

INVESTIGACIONES FENOMENOLOGICAS

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica

Libro Primero: Introducción
general a la fenomenología pura

Edmund Husserl



FENOMENOLOGÍA, EXPERIENCIA Y RAZÓN

Centenario de Ideen I



2015

SEFE

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA





INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

**REVISTA
DE LA
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA**

EDICIÓN A CARGO DE

Javier San Martín

Sonia E. Rodríguez

SERIE MONOGRÁFICA 5

**FENOMENOLOGÍA, EXPERIENCIA Y RAZÓN.
2013. EN EL CENTENARIO DE *IDEAS I***

VOLUMEN 5

2015



Esta obra se distribuye bajo una licencia *Creative Commons*



Se permite la copia, distribución, uso y comunicación de la obra si se respetan las siguientes condiciones: Reconocimiento – No Comercial – Sin obras derivadas

El texto precedente no es la licencia completa sino una nota orientativa de la licencia original (jurídicamente válida) que puede encontrarse en

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Edita:

Sociedad Española de Fenomenología

Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED)

ISSN: 1137-2400

e-ISSN: 1885-1088

Madrid, Mayo de 2015



INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

LISTADO DE EVALUADORES QUE HAN COLABORADO CON INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS – SERIE MONOGRÁFICA 5

Pedro M.S. Alves (Universidade de Lisboa, Portugal), Julio C. Armero (UNED, España), Jose María Bech (Universidad de Barcelona, España), Irene Borges Duarte (Universidad de Évora, Portugal), Jacinto Choza (Universidad de Sevilla, España), Mariana Chu (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú), Jesús Díaz (UNED, España), Graciela Fainstein (Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, España), Pilar Fernández Beites (Universidad Complutense de Madrid, España), Manuel Fraijó (UNED, España), Raul Gabás Pallás (Universitat Autònoma de Barcelona, España), Pedro Enrique García (UNAM, México), Alfonso García Marqués (Universidad de Murcia, España), Iker García Plazaola (University of Illinois, Illinois), François Jaran Duquette (Universitat de València, España), José Lasaga Medina (UNED, España), Vicent Martínez Guzmán (Universitat Jaume I, España), Francisco José Martínez Martínez (UNED, España), Carlos Morujao (Universidad de Coimbra, Portugal), Juan José Norro (Universidad Complutense de Madrid, España), José Luis Pardo Torio (Universidad Complutense de Madrid, España), Francesc Perenya (Universitat de Barcelona, España), M^a Luz Pintos Peñaranda (Universidade de Santiago de Compostela, España), Pablo Posada Varela (Université Paris-Sorbonne, Francia), Ignacio Quepons (UNAM, México), Luis Rabanaque (Pontificia Universidad Católica de Argentina, Argentina), Graciela Ralón Walton (Universidad de San Martín, Buenos Aires, Argentina), Jacinto Rivera (UNED, España), Rosemary Rizón-Patrón (Universidad Católica de Perú, Perú), Luisa Paz Rodríguez (Universidad de Zaragoza, España), Ramón Rodríguez (Universidad Complutense de Madrid, España), Sonia E. Rodríguez (UNED, España), Rogelio Rovira (Universidad Complutense de Madrid, España), Diego Sánchez Meca (UNED, España), Rubén Sánchez Muñoz (Universidad Veracruzana, México), Ricardo Sánchez Ortiz (Universidad de Oviedo, España), José Manuel Santos (Universidade da Veira Interior, Portugal), Agustín Serrano de Haro (Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, España), Manuel Suances (UNED, España), Mario Teodoro Ramírez (Universidad Michoacana de San Nicolás, México), Luis Umbelino (Universidade de Coimbra, Portugal), Jesús Vega (Universidad Autónoma de Madrid, España), Alejandro G. Vigo (Universidad de Navarra, España)

ÍNDICE

Nota Editorial	11
----------------------	----

Artículos

Dermot Moran

Dissecting Mental Experiences: Husserl's Phenomenological Reflections on the <i>Erlebnis</i> in <i>Ideas</i>	13
--	----

Luis Álvarez Falcón

Ideas I. El periodo programático y sus insuficiencias teóricas	37
--	----

Lester Embree

Dorion Cairns's Critique of Husserl's <i>Ideen</i> La crítica de Dorion Carins a las <i>Ideen</i> de Husserl.....	61
--	----

Alejandro Escudero

¿Es aniquilable el mundo? Un obstáculo al giro idealista en la fenomenología	83
--	----

Jesús Adrián Escudero

El problema de la reflexión en Husserl y Heidegger	93
--	----

Ferran Garcia Querol

Juguemos a <i>Ideas</i> en tiempos de crisis. Una filosofía democrática para una democracia filosófica.....	121
---	-----

Joan González Guardiola

Modificación de neutralidad y crisis de las ciencias europeas:
sobre la posibilidad de una vida de la razón..... 143

Felipe León

Reflexión, objetivación, tematización: sobre una crítica
heideggeriana de Husserl..... 159

Bence Marosan

La noción de ego trascendental en *Ideas I* e *Ideas II* 183

Roberto C.F. Menéndez

La indiscreta presencia de sí. La génesis de las habitualidades
y el problema de la reflexión en Husserl..... 193

Alicia M.ª de Mingo

Realidades múltiples y ámbitos finitos de sentido (de W. James
a A. Schütz) a la luz del proyecto fenomenológico-trascendental
de *Ideas I* 219

César Moreno-Márquez

Un ámbito sin límite ni salvedad. La fenomenología como ciencia
abierta y la recepción en Heidegger y Marion del *Principio de todos
los principios*..... 239

Iván Ortega Rodríguez

La crítica de Patocka a Husserl: subjetividad trascendental
frente al mundo como trascendental 255

Balbino A. Quesada

Aproximación hermenéutico-crítica a la fenomenología de la razón
en *Ideas I* 287

Javier San Martín

La diferencia entre epojé y reducción a partir de la revisión
de *Ideas I* 301

Carlota Serrahima

Percepción y conceptos: McDowell y Husserl sobre los contenidos
de la experiencia 311

Juan Velázquez González

Heidegger o la metódica "destrucción" dentro de la
fenomenología husserliana..... 331

Marcela Venebra

La idea trascendental del hombre: reflexiones antropológicas desde
las *Ideas* de 1913..... 345

Antonio Ziri6n Quijano

Consideraciones acaso intempestivas acerca de la traducci6n
de la fenomenologfa husserliana en ocasi6n de la nueva versi6n
de *Ideas I* en espa6ol..... 357

NOTA EDITORIAL

Por fin nos ha sido posible publicar nuestro tan ansiado monográfico correspondiente al encuentro internacional que la Sociedad Española de Fenomenología organizó en Barcelona, con motivo del I Centenario de la publicación del libro de Husserl *Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica*. Libro primero. *Introducción general a la fenomenología pura*. La publicación de este libro supuso la puesta de largo del método fenomenológico, que había irrumpido en el campo de la filosofía con la publicación de las *Investigaciones lógicas* en 1900.

La SEFE no podía dejar pasar este evento, tanto más cuanto fue España el primer país en el que seguramente tal publicación fue comentada. Ortega y Gasset lo anunció en una conferencia del IV Congreso de la Asociación Española para el Progreso de la Ciencia, a mitades de junio de 1913, en la que frente al positivismo que reduce la experiencia a sensación, y al constructivismo que somete la experiencia a regla y compás, la fenomenología da su derecho pleno a la experiencia en la intuición. A continuación inició en *El Imparcial* una serie de artículos de presentación de la fenomenología partiendo de las tres posibilidades que tenemos para entender el concepto de sensación.

También teníamos que celebrar la presentación de la nueva traducción del texto de Husserl al español, llevada a cabo por el profesor Dr. Antonio Ziri6n Quijano, en una cuidada edici6n que incorpora los dos tomos en que Karl Schuhmann reedit6, con significativas ampliaciones y correcciones, la primera edici6n del recientemente fallecido Walter Biemel. La nueva dataci6n de las correcciones introducidas por Husserl sobre todo con motivo de la traducci6n de *Ideen I* al ingl6s, que ha sido posible por los avances de la cr6tica en el Archivo de Husserl, convierte en can6nica la edici6n de Schuhmann. Por ello la traducci6n que tenemos el gusto de presentar en este Encuentro es una insustituible aportaci6n al estudio de la fenomenolog6a en espa6ol, evitando con ello,

además, algunos errores de la traducción anterior que podían distorsionar de manera grave la comprensión de la fenomenología.

El número que presentamos se inicia con la conferencia inaugural a la que fue invitado el Prof. Dermot Moran, por ser uno de los fenomenólogos más estimados en la actualidad, y recoge las ponencias que en el Congreso se referían explícitamente al libro pionero de Husserl. Ha costado mucho esfuerzo sacar adelante este número monográfico, fundamentalmente debido al largo trabajo de las evaluaciones. No nos queda más que agradecer a todos los que han participado con las evaluaciones en la elaboración de este número y, por supuesto, a los autores por su paciencia, trabajo y dedicación. Queremos expresar nuestra gratitud también a todas las instituciones que nos ayudaron a llevar adelante el X Congreso Internacional de la SEFE. "Fenomenología, experiencia y razón. 2013. En el centenario de *Ideas I*", así como a los organizadores del mismo, al Comité de Apoyo y a los asistentes.

Madrid, primavera de 2015.

**DISSECTING MENTAL EXPERIENCES: HUSSERL'S
PHENOMENOLOGICAL REFLECTIONS ON THE *ERLEBNIS* IN *IDEAS****

**DISECCIONANDO LAS EXPERIENCIAS MENTALES: LAS REFLEXIONES
FENOMENOLÓGICAS DE HUSSERL SOBRE *ERLEBNIS* EN *IDEAS***

Dermot Moran

University College Dublin &
Murdoch University, Ireland
dermot.moran@ucd.ie

Abstract:

What interests us are not the *factivities* [*Faktizitäten*] of consciousness and instances of it elapsing [*Abläufe*], but rather the problems of its essence [*Wesensprobleme*], problems which would need to be formulated there. (Husserl, *Ideas* § 135, p. 269; Hua III/1 312)

In this paper I shall focus on the following matters: (a) what is new in Husserl's *Ideas* (b) the need for a transcendental *epoché* or reduction in order to access the noesis-noema correlation (c) the complex structure of an intentional *Erlebnis* and some aspects of noesis and noema (d) the eidetic laws Husserl identifies, and, finally, (e) some remarks on the role of the ego in the stream of experiences (*Erlebnisstrom*).

Key Words: *Erlebnis*, Noesis, Noema, Consciousness, Eidetics, Ego.

Resumen:

No nos interesan las facticidades [*Faktizitäten*] de la conciencia y de sus cursos [*Abläufe*], pero sí los problemas esenciales [*Wesensprobleme*], que aquí habría que formular. (Husserl, *Ideas* §135, p. 412; Hua III/1 312)

En el presente artículo me centraré en las siguientes cuestiones: (a) que hay de nuevo en las *Ideas* de Husserl (b) la necesidad de una *epoché* trascendental o una *reducción* para acceder a la correlación noesis- noema (c) la estructura compleja de *Erlebnis* intencional y algunos aspectos de noesis y noema (d) las leyes eidéticas identificadas por Husserl y, finalmente, (e) algunas observaciones sobre el papel del ego en la corriente de las vivencias (*Erlebnisstrom*).

Palabras clave: *Erlebnis*, noesis, noema, conciencia, eidética, ego.

Just over one hundred years ago, on 2nd April 1913, Edmund Husserl published the First Book of his planned three-volume *Ideen zu einer reinen*

**Conferencia inaugural de Dermot Moran en el X Congreso Internacional de la Sociedad Española de Fenomenología.*

Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (*Ideas towards a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: General Introduction to Pure Phenomenology*, hereafter 'Ideas') in Volume One of his newly founded *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (*Yearbook for Philosophy and Phenomenological Research*),¹ a yearbook that he jointly edited with his fellow phenomenologists Alexander Pfänder (1870-1941), Adolf Reinach (1883-1917), Moritz Geiger (1880-1937) and Max Scheler (1874-1928).

Husserl was already 54 years old when he published *Ideas* and he intended it as a programmatic book on the phenomenological method and on the overall scope of phenomenological philosophy (a new idea captured in the very title of the *Yearbook for Philosophy and Phenomenological Research*). The book stands at the 'entrance gate to phenomenology', offering a 'purely introductory meditation' (*eine emporleitende Meditation*, III/1 223). Husserl writes:

Here, in the context of our meditations that merely lead up to phenomenology, the task cannot be to expound its components systematically (*Ideas* § 96, p. 192; III/1 223)

There is no 'royal road' (*Königsweg*, III/1 223) to phenomenology; each set of problems has to be tackled on its own.

Husserl's *Logical Investigations* (*Logische Untersuchungen*, 1900/1901)² had already presented a detailed discussion of what Husserl, following Dilthey calls *Erlebnisse*, that is mental experiences, mental occurrences, or lived expe-

¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* appeared in the *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, edited by Edmund Husserl, Adolf Reinach, Max Scheler, Moritz Geiger and Alexander Pfänder (Halle: Max Niemeyer, 1913), vol. I, pp. 1-323. A critical edition (with corrections) has been prepared by Karl Schuhmann for the Husserliana series, Husserliana [hereafter 'Hua'] III/1 (The Hague: Nijhoff, 1977). Schuhmann's edition includes comments and corrections added by Husserl in his four different personal copies of the text. William Boyce Gibson translated the work as *Ideas. A General Introduction to Pure Phenomenology* (London: Allen and Unwin, 1931). In 1983 Fred Kersten produced a second English translation entitled *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book* for the Husserl Collected Works series (Dordrecht: Kluwer, 1983). Most recently, Dan Dahlstrom has re-translated it as Edmund Husserl, *Ideas I* (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2014). Hereafter, reference will be to 'Ideas' followed by the page number of the new Dahlstrom translation and the Husserliana (hereafter 'Hua') volume and page number.

² E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*, hrsg. E. Holenstein, Husserliana vol. XVIII (Dordrecht: Springer, 1975) and *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, in zwei Bänden, Husserliana XIX/1 and XIX/2, ed. Ursula Panzer (Dordrecht: Springer, 1984), trans. John Findlay, *Logical Investigations*, 2 Vols. ed. with a New Introduction by Dermot Moran and New Preface by Michael Dummett. (London & New York: Routledge, 2001). Hereafter 'LU' followed by the Investigation number, paragraph number and pagination of English translation (vol. 1 = **I**; vol. 2 = **II**), followed by Husserliana volume number in Roman numerals and page number.

riences, in terms of their intentional character, objectivating structure, their 'parts and moments' and their relation to their intended object and its indwelling 'sense' (*Sinn*). Husserl revisited this analysis in his *Ideen* (1913), extending it greatly, correcting some earlier formulations and indeed bringing his discussion to a whole new plane (that of transcendental philosophy which breaks with philosophy done in the 'natural attitude'). He has initially planned to revise the *Logical Investigations* to bring it into line with his new flagship *Ideas*, but this project seemed too vast and he abandoned it, simply publishing a second edition with some revisions, notes and clarifications. As he writes in his Foreword to the Second Edition (1913) of the *Investigations*:

I decided first of all to plan my *Ideas*. They were to give a universal yet contentful presentation of the new phenomenology, based throughout on actual executed work, a presentation of its method, of its systematic field of problems, of its function in making possible a strictly scientific philosophy, as well as a reduction to rational theory of empirical psychology. (LU, I p. 4; Hua XVIII 9)

One of the central new themes that emerges in *Ideas*, as we shall see, is the idea that phenomenology is a *transcendental* eidetic science and bears no relation to empirical psychology, a claim that alienated many of his 'realist' followers such as the members of the Munich School. His Neo-Kantian critics, on the other hand, while approving of his new direction, did not think he had gone far enough in embracing Kant.

One key aim of *Ideas* is to fix phenomenological language for scientific purposes. Husserl readily acknowledges the problems generated by ordinary language. Its meanings confuse and cover up the distinctions that the phenomenological scientist needs:

Yet transferences among them have encumbered all these words with so many equivocations – and not least with the sort that stem from gliding over into these correlative layers, which science is supposed to keep rigorously and systemically separate – that the greatest precaution is in order in relation to them. (*Ideas* § 95, p. 191; III/1 222)

Loose ambiguous everyday words distort genuine phenomenological findings. Husserl therefore introduces new terms, including *epoché*, reduction, noesis and the noema (the term 'noetic' has been in use earlier and the 'natural attitude' had been alluded to in his 1910/1911 *Logos* essay 'Philosophy as Rigorous Science'), and later terms such as 'neutrality modification' as ways of specifying his intended meaning. The noetic-noematic 'correlation' is also pre-

sented in *Ideas* for the first time as a new and clearer way of thinking about the intentional composition of *Erlebnisse*. Husserl is convinced his new terms (including the replacement of the 'a priori' with the 'eidetic') makes his phenomenology more rigorous. He writes:

Our new terms [*unsere neuen Termini*] and the accompanying analyses of examples certainly serve us better for the generalities we are considering. (*Ideas* § 95, p. 192; III/1 222)

This does not seem to be completely distinct from the notion of an ideal language as developed in the Vienna Circle by Carnap and others. In fact, Husserl remains resolutely optimistic that phenomenological insights can be communicated in a suitably clarified language.

As Husserl announces in his Introduction, *Ideas* Volume One aimed to develop a method of 'phenomenological reductions' that make transcendently purified consciousness and its eidetic essential visible and accessible to us' (*Ideas*, p. 5; Hua III/1 7). A change of attitude is required from the natural to the transcendental, and nowhere is this better demonstrated than in the new analysis of intentionality in terms of noesis and noema.

Husserl's chapter on the 'Noesis and Noema', therefore, exemplifies the phenomenological method in action. Numerous eidetic laws and conceptual distinctions are identified in the course of his analysis. The chapter's focus is on the familiar phenomenological theme, namely, intentionality, understood as 'consciousness of something' (*Bewusstsein von Etwas*). Already in *Ideas* § 84 Husserl had indicated that intentionality is the 'the principal theme [*Hauptthema*] of phenomenology', that which characterizes consciousness 'in the precise sense' (*im prägnanten Sinne*, *Ideas* § 84, p. 161; III/1 187). Husserl, moreover, has moved beyond the descriptive psychology of his earlier writings. He is not interested in information about the 'psychic act' understood in a psychological sense or in the intentional object described in a transcendent sense as an entity in the actual world. He is interested rather, as he says, in "objectivity meant as such," the objectivity in quotation marks' (*die "vermeinte Objektivität als solche", die Objektivität in Anführungszeichen*, *Ideas* § 93 p. 185; III/1 215). Perhaps even more than in the case of perception, as he discusses later in the chapter, the case of judgment requires us to sharply distinguish between the psychological process of judging and judging considered in its essence:

Those of a psychologistic bent will take exception here throughout; they are already disinclined to distinguish between judging as an empirical experience and judgment as an "idea," as an essence. (*Urteilen als empirischem Erlebnis und Urteil als "Idee", als Wesen, Ideas* § 94, p. 187; Hua III/1 217)

Husserl even makes a personal biographical remark right at the outset in *Ideas* § 87:

In fact (if I may be allowed a judgment based on my own experience), it is a long and thorny path [*ein langer und dorniger Weg*] that leads from purely logical insights, from insights into the theory of meaning [*bedeutungstheoretischen*], from ontological and noetic insights [*noetischen Einsichten*], likewise from the usual normative and psychological epistemology to the apprehension of immanently-psychological and then phenomenological givennesses [*immanent-psychologischen und dann phänomenologischen Gegebenheiten*] in the genuine sense, and leads finally to all the essential connections [*Wesenszusammenhängen*] that render transcendental relations intelligible to us a priori. (*Ideas* § 87, pp. 172-73; Hua III/1 201)

Husserl is aiming to capture the a priori eidetic laws that govern the temporal flow of conscious experiences and account for their ability to intertwine and interweave with one another in the seamless flow. Each *Erlebnis* waxes and wanes and is in itself 'a flow of becoming' (*Jedes Erlebnis ist in sich selbst ein Fluss des Werdens*, Hua III/1 167) that itself is part of the larger stream of consciousness. Conscious life is, Husserl frequently says, a Heraclitean flux. He is at the same time interested in the constitution of enduring or ideal objectivity and of the manner in which objects, their properties and contexts (their 'horizons'), manifest themselves in the flow and maintain their stability across changing mental states and attitudes such that we can fix their senses and return again to contemplate them as the same. Husserl is clear that the various transformations that go on in consciousness are never contingent, but instead are essentially rule-governed (§ 93). We are in an interwoven matrix or nexus (*Zusammenhang*) this is tightly governed by a priori laws. Earlier, in § 75, Husserl had even spoken of *Ideas* as generating a 'mathesis of *Erlebnisse*' (*Ideas* § 75, p. 135; Hua III/1 158).

In this chapter on noesis and noema, as indeed throughout *Ideas*, Husserl identifies and articulates a number of these eidetic laws concerning lived experiences. Already in § 41 he had articulated the eidetic law that every conscious experience of a material spatial object unrolls in adumbrations or profiles (*Abschattungen*). At the same time, he proclaimed in § 42 that no *Erlebnis* as such, in itself, unfolds in profiles in our experiences of it. On the contrary, its

esse is percipi. Each chapter offers new eidetic discoveries, e.g. 'every intentional experience is, thanks to its noetic moments, also noetic' (*Ideas* § 88, p. 174; Hua III/1 202). It belongs to its essence 'to have a sense'. Husserl thus articulates an eidetic law:

There is no inherent noetic aspect without an inherent noematic aspect specifically pertaining to it – so reads the essential law that is corroborated in every case. (*Ideas* § 93, p. 185; III/1 215)

And similarly:

Like perception, every intentional experience has its "intentional object," i.e., its objective sense – that is precisely what makes up the fundamental component [*Grundstück*] of intentionality. (*Ideas* § 90, p. 177; III/1 206)

Husserl also maintains that each *Erlebnis* has a single albeit multilayered noema. It is unified through its sense and a single experience must have a single if multiform sense. There is, so to speak, always a single 'state of affairs' (*Sachverhalt*), perhaps a very complex one, intended by a single and perhaps very complex noesis. Furthermore, different kinds of acts have different *correlated* noemata. The noemata differ structurally with the acts. So a perceptual noema is essentially and necessarily structurally different from a memory noema, and so on. There is an essential typology of noemata to be uncovered and this is a central task of phenomenology —how does a perceived object differ essentially from an imagined or remembered object, for instance.

Husserl begins the chapter on 'Noesis and Noema' by invoking the distinctive peculiarity of intentional experience (*Die Eigentümlichkeit des intentionalen Erlebnisses*, *Ideas* Hua III/1 200) and says that he wants to work out 'with great care the universal difference between noesis and noema' and their universal correlation. Further on, he writes that 'it is necessary to conduct phenomenological discriminations [*Ausscheidungen*] and clarifications [*Klärungen*], by means of which, too, the sense of the problems to be solved here can first be made intelligible' (*Ideas* § 96, p. 193; III/1 223). As he puts it, at the beginning of § 92, he has identified 'remarkable changes in consciousness (*Bewusstseinswandlungen*) that crisscross (*kreuzen*) with all other kinds of intentional occurrences, and thus make up a completely universal structure of consciousness (*eine ganz allgemeine Bewußtseinsstruktur*), a structure with its own dimension' (*Ideas* § 92, p. 182; III/1 211). Husserl is seeking to specify

the essential structure of each type of *Erlebnis* —perception, willing, emoting, valuing or judging— what they are, as Husserl says, ‘as Idea’ (*als Idee*), i.e. their pure conditions of possibility in terms of their act structure as well as their target object type.

To gain insight into the essence, Husserl claims in *Ideas* for the first time in print, one must apply the *epoché*, and here Husserl departs from the realist phenomenologists. One must apply the procedures of ‘switching off’ (*Ausschaltung*) and ‘bracketing’ (*Einklammerung*), i.e. suspension of all belief commitments, in a particularly vigilant manner to unmask the flow of consciousness in its essential ideality. This bracketing, Husserl insists, is explicitly of ‘actuality’ (*Wirklichkeit*), of everything in nature, space, time and causality (especially as construed in the natural sciences) and also of everything presumed to be psychological, indeed, of the ‘transcendent world’ (*die transzendente Welt*, Hua III/1 204). The phenomenological *epoché*, ‘bracketing’ or ‘parenthesis’ is given explicit treatment here also and recurs several times in Chapter Three of Part Three. Thus he speaks, in § 94, in relation to ‘judging’ (*Urteilen*) of the process of bracketing or parenthesizing —the very term is put in parenthesis to show that it is being introduced in a new way:

Not to be overlooked thereby is the phenomenological reduction that requires us “to bracket” [*einzuklammern*] [the actual process of] making the judgment, insofar we just want to obtain the pure noema of the experience of judgment. (*Ideas*, p. 187; Hua III/1 217)

After the exclusion of actuality what is left is still the concrete *Erlebnis* that includes or embodies a noetic act (all acts are or embody noeses) that has its own noetic content to which there corresponds what Husserl calls ‘noematic content’ (*der noematische Inhalt*). The noetic part of the act includes what Husserl had called in the *Logical Investigations* the ‘act-quality’, (Husserl remarks on the need to revise Brentano’s conception of act quality and matter at §129), i.e. an act of perceiving, willing, hoping, fearing, remembering, comparing, liking, valuing, and so on. The noetic element also contains what Husserl calls (introducing another new term) the ‘hyletic moments’ of the experience —and in particular its sensuous character.

For Husserl, our sensory experiences belong not on the content side of the act but on the noetic side. Sensations are not actually objects that are apprehended (although they are subjectively apprehended and some are responsible

for displaying (*darstellen*) the objective sense properties of the intentional object). In *Ideas*, therefore, Husserl retains this notion of 'sense data', now retitled 'hyletic data'. Hyletic data have a peculiar status. Although they convey information concerning objective spatial and temporal features of, for instance, a perceived material object in space, are not themselves spatial or temporal.

Husserl had already been using the term 'noetic' in his earlier writings—in the *Logical Investigations* for instance. But now he deliberately introduces a new terminology that he hopes can be restricted exclusively to the phenomenological sphere. For this reason, the noesis-noema correlation cannot be simply taken as equivalent to the act-object or psychic-physical distinction inherited from Brentano's analysis of intentionality. We are now approaching *Erlebnisse* under the *epoché* and from the transcendental point of view.

In *Ideas* § 88, Husserl introduces the term 'noema' for the first time in his published works (it had occurred earlier in his lectures). He begins with a fundamental distinction between the 'genuine components' (*eigentliche Komponenten*) of the mental process and their 'intentional correlates' (*ihren intentionalen Korrelaten*), a distinction he says that he had already broached in § 41. This time he speaks of the 'real' (*reelle*) or 'integral' components as precisely those 'parts and moments' that the *Erlebnis* may be said to have (*Erlebniskomponenten*). In § 75 he speaks of the 'real component part' (*reelles Bestandsstück*) of the *Erlebnis* in contrast to its intentional correlate 'intentionales Korrelat' (*Ideas* § 75 p. 134; III/1 156), which he will later describe as 'irreal' or as 'transcendent' to the act. The intentional living experience somehow points beyond itself and invokes its transcendent intentional object that, nevertheless, still characterizes it essentially. For example in perception, the perceived thing is not a really inherent component (*der reelle Bestand*, see the title of § 41), rather it is 'transcendent' (§41). The real thing and the perception of it, while essentially interwoven or related to one another (*aufeinander Bezogen*), are not on the same level as parts of the experience. Walking around the table I have different perceptions and if I close my eyes no perception at all. But the perceived thing can exist without being perceived or even potentially intended. The color of the thing is not a real part of the *consciousness of that color* (§ 41, p. 72; Hua III/1 85) although we confusingly refer to them by the same name. The seen shape of a glass [which is actually circular] will be seen *as circular* even though with more exact scrutiny (as a

sketch artist would do) it is actually presenting as elliptical. In fact, if drawn by the artist, it must be drawn as elliptical in order to be seen as circular. The attention can shift from the shape attributed to the object and the actual 'shape' of the experience itself.

It is already an essential law introduced at this point that all experiential consciousness of objects is given in adumbrations and each determination has its own specific system of continuities and adumbrations. There is also an essential passive synthesis that unites each memory with each perception as experiences of the same thing. Each phase of the perception has its own determinate content of adumbrations, its 'data of sensation' (*Empfindungsdaten*, III/1 85). Furthermore these data are 'animated' (*beseelt*) by 'construings' (*Auffassungen*) carried out by the intending subject. They have a 'presentational' or 'displaying' (*darstellende*) character such that we speak of them as 'appearances of a certain color', and so on. This distinction between the 'really inherent' or 'integral' (*reelle*) and the 'intentional' components is a reprise of a distinction first made in the Fifth Logical Investigation. In the First Edition (1901) of that work Husserl speaks of the 'real (*reell*) or phenomenological content' and 'intentional content', but in the Second Edition he renames this the distinction between '*real*' and '*intentional*' content (LU V § 16). Here he writes:

By the real phenomenological content of an act we mean the sum total [*Gesamtinbegriff*] of its concrete or abstract parts, in other words, the sum total or experiences that really constitute it. (LU V § 16, II, p. 112; Hua XIX/1 411)

He has come to realize that phenomenology identifies more parts and structures in the lived experience than the perceived elements that conscious attention can bring to light. His example of a 'phenomenological' content is that for example in hearing a speech, we hear the sounds and meanings as they can be parsed semantically to the hearer —we do not hear sound vibrations or other elements. These are the 'reell' contents only apprehended through reflective analysis. In contrast, the intentional dimension is presented as being transcendent to the experience and as including ideal elements and distinctions such as the difference between the object intended and the manner in which it is intended. Husserl does try to get clearer about what he means by this later in *Ideas* —specifically at § 99. He now speaks of the qualities as attributed to the object and their modes of appearing in the experience itself and speaks of the qualities of the object as somehow 'ideally [*ideall*] inherent' (§ 99, p. 201; III/1

233)—they are “*Ideellen*” in a very special sense. Husserl here makes up the word ‘*ideell*’ to correspond with ‘*reell*’.

The crucial nature of this distinction between real and intentional is brought home in Part Four of *Ideas* (Reason and Actuality) where the inherent nature of the components of the noesis are contrasted with the transcendent nature of the noema to develop an idea of two distinct but related ‘spheres of being’ (*Seinsregionen*, § 128). Noetic analysis and noematic analyses are now seen to run parallel but in a different register. The noematic is a realm of objectivity that does not really inhere in the conscious stream although it essentially characterizes it in a certain manner.

Husserl in the *Logical Investigations* pursued an ‘ego-less’ analysis of conscious experience, more or less in the spirit of Brentano, himself influenced by Hume. Although Husserl’s belated discovery of the pure ego (and his reconciliation with Natorp who had been criticized in the *Logical Investigations* First Edition) is a central part of *Ideas*, there is not a great deal in the chapter on ‘noesis and noema’ about the ego which somehow lives in and across the flow of *Erlebnisse*, as a kind of unity in the flow of change, but he does make some remarks concerning the direction of attention and the sending out of ego-rays which do have a bearing on his understanding of the ego. Husserl speaks of ‘egoic rays’ and it is not entirely clear what he means. Already in § 77 Husserl says that the ego lives through its experiences (*Jedes Ich erlebt seine Erlebnisse*, *Ideas* § 77, p. 139; III/1 162, see also § 92), furthermore, he emphasizes that the ego lives its experiences and does not simply regard them or have them in view (“*im Blicke*”, III/1 162). Each *Erlebnis* can however be viewed and be made an object of the ego. Husserl makes an interesting but undeveloped remark about the place of the ego in the act of attending in § 92. In attending there is a beaming or radiating out from the ego —this is not separate from the ego— the ego-ray *is* the ego itself radiating:

The radiating is not separated from the ego, but instead itself is and remains the ego radiating. (*Der Strahl trennt sich nicht vom Ich, sondern ist selbst und bleibt Ichstrahl*, *Ideas* § 92, p. 184; Hua III/1 214)

How does he attend to this? Is this also an eidetic truth? In *Ideas*, Husserl is still perhaps too much in the grip of Paul Natorp’s conception of the ego as a subjective source that cannot be objectified.

In *Ideas* Husserl claims that the epoché excludes the ego:

However, if I carry out the phenomenological *epoché*, if the “ego, the human being,” along with the entire world as it is naturally supposed, is suspended, then the unadulterated experience of the act with its own essence still remains. (*Ideas* § 80, p. 154; Hua III/1 179)

He goes on to remark that the pure ego that remains once the human psychological ego has been bracketed has no content:

These distinctive kinds of interwovenness with all the “ego’s” experiences notwithstanding, the ego living through them is still nothing that could be taken for itself and made its own object of investigation. Apart from its “manners of relating” or “manners of behaving,” it is completely devoid of any essential components. It has no explicable content whatsoever, it is in and for itself indescribable: pure ego and nothing further. (*Ideas* § 80, p. 154; Hua III/1 179)

This brings Husserl very close to Natorp who considered the ego to be a pure consciousness (*Bewusstheit*) that is simply lost when it is objectified. It is, for Natorp, a ‘unifying centre of relations’ (*einheitlicher Beziehungspunkt*) in our experiences and nothing more. Husserl announces his reconciliation with Natorp and rejects his earlier view:

On the question of the pure ego, in the *Logical Investigations* I stood for a skepticism that, as my studies progressed, I could not maintain. (*Ideas* §57, p, 106n. 16; III/1 124 n. 1)

This *mea culpa* is echoed in the Second Edition of the *Logical Investigations*:

I have since managed to find it [the pure ego], i.e. have learnt not to be led astray from a pure grasp of the given through corrupt forms of ego-metaphysic cf. note to §6. (LU II, p. 353 n. 8; Hua XIX/1 374 n.*)

Ideas, then, although it acknowledges the pure ego, also more or less treats it as a pure pole of experience (*Ichpol*), a source of radiations out, and so on, but not having a content that can be further investigated. This will change in Husserl’s mature work. Indeed, by *Ideas* II, the ego has become something that has a history, acquires habits, abilities, dispositions, and so on. Thus in *Ideas* II, Husserl would write:

It pertains in general to the essence of every cogito that a new (cogito of the kind called by us “Ego-reflection” is in principle possible, one that grasps, on the basis of the earlier cogito (which itself is thereby phenomenologically altered), the pure subject of that earlier cogito. It consequently pertains, as we can also say (since the same obviously applies to this reflective cogito as well) to the essence of the pure Ego that it

be able to grasp itself as what it is and in the way it functions, and thus make itself into an object. Therefore it is in no way correct to assert that the pure Ego is a subject that can never become an Object ... (*Ideas* II § 23, p. 107; Hua IV 101)³

As Husserl will write in *Cartesian Meditations*: 'The ego constitutes itself for itself in, so to speak, the unity of a history' (*Cartesian Meditations*, p. 75; Hua I 109).⁴

Returning to the analysis of the intentional relation, Husserl does acknowledge that there is what he calls in *Ideas* § 88 a 'real relation' (*das reale Verhältnis*, III/1 204) —presumably a causal relation between the seeing and the object seen, between the 'perceiving' (*die Wahrnehmung*) and 'the perceived as such' (*das Wahrgenommene als Solche*, III/1 203) but in the phenomenological attitude there is no interest in this real relation. Interest in it is suspended: 'the real relation that actually obtains between perception and what is perceived is suspended' (*Ideas*, p. 175; III/1 204, *gestört*). We are now supposed to be attending to 'the phenomenologically reduced experiences of perception and enjoyment, just as they fit in the transcendental stream of experience' (§ 88, pp. 175-76). A new concept has been introduced here —the 'transcendental' stream of experience (*der transzendente Erlebnisstrom*) which has to be grasped 'in pure immanence' (*in "reiner Immanenz"*, Hua III/1 204). It is within this plane that Husserl's analyses now operate. The 'natural attitude' (*die natürliche Einstellung*) encountered earlier in the book (§ 27) is now invoked only in order to be suspended. The natural attitude, Husserl reminds us, has a certain view not only of its objects but also of subjective experiences themselves. They are considered as parts of nature with at least temporal if not spatial location. The *Erlebnisse* as natural events are essentially temporal events, they belong to the stream of experience. So, when Husserl says 'Let us pass over now to the phenomenological attitude', he is now exclusively interested in 'the phenomenologically reduced experience' and the radical modification of sense that has been brought about in thinking both of the act and its object, to use the older language of the *Logical Investigations*. As Husserl says,

³ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. Marly Biemel, Husserliana IV (The Hague: Nijhoff, 1952. Reprinted, Springer: 1991); trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book*. Husserl Collected Works III (Dordrecht: Kluwer, 1989).

⁴ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. Stephan Strasser, Husserliana I (The Hague: Nijhoff, 1950; Reprinted Springer, 1991); trans. Dorion Cairns, *Cartesian Meditations* (The Hague: Nijhoff, 1967).

he wants to investigate what “lies” (*liegt .. ein*) in an evident way in the completely reduced phenomenon (§ 90). The focus is still on the individual concrete *Erlebnis* but stripped of its natural, human, psychological characteristics. It is now an ‘eidetic singularity’ (§ 75). With meticulous carefulness the phenomenological observer must pay attention to ensure that nothing is placed in the experience other than what is actually contained in it, and “lay it in” [*einlegen*] just exactly as it “lies” [*liegt*] therein (p. 221).

The phenomenologically reduced *Erlebnis* now carries as an extra marker, as it were, a kind of disruption of the natural direction (*Richtung*) of attention. The *Erlebnis* is seen bifocally, as it were. It is noteworthy that Husserl’s remarks on ‘attention’ (*Aufmerksamkeit*) appear in this chapter. In the natural attitude, our focus is normally outwards towards the transcendent. Using Husserl’s own example, we attend to the blooming apple tree and are not primarily attending to our perceiving with pleasure, although we bask in the pleasurable viewing. Husserl explicitly says this. But it seems to be the case that we can, already in ordinary natural attitude reflection, shift out attention to the felt qualitative character of the perceiving. I can say that I am looking *dreamily or wistfully* or admiringly out the window at the apple tree, apprehending the character of my *perceiving*. So it is not just the object as it were that dwells in the natural attitude but also the perceiving and normally we do not separate them although our natural attitude can focus back and forward across the experience – which as we see from § 97 is meant to be conceived of as an extended temporal process that includes bodily movement (walking to the window, shifting one’s head and eyes and so on).

Husserl now notes that this *Erlebnis* is suffused with a natural credence or belief-in-being, *Seinsglaube*, although that term does not appear anywhere in *Ideas*.⁵ He does speak of the *Glaubenscharackter* of every act and its component element of ‘taking as actual’ (*Für-wirklich-Haltung*), that is, a component of every intention in the natural attitude. This might be regarded as another eidetic law:

Every *Erlebnis* is suffused with *Seinsglaube* (cf. *Doxa ist Meinung*, Hua XI 364).

⁵ See Liangkang Ni, *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserl* (Dordrecht: Kluwer, 1999).

This '*Seinsglaube*' moreover does not disappear in the activity of switching to the phenomenological attitude. It remains what it is but it now gets 'modified' or 'placed in brackets' and 'put out of work', and this can happen in many different ways (in phantasy, in the neutrality modification, in reading fiction, and so on). This basic belief still belongs to the *Erlebnis* as an integral structural feature, but now our conscious noesis does not go down the line of *living in acceptance*, as Husserl puts it: 'This thetic actuality is, indeed, not there for us in the way of a judgment' (*Die thetische Wirklichkeit ist ja urteilsmässig für uns nicht da*, *Ideas* § 88, p. 176; III/1 204). In other words, we now deliberately and as a matter of conscious decision, take a stance within the very *Erlebnis* itself. The phenomenological meditator does not externally sit in judgment on the *Erlebnis*, or decide that the perception is in fact a hallucination or whatever. Somehow one shifts focus within the *Erlebnis* itself and take it as a token of an essence. After the reduction, we find in the remembering the remembered as such, in expecting the expected as such, in the fictionalizing fantasy the fantasized as such. The key term here is 'as such' (*als Solches*). We are moving to the sphere of essence and the a priori rather than the sphere of fact.

The conscious and deliberate application of the epoché is in fact a new psychic occurrence in the stream, a new *Erlebnis* that acts to modify the original *Erlebnis* on which it is operating. It is a kind of filtered reflection so there is a kind of triple layer going on. Husserl explicitly says that the kind of reflection which brings the *Erlebnis* to light in itself is itself a 'new modification' (§78). One has a consciousness of the original perception and a consciousness of one's original living in it, but that living in is also consciously suspended. These experiences and their conscious modifications sit on top of one another like the ingredients of a triple-decker sandwich. Obviously, the application of the epoché is itself a new kind of *Erlebnis* that superimposes itself and alters or modifies the existing *Erlebnis*. A phenomenological epoché, furthermore, involves an act of deliberate willing and that willing may not have been part —and certainly is not a part of the original perception. In fact, for Husserl as for Descartes, it is a feature of perception that what is given is not deliberately willed (unlike the case of fantasy).

Husserl here seems to be thinking not of an *Erlebnis* as a kind of temporally instant act but rather as one that takes place over a period of time, and in the concentrating that may or may not be part of the original act we can become

aware of different aspects of our own awareness and start to consciously check them. In § 92, Husserl makes clear that the 'fixing of attention' (*Aufmerksamkeit*) is inherent in the *Erlebnis* (§ 92). A new eidetic law will therefore be proposed:

There simply are diverse modes specifically appropriate to attentiveness as such. (*Es gibt eben verschiedene speziell zur Aufmerksamkeit als solcher gehörige Modi, Ideas §92, p. 183; III/1 213*)

While I am looking at something, I can bring my attentiveness to bear on the manner of my looking and this allows the carrying through of the act of attention in a new way. Something like this is what the phenomenological *epoché* is supposed to provide. It is like the manner in which Zen meditation proposes to attend to the experience but not engage with it, simply notice it, note it and pass on. For Husserl, and this was never fully accepted by his students, disengaging the *Seinsglaube* component is essential in order to bring the the transcendental structures in play. This new kind of modified attention —one which is alert to its own 'attentional variations' (*die attentionalen Wandlungen*) as well as to the 'parts and components' of the experience is what yields phenomenological insights.

With the application of the *epoché* to the *Erlebnis*, one now is in the conscious presence of a modified conscious stratum in the noesis which Husserl has indicated has to be construed as the whole concrete *Erlebnis* (according to a note added in the 1923 copy D). This modification in the noesis is meant to bring both the nature of the noesis and its accompanying noema to light. We are not just seeing-in-credence, seeing is believing, as it were, but attending with varying degrees of attentional focus to our seeing (not now in natural reflection) but in *transcendental* reflection, which involves a kind of disciplined and very specific hyper vigilance. The application of the bracketing (the formal procedure of the *epoché*) is a new act but it effects a change inside the existing lived experience that is its target and it alters or modifies one component of that act, namely its *Seinsglaube* character, its 'credential' character. Elsewhere, Husserl likens this *epoché* to the kind of suspension of belief that one performs in reading a fictional novel, where one puts the question of actuality out of play and go along with the pretence.

Moreover, this new modified attending is supposed to highlight the 'correlation'. The term 'noesis' is chosen by Husserl precisely so we do not necessarily identify various noeses with linguistic terms such as 'seeing', 'believing', 'hoping' and so on. It is precisely for the same reason that the 'neutrality modification' is introduced as a more general term than any skeptical doubting, putting into suspension, disbelieving, negating and so on, in § 109. There are a myriad of noeses —distinguishing the various shadings of the 'act' part of the experiences— that can sit on top of one another, run parallel with one another, conflict with one another or modify each other in various ways. There are as he says here in Chapter Three memories that are accessed within memories (§ 92). We can be remembering through to an earlier memory which itself is founded on a perception. Husserl says I can recall how yesterday I remembered a childhood memory (§ 101). Indeed, even in his discussion of the famous example of seeing the apple tree in the garden, although the discussion is primarily about perception, Husserl is also discussing seeing the apple tree in an appreciative way, basking in the vision of the apple tree, as it were. He speaks of 'looking with enjoyment' (*wir blicken mit Wohlgefallen*) and of the 'perception and the accompanying enjoyment' (*die Wahrnehmung und das begleitende Wohlgefallen*, § 88, Hua III/1 203). Even straightforward perceiving has levels and degrees of accompanying appreciation. In § 92, he says that he is concentrating on the intentional layer of perception 'for simplicity' but recognizes that noeses have much more complex forms.

How does one discover the laws according to how these noeses *intertwine and join in synthetic unities*? Husserl's example here in this chapter —as usual— is concerned not to allow a kind of fantasy representation to be admitted to the perceptual process. Perception cannot be confused in essence with any other kind of representation —otherwise it is representations all the way down— repeats argument from *Logical Investigations* and even from earlier unpublished text, 'Intentional Objects' (written between 1894 and 1898).⁶ If a perceiving was composed of both a filled intuition of the presented side of the object along with an 'empty intending' (*Leermeinen*) of the co-meant but sen-

⁶ See E. Husserl, *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*, hrsg. B. Rang, Husserliana XXII (Dordrecht: Kluwer, 1979), pp. 303-348; translated as 'Intentional Objects' in Husserl, *Early Writings in the Philosophy of Logic and Mathematics*, trans. Dallas Willard, Husserl Collected Works V (Dordrecht: Kluwer, 1994), pp. 345-387;

suously empty or unfilled other sides of the object, and if this latter *Leermeinen* were interpreted as a fantasy, then we would never be able to grasp the essence of perceiving as such. Fantasy can, of course, become involved but this involves a new imposition onto the original perception, enabled by that perception and founded on it. Because fantasy in turn is considered as a modification of a perceiving, we cannot then explain perceiving as essentially involving a fantasy-component. So the only upshot is that we have to recognize within the act of perception, different entangled noeses —one that presents in sensuous fullness the front-side adumbration of the object, and another ‘presentation’ (*Vergegenwärtigung*) or calling to mind, that is explicitly *not* a fantasy, imagining or picturing (which would have its own fantasy colors, etc). Husserl speaks here explicitly of ‘modes of indeterminate suggestion and non-intuitive co-presence’ (*Modi unbestimmter Andeutung und unanschaulicher Mitgegenwärtigung*, *Ideas* § 92, p. 183; III/1 212) that are wrapped up in the experience.

Let us now turn to the object pole of the intentional *Erlebnis*. There is the experience of a shared object across different perceivings, imaginings, etc., of the same thing. But the ‘noematic correlates are still essentially different for perception, phantasy, pictorial envisaging, remembering, and so forth’ (§ 91, p. 181; III/1 210). There is a unique and specific sense belonging to them: ‘sense of a perception, the sense of a fantasy, the sense of a memory —and that we find as necessarily pertaining to them in correlation to the relevant kinds of noetic experiences’ (§ 91, p. 181; III/1 210). Husserl speaks here for the first time of a ‘correlation’ (§ 90), a term that will become crucial for phenomenological analysis (as Quentin Meillassoux has noted).⁷ In fact, the concept of the essential correlation between noesis and noema is introduced only tentatively in § 91 —it is something whose complete validity still needs to be ascertained, Husserl says. Furthermore, although he begins from the analysis of perception and imagination (fantasy), he moves on to the noesis-noema structure in judgment and willing, extending his analysis as he puts it to the ‘widest spheres of intentionality (§ 91).

⁷ See Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay On The Necessity Of Contingency*, trans. Ray Brassier (London & NY: Continuum, 2008).

In § 85, Husserl remarks on the need for terminology and introduces the term 'noesis' (German: *Noese*) and 'noeses' in the plural to replace words such as 'moments of consciousness', 'awarenesses' (*Bewusstheiten*) (*Ideas*, § 85, p. 167; Hua III/1 194). He writes:

These noeses make up the specific character of "nous" in the widest sense of the word; leading us back, in terms of all its currently actualized forms of life, to cogitations, and then to intentional experiences in general. Hence it encompasses everything that is (and essentially only what is) an *eidetic presupposition of the idea of a norm*. At the same time, it is not unwelcome that the word "nous" calls to mind one of its pre-eminent meanings, namely, "sense," although the "affordance of sense" [*Sinngebung*] that is achieved in the inherent noetic aspects encompasses many sorts of things, and only as foundation is it an "affordance of sense" that is connected to the precise concept of sense. (*Ideas*, p. 167; Hua III/1 194)

This is in many ways peculiar —Husserl is claiming that the Greek *nous* (νοῦς) has a connection with 'sense' (*Sinn*) whereas it is more usually understood as 'mind' or 'intellect' and '*noein*' as 'understanding'. There is an ancient tradition —found in Homer— where *nous* is largely connected with sensing. In fact, 'nous' or the 'noetic' is now put forward as a more accurate way of identifying the processes which Brentano somewhat misleadingly called the 'psychic' (*das Psychische*). Husserl concludes by saying that 'the stream of phenomenological being [*Der Strom der psychologischen Seins*] has a material layer and a noetic layer [*Schicht*]' (*Ideas*, § 85, p. 168; Hua III/1 196). He also acknowledges that he had earlier failed to distinguish these two strata clearly.

The noetic is returned to in *Ideas* Part III Chapter 3 § 88 where Husserl says that 'owing to its noetic moments, every intensive process is precisely noetic; it is of its essence to include in itself something such as a "sense"... (*Ideas*, § 88, p. 174; Hua III/1 202). Something noetic is something oriented towards sense (in some meaning of sense —including the sensuous). Husserl is still retaining the language of 'noetic moments' and he is suggesting they are best understood as 'rays of regard of the ego'. What is somewhat unfortunate is that the notion of 'noetic moments' is not analyzed in detail at this point.

These noeses occur in strata at lower and higher levels (as discussed in the fourth Chapter). In fact, there is very little further about 'noesis' in this Chapter Three. Husserl is more interested in the components that can be found in the full concrete *Erlebnis*. Sometimes, however, he is interested in the purely noetic components and especially in the 'ray of regard' [*Blickstrahl*] of the ego is singled out (III/1 211). Husserl is not very happy with this being called 'attention'.

He writes: 'We tend to compare attention to a light that illuminates things' (*mit einem erhellende Lichte*, *Ideas* § 92, p. 183; III/1 213), but his own account does not depart much from this spotlight metaphor. What he does is to make attention into a fundamental *sui generis* form of intentionality. It is not a component within the act but an act of a new kind. Furthermore, it does not just focus on the subjective contents of the act of perceiving but can be enacted across all aspects of the original act. There are different modes belonging specifically to attention; there are different modifications possible in terms of the amount of attention being paid, right to the limit case of inattention where the perceived/remembered/attended to object is barely present —present in a dead kind of way that does not awaken anything. Husserl is also aware that in the varying aspects of perceiving as my eyes linger on the object different aspects come into focus and others recede into the background although they do not disappear altogether (§ 92). These aspects come into view if we concentrate on the noematic side of the correlation. There are modes of 'actualisation' (*Aktualitätsmodi*) and corresponding modes of 'inactualisation' (*Modus der Inaktualität*) in a kind of 'dead consciousness'.

Husserl speaks of a 'phenomenology of attention' (*Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, § 92) and notes that is one of the chief themes of modern psychology. He even has an interesting but too short footnote on it (Hua III/1 205n.1) which claims that psychology has misunderstood it and not seen it as a 'fundamental form of intentional modification'. Husserl says that attention did receive a preliminary treatment in the Second Logical Investigation, §22 entitled 'Fundamental deficiencies in the phenomenological analysis of attention', and in the Fifth Investigation, § 19. Indeed the Fifth Investigation § 19 does discuss attention in a rather subtle manner. Here he repudiates the claim that attention is an act that picks out only the 'content' of the subjective act rather than being focused or absorbed in the object of the act. Husserl thinks in fact a new character of act has been brought about when we focus on contents. He gives the example of listening to a spoken expression (returning to the discussion in the First Logical Investigation). He says we say the words and attend to the meanings and we can of course attend to the sounds specifically in themselves but then the meaning is lost. This is not a component act of the original listening but a new intentional act with a new object. 'Attention is an emphatic function that belongs among acts' he says in LU V § 19. More or less the same

view is articulated in Chapter Three here —attention is a sui generis form of intentionality.

Earlier in the Second Logical Investigation Husserl distinguished attention from abstraction. He criticized traditional empiricist accounts of abstraction as a selective focusing on part of the individual content of an *Erlebnis*. He criticized the 'Lockean prejudice' that attention only picks out the mental contents of the experience.

Unthinkingly one credits to *contents* everything which acts, in their straightforward reference, place in the *object*; its attributes, its colours, forms etc., are forthwith called 'contents' [*Inhalte*] and actually interpreted as contents in the psychological sense, e.g. as sensations [*Empfindungen*]. (LU II § 22, I, p. 273; Hua XIX/1 165)

Husserl goes on:

Led astray by the seemingly obvious, one takes experienced contents to be the normal objects to which one pays attention. The concrete phenomenal thing is treated as a complex of contents, i.e. of attributes grown together in a single intuitive image. And it is then said of these attributes, taken as experienced mental contents, that their non-independence precludes their separation from the concretely complete image: they can only be noticed in the latter. How could such a theory of abstraction intelligibly account for the formation of abstract ideas of that class of attributive determinations which are indeed perceived, but which by their nature never are adequately perceived, which cannot be given in the form of a mental content? (LU II § 22 I, p. 273; Hua XIX/1 165-66)

This is an important point; attention (and a mistaken understanding of psychological reflection) has assumed that the intentional object is actually a collection of psychic contents each of which can be focused on. This precisely misconstrues the intentional structure of the *Erlebnis* and the role of the hyletic stuff in portraying or conveying the sensuous properties of the object.

Another point that has to be taken into consideration is that noetic modifications also affect the noema. The concrete noemata change correlatively with changes in the noeses. As well as a 'noematic core' (*Kern*, § 92) (that guarantees that is the same object that is being experienced under different noeses). The 'ray of regard' (*Blickstrahl*) can go through several strata of noetic acts e.g. remembering an earlier act of remembering. We can go to an object through a perceptual noesis or through a remembering noesis and sometimes we will shift suddenly from one to the other.

The notion of what belongs precisely to the noetic there is somewhat complex in Husserl's account. It is clear that the hyletic moments belong to the no-

etic act rather than to the noema (which of course also contains intended sensuous properties) —and in fact that is consistent with what Brentano says, albeit confusingly, in his *Psychology from an Empirical Standpoint*, when he speaks of ‘seeing a colour’ as belonging to the ‘psychic act’ rather than being one of the ‘physical phenomena’. In the following Chapter Four Husserl will more clearly locate the hyletic moments (the ‘stuff’ moments, the sensed colours) in the noetic side of the experience, whereas the colour attributed to the object is located in the noema` ;

[...] *everything hyletic* belongs in the concrete experience as a *really obtaining*, integral part of it, while, what “displays” [*Darstellende*] and “profiles” [*Abschattende*] itself in it as a manifold belongs, by contrast, to the noema. (*Ideas* § 97, p. 196; III/1 227)

But even these ‘stuffs’ (to employ Husserl’s wonderfully technical term!) are animated with noetic moments even while the ego is not turned to them but to the objects. These ‘animating construals’ belong to the really immanent aspect of the noesis. On the other hand the profiles (*Abschattungen*) belong to the object side or the noema. They are, as it were, ‘noema moments’.

It is clear that as Husserl writes *Ideas* his thought is evolving. In the Foreword to the Second Edition of the *Logical Investigations* (Hua XVIII xiv), written around the same time as *Ideas*, Husserl thinks that the *Logical Investigations* did not sufficiently treat of the concept of noesis and noema. Later he will say that there was not sufficient awareness of ‘horizon consciousness’. He writes:

As a further defect of this Investigation [he is referring to the First Investigation], only understood and corrected at the end of the volume, we must note that it has no regard to the distinction and parallelism between the ‘noetic’ and the ‘noematic’: the fundamental role of this distinction in *all* fields of consciousness is first fully laid bare in the *Ideas*, but comes through in many individual arguments in the last Investigation of the old work. For this reason, the essential ambiguity of ‘meaning’ [*Bedeutung*] as an Idea is not emphasized. The noetic concept of meaning is one-sidedly stressed, though in many important passages the noematic concept is principally dealt with. (LU, vol I, p. 7; Hua XVIII xiv).

Husserl is here claiming that the notions of noesis and noema actually were first treated (though not under those names) in the Sixth Logical Investigation. Furthermore, he believes that most of the attention there went on the noetic side. It is important to clarify how the notion of noema differs from the notion of ‘meaning as an idea’. Husserl echoes this passage in *Ideas* § 94 where he

refers back to the Fifth Logical Investigation § 21 where the difference between 'intentional' and 'epistemic' essence is distinguished.

That everything somehow has a kind of sense, that 'makes sense' to the mind, is the fundamental intentional starting-point. Everything that is manifest in consciousness has some kind of coherent sense. Each *phase* of the experience also has a sense and here we have to think of sense in some sort of component feature, perhaps like phonemes in the constitution of languages. There is, moreover, a number of threads of unity running across the experiences. The object is experienced first and foremost as the same object given through different profiles and also apprehended in different noeses. They are all experiences of *the apple tree blooming in the garden*. At the same time the noeses themselves are coordinated in a rigorous manner and 'crisscross' each other in very specific and determinately ordered ways. There are a number of noetic elements that come together and are united around a 'noetic core'. This is equally important as the 'noematic core' that guarantees the sameness of the object. The hyletic moments belong to this noetic core but are different from the noetic moments in that 'core'.

Husserl is aware that the object has an identity in and through these manifestations in different phases of the lived experience. The hyletic data, furthermore, do not determine or anchor the identity of the object across the experiences. For example, I can talk to John on the phone [aural data] and see John on the street (without hearing him) —visual data. The visual and aural data are entirely different clusters of data —yet they are both *appearings of John*. Furthermore, John is not some ideal limit at the end of an infinite series of such experiences but present in each of them yet not in a static manner. The hyletic data —although they do, for Husserl, anchor the intentional function, as Husserl says— at the same time underdetermine the intentional object. There can be no perception as a perception without hyletic sensory experiencings. That is what makes perception perception.

Without going further into the complexities of the noema, I hope I have made clear in this essay how Husserl develops his newer more complicated phenomenological analysis of intentional *Erlebnisse* in *Ideas*. He remains more or less atomistic in his focus on individual acts, such as perceiving an apple tree, and, as we have seen, is reluctant to pursue a close analysis of the manner in which the pure ego resides in each experience. But he greatly compli-

cates the manner in which what he previously called descriptive psychology uncovers the various inherent component parts in the experience. Each lived experience, each *Erlebnis*, now becomes, under the operation of the epoché, a vast field of levels of content, apprehension, profiles, horizons, attentional variations, temporal distentions, and so on. Husserl has put the intentional experience under the microscope of his transcendental phenomenology and an entirely new world has been disclosed. This is the radical originality and contribution of Husserl's *Ideas*, it not only seeks to lay out the phenomenological method in some kind of formal way but it also offers a rich and powerful of phenomenological analysis at work.

IDEAS I.

EL PERIODO PROGRAMÁTICO Y SUS INSUFICIENCIAS TEÓRICAS

IDEEN I.

THE PROGRAMMATIC PERIOD AND ITS THEORETICAL SHORTCOMINGS

Luis Álvarez Falcón

Universidad de Zaragoza
Zaragoza, España
falcon@unizar.es

Resumen: La investigación propuesta tratará de contextualizar las insuficiencias teóricas de la fenomenología "clásica" antes de su despliegue genético. *Ideen I* aparecerá como la culminación de un periodo programático. La estructura de correlación, la naturaleza de la reducción trascendental, la necesidad de aunar la reducción fenomenológica y la reducción eidética, y la proliferación indiscriminada de *metábasis* de todo tipo, serán indicadores de la exigencia de una fenomenología "no-clásica". La disociación entre Intencionalidad y Eidética nos mostrará la necesidad de una "ampliación" de la fenomenología en forma de una arquitectónica de niveles, ya anunciada en los textos, pero más allá del lema programático: *A los textos mismos*.

Palabras clave: reducción, intencionalidad, eidética, imaginación, *Phantasia*, desarrollo, génesis.

Abstract: Our investigation will seek to contextualize the theoretical inadequacies of "classical" phenomenology before its genetic deployment took place. Edmund Husserl's *Ideen I* will signify the culmination of a programmatic period. The correlation structure, the nature of transcendental reduction, the need to make phenomenological and eidetic reductions coalesce and the indiscriminate proliferation of all kinds of *metabasis* all are indicators of the need for a "non-classical" phenomenology. The dissociation between Intentionality and Eidetics will show the need for an "extension" of phenomenology into architectural levels – already announced in the texts – but beyond the programmatic slogan: *To the texts themselves*.

Key Words: Reduction, Intentionality, Eidetics, Imagination, *Phantasia*, Development, Genesis.

1. LA HISTORIA DE UNA ENTREVISTA

En junio de 2013, en el número 27 de *DEVENIRES, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, editada en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), Rubén Sánchez Muñoz y Cintia Robles Luján, ambos maestros en Filosofía por la Universidad Veracruzana de México, entrevistaban a Javier San Martín Sala a propósito de un curso que, un año antes, había dictado en la ciudad de Guanajuato¹. Su título era tan esclarecedor como inquietante: «El nuevo Husserl». Sus autores incidían en la relevancia cronológica de la paulatina publicación del legado de la “Montaña mágica”, el *Kleingeld*, la “calderilla”, los manuscritos estenografiados de Lovaina. Sánchez Muñoz y Robles Luján, los amables entrevistadores, mencionaban oportunamente la “oscuridad” que siempre ha acompañado a la obra de Edmund Husserl en su conjunto, como proyecto filosófico y científico. Aludiendo implícitamente a la existencia de una supuesta “ortodoxia”, recordaban la ya manida mención de Ricoeur del término “herejía”, respecto de la fenomenología y su historia.

Pues bien, como la presente comunicación no pretende ser una reseña de la citada entrevista, me centraré en algunas cuestiones pertinentemente señaladas por el profesor San Martín, sin olvidar la cuestión principal que ocupa el título de su curso y que, por otro lado, daba título al célebre libro que Donn Welton publicara en el 2000, y a la recopilación de artículos que él mismo hiciera en el 2003, bien sea el “otro” Husserl o ya sea el “nuevo” Husserl². A la primera pregunta, «¿Cuál sería en su opinión la actualidad y el aporte de la fenomenología husserliana al quehacer filosófico actual?», la respuesta del profesor ya destapa el sentido que le da a esta “novedad”: «Yo creo que la fenomenología fundamenta con rigor la normatividad de las ciencias naturales y la normatividad de las ciencias humanas, y esa fundamentación se hace desde una noción de ser humano que es imprescindible para la teoría, por supuesto, pero también para la práctica, para la política, porque esa es una tesis fundamental de Husserl»³.

¹ La entrevista se realizó el 17 de abril de 2012 y fue publicada con el título «El nuevo Husserl. Entrevista a Javier San Martín Sala», en *DEVENIRES, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, año XIV, núm. 27, enero-junio 2013.

² Welton, D. *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2000 y *The New Husserl. A Critical Reader*, Indiana / Bloomington, Indiana University Press, 2003

³ *Ibidem*, p. 118.

Más adelante, tras la alusión de Ortega sobre la fenomenología como método y las famosas “trompetas de Jericó”, volvemos a encontrar las tres tesis que dificultan la comprensión de la fenomenología: 1) Su propia naturaleza, 2) la naturaleza del legado intelectual de Husserl y 3) la dificultad del tema. Inmediatamente aparece el término “Ciencia”, al que aludiremos en la tercera parte de esta exposición. Cito textualmente: «[...] la fenomenología es una ciencia muy novedosa del siglo XX y su fundador tuvo que luchar con cantidad de desencuentros, de malas interpretaciones, y si se hubiera pasado la vida aclarándolas no habría hecho otra cosa»⁴. A continuación, se aborda el conocido problema acerca de la supuesta traición del idealismo trascendental, que queda, más o menos, resuelto en ese oscuro concepto de «mundo humano», ligado siempre al sujeto trascendental, adelantando la tesis final de la entrevista: la fenomenología conlleva implícitamente una antropología.

Llegado el momento de la pregunta principal, ¿Cómo hay que comprender la expresión “un nuevo Husserl”?, constatamos con alegría que ya empieza a aceptarse con normalidad que durante años, en los círculos académicos, ha habido una cierta y perversa confusión del lema “a las cosas mismas” con el credo “a los textos mismos”, confirmando que en los círculos más ortodoxos se había manejado un Husserl convencional resistente a cualquier “herejía”. Y bien es cierto que Donn Welton, entre otros, pone énfasis en este asunto, tal como el profesor San Martín reconoce haber constatado ya en la lectura del *Kleingeld*, en las obras de Fink y Landgrebe, en Klaus Held o en el propio Merleau-Ponty. Cito textualmente, «[...] por fin nadie piensa que ese Husserl convencional es el Husserl real sino que eso es una caricatura de lo que estaba haciendo Husserl»⁵. Sin embargo, la segunda tesis, la naturaleza del legado intelectual de Husserl, parece ser responsable de esta posible perversión: la distinción entre un Husserl convencional y un Husserl real. Y aunque, en efecto, la naturaleza de la producción husserliana haya podido añadir más confusión si cabe, sin embargo, no parece ser sólo el orden de exposición el responsable. El orden de las ideas en Husserl, como es obvio, está afectado por la indeterminación de sus presupuestos teóricos. Si bien el *ordo inventionis* corre a contrapelo abrupto del *ordo doctrinae*, sin embargo, los continuos intentos por encontrar una presen-

⁴ *Ibidem*, p. 119.

⁵ *Ibidem*, p. 120.

tación sistemática y completa de la fenomenología desembocan en continuos fracasos, y Husserl será incapaz de dar una visión global y programática.

Volvamos de nuevo a la justificación del extraño decurso del legado fenomenológico. A la pregunta «¿Por qué razón Husserl no publicaba sus manuscritos?», el profesor San Martín responde: «Eso es difícil de responder. ¿Por qué no publicó las Ideas II? Pues porque nunca se sintió satisfecho con ellas». En este sentido, parece que no estaba dispuesto a sacrificar su trabajo por el tiempo de preparación que es un tiempo inútil, según San Martín, es decir, no es un tiempo de producción profesional. O lo que es lo mismo, no estaba dispuesto a sacrificar el *ordo inventionis* por el *ordo doctrinae*. ¿O acaso no alcanzaba a presentar como doctrina una fenomenología que, por otro lado, ya había puesto en ejercicio con éxito en el periodo que va desde 1901 hasta 1913, desde las *Investigaciones lógicas* a *Ideas I*? Y en lo referente a *Meditaciones cartesianas* o a los *Londoner Vorträge* de 1922, ¿por qué esa reticencia y esa vacilación en su presentación? Por último, y en definitiva: ¿fue esta continua insatisfacción teórica la que ha constituido ese Husserl convencional, en palabras de San Martín, que ha supuesto un rechazo, una pérdida de la fenomenología en cantidad de sitios y que está costando trabajo superar? ¿O acaso la ortodoxia más programática ha insistido en generar doctrina a partir de las propias insuficiencias teóricas del pensador? Cosa que sería por otro lado normal en el contexto.

Siguiendo el itinerario trazado por la entrevista de Guanajuato, encontramos otro de los continuos problemas que afectan al legado Husserl: su transmisión. Creo que resulta muy oportuno, en este caso, el paralelismo propuesto: Gaos-Zirión, Ortega-San Martín, pues como indica este último, quizá tras la muerte de José Gaos hasta Luis Villoro abandonara la fenomenología, tal como ocurrió en Europa. La lectura de *La fenomenología en México. Historia y antología* puede confirmar esta afirmación, sin embargo, es indiscutible que el trabajo de difusión de ambos ha mostrado la connatural dificultad de transmisión del pensamiento husserliano en el área de habla hispana. Por supuesto, la recepción de la fenomenología en Europa queda expresada en las alusiones a Merleau-Ponty, Derrida y Ricoeur, mencionando la escasez de textos y su peculiar orden de exposición.

Volviendo a la tesis primera, la propia naturaleza de la Fenomenología, esa espinosa cuestión que tantos ilustres títulos ha dado, San Martín utiliza un ad-

jetivo crucial: «*La fenomenología de Husserl es una filosofía muy "amplia"*». Y en este caso, parece más propio que se trate de una "ampliación" de la propia filosofía. Ahí radica la paradoja que le convierte tanto en ejercicio como en representación, o presentación. Volveremos sobre esto más adelante.

Por último, y antes de terminar con la embarazosa cuestión de las relaciones entre la antropología y la fenomenología, citando por supuesto a Blumenberg, Javier San Martín aludirá al tercero de los problemas: la dificultad del tema. Las posibles guías de lectura del pensamiento de Husserl a través de su obra constituyen ya un género y una guía de autoayuda, pero determinan el itinerario de lectura y el orden del descubrimiento, sacrificando a este último en pos del orden de exposición. Como es bien sabido, quien tiene en primer lugar esta gran dificultad es el autor mismo, tal como hemos mencionado. Sin embargo, las guías de lectura de Husserl modifican su recepción, y así lo ha exhibido el pensamiento europeo de la última mitad de siglo. El itinerario propuesto por San Martín nos dirige desde *La idea de fenomenología* y los prolegómenos de las *Investigaciones lógicas* a «La filosofía como ciencia estricta», para continuar con una lectura rápida de las *Meditaciones* y terminar con *Ideas I* y la *Krisis*. Nos recuerda al trazado expuesto por Dorion Cairns, el alumno americano, en el prólogo de las *Conversaciones con Husserl y Fink*.

En la obra de Husserl, en otras ocasiones, he aludido a una periodización de la fenomenología conocida por todos, móvil en algunos periodos, pero marcadamente aguda en otros⁶. Podemos distinguir un "periodo de preparación", previo a la publicación de las *Investigaciones*, y un "periodo de ruptura", marcado por las propias *Investigaciones*. La llamada "década prodigiosa" alcanzará hasta 1913, año de la publicación de *Ideas I*. En este periodo la fenomenología se pondrá en ejercicio, desplegando prácticamente todos los registros que exhibe la reducción, tal como veremos. Y tras 1913 aparece ese "periodo de presentación" que muestra las insuficiencias y reiterados intentos de adecuar los fenómenos a la doctrina, el ejercicio a su presentación. La irrupción de los Manuscritos de 1917 y 1918 sobre la conciencia del tiempo relegará a las *Meditaciones* a morir de éxito. El pensador habrá sido incapaz de conseguir su siempre fracasado intento de alcanzar una visión global de su doctrina, con el agravante de

⁶ Álvarez Falcón, L. «Fenomenología en los límites de la vida subjetiva», en EIKASIA, REVISTA DE FILOSOFÍA, Año V, nº 39, julio 2011, <http://www.revistadefilosofia.com>

su propia naturaleza, de la naturaleza de su legado intelectual y de la dificultad del tema. El llamado periodo programático, o “periodo de presentación”, tendrá su origen en *Ideas I*. Nos aproximaremos, pues, a una descripción de lo que pudieran ser algunas insuficiencias en el *ordo inventionis*, y no tanto en las dificultades de exposición. Por ello, trataré que esta ponencia sea más un ejercicio escolar que parte de la doctrina.

Utilizando el pretexto de la citada entrevista para abrir la “caja de los cebos”, a continuación les propongo una breve y rápida visión del contexto teórico, en un momento en el que es más necesario que nunca volver sobre el estatuto de la fenomenología y, en consecuencia, sobre el estatuto mismo de la filosofía. La comprensión de los problemas planteados por Husserl en su obra de 1913 exige una reordenación, refundición o refundación, a la luz del siglo XXI, en lo que venimos denominando “*la refont*”⁷. Los círculos académicos van dando cuenta de los avances y de los retrocesos de esta “refundición”, en el sentido más metalúrgico, más allá de los prejuicios y sin perder ni rigor ni cautela.

2. PERIODIZACIÓN: PREPARACIÓN, RUPTURA, EJERCICIO Y PRESENTACIÓN

En 1913, Husserl tiene ya cincuenta y cuatro años. El título de su libro es poco claro, tímido y muy modesto: *Ideen zu..., Ideas para... Ideas relativas a...* Es un título tímido y modesto en proporción a la responsabilidad intelectual que le mueve. Su ambigüedad, sus numerosas correcciones, notas marginales y adiciones, tal como nos señala Walter Biemel en su prólogo a la edición alemana de 1950, exigen continuas refundiciones y muestran la tortuosa dificultad de sistematización. El título de la obra no tiene la fuerza del prefijo *Unter-*, que había acompañado a su gran obra inaugural: *Logische Untersuchungen*.

En aquella ocasión, en 1901, doce años antes, Husserl se había propuesto la inmensa tarea de horadar, excavar, tunelar, la instalación natural de nuestra actitud frente al mundo, rompiendo, *Durchbruch*, la aceptación natural de los resultados, sobre todo de aquellos alcanzados por la ciencia. De este modo, asistíamos a la lectura de un libro *ciego*, un banco de pruebas donde poner en ejercicio la actitud fenomenológica. De ahí que su extraña estructura circular

⁷ Richir, M. «La refonte de la phénoménologie», en *Annales de Phénoménologie* nº7, 2008.

nos descubra la puesta en ejercicio de unos recursos para los que el autor no tiene todavía suficiente representación, dando a la obra la fuerza de la novedad y siendo un libro en gran parte fenomenológico y pretrascendental⁸. Este no será el caso de sus libros más programáticos y canónicos, de las *Ideas*, de las *Meditaciones* y de la *Lógica*. La redacción de estos últimos se aparta de sus *escritos de investigación*, del inmenso legado de monólogos filosóficos que no tienen en mente el horizonte de un posible lector y en los que a Husserl no le importa el modo de *presentación*, ni la redundancia de las cuestiones, ni su coherencia formal, ni el establecimiento definitivo de una doctrina, mostrando una incontenencia desenfadada y casi obsesiva. En estos escritos el pensador llega hasta el nivel último de análisis, sin importarle su ordenación. Todavía no tiene en mente la tarea imposible de una presentación sistemática de la fenomenología. Por el contrario, los libros *programáticos*, canónicos, son redactados con rapidez y celeridad, en un breve periodo de tiempo y sin apenas una relectura en el orden de su exposición. Probablemente, Eugen Fink conoce mejor sus contenidos que el propio autor.

Desde la publicación, en 1901, de las *Investigaciones*, coincidiendo con su promoción académica como profesor extraordinario de Gotinga, hasta la segunda edición de 1913 y la publicación de *Ideas I*, en esos doce años, la fenomenología se pone en ejercicio, y una gran crisis de rompimiento exhibe los mecanismos básicos de la *reducción* y la *constitución*, de la *anábasis* y la *catábasis*. Un claro ejemplo de este periodo son los cursos de 1905 sobre la conciencia íntima del tiempo y el curso de 1907 sobre *La idea de fenomenología*. El denominado "periodo crítico", que se extiende desde 1901 a 1913, coincidiendo con la distancia entre las dos ediciones de las *Investigaciones*, será el núcleo original de la fenomenología, caracterizado por una crisis permanente y por una continua exigencia de justificación y sistematización. En el curso que impartió en la Universidad de Gotinga, en el semestre de invierno 1904-1905, dedicado a los *Fragmentos capitales de fenomenología y de teoría del conocimiento*, y que tendrá por objeto los actos intelectivos de orden ínfimo: percepción, fantasía, conciencia de imagen, recuerdo, intuición del tiempo, había confirmado el deliberado silencio sepulcral que reinaba en las *Investigaciones lógicas* sobre

⁸ Sánchez Ortiz de Urbina, R. «Introducción a la estromatología», en EIKASIA, REVISTA DE FILOSOFÍA, Año V, nº 40 septiembre 2011, <http://www.revistadefilosofia.com/40-10.pdf>; *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Ed. Brumaria, Madrid, 2014.

todos los problemas de una fenomenología de la intuición originaria del tiempo⁹.

Las lecciones de 1907 sobre *Cosa y Espacio*¹⁰, editadas en el año 1973, constituirán la primera exposición sobre la fenomenología de la percepción. Aunque su intención y el procedimiento metódico coincidan con las *Investigaciones*, sin embargo, el sentido y los contenidos variarán radicalmente. El camino hacia las diversas reducciones fenomenológicas quedará abierto. Esta radicalización de la fenomenología, implícitamente contenida en la idea de constitución, ya se habrá confirmado en el curso del semestre de invierno de 1904-1905 y en una serie de investigaciones conocidas como los *manuscritos de Seefeld*. La fenomenología de la percepción, frente a la de la imaginación y la *Phantasia*, y la fenomenología de la coseidad, serán el acceso fundamental al proyecto husserliano de una fenomenología sistemática y, en definitiva, al proyecto de una *crítica de la razón*. Por otro lado, el mismo año, en 1907, asistiremos a la primera exposición formal de la fenomenología.

La introducción a los *Fragmentos capitales de fenomenología y de crítica de la razón* serán las cinco lecciones que Husserl impartirá en Gotinga del 26 de abril al 2 de mayo de 1907. *La idea de la fenomenología*, editada por Walter Biemel en 1950 como segundo volumen de la *Husserliana*¹¹, representará el punto de inflexión característico de este periodo *crítico* o de *ruptura*, determinado por una profunda crisis en múltiples aspectos, constituyendo una declaración programática de la ambiciosa reforma de la gnoseología que ya se había puesto en marcha desde 1901. La fenomenología aparecerá como ciencia filosófica fundamental y como método originario de la filosofía y de la actitud intelectual específicamente filosófica.

El período que sigue a la publicación de las *Investigaciones* estará marcado por una profunda transformación de las ideas filosóficas de Husserl. Este cambio radical se caracterizará por lo que Fink denominará el esfuerzo por la conquista de una autocomprensión filosófica, es decir, por la autoapropiación de las

⁹ *Husserliana*, X, p. XVI.

¹⁰ Husserl, E. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Editado por Ulrich Claesges. Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1973.

¹¹ Husserl, E. *Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen*, Hrg. u. eing. Walter Biemel. *Husserliana* vol. II, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1973. Vid. Biemel, W. «L'idée de la phénoménologie chez Husserl», en *Écrits sur la Phénoménologie*, Ed. Ousia, Bruxelles, 2009; pp. 21-46

intenciones que mueven su pensamiento en lo íntimo de éste¹². A Husserl no le satisface ya la noción de fenomenología como psicología descriptiva: las intenciones de su pensamiento no apuntan sólo y exclusivamente a un método para esclarecer tales o cuales problemas concretos del conocimiento. En la introducción de Paul Janssen a la edición alemana de *La idea de la fenomenología* se habla de una *crisis existencial* en Husserl¹³. Aquí, tendrá sentido la cita de la agenda que, más adelante, utilizaremos al respecto de la célebre introducción de Biemel. Sabemos, por otra parte, que los esfuerzos programáticos de Husserl, sus intentos de "resituación", no fueron vanos, y que desembocaron en dos publicaciones centrales: el texto programático *Filosofía como ciencia estricta*¹⁴, de 1911, e *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*¹⁵, de 1913.

En 1911, tras diez años sin apenas publicar más que algunas reseñas, en la revista *Logos*, fundada por Heinrich Rickert, aparecerá su célebre artículo: «La filosofía como ciencia rigurosa»¹⁶. El programa de la filosofía fenomenológica y los rasgos esenciales de su contenido serán los motivos principales que exija la revista alemana, en un momento en el que la sistematización ya comienza a ser una exigencia, tanto para el mundo de la filosofía académica como para el propio pensador en la Universidad de Gotinga. El célebre artículo de *Logos* representará un intento programático fruto de esta fecunda crisis. Dos tesis fundamentales serán esgrimidas: la defensa de la estricta idealidad de las verdades y las esencias, y la imposibilidad de hacer una filosofía primera sin tener en cuenta los límites de la vida consciente ante los que las cosas mismas se abren.

¹² Vid. el artículo de Eugen Fink que lleva por título «La filosofía fenomenológica de Husserl en la crítica actual», publicado en 1933 en los *Kant-Studien* XXXVIII, y que incluye un prólogo del propio Husserl. En él dice Husserl, entre otras cosas, lo siguiente: "Por deseo de la estimadísima redacción de los "Kant-Studien" he examinado con detalle este tratado, y me alegro de poder decir que en él no se encuentra ninguna oración que no haga completamente propia; que no pudiera reconocer explícitamente como convicción mía."; en: Fink, E, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, "Vorbemerkung", p. VIII. Fink tenía en ese momento 28 años.

¹³ Janssen, P, «Einleitung», en Husserl, E, *Die Idee der Phänomenologie*, op. cit., p. IX.

¹⁴ Husserl, E, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, editado por Wilhelm Szilasi, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965.

¹⁵ Husserl, E, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993. Traducción al español: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de D. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

¹⁶ Husserl, E. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hrsg. Von Thomas Nenon und Hans Reiner Sepp, Husserliana, band. XXV, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1987; pp. 3-62. Traducción al español: *La Filosofía como Ciencia Estricta* (1911), traducción de Elsa Tabernig, Ed Nova, 4º ed., s/f, Buenos Aires; pp. 49-85. *La Filosofía, ciencia rigurosa*, traducción Miguel García Baró, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009.

En 1913, coincidiendo con la edición de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, se iniciará un nuevo periodo: el denominado por nosotros periodo *programático* o de *presentación*, y que se extiende desde 1913 hasta 1931, año de la edición de las *Meditaciones Cartesianas*, y hasta 1936, año de la publicación de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Aquí, asistiremos a la resituación programática de la que se nutrirá, y todavía hoy se seguirá nutriendo, parte de la ortodoxia fenomenológica. Hablamos de los continuos, y siempre insuficientes, intentos de búsqueda de una exposición completa de la fenomenología, y que nos mostrarán la honda preocupación del pensador de Friburgo por una definitiva, aunque imposible, resituación de su pensamiento. Nos referimos a las *Ideas*¹⁷ de 1913, a la *Lógica*¹⁸ de 1929, a las *Meditaciones*¹⁹ de 1931 y a la *Krisis*²⁰ de 1936. Tal como hemos citado en otras ocasiones²¹, del mismo modo que los escritos de Aristóteles, al igual que sus lecciones, estaban clasificados en Exotéricos, cuando eran diálogos al estilo platónico, y en Acroamáticos o Esotéricos, cuando eran textos de uso interno en el Liceo, así ocurrirá con el inmenso legado de Husserl. Y los textos de este periodo serán los textos exotéricos, intencionalmente programáticos, y que condicionarán necesariamente la posterior recepción de la fenomenología, sobre todo en lo que hemos denominado periodo funcional, dominado por una cierta ortodoxia. Citaré aquí las palabras del padre Van Breda, traducidas por Xavier Escribano: «La importancia del legado intelectual de Husserl era tal que había que decidirse a ponerlo por entero a disposición de los investigadores. Incluso si las circunstancias actuales no permitían publicar inmediatamente más que ciertas partes, era preciso hacerlo,

¹⁷ Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993

¹⁸ Husserl, E. *Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Editado por Paul Janssen. Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1974. Traducción al español: *Lógica formal y lógica trascendental*, trad. Luis Villoro, ed. Antonio Ziriñ Quijano, UNAM, México, 2009.

¹⁹ Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Editado por S. Strasser. Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1973. Traducción al español: *Meditaciones Cartesianas*, trad. D. José Gaos, F.C.E. México, 1985.

²⁰ Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Editado por W. Biemel, Husserliana vol. VI, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1969. Traducción al español: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008.

²¹ Álvarez Falcón, L. *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*, Editorial Horsori, Barcelona, 2009; p. 200.

teniendo en cuenta el hecho de que más tarde el mundo filosófico desearía, sin lugar a dudas, poder resituar estas partes en el conjunto de la obra»²².

Recordemos aquella anotación que hemos mencionado y que el maestro escribirá en su agenda, el 25 de septiembre de 1906. Walter Biemel traerá a colación esta cita en el año 1947, en su introducción a la mencionada obra *La idea de la fenomenología*: «Sin dilucidar, en rasgos generales, el sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista capitales de una crítica de la razón; sin haber pensado, esbozado, averiguado y demostrado un bosquejo general de ella, yo en verdad no puedo vivir sinceramente. Bastante he probado los suplicios de la oscuridad, de la duda que vacila de acá para allá. Tengo que llegar a íntima firmeza. Sé que se trata de algo grande, inmenso; sé que grandes genios han fracasado en la empresa»²³. Por otro lado, Richard M. Zaner, el autor del prólogo a la edición original de las *Conversaciones con Husserl y Fink* de Dorion Cairns²⁴, constatará la exigencia que éste había expuesto en torno a la sucesión periódica de la lectura de la obra del pensador de Friburgo; algo así como la guía de lectura de la que hablábamos al principio.

En sus cursos del periodo 1956-1964, Cairns había confirmado que era necesario resituar teóricamente la cronología de los textos de Husserl para, de este modo, adquirir una visión justa y exacta del *corpus*. Para ello era necesario estudiar y comenzar por las obras del periodo programático (1913-1936) para terminar volviendo al periodo preparatorio (1882-1901). De este modo, un periodo iluminaría la comprensión del otro en una íntima articulación del orden de las ideas en el orden de la exposición, del *ordo inventionis* en el *ordo doctrinae*. Para Cairns había que arrancar con la lectura de las *Meditaciones Cartesianas*, que por cierto él mismo había traducido al inglés, junto a la *Lógica formal y lógica trascendental*. La publicación de las conferencias de Ámsterdam y París bloqueará el último y desesperado intento de Husserl y Fink por redactar una presentación sistemática de la fenomenología.

²² Van Breda, H. L. y Taminioux, J., *Husserl et la pensée moderne*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1959; pp. 1-42. Traducción española: «El rescate del legado husserliano y la fundación del Archivo Husserl», en *Revista de Occidente* nº 344, traducción de Xavier Escribano, enero 2010; pp. 75-125.

²³ Biemel, W. «Edmund Husserl. Persönliche Aufzeichnungen», en *Philosophy and Phenomenological Research*, XVI, 1956, pp. 293 y ss. La agenda se encuentra en el Archivo bajo la signatura X x 5.

²⁴ Cairns, D. *Conversation with Husserl and Fink*, Kluwer Academic Publishers, B.V. Dordrecht-Boston-London, 1976. Traducción al francés: *Conversations avec Husserl et Fink*, trad. Jean-Marc Mouillie, Ed. Jérôme Million, Grenoble, 1997.

Dorion Cairns incidirá en que la lectura de las *Meditaciones* debería dejar paso a la *Lógica formal y lógica trascendental* y a la primera parte de las *Ideas*. Y sólo después, estaríamos en condiciones de volver sobre las *Investigaciones Lógicas*. Por consiguiente, el libro inaugural, el libro del comienzo, el de la ruptura, habría que leerse en último lugar y, a continuación, los otros trabajos de Husserl, inéditos o ya publicados. Esto vendría a corroborar que los períodos señalados se iluminarían recíprocamente en el orden de exposición. Como ya hemos dicho el periodo *programático* o de *presentación* (1913-1936) alumbraría la comprensión del periodo funcional (1927-1980), tal como hará constar Walter Biemel en su artículo de la *Encyclopaedia Britannica*²⁵, y, a su vez, clarificaría el alcance teórico de los escritos del denominado periodo inaugural o de preparación (1882-1901), para volver después, sobre el periodo crítico o de ejercicio (1901-1913).

En el año 1936, al final de su vida, Husserl publicará *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En sus líneas podremos advertir la confirmación de una cierta resituación retrospectiva, reconociendo la permanente intención de una elaboración sistemática de uno de los descubrimientos fundamentales, que él mismo situará en el inicio, en 1898: el *a priori* de correlación entre el objeto de experiencia y sus modos de darse. La confirmación de la profunda conmoción que esto supuso aparecerá en una nota al epígrafe 48 de la *Krisis*, y que llevará por título «Todo existente de cualquier sentido y toda región como índice de un sistema de correlación subjetivo»²⁶. En la misma nota, Husserl señalará cómo la inclusión de la subjetividad humana en la problemática de la correlación obligaba a una transformación radical del sentido de esta problemática, conduciendo a la reducción fenomenológica de la subjetividad absoluta trascendental. Será aquí donde Husserl reconozca que fue a partir de 1913 cuando apareció un primer intento de introducción sistemática a la reducción trascendental. El lapso de tiempo entre la primera edición de

²⁵ Biemel, W. «Phenomenology», en *Encyclopaedia Britannica*, 15ª edición, Chicago 1974; pp.210-215. Traducción al francés: «La Phénoménologie», en *Écrits sur la Phénoménologie*, Ed. Ousia, Bruselas, 2009; pp. 163-183.

²⁶ Vid. Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Editado por W. Biemel, Husserliana VI, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1969; p. 169, Nota. Traducción española: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008; p. 207, Nota.

1901 y la segunda de 1913 pondrá en evidencia la insuficiencia de una reflexión consciente sobre los mecanismos de reducción y de constitución.

Tal como el propio Husserl había advertido al final en la *Krisis*²⁷, en el § 71, la fenomenología exigía abrirse necesariamente en diferentes niveles, estratos o regímenes arquitectónicos, o si se prefiere, tal como lo hará el propio Merleau-Ponty, capas escalonadas o *couches étagées*, en definitiva, *in verschiedener Stufen*, en niveles diferenciados. Husserl abordó sistemáticamente esta tectónica en los diferentes cursos universitarios de la denominada "década prodigiosa", entre 1901 y 1911, elaborando las diferentes disociaciones genéticas verticales que compondrán esta arquitectónica y que definirán sus intenciones. Nos referimos a los cursos profesados en el período que va de las *Investigaciones* a las *Ideas*. En concreto, hablaremos de tres cursos decisivos: *Phantasia, conciencia de imagen y recuerdo* de 1905, *Cosa y espacio* de 1907, y *Lecciones sobre la teoría de la significación* de 1908, donde Husserl establecerá, como paso previo a su intento de reducción idealista, los cuatro registros originarios, teniendo en cuenta que tres de ellos serán, además, *Stiftungen*, instituciones.

En el curso de 1907, y tal como hemos indicado anteriormente, elaborará la teoría del *mundo vivido*, el mundo de los objetos indeterminados compartidos. Este nivel quedará desdoblado en el nivel de la *efectividad* y el nivel de la *objetividad*, en definitiva, el nivel de la percepción y el nivel de la imaginación, lo presente y lo presentificado, lo ausente. Ambos niveles tectónicos transcurrirán en el tiempo objetivo. El nivel de la *efectividad* corresponderá a ese estrato básico, tan poderoso y absorbente, que constituye la *Lebenswelt*, el "mundo de la vida". A partir del curso de 1905, Husserl profundizará con una sorprendente lucidez en la distinción entre *objetividad* y *sentido*. En este momento, distinguirá la Imaginación de la *Phantasia* y, lo que es decisivo, las síntesis activas de las síntesis pasivas, lo intencional de lo no-intencional, la zona simbólica de la zona fenomenológica, etc. En el semestre de verano de 1908, indagará en la naturaleza de las significaciones simples, en lo que será sus *Vorlesungen über Bedeutungslehre*, es decir, su *Teoría de la Significación*²⁸. Ahí, abordará la distinción de la *identidad* frente al *sentido*. En este estrato se demarcará el límite

²⁷ Husserl, E. op. cit., p. 250. Traducción al español: op. cit., p. 284.

²⁸ Husserl, E. *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*. Editado por Ursula Panzer, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1987.

donde aparece el *sentido*, el salto de la zona simbólica, con sus nexos de identidad, a la zona fenomenológica, la zona del esquematismo y, por lo tanto, el salto del estrato del inconsciente simbólico al *inconsciente fenomenológico*. Será en la *Krisis*, al final de su vida, cuando Husserl vuelva a pensar el último, o primer, nivel de la serie fenomenológica, el nivel de la *efectividad*, el mundo vivido de objetos. Este extraño estrato sin estructura eidética, y con una potente capacidad de absorción y trituración, la *Lebenswelt*, será determinante para comprender toda la fenomenología puesta en ejercicio.

La crisis de 1905 dará cuenta de la conexión entre la primera edición de las *Investigaciones* y la segunda. Sin embargo, es posible que esta fecunda crisis termine en 1913, año de la edición de *Ideas I*, frente al imperativo doctrinal de una recuperación sistemática. Desde 1980, con la edición por Marbach del tomo XXIII de la *Husserliana*, se pone en tela de juicio la recepción ortodoxa de la fenomenología tras la edición de *Ideas I*. Si bien ya la aparición de los manuscritos de 1917-18 sobre la conciencia del tiempo había hecho virar las intenciones del propio Husserl, se habían puesto en evidencia las contradicciones de los dogmas básicos de la ortodoxia al uso. En este sentido, estaríamos de acuerdo en la distinción entre una fenomenología *estándar*, caracterizada por la recepción de los textos canónicos o exotéricos, y dominada por una ortodoxia programática que se extiende a lo largo del siglo XX, y una fenomenología *no estándar*, que no ignora el desnivel fundamental en el propio Husserl entre lo intencional y lo efectivo, y que queda fundamentada en una segunda recepción del pensador a través de sus manuscritos.

La fenomenología a partir de *Ideas I*, en parte debido a la radicalidad de sus propuestas y a su modo de presentación, en tanto "Ciencia", ha supuesto un claro acicate para muchos pensadores que, de un modo utilitario, han preferido obviar el desnivel entre su ejercicio y su presentación. En este sentido estamos de acuerdo con lo que decíamos en un principio, tal como lo exponía Javier San Martín: 1) Su propia naturaleza, 2) la naturaleza del legado intelectual de Husserl y 3) la dificultad del tema, han servido de justificación para afianzar una cierta perversión académica en el credo "a los textos mismos". Sin embargo, la comprensión de la deriva husserliana exige destacar la importancia de la periodización propuesta sobre los ejes de preparación, ruptura, ejercicio y presentación:

1. El periodo de *preparación* (1882-1901). Desde la teoría de las variaciones hasta las *Investigaciones lógicas*²⁹.
2. El periodo de *ruptura* (1901). *Investigaciones lógicas*.
3. El periodo de *ejercicio* (1901-1913). Desde la publicación de la primera edición de *Investigaciones lógicas* a la publicación de la segunda edición.
4. El periodo de *presentación* (1913-1936). Desde la publicación de *Ideas I* a la aparición de *Meditaciones cartesianas* y de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*³⁰.

En mi modesta opinión, el periodo de *ejercicio* (1901-1913), la década más eruptivamente fenomenológica, dará paso a un imperativo profundamente doctrinal, e *Ideas I* será el cortafuego. Pese a los múltiples comentarios de esta obra, la historia del pensamiento contemporáneo no ha resuelto el problema. Lo que hemos encontrado, en la mayor parte de las ocasiones, ha sido la constatación del modo oportunista y aprovechado en el que se han leído los textos de Husserl, incluso con una fecundidad histórica. El estatuto de la fenomenología, tal como titulaba Marc Richir al número 1 de la revista *Épokhè*³¹, y el estatuto del fenomenólogo, han sido cuestiones marcadamente determinadas por la evolución de la lectura del pensador. El propio estatuto de la filosofía habrá quedado comprometido. Su "ampliación" es, en este caso, la consecuencia de reconducir rigurosamente un análisis en la escala de los fenómenos, más allá de la historia de la filosofía y volviendo sobre ella misma. No es de sorprender que leer a Husserl como fenomenólogo nos aporte más luz sobre su lectura, como tampoco es de extrañar que cien años después de la publicación de *Ideas I* to-

²⁹ Desde que en 1881 Husserl se inscribiera en la Universidad de Viena para llevar a cabo su investigación sobre el cálculo de variaciones, publicada en 1882 con el título «Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung», hasta su habilitación en 1887, en Halle, bajo la dirección de Stumpf, titulada «Über den Begriff der Zahl»²⁹, y el primer y único volumen de la *Philosophie der Arithmetik*²⁹, editado en 1891 y dedicado a Franz Brentano. Los seis semestres en la Universidad de Berlín, y su proximidad a Weierstrass y a su curso sobre la teoría de funciones, se unirán a su lectura de la *Wissenschaftslehre* de Bolzano y a su acercamiento a las enseñanzas de Stumpf, quien, por otra parte, ya había vinculado la lógica al arte. Husserl escribirá entre 1886 y 1901 sus *Estudios sobre Aritmética y Geometría*. En esa época su interés por una fundamentación psicológica va a dar paso a una gnoseología general, y en esta primera etapa de su pensamiento podremos encontrar tres conceptos fundamentales para el inicio de este devenir: El concepto de «creación», que terminará convirtiéndose en el de constitución; el concepto de «reflexión», que le permitirá encontrar el origen de la significación en la conciencia; el concepto de «descripción», que terminará fundando la fenomenología descriptiva y la intuición eidética.

³⁰ Es preciso distinguir en este periodo tres excepciones muy relevantes: la aparición de los *Manuscritos de Bernau* (1917), de los textos sobre *De la reducción fenomenológica* (1926-1935) y de *Sobre la fenomenología de la intersubjetividad* (1929-1935).

³¹ Richir, M. «Le statut du phénoménologique», en *Revue Épokhè*, nº1, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1990; pp. 9-10.

davía no se haya logrado la tan ansiada "refundición" que Leo Van Breda anunciara ya en su relato sobre la fundación de los archivos.

3. NOVEDADES PROGRAMÁTICAS E INSUFICIENCIAS TEÓRICAS

En una de las numerosas páginas de Twitter o de Facebook dedicadas a la fenomenología, aparecía la siguiente y sorprendente leyenda: «Oh Husserl, tú que estás a la derecha de Aristóteles, aléjanos de la tentación del escepticismo y líbranos de los fieles de la *Lichtung*, que el beato Escoto cante eternamente el clamor del ser, que es uno solo y neutro, y el doctor angélico arda en los infiernos con sus huestes de demonios analógicos. Por los siglos de los siglos de la corriente interna del tiempo, que es sólo y siempre una, idéntica a sí misma, absoluta y cuya evidencia, naturalmente, es más firme que la del mismísimo Espíritu Santo. Amén. Por los primeros 100 años de "ideas I"». Es evidente que el autor parecía transmitirnos una sátira del fervor entusiasmado de algunos fieles de la corriente fenomenológica. Bromas aparte, no es de extrañar encontrar un cierto ardor en la recepción más ortodoxa de los escritos de Husserl. Su entusiasmado apasionamiento ha degenerado durante años en una extremada vigilancia de la supuesta coherencia de los escritos más programáticos.

En octubre de 2008, con la colaboración del CNED francés, el centro nacional de enseñanza a distancia, Natalie Depraz publicará en Prensas Universitarias de Francia una guía de lectura bajo el sugerente título: *Lire Husserl en Phénoménologie. Idées directrices pour une phénoménologie (I)*³². En las primeras líneas de su *Introducción* deja claras sus intenciones: no se trata de un comentario del texto en el sentido clásico de una restitución de la doctrina husserliana en 1913, identificada a menudo con la vuelta al «idealismo trascendental». Se trata más bien de hacer surgir de nuevo los "impensados"³³; aquéllos de los que hablaban tanto Heidegger como el propio Merleau-Ponty, y que se exhiben en Husserl desde un principio. A tenor de la lectura de Natalie Depraz, en la obra de Husserl se hace patente la diferencia entre el «ejercicio» y la «representación». Tal como nos dirá ella misma en su *Introducción* a las In-

³² Depraz, N. *Lire Husserl en Phénoménologie. Idées directrices pour une phénoménologie (I)*, CNED, P.U.F., Paris, 2008.

³³ Álvarez Falcón, L. «Lo impensado de la no-filosofía: Merleau-Ponty 1961-2011 (The unthought of in non-philosophy: Merleau-Ponty 1961-2011)», en *Fenomenología y Hermenéutica*, Análisis nº75, Bogotá, Colombia, 2009; pp. 129-148.

roducciones: «Esta estrategia, muy simple en apariencia, muy pedagógica, es precisamente lo que caracteriza a la práctica de la fenomenología: nos pone en contacto con la experiencia de los fenómenos mismos antes de identificarlos nominalmente»³⁴. Esta delicada cuestión también ha sido explotada de modo oportunista por la fenomenología contemporánea y por la filosofía de hoy, aunque no me atreva a hablar de una posible “lectura experiencial”, tal como nos define Depraz, por las posibles confusiones de orden que pudiera conllevar y sus necesarias consecuencias para la fenomenología en ejercicio.

Quizá ahora podamos entender mucho mejor la expresión el “otro” Husserl, tal como nos comentaba en un principio Javier San Martín. El fenomenólogo y el filósofo parecen estar dominados ambos por la incontinencia en el orden de la invención y por la ciencia en el orden de su exposición. La fenomenología de la fenomenología, tal como denominaba Eugen Fink a la referencia de la fenomenología a ella misma, nos ofrece de nuevo una aproximación al problema principal, tanto en su ejercicio como en su representación: la «reducción fenomenológica». La propia Natalie Depraz, traductora al francés de la *VIª Meditación* de Fink, hacía hincapié en esta cuestión como un “punto de tensión fecundo”. En la Introducción a la obra de Fink, aludiendo a la elaboración de la *Krisis* y del *Origen de la geometría*, Depraz ponía el acento sobre la cuestión de saber cómo la reflexión trascendental, es decir, la «fenomenología de la fenomenología», puede devenir en un conocimiento compartido y común, planteando el problema de la comunicación, de la publicidad del saber y de la comunidad de la investigación³⁵.

En *Lire Husserl en Phénoménologie*, Depraz propone esa lectura “experiencial”, en oposición a las lecturas histórico-críticas, genéticas o hermenéuticas, entendiendo la fenomenología de *Ideas I* como una “práctica”, es decir, como un «ejercicio» en el intento de «representación». La autora resume sus premisas a modo de conclusión. *Ideas I* ha sido considerado, tanto por sus numerosos intérpretes como por sus detractores, el libro más metafísico de Husserl, en el mal sentido del término. El destino de la fenomenología parece haberse trazado en torno a la posición crítica que cada autor ha tomado frente a este “giro idealista” de la fenomenología en 1913. Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Ri-

³⁴ Depraz, N. op. cit, p. 17.

³⁵ Fink, E. *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendente de la méthode*. Traducción del alemán e introducción de Natalie Depraz. Ed. Jérôme Million, Grenoble, 1994; p. 26.

coeur, Derrida, Levinas, son los ejemplos de esta toma de posición. Sin embargo, Natalie Depraz parece defender una suerte de epistemología de la fenomenología que denominará «empirismo trascendental» y que pretende señalar la importancia del «ejercicio» frente a la «representación». Los cuatro ejes de esta interpretación serán los siguientes:

1. En primer lugar, la arquitectura de *Ideas I*.
2. En segundo lugar, la mencionada oposición entre la doctrina y la práctica, o entre la «representación» y el «ejercicio».
3. En tercer lugar, el modo de lectura «experiencial».
4. Y en cuarto lugar, la propuesta de una «epistemología de la fenomenología»³⁶.

En efecto, los métodos expuestos en la obra de 1913, la reducción eidética, la epojé trascendental, la correlación noético-noemática y la constitución, trazan la arquitectura del libro y se presentan como procedimientos activos y activables, es decir, reactivables, en tanto ejercicios de variación, suspensión, conversión y dinámica co-generativa de sentido. Por otro lado, al margen de los párrafos puramente doctrinales, en concreto los párrafos §24, §31 §84 y §143, relativos a sus cuatro secciones, la práctica como tal, es decir, la exhibición de la fenomenología como «ejercicio», aparece en los epígrafes §25, §27, §92, §96 y §136 de las citadas secciones, en tanto momentos de la fenomenología en su “práctica”. Por último, y en lo referente a una lectura de la fenomenología alternativa a la hermenéutica, la autora destaca cinco cuestiones: A. Su relación con la verdad, B. Su modalidad lingüística y discursiva, C. La empatía del lector, y D. La formulación de una «ética práctica» basada en la práctica operatoria de nuestro funcionamiento interno. La tensión entre «representación» y «ejercicio» se hace patente pues en la lectura de *Ideas I*.

Los innumerable y repetitivos manuscritos de investigación de Husserl que ahora conocemos y que siguen publicándose, contrastan con los malogrados intentos de sus obras sistemáticas. Para entender este gran hiato, es preciso tener en cuenta el modo como Husserl, en polémica con los discípulos de Brentano (Twardowski), estableció el carácter hilético de los contenidos, entre las

³⁶ Depraz, N. op. cit, p. 242.

operaciones subjetivas y las síntesis objetivas. Por otro lado, en consecuencia, será crucial advertir cómo el propio Husserl concibió la reducción en paralelo, reducción fenomenológica o trascendental y reducción eidética, sobre el primero y el tercer término de la correlación, sobre la *Auffassung* y la *Darstellung*, sobre el acto de aprehensión y la exposición del objeto. Ello, unido a la concepción de la fenomenología como una "ciencia rigurosa", conllevará inexorablemente una fenomenología idealista o, más exactamente, un «idealismo fenomenológico». A partir de este momento es muy posible que, tal como nos recordaba Marc Richir en *L'expérience du penser*³⁷, la génesis husserliana se haya podido confundir con la génesis de la elaboración simbólica de una lengua filosófica. Este hecho podría explicarnos las múltiples referencias a las que asistimos en la actualidad sobre la fenomenología de la traducción y sobre los glosarios-guías para traducir a Husserl³⁸. El análisis filológico no suplanta al análisis filosófico, pero nos ofrece las pistas necesarias para advertir que detrás de una "refundición filológica" planea la sombra de una "refundición filosófica", ya anunciada por otro lado en los presupuestos de la década de 1901-1913.

En otras ocasiones hemos caracterizado esta refundición fenomenológica, *la refont*³⁹, a partir del desplome de algunas de las tesis básicas, prejuicios arraigados del propio Husserl y de la ortodoxia husserliana. En concreto hemos anunciado el derrumbe de tres tesis principales: 1) el idealismo larvado de la fenomenología (no tanto el explícito de la *reducción*), ligado al monismo de la teleología racional que siempre supuso unificaba las diferentes *Stiftungen*, unificación regulativa de la fenomenología nunca puesta en cuestión; 2) el supuesto de una estructura universal de la conciencia ligada a un modo universal de temporalización en el presente vivo y originario; 3) el privilegio teórico asignado siempre a la *percepción* frente a otros registros arquitectónicos⁴⁰. A continuación, resituaremos este "hundimiento" programático a partir de la lectura actual de *Ideas I*, centrándonos en la simplicidad de las tres tesis de partida

³⁷ Richir, M. *L'expérience du penser. Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Ed. Jérôme Million, Grenoble, 1996 ; p. 431.

³⁸ Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero. Introducción general a la fenomenología pura*. Nueva edición y refundición integral de la trad. de José Gaos por Antonio Zirión Quijano, FCE, UNAM, IIF, México, 2013.

³⁹ Richir, M. «La refonte de la phénoménologie», en *Annales de Phénoménologie* nº7, 2008.

⁴⁰ Álvarez Falcón, L. «Phantasia y subjetividad: el simulacro ontológico y la dimensión del sentido», en *Acta fenomenológica latinoamericana (Actas de V Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*, vol. IV, Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, pp. 149-162

que parecían dificultar la comprensión misma de la fenomenología: 1) Su propia naturaleza, 2) la naturaleza del legado intelectual de Husserl y 3) la dificultad del tema.

En la realidad del mundo vivido, el mundo de la apercepción perceptiva de objetos, se establece una articulación como correlación triple, *Auffassung-Erscheinung-Darstellung*, dicho de otro modo, lo *noético*, lo *hylético* y lo *no-emático*, y que eventualmente podrá ser eidético. Esta triple articulación supondrá, en primer lugar, el «acto»; en segundo lugar, el «fenómeno» propiamente dicho, es decir, los esquicios hyléticos; en tercer lugar, el fenómeno derivado, *lo que aparece*. Recordemos que en *Las Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* del año 1905, en su *Introducción*, y al hablar de la «Desconexión del tiempo objetivo», en concreto, al exponer la distinción entre un tiempo sentido y un tiempo percibido, Husserl hará la siguiente advertencia: «"Lo sentido" indicaría, pues, un concepto de relación que por sí solo nada diría acerca de si lo sentido es sensual, siquiera acerca de si es inmanente en el sentido en que lo sensual lo es. Quedaría abierto, en otras palabras, si lo sentido mismo está ya constituido, y quizá de un modo muy distinto del de lo sensual. Pero toda esta diferenciación es mejor dejarla al margen. No toda constitución responde al esquema "contenido de aprehensión-aprehensión"»⁴¹.

Valga indicar que Rudolf Boehm, el editor de *Sobre la fenomenología de la conciencia temporal inmanente (1893-1917)*, ya hará una especial referencia a esta nota en el tomo X de la *Husserliana*⁴². Parece, pues, que no es posible generalizar la intencionalidad entendida como imposición de sentido. Esto sería contradictorio con la noción de *fenómeno* en tanto *modo de aparición (Erscheinung)*. Por consiguiente, la conciencia es algo más que actividad, y ese algo más no es consistente con el esquema *Auffassunginhalt-Auffassung* (Contenido de aprehensión-Aprehensión). Esta crisis aparecerá ostensiblemente en el citado curso de 1905 sobre la conciencia íntima del tiempo, que editará Heidegger en 1928, y en el curso de 1907 sobre la idea de fenomenología, que no aparecerá editado hasta 1950, por Biemel, en el volumen II de la *Husserliana*⁴³. Las

⁴¹ Husserl, E. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro, Ed. Trotta, Madrid, 2002; p. 29.

⁴² Husserl, E. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*. Editado por Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1969.

⁴³ Husserl, E. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Editado por Walter Biemel, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1973.

modificaciones introducidas en la segunda edición de las *Investigaciones*, tal como se puede apreciar en la edición definitiva de Elmar Holenstein, en 1975, en el volumen XVIII y siguientes de la *Husserliana*⁴⁴, son un testimonio de esta autoconciencia operada, que en 1901 es todavía una intuición no consciente de sus consecuencias. La crisis de 1905 y la primera exposición formal de la fenomenología del curso de 1907 serán el fiel testimonio de la conexión entre la primera edición de las *Investigaciones* de 1901 y la segunda de 1913. En este fecundo periodo, entre mayo y agosto de 1907, en Gotinga, Husserl impartirá la segunda parte del citado curso, titulado inicialmente: *Fragmentos principales de la fenomenología y de la crítica de la razón*. Tal curso corresponderá al texto del manuscrito husserliano F I 13, llamado por Husserl: *Dingvorlesung*.

Rota la estructura bímembre *Auffassunginhalt-Auffassung* (Contenido de aprehensión- Aprehensión), la "vertical" quedará abierta para un ascenso hacia *lo Impensado*, es decir, para aquella no-filosofía que tanto Husserl como Merleau-Ponty vislumbraron como la extraña distancia (*écart*) que separa al sujeto mismo y que aleja cada cosa de su posible identidad⁴⁵. Ambos establecerán una nueva estructura trimembre: *Auffassung-Erscheinung-Darstellung* (Aprehensión o acto intencional, Aparición o contenido de aprehensión, Exposición u objeto). De este modo, Merleau-Ponty estaba en lo cierto al advertir que la conciencia, o la imposición de sentido, seguía el esquema husserliano *Auffassung-Inhalt* (Contenido de aprehensión) y *beseelende Auffassung* (Aprehensión animada), y que, por consiguiente, suponía otra operación más profunda mediante la cual el contenido era preparado para la aprehensión. Todo el pensamiento merleau-pontiano partirá de esta consideración. La introducción de la idea de pasividad desplegará una dimensión vertical, atravesada por la reducción y la transposición, y una dimensión horizontal, determinada por las operaciones subjetivas, los contenidos hiléticos y las síntesis escalonadas. Husserl tardará en darse cuenta que esa *hýlê*, que en principio parecía inmanente, constituye una "nue-

⁴⁴ Husserl, E. *Logische Untersuchungen*. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage, Halle: 1900, rev. ed. 1913. Editado por Elmar Holenstein, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1975; *Logische Untersuchungen*. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden, Editado por Ursula Panzer. Halle: 1901; rev. ed. 1922, Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1984; *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband*. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913), Editado por Ulrich Melle, Kluwer Academic Publishers, The Hague, Netherlands, 2002. *Husserliana XVIII, XIX y XX*.

⁴⁵ Álvarez Falcón, L (Coord). «Introducción», en *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty 1961-2011 (siete lecciones)*. Ed. Eutelequia, Madrid, 2011.

va" trascendencia, diferente de la trascendencia de lo sintético. La aparición de esta trascendencia vertical, no horizontal, pondrá en marcha la fenomenología genética y la necesidad de una "refundición" de la fenomenología.

Tras la *epojé*, el proceso fenomenológico de reducción será llevado a cabo a partir de la correlación básica: operaciones-hýlê-síntesis. El Husserl más programático efectuará la reducción en paralelo sobre el eje de las operaciones subjetivas, los actos de aprehensión (*Auffassung*), y las síntesis objetivas, la exposición del objeto (*Darstellung*). En la terminología habitual hablaremos de «reducción fenomenológica», o trascendental, y «reducción eidética». La dimensión hylética quedará subordinada, preformada y predeterminada, a las otras dos dimensiones. En consecuencia, en el eje de la subjetividad, el de los actos u operaciones subjetivas, el *ego* quedará hipertrofiado, y en el eje de las síntesis objetivas, la pretensión eidética cientifista anulará la facticidad. En este caso la intencionalidad, lejos de disociarse de la eidética, se generalizará. El procedimiento de efectuar la reducción en paralelo por las dos dimensiones (actos y síntesis) obedece a la estricta correlación entre «noesis» y «noema», pero también al prejuicio de buscar un rigor "científico" que evite el psicologismo, neutralizando todo contenido empírico-fáctico. El temor a ese "contenido intermedio" que puede amenazar la trascendencia de las síntesis, obligará a Husserl a ignorar el papel de la *hýlê*. Lo hylético quedará subsumido y redistribuido entre el polo subjetivo (noesis) y el polo objetivo (noema)⁴⁶. A partir de *Ideas I* y hasta la nueva aproximación genética de la fenomenología, la *hýlê* parecerá perder su gravedad, favoreciendo una posición teórica cercana a lo que hemos denominado «Idealismo fenomenológico».

Cien años después de la primera edición en alemán de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, desde el proyecto de una nueva refundición teórica, nos atrevemos a afirmar que el Husserl más programático incurrirá en una metábasis fundamental. La trascendencia intencional terminará anulando la hylética, poniendo la intencionalidad en un primer plano de su reflexión, confirmando la inmanencia de las vivencias hyléticas. Lo hylético acabará siendo un componente "material" que se saldará integrándose como vivencia no intencional en el polo subjetivo, desplazando la materialidad hacia

⁴⁶ Vid. Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, §85. Traducción de D. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1997; pp. 202 y ss.

el lado subjetivo. La correlación intencional quedará dilatada entre sus dos extremos, lo noético y lo noemático, absolutizándose y escindiendo la realidad en dos grandes regiones: la región de la conciencia pura y la región de la realidad natural. La connivencia entre una conciencia pura, trascendental y absoluta, y el predominio eidético, por cancelación de toda facticidad, darán lugar a la fenomenología como idealismo trascendental. El idealismo fenomenológico quedará definido por tres constricciones programáticas: el desprecio de lo hylético a través de su encierro en la inmanencia; el reforzamiento de la *intentio* por el *eidos*; y la absolutización de la subjetividad por cancelación de su facticidad en el nivel originario. Lo llamativo de ello, en descargo de la propia fenomenología, es que el imperativo de su ejercicio desbordará las necesidades de su representación, y las propias constricciones del programa quedarán superadas por la exigencia de su devenir filosófico.

En 1913, a sus cincuenta y cuatro años, Edmund Husserl escribirá un libro ambiguo y embarazoso, que pondrá en evidencia a la fenomenología en ejercicio, pero que no alcanzará la sistematización doctrinal deseada, y quizá por ello la timidez y modestia de su título: *Ideas..* Sin embargo, su publicación habrá resaltado tres grandes novedades:

1. La experiencia de lo trascendental, es decir, que la trascendentalidad es experimentable, yendo a la experiencia de los objetos y no a los objetos, en un horizonte claramente kantiano.
2. La relevancia teórica de la *Epoje* frente al naturalismo, y la manifestación de la correlación intencional.
3. La aparición de una "nueva" filosofía, es decir, una filosofía "ampliada" más allá de la filosofía clásica.

En contra de estas tres novedades positivas, la redacción de *Ideas I* habrá sido la responsable de tres aspectos negativos:

1. La imposición de la *eidética* y su no disociación de la intencionalidad, debido en parte a un marcado prejuicio cientifista.
2. El origen del *eidos* a partir de la Imaginación y no a partir de la *Phantasia* perceptiva, limitando el origen de la *eidética* a partir de la objetividad.

3. La reducción de *lo hilético* a la inmanencia de una conciencia pura.

Las tres grandes novedades positivas habrán contribuido a la concepción de la fenomenología como un ejercicio filosófico. Por el contrario, los tres aspectos negativos habrán consolidado las bases de una fenomenología programática que hoy cuestiona, más que nunca, su trascendencia histórica, motivando con urgencia una nueva refundición filosófica.

Tras el recorrido histórico-filológico, que no pretende ser exhaustivo, pero sí suficiente para contextualizar la problemática que, desde su publicación, ha generado y aún genera *Ideas I*, creemos sin embargo que se debe destacar lo siguiente. Visto retrospectivamente, este libro imposible muestra, paradójicamente, no sólo aspectos positivos y negativos, como ya hemos apuntado, sino la prueba en sí mismo de una impotencia esencial, la del empecinamiento, por así decir, de Husserl por mantener el enfoque idealista y cientificista de su devenir fenomenológico. Pero este *tour de force*, a nuestro modo de ver, obliga al autor a encontrar, o abrir, vías de transición inéditas e inesperadas, trazando un recorrido que conoceremos como «fenomenología genética», y muchos de cuyos pasos han quedado ocultos hasta fechas recientes. En este destacado papel de “mojón”, de inevitable toma de tierra del vuelo que nuestro autor parece ir tomando tras el impulso de sus *Investigacione Lógicas* y la crítica radical al psicologismo, pareciera que todo iba a jugarse en el territorio del *eidos*, pero no es así. A partir de la experiencia de este libro quizá la fenomenología verdadera comienza a destacarse, a cobrar figura realmente frente a los espejismos de la verdadera fenomenología expuesta hasta entonces y que tendrá un suelo académico clásico, incapaz de elevarse sobre la verticalidad de sus exigencias constructivas y arquitectónicas.

DORION CAIRNS'S CRITIQUE OF HUSSERL'S *IDEEN*

LA CRÍTICA DE DORION CAIRNS A LAS *IDEEN* DE HUSSERL *

Lester Embree

College of Arts and Letters
Florida Atlantic University, USA
Embree@fau.edu

Abstract: In this paper I shall analyse Dorion Cairns's, arguably Husserl's closest follower, reading of the *Ideen* and I will emphasize criticisms that my teacher had of what Husserl considered a sort of manual for his phenomenological philosophy. What follows is a summary of the seminar from 1964, devoted to the *Ideas*. Following the structure of the book, Cairns points out the following remarks: (a) concerns about the proper understanding of the very title of the work, (b) Cairn's consideration of the relation of transcendental phenomenology to empirical psychology and the relation of the eidetic and the transcendental. In the third place, probably the biggest difference between Cairn's phenomenology and Husserl's *Ideas*, that is, (c) the importance of the "preconstitution", a rich substratum of human act or actions. This emphasis amounts to the critique of intentionality in *Ideen* as objectivating. Cairns also rejects (d) the hylē/morphē distinction and substitutes it by a more fundamental one of sensing and sensa. He also considers some fundamental aspects of (e) time. As to the third part of the *Ideas*, Cairns points out some difficulties in classification of acts. Other aspect of Cairn's reading of *Ideen* is (f) the insistence on analysing the subjective or irrational components in the theory of praxis, values and knowledge.

Key Words: Eidetic phenomenology, Transcendental Phenomenology, Pre-constitution, Sensa, Temporality, Cairns.

Resumen: En el presente artículo analizo la lectura que hace Dorion Cairns, probablemente el más cercano de los seguidores de Husserl, del libro de *Ideen* y pondré de relieve las críticas que mi maestro le hizo a lo que Husserl había considerado una especie de manual de su filosofía fenomenológica. Lo que sigue es un resumen del seminario de 1964, dedicado a las *Ideas*. Siguiendo la estructura del libro, Cairns hace las siguientes observaciones: (a) consideraciones sobre la comprensión adecuada del título del libro, (b) reflexiones de Cairns sobre la relación entre la fenomenología trascendental y la psicología empírica y la relación entre lo eidético y lo trascendental. En tercer lugar, abordaré lo que probablemente sea la mayor diferencia entre la fenomenología de Cairns y las *Ideas de Husserl*, esto es, (c) la importancia de la "preconstitución", un rico sustrato de los actos o acciones humanas, la cual desemboca en una crítica de la noción de la intencionalidad presente en *Ideas*, como objetivadora. Cairns rechaza también la distinción hylē/morphé y la sustituye por una más fundamental, la de sentir y sensa. También considera los aspectos fundamentales del (e) tiempo. En cuanto a la tercera parte de *Ideas*, Cairns pone de relieve algunas dificultades a la hora de clasificar los actos. Otro aspecto de la lectura de *Ideas* es la (f) insistencia en analizar los componentes subjetivos o irracionales en la teoría de la praxis, valores y conocimiento.

Palabras clave: fenomenología eidética, fenomenología trascendental, pre-constitución, sensa, temporalidad, Cairns.

* Traducción de Luis Rabanaque

Fecha de recepción: 10-II-2014

Fecha de aceptación: 13-I-2015

Although I will not argue it fully here, Thomas Dorion Cairns (1901-1973) is arguably Edmund Husserl's closest follower. He studied under him on two trips to Freiburg for a total of three and a half years, attempted a systematic exposition in his 1933 Harvard doctoral dissertation,¹ and Aron Gurwitsch told me that Husserl once said, after Cairns had just left a discussion, (in German) that, "There goes the future of phenomenology in the New World." The argument for Cairns's closeness includes, above all, that he not only studied Husserl's then available texts thoroughly,² but tried phenomenologically to verify his master's descriptions and even revised some of them, especially the very conception of philosophy, the account of the constitution of other minds, and the appreciation of the affective and volitional aspects of mental life.³

Cairns seems, however, to have been bi-polar, had at least one nervous breakdown from overwork late in the 1920s, and, while upon graduation from Harvard he had job offers from

Aun cuando no deseo discutir la cuestión ahora, se podría sostener que Thomas Dorion Cairns (1901-1973) es el seguidor más cercano de Edmund Husserl. Estudió en Friburgo durante un total de tres años y medio bajo su dirección, ensayó una exposición sistemática en su tesis doctoral de 1933 en Harvard, y Aron Gurwitsch me refirió que Husserl dijo una vez (en alemán), después de que Cairns acabara de dejar una discusión: "Ahí va el futuro de la fenomenología en el Nuevo Mundo". La argumentación a favor de la cercanía de Cairns incluye, ante todo, el hecho de que no sólo estudió con minuciosidad los textos de Husserl disponibles entonces, sino que procuró verificar fenomenológicamente las descripciones de su maestro y hasta ensayó la revisión de algunas de ellas, en especial la concepción misma de la filosofía, la explicación de la constitución de otras mentes, así como la apreciación de los aspectos afectivos y volitivos de la vida mental.

¹ *The Philosophy of Edmund Husserl*, ed. Lester Embree (Dordrecht: Springer, 1972).

² Cairns is still chiefly known for his translations of Husserl, *Cartesian Meditations* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960) and *Formal and Transcendental Logic* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1969, as well as for his *Guide for Translating Husserl* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973) and *Conversations with Husserl and Fink*, ed. The Husserl Archives (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976). These works are now available from Springer.

³ Lester Embree, *Animism. Adumbration, Willing, and Wisdom: Studies in the Phenomenology of Dorion Cairns* (Bucharest: Zeta Books, 2012).

several major universities, he went to New York City for psychoanalytic treatment and there taught part-time at several universities. Later in the Great Depression he was then only able to find full-time employment at the Rockford College for Girls. When the war came he volunteered for the Army Air Corps, won a Bronze Star from a desk as a prisoner-of-war interrogator, spent two years at bed rest to recover from tuberculosis, and, when Rockford had financial difficulties, went again to New York, where his wife could work as a social worker and where Alfred Schutz soon hired him at the New School for Social Research in 1964, where he went on to offer his famous lectures in Husserlian phenomenology that are currently being edited.

My teacher keenly appreciated that there had been great progress in Husserl's reflections from 1886 to 1937 and early conceived the project to raise all of Husserl's descriptions to the 1929 level of the *Formale und transzendente Logik*. Not only since Husserl did not stop writing in 1929, but also because we will soon have 40 volumes of Husserliana, this project deserves some explanation today. Cairns held that there were three types of documentation produced by Husserl. There were the day-to-day

Cairns parece haber sido, sin embargo, bipolar, tuvo al menos un colapso nervioso por exceso de trabajo a finales de la década de 1920 y si bien varias universidades importantes le ofrecieron empleo tras su graduación en Harvard, se marchó a Nueva York para hacer un tratamiento psicoanalítico y enseñó allí en varias universidades en horario de jornada reducida. Más tarde, durante la Gran Depresión, sólo pudo obtener un puesto de tiempo completo en el Rockford College for Girls. Cuando llegó la guerra se alistó como voluntario en el Cuerpo Aéreo del Ejército, ganó una estrella de bronce por su labor de oficina como interrogador de prisioneros de guerra, guardó reposo en cama durante dos años para recuperarse de la tuberculosis y, cuando Rockford afrontó dificultades financieras, regresó nuevamente a Nueva York donde su esposa podía trabajar como asistente social y donde poco después, en 1964, Alfred Schutz lo contrató en la New School for Social Research, lugar en el cual continuó ofreciendo los famosos cursos sobre la fenomenología de Husserl que están siendo editados en la actualidad.

Cairns advierte con entusiasmo que de 1886 a 1937 las reflexiones

meditations, then there are the scripts of the university lectures, which were often written down after the lectures had been delivered (!), and, finally, there are the texts that Husserl was confident enough about to allow into print. Another category that Cairns did not recognize as such included the so-called *Ideen II*, *Cartesianische Meditationen*, and *Krisis*, Part III, which were in repeatedly revised drafts, but not published (the French translation of the meditations was good enough for the French...). *Erfahrung und Urteil* Cairns considered an edition made by Ludwig Landgrebe and, in my presence, confirmed from Landgrebe that Husserl never approved it for publication. The only other Husserliana title mentioned in the Cairns Nachlaß is *Erste Philosophie*. On his second trip to Freiburg, Cairns was also given access to some Husserl manuscripts and owned a copy of the manual for Gablesberger shorthand, but unfortunately we have no list of the MSS he read. He was able to visit the archive in 1961. In sum, Cairns had a foundation for his project of raising what he knew of Husserl to the level of *Formale und transzendentale Logik*.

While at the New School Cairns taught seminars on works of Descartes, Locke, Berkeley, Hume, and

de Husserl experimentaron un gran progreso y concibe en forma temprana el proyecto de elevar la totalidad de las descripciones husserlianas al nivel de la *Formale und transzendentale Logik* de 1929. No sólo porque Husserl no dejó de escribir en 1929, sino también porque pronto tendremos 42 volúmenes de la serie *Husserliana*, el proyecto merece hoy alguna explicación. Cairns sostiene que hay tres tipos de documentación producidos por Husserl. Están las meditaciones realizadas diariamente, luego tenemos los textos para los cursos universitarios, que a menudo fueron puestos por escrito después de impartidas las lecciones y, finalmente, los textos en los que Husserl confiaba lo suficiente como para permitir su publicación. Hay otra categoría que Cairns no reconoce en cuanto tal y que incluye las llamadas *Ideen II*, las *Cartesianische Meditationen* y la *Krisis*, Parte III, obras que estaban disponibles en forma de borradores revisados reiteradas veces pero no publicados (los franceses creen que la traducción francesa de las *Meditaciones* es suficientemente buena). Cairns consideraba a *Erfahrung und Urteil* como una edición hecha por Ludwig Landgrebe y, en mi presencia, confirmó por parte de Landgre-

Kant, but only one seminar on a Husserlian text, namely the *Ideen*, which is often today called *Ideen I*. This seminar of 1964 is currently being edited by me for the *Philosophical Papers of Dorion Cairns* and that edition and the present essay are based on the class notes of my friend Jorge García-Gómez and the transcription of fragmentary audiotapes recently made by my research assistants, Dr. Daniel Marcelle and Mr. Elliot Shaw. It seems appropriate to discuss this seminar in the present centennial year.

In what follows I will emphasize criticisms that my teacher had of what Husserl considered a sort of manual for his phenomenological philosophy.⁴ Before the *Husserliana* edition, the work was simply called "the *Ideen*" and Cairns continued this tradition, but it was only the first book of a work projected to have three books. He used the Biemel edition of 1952 that included additions from Husserl's three copies preserved in the Husserl Archives, additions that can be identified and set aside to gain the original 1913 text. They often shed light on Husserl's thought, but sometimes obscure it.

In the title for the whole three-

be que Husserl nunca aprobó el libro para su publicación. El otro y único título de *Husserliana* mencionado en el *Nachlass* de Cairns es *Erste Philosophie*. Durante su segundo viaje a Friburgo, Cairns también pudo acceder a varios manuscritos y poseía una copia del manual de taquigrafía Gabelsberg, mas desafortunadamente no contamos con una lista de los manuscritos que leyó. En 1961 pudo hacer una visita al Archivo. Cairns tenía, en suma, las bases para realizar su proyecto de elevar lo que sabía de Husserl al nivel de la *Formale und transzendente Logik*.

Durante su permanencia en la New School, Cairns dictó seminarios sobre obras de Descartes, Locke, Berkeley, Hume y Kant, mas únicamente uno sobre un texto husserliano, a saber, sobre las *Ideen*, que a menudo se llaman hoy *Ideen I*. En la actualidad estoy editando para los *Philosophical Papers of Dorion Cairns* este seminario del año 1964, y dicha edición está basada, al igual que el presente ensayo, en los apuntes de clase tomados por mi amigo Jorge García-Gómez y en la transcripción de cintas fragmentarias de audio que en fecha reciente

⁴ *Husserl's Ideen*, ed. Lester Embree and Thomas Nenon (Dordrecht: Springer, 2013) shows something of the impact of this work.

book projected, "*Ideen*" is mistranslated by Paul Ricoeur as "*Idées directrices*" when the equivalent in German is "*Gedanken*," which Cairns translates as "thoughts." (Because few students could read German, Cairns used English equivalents in the seminar almost always.) He said, "Boyce-Gibson's translation is misleading, obscure, or wrong in many places. Ricoeur's French translation [1950], while sometimes free, is rarely downright wrong."

"*Rein*" ("pure") in the title is chiefly and initially qualified as "transcendentally pure," but it soon becomes better to say "editically and transcendentally pure." As for "phenomenology," while some today allege it is about the appearances of things, Cairns is clear that the phenomena of phenomenology are *Erlebnisse*. In his 1960 translation of the *Cartesianische Meditationen*, "*Erlebnis*" is translated as "subjective process," a decision he later considered his greatest mistake. In his seminar, he uses "mental process," "process" referring to how the phenomena are temporal and thus flow and "mental" referring to how they are intentional. But he also had already begun to use "intentionive process," which enabled him to speak of processes as "intentionive to" objects and to objects "as intended to," and this

han llevado a cabo mis asistentes, el Dr. Daniel Marcelle y el Sr. Elliot Shaw. En ocasión del presente año del centenario, parece apropiado someter a discusión este seminario.

En lo que sigue pondré énfasis en las críticas que hace mi maestro a lo que Husserl consideraba como una suerte de manual para su filosofía fenomenológica. Antes de la edición *Husserliana*, la obra se llamaba simplemente "las *Ideen*" y Cairns continúa esa tradición, a pesar de que se trata únicamente del primer libro de una obra proyectada en tres tomos. Utiliza la edición de Biemel de 1952, que incluye adiciones tomadas de las tres copias personales de Husserl preservadas en los Archivos Husserl, adiciones que pueden identificarse y dejarse de lado con el fin de llegar al texto original. Si bien con frecuencia arrojan luz sobre el pensamiento de Husserl, a veces lo oscurecen.

En el título para el proyecto completo en tres volúmenes, Paul Ricoeur traduce erróneamente "*Ideen*" como "*Idées directrices*", cuando el término equivalente en alemán es "*Gedanken*", en castellano: "pensamientos". (Puesto que pocos estudiantes podían leer el alemán, Cairns empleaba en el seminario casi siempre equivalentes en

also sometimes occurs in the 1964 seminar. Finally, the phenomenology referred to in the book's title is a science, the science fundamental to all other sciences.

In commenting on the Introduction, Cairns emphasizes the contrast of phenomenological philosophy with the usual psychology as a science of actually existing individual processes in the one existing spatio-temporal world. This was a lower level already recognized in the first edition of the *Logische Untersuchungen* (1900-1901) and eidetic psychology is then introduced in the *Ideen* as about essentially possible processes in an essentially possible spatio-temporal world. In both respects it is a question of pure psychology, which had already emerged in the *Philosophie der Arithmetik* (1891) and is obtained by abstracting from all things other than mental processes and what they are intensitive to. Eidetic psychology is the foundation of empirical psychology. Frequently, however, Husserl unfortunately confuses in the *Ideen* the relation of transcendental phenomenology to empirical psychology with the relation of eidetic psychology to empirical psychology.

As for transcendental phenomenology, it is not about mental processes in the world, as is the case for psy-

inglés). Decía: "la traducción de Boyce-Gibson induce a errores, es oscura o, en muchos lugares, equivocada. La traducción francesa de Ricoeur [1950], aunque en ocasiones es libre, es raro que sea directamente mala".

"*Rein*" ("puro") en el título es calificado principalmente y al comienzo como "trascendentalmente puro", mas pronto resultó mejor decir "eidética y trascendentalmente puro". En cuanto a "fenomenología", aunque alguna gente afirme hoy en día que concierne a las apariciones de cosas, Cairns tiene en claro que los fenómenos de la fenomenología son las *Erlebnisse*. En su traducción del año 1960 de las *Cartesianische Meditationen*, la palabra "*Erlebnis*" es vertida como "proceso subjetivo", una decisión que posteriormente consideraría como su mayor error. En su seminario usa la expresión "proceso mental", donde "proceso" se refiere al hecho de que los fenómenos son temporales y por ende fluyen, y "mental" se refiere al hecho de que son intencionales. Sin embargo, Cairns ya había comenzado a emplear "proceso intectivo", locución que le permite hablar de los procesos como "intictivos de" objetos, y de los objetos como "intentionados", y ello ocurre en ocasio-

chology. As transcendental, mental processes are purified of their *de facto* spatio-temporality and are purely temporal. It is only in connection with the organism that mental life is here and now. In itself it has just its nowness. Since some think otherwise, my teacher reminded his students that there is just one mental life in each of us with two statuses and not two lives.

I omit the clarification of the words "real," "irreal," and "ideal," except to say that *eidē* are ideal and that these important words had different significations at different stages of Husserl's thinking. The emphasis in the *Ideen* is on eidetic transcendental phenomenology and the possibility of transcendental matters of fact is left explicitly open. Properly, one should go on from serious and/or fictive individuals in transcendental perspective to the eidetic transcendental, but Husserl urges going directly from eidetic psychology to the eidetic transcendental phenomenology, which is mistaken.

Husserl is sometimes explicit that "*epochē*"—rendered by Cairns usually as "refraining"—is different from its consequence of "reduction" and Cairns follows this. (In other classes, my teacher explained that "purification" is another consequence of refraining, but of the object or cogitatum rather than of the attitude of the ego.) With tran-

nes en el seminario de 1964. Por último, la fenomenología a la que se refiere el título del libro es una ciencia, la ciencia fundamental para todas las otras ciencias.

Cuando comenta la Introducción, Cairns enfatiza el contraste entre la filosofía fenomenológica y la psicología usual como ciencia de procesos individuales efectivamente existentes en el mundo uno espacio-temporalmente existente. Éste es un nivel inferior ya advertido en la primera edición de las *Logische Untersuchungen* (1900-1901), y la psicología eidética es introducida en las *Ideen* como una ciencia que se ocupa de los procesos esencialmente posibles en un mundo espacio-temporal esencialmente posible. En los dos respectos se trata de un problema de psicología pura, que ya había hecho su aparición en la *Philosophie der Arithmetik* (1891) y que resulta de la abstracción de todo aquello que no sea un proceso mental y lo que éste intenciona. La psicología eidética es el fundamento de la psicología empírica. Es sin embargo un hecho desafortunado que en las *Ideen* Husserl a menudo confunda la relación entre la fenomenología trascendental y la psicología empírica con la relación entre la psicología eidética y la psicología empí-

scendental *epochē* one purifies mental life of its "being in the world" and recognizes what it itself is primarily rather than secondarily.

The major difference for Cairns's phenomenology over Husserl's is the emphasizing of so-called "pre-constitution" and the "*primär Passivität*" that he prefers to call "automatic constitution," things barely alluded to in the *Ideen*. Husserl's emphasis there is on *Akte*, which Cairns calls "actions," the results of actionality being sedimented into secondary automaticity. Setting aside any active picking out, sensuous perceiving is then automatic, as are retrotendings and protendings, human and non-human Others, and, originally, likings and values and endeavorings and purposes. A rich substratum is pre-constituted and waiting for ego-advertance.

This distinction is relied on in §25 of the *Ideen* when Husserl describes the "inactuality modification" that occurs to intensive processes after the ego ceases to engage in them. It is not extended, however, to processes of primary automaticity that the ego cannot engage in. Cairns reports that by 1931 Husserl regretted not including the constitution of pure time in protending and retrotending, which is primarily automatic. So the big picture

rica.

En cuanto a la fenomenología trascendental, ella no se ocupa de los procesos mentales en el mundo como ocurre en el caso de la psicología. En su condición de trascendentales, los procesos mentales se purifican de su espacio-temporalidad *de facto* y son puramente temporales. Es únicamente en conexión con el organismo que la vida mental está aquí y ahora. En sí misma posee tan sólo su ahoridad (*nowness*). Teniendo en cuenta que otras personas piensan de otro modo, mi maestro recordaba a sus alumnos que en cada uno de nosotros hay una sola vida mental con dos estatutos, y no dos vidas.

He omitido la clarificación de las palabras "real", "irreal" e "ideal", excepto para decir que los *eidē* son ideales y que estos importantes vocablos tienen significaciones diferentes en las diferentes etapas del pensamiento de Husserl. Las *Ideen* ponen el énfasis en la fenomenología trascendental eidética y en forma explícita dejan abierta la posibilidad de que existan cuestiones de hecho trascendentales. Habría que partir, propiamente, de individuos serios y/o fictos en una perspectiva trascendental y avanzar hacia la perspectiva trascendental eidética, pero

of phenomenology in 1913 is one-sided and distorted.

When they first met in 1924, Husserl urged Cairns to skip Part I of the *Ideen*, but Cairns found that part necessary for understanding how eidetic transcendental phenomenology is eidetic. Yet ¶ 2 of §2 confuses individual essence, the individual's "what," with pure essence or *eidōs* and, later on, the distinction between essential and contingent determinations is not made well. There is a great emphasis in the *Ideen* on how the new science is eidetic, but by the time of the *Cartesianische Meditationen*, this emphasis is much diminished and the contrasting transcendental and experiential is accepted throughout the first three meditations with the eidetic only introduced in the fourth. In Part I of the *Ideen*, an eidetic but not transcendental science is presented. It is not until well along in the book that the transcendental and the eidetic *epochēs* are distinguished, so that, until then, they are sometimes confused.

Another problem with the *Ideen* is the tendency to understand intentionality or intentiveness as objectivating, as taking things as objects for the ego, when for automatic life there is no ego engaged in and busied with things and thus no objects in this narrow signification. And since neither valuing nor

Husserl recomienda pasar directamente de la psicología eidética a la fenomenología trascendental eidética, lo que constituye un error.

Husserl dice a veces explícitamente que la "*epochē*" –a la que Cairns vierte usualmente como "abstención"– es algo diferente que la consecuencia de la "reducción" y Cairns lo sigue en este respecto. (En otras clases mi maestro explicaba que la "purificación" es otra consecuencia de la abstención, aunque aplicada más bien al objeto o *cogitatum* que a la actitud del ego). Con la *epochē* trascendental la vida mental se purifica de su "ser en el mundo" y se advierte lo que ella es primaria y no secundariamente.

La diferencia más grande que favorece a la fenomenología de Cairns frente a la de Husserl es el énfasis que pone en la llamada "pre-constitución" y en la "*primäre Passivität*", a la que prefiere llamar "constitución automática", cuestiones a las que apenas se alude en las *Ideen*. Husserl pone aquí el acento en los *Akte*, que Cairns llama "acciones"; los resultados de la accionalidad (*actionality*) se sedimentan en la automaticidad secundaria. Si se deja de lado cualquier actividad de selección, todo percibir sensible es automático, como lo son las re-

willing but only a type of believing can objectivate, the so-called "founded theses" are also downplayed.

Only in Part II does the general introduction to pure phenomenology referred to in the title begin. Until we put it out of action, we remain in the attitude of natural living along (*das naturalische dahinleben*). The thesis or positing that belongs to the natural attitude is an acceptance of the world, the natural world, which is found as existing and spread out endlessly in space and in time. It is still there when put out of action and another attitude is taken up alongside it. Both are attitudes of the transcendental ego.

In the *Krisis* Husserl is concerned with the difference between the world as we originally find it and the world as cognized in natural-scientific thinking, the latter involving idealization, but against Husserl's later tendency Cairns agrees with the *Ideen* that these are one and the same nature and definite things are formed on the basis of the awareness of indefinite appearances that are prior to any idealization.

Over and against any natural believing and also Descartes's doubting, the second attitude of refraining, the "unnatural attitude," as Cairns prefers to call it, can be taken up. This is a wholesale affair and includes non-

trotenciones y las protenciones, los Otros humanos y no humanos y, en forma original, los gustos y los valores, las tendencias y los propósitos. Un nutrido subestrato se halla preconstituido y a la espera de ser advertido por el ego. Esta distinción se basa en el §25 de las *Ideen*, donde Husserl describe la "modificación de inactualidad" que sobreviene a los procesos intentivos después de que el ego cesa de ocuparse de ellos. No se extiende, sin embargo, a los procesos de la automaticidad primaria de los que el ego no puede ocuparse. Cairns informa que hacia 1931 Husserl lamentaba no haber incluido la constitución del tiempo puro en el protender y el retrotender, que es primariamente automática. Por ello el gran cuadro de la fenomenología en 1913 es unilateral y está distorsionado.

Cuando se encontraron por primera vez en 1924, Husserl recomendó a Cairns saltarse la Parte I de las *Ideen*, mas Cairns consideró que aquella parte era necesaria para comprender el sentido en el que es eidética la fenomenología trascendental eidética. Con todo el ¶ 2 del §2 confunde la esencia individual, el "qué" individual, con la esencia pura o *eidos* y, más adelante, no se hace bien la distinción entre las determi-

doxic as well as doxic positing. Biemel obscures the historical development by introducing much content from Husserl's desk copies, but at least the including of the word "transcendental" is acceptable because "phenomenological *epochē*" is always transcendental in the *Ideen*. That Husserl consciously remains in the natural attitude in Part II, Chapter 2, is shown by the title of §34 being emended from a desk copy to include "PSYCHOLOGICAL" into "THE ESSENCE OF CONSCIOUSNESS AS A PSYCHOLOGICAL PHENOMENOLOGICAL THEME." With some passages added to the body and others in the Appendix, the "verbiemelt" text, as Cairns sometimes disparaged it, is partly inconsistent and partly unintelligible.

After years of accepting it on Husserl's authority, Cairns came to reject the *hylē/morphē* distinction and came to hold that the fundamental distinction in sensuous perception is of sensing and sensa and hence that all *Erlebnisse* are intentional or intensitive. He devoted considerable attention to this revision and its consequences in the seminar. Except to mention that this overcomes the absurdity of quasi-spatially extended *hylē*, e.g. of an area of pain in the belly, as really inherent parts of purely temporal mental life, I will omit this critical revision due to

naciones esenciales y las contingentes. En las *Ideen* se enfatiza mucho el hecho de que la nueva ciencia es eidética, mas para el tiempo de las *Cartesianische Meditationen* este acento ha disminuido considerablemente, y a lo largo de las tres primeras meditaciones se acepta el ámbito contrario de una experiencia trascendental, mientras que la eidética es introducida únicamente en la cuarta. En la Parte I se caracteriza a la ciencia eidética pero no trascendental. No es sino hasta bastante avanzado el libro que se distingue entre la *epochē* trascendental y la eidética, y de ahí que hasta ese punto en ocasiones se las confunda.

Otro problema con las *Ideen* es la tendencia a comprender la intencionalidad o intentividad como objetivación, como un tomar las cosas como objetos para el ego, cuando para la vida automática no hay un ego ocupado de ella y atareado con las cosas y, por ende, no hay objetos en esta significación. Y puesto que ni el valorar ni el querer pueden objetivar, sino que únicamente puede hacerlo un tipo de creencia, también se le resta importancia a las llamadas "tesis fundadas".

La introducción general a la fenomenología pura a la que alude el título comienza únicamente en la

limitations of time today.

With transcendental *epochē*, it is seen that there are then two kinds of things, the many spatio-temporal things and one's own purely temporal mental life with oneself as ego who engages in a few of its processes. The former things are sensuously perceived and this through appearances that adumbrate, while there is no adumbrating of mental processes, which are thus perceived immediately. The latter have apodictic certainty, i.e., cannot be shown to be otherwise by a wider context of experience, and the former can be shown to be otherwise by a wider context of experience and have assertoric certainty at best. One can feign the destruction of the world due to incoherence of sensings of things, but it does not happen actually and Husserl did not repeat this point later.

Husserl claiming otherwise, actually operates with the sensing-sensa distinction in *Zeitbewusstsein*, but adheres to the *hylē-morphē* doctrine because he was under the influence of the "content psychology" dominant in the time and does not develop that distinction, which Cairns does. At least visual and tactual sensa are quasi-spatially extended, which mental life is not, so they are not immanent in it. Cairns will not speak of sensa as

Parte II. Hasta que la ponemos fuera de acción, permanecemos en la actitud del natural dejarnos vivir (*das natürliche Dahinleben*). La tesis o posición que es inherente a la actitud natural es una aceptación del mundo, del mundo natural al que uno halla como existente y extendido sin fin en el espacio y en el tiempo. Sigue ahí cuando se la pone fuera de acción y se adopta junto a ella otra actitud. Ambas son actitudes del ego trascendental.

En la *Krisis*, Husserl se ocupa de la diferencia entre el mundo tal como lo hallamos originalmente y el mundo en cuanto conocido en el pensar científico-natural, donde éste último incluye la idealización, si bien, contrariando la tendencia posterior de Husserl, Cairns está de acuerdo con las *Ideen* en que ambos mundos son una y la misma naturaleza y que las cosas definidas se constituyen sobre la base de la conciencia de apariciones indefinidas y antes de cualquier idealización.

Frente a todo creer natural y también frente a la duda de Descartes puede adoptarse la segunda actitud de abstención, la "actitud innatural", como prefiere llamarla Cairns. Se trata de una empresa a gran escala e incluye tanto la posición no dóxica como la dóxica. Bie-

hyletic. *Sensa* also adumbrate.

Part II, Chapter 2 has several distinctions made in the perspective of eidetic phenomenological psychology that will be later re-interpreted as transcendental phenomenology, e.g., that between straightforward and reflective actional processes in §38. From Chapter 3 Cairns retains the word "noesis" as the name for all concrete mental processes, extricating it from the mistaken *hylē-morphē* doctrine, where it is only a part, and likewise for "noema." Husserl was misled particularly in the fifth of the *Cartesianische Meditationen* by his own terminology of "noematic correlates" to believe that noemata are independent entities. Cairns considered the *eigenheitliche Reduktion* as described by Husserl an absurdity. One cannot disregard the noema without disregarding the noesis.

The analysis of the noema in §§92, 99, 104, and 105 needs §§129-133 to be complete, which is at least a defect in exposition. (I skip much detail here about the object=X and about identification syntheses.) Because Husserl adapts terminology from grammar and logic, especially "Satz" ("sentence" and "asserted proposition"), it is difficult to appreciate the specificity of non-doxic processes, i.e., strivings as well as valuings, which are

mel oscurece el desarrollo histórico al introducir una gran cantidad de contenidos tomados de los ejemplares de trabajo de Husserl, mas al menos la inclusión de la palabra "trascendental" resulta aceptable ya que la "*epochē* fenomenológica" es siempre trascendental en las *Ideen*. El hecho de que en el capítulo 2 de la Parte II Husserl permanece conscientemente dentro de la actitud natural, es algo que se hace evidente en la enmienda al título del §34, donde añade la palabra "PSICOLÓGICO" a "LA ESENCIA DE LA CONCIENCIA COMO TEMA FENOMENOLÓGICO PSICOLÓGICO". Con algunos pasajes agregados al cuerpo de texto y otros dispuestos en el Apéndice, el texto "*verbiemelt*", como Cairns dice a veces en tono depreciativo, es en parte inconsistente y en parte ininteligible.

Tras años de aceptarla debido a la autoridad de Husserl, Cairns llega a rechazar la distinción *hylē/morphē* y a sostener que la distinción fundamental en la percepción sensible se refiere al sentir y los *sensa* y que por ende todas las *Erlebnisse* son intencionales o intentivas. En su seminario dedica una atención considerable a esta revisión y a sus consecuencias. Excepto para mencionar que con esto se supera el

not judicative acts. But Husserl wanted to institute a science and thus paid more attention to the doxic.

Cairns could not verify the alleged one-to-one correspondences of aspects of the noema and the noesis.

About temporality, §81 makes a distinction between *phänomenologischer Zeit* and *objektiver Zeit*, in the 1905 lectures he called the former *innere Zeit*, but had already in 1901 had objected to the terminology of *inner* and *ausser*. In the *Ideen* is told that phenomenological time is the unitary form of the stream of all mental processes, regardless of whether they are taken as occurring in the spatio-temporal world or as transcendental. So "phenomenological time," which signifies "transcendental phenomenological" in 1913, is misleading. In English, Cairns preferred "mental" and "mind" as neutral between "transcendental" and "psychic."

Besides then mental or pure time, Husserl has "objective" or "cosmic" time, but Cairns takes a marginal note in Copy 2, namely: "cosmic time could however misled—space time?" (Cairns's translation), as a point of departure in urging that not only 20th C. physics but also the lifeworld has no time or space separately but only space-time concretely. Husserl recog-

absurdo de una *hylē* extendida cuasi-espacialmente, por ejemplo de una zona de dolor en el abdomen, como un componente real-inmanente de la vida mental puramente temporal, voy a omitir hoy esta revisión crítica en razón de las limitaciones de tiempo.

Con la *epochē* trascendental se advierte que existen dos clases de cosas, a saber, la multitud de cosas espacio-temporales, y la vida mental propia puramente temporal con uno mismo como ego que se ocupa de una cantidad pequeña de sus procesos. Las primeras cosas se perciben sensiblemente y ello mediante apariciones que escorzan, mientras que no hay escoramiento de los procesos mentales, que por ende son percibidos inmediatamente. Éstos últimos poseen certeza apodíctica, o sea, ningún contexto más amplio de experiencia puede revelar que son de otra manera y, en cuanto a los primeros, un contexto de evidencia más amplio puede revelar que son de otra manera y que en el mejor de los casos poseen certeza asertórica. Se puede figurar la destrucción del mundo en razón de una incoherencia en el sentir de las cosas, mas semejante cosa no sucede de hecho y Husserl no vuelve a reiterar este argumento posteriormente.

nized many spaces but not many transcendent times, but there are many space-times, beginning with the primordial world recognized in the *Cartesianische Meditationen*, and then there are the fields of *sensa*. The self-apperceiving of mental life in the space-times of the *sensa* fields is the first and most important step in the self-mundanization of mental life, with subsequent self-mundanizations motivated higher up, something not dealt with in the *Ideen*. In his lecture course Cairns follows the *Abbau-Aufbau* (unbuilding-building up) method all the way down and all the way back up.

Part III compares and contrasts recollecting, perceiving, and phantasy. Perceiving gives its object originarily or in person (*leibhaftig*). Objects of memory and also empathy are not originarily. This is fine for individual objects but Husserl is wrong to extend *Wahrnehmung* to ideal objects, which are not in time and hence not present rather than past or future. (Incidentally, Cairns objects elsewhere to empathy as *Vergegenwärtigung* ["presentiating"] because it can never have been a *Gegenwärtigung*. [I prefer John Brough's "re-presentation," with a hyphen, as a translation that can be heard as well as read.]) Husserl's description of phantasy as neutralized re-presentation is difficult. It is actual-

Husserl opera de hecho con la distinción sentir—*sensa* en *Zeitbewusstsein*, mas adhiere a la doctrina *hylē-morphē* porque se encuentra bajo la influencia de la "psicología del contenido" dominante en su tiempo, de modo que no desarrolla esta distinción, lo que sí hace Cairns. Al menos los *sensa* visuales y táctiles están cuasi-espacialmente extendidos, algo que no ocurre con la vida mental, de modo que no son inmanentes a ella. Cairns no quiere hablar de los *sensa* como hyléticos. Los *sensa* también escorzan.

El capítulo 2 de la Parte II contiene varias distinciones efectuadas en la perspectiva de la psicología fenomenológica eidética que más tarde serán reinterpretadas como fenomenología trascendental, como ocurre por ejemplo con la distinción entre los procesos accionales directos y reflexivos en el §38. Del capítulo tercero Cairns retiene la palabra "nóesis" como nombre para la totalidad de los procesos mentales concretos, rescatándola de la errónea doctrina de la *hylē/morphē*, de la que constituye tan sólo una parte, y hace lo mismo con el término "noema". Particularmente en la quinta de las *Cartesianische Meditationen* Husserl es inducido por su propia terminología de los "correlatos no-

ly quasi-positional or as-if believing and there is a phantasy equivalent for every sort of act. Cairns seems not to have had difficulties with Husserl's analysis of image consciousness (*Bildbewusstsein*).

Part IV of Book I is entitled "Reason and Actuality." Not only does Husserl recognize, as Kant did, theoretical and practical reason, but also reason in the field of valuing, i.e., axiological reason. Believing can be justified when based on evidence. There are non-rational if not irrational beliefs, e.g., Cairns reports his own belief in electrons and the belief in ghosts in other cultures as non-rational. The same pattern holds in the spheres of action and emotion. There can be justified and unjustified likings and justified and unjustified strivings. There is expertise in all three areas. Also, there is *prima facie* justification that can be strengthened or weakened by wider contexts of experience. And there is existence, goodness, and right action *for me*, which can be rational, but not objective, i.e., existence, goodness, and right action for everybody. Cairns urges we begin with "solipsistic" theories of practice, of valuing, and of knowledge. With respect to axiology and theory of practice he goes beyond what little Husserl mentions. Similarly, Cairns addresses in the last meeting of

emáticos" al error de creer que los noemas son entidades independientes. Cairns considera a la *eigenheitliche Reduktion* así descrita como algo absurdo. No se puede desatender al noema sin desatender a la nóesis.

El análisis del noema en los §§92, 99, 104 y 105 requiere para estar completo de los §§129-133, lo cual es al menos una deficiencia en la exposición. (Paso por alto aquí muchos detalles relativos al objeto=X y a las síntesis de identificación). Puesto que Husserl adapta una terminología que toma de la gramática y de la lógica, en especial "Satz" ("frase" y "proposición afirmativa"), es difícil apreciar la especificidad de los procesos no dóxicos, o sea, las tendencias y las valoraciones, que no son actos judicativos. Husserl quería empero instituir una ciencia y por consiguiente le prestó más atención al ámbito de lo dóxico.

Cairns no pudo verificar las supuestas correspondencias uno-a-uno entre los aspectos del noema y de la nóesis.

En cuanto a la temporalidad, el §81 hace la distinción entre *phänomenologische Zeit* y *objektive Zeit*; en las lecciones de 1905 llama al primero *innere Zeit*, pero ya en 1901 objeta la terminología de *inner*

the seminar the relations of mental life with the organism.

Almost the last point made in the seminar concerns the possibility of deductive systematization, which was accepted in the *Ideen* for all science, transcendental phenomenology included, but abandoned by 1924 when Cairns began studying with his master. Then again, it is difficult not to accept phenomenological psychology, but the transcendental attitude requires an unmotivated leap. Then one can recognize that for all things to be is to be a possible object of experience. Many problems still loom from there, e.g., how the present/past/future is a secondary structure or whether mental life can ever end or, indeed, even have a beginning.

Finally, my teacher expressed embarrassment that he departed so often from explicating the text of the *Ideen* to expand on such things as the justification of action and it is presumably for this reason that he never taught another seminar on a text by Husserl, but of course these departures are at least as impressive as his close interpretations and attempts at verification.

y *ausser*. En las *Ideen* leemos que el tiempo fenomenológico es la forma unitaria del curso de todos los procesos mentales, prescindiendo de si se los considera como procesos que acontecen en el mundo espacio-temporal o como procesos trascendentales. De este modo la expresión "tiempo fenomenológico", que en 1913 significa "fenomenológico trascendental", induce a errores. En inglés Cairns prefiere usar "mental" y "mente" como términos neutrales entre "trascendental" y "psíquico".

Junto al tiempo mental o puro, Husserl considera el tiempo "objetivo" o "cósmico", pero Cairns toma una nota marginal en la copia 2 que dice: "tiempo cósmico podría sin embargo inducir a errores – ¿espacio tiempo?", como punto de partida para insistir en que no sólo la física del siglo veinte sino tampoco el mundo de la vida tienen tiempo o espacio separadamente, sino sólo espacio-tiempo concretamente. Husserl reconoce muchos espacios pero no muchos tiempos trascendentes, mas existen muchos espacio-tiempos, para comenzar el mundo primordial advertido en las *Cartesianische Meditationen*, y luego están los campos de *sensa*. La percepción de sí de la vida mental en el espacio-tiempo de los *sensa* es el

primero y más importante paso en la automundanización de la vida mental, que conlleva subsecuentes automundanizaciones motivadas en niveles superiores, un tema que no es tratado en las *Ideen*. En el curso de su lección Cairns sigue el método de *Abbau-Aufbau* (desconstrucción-construcción) en sentido descendente y luego ascendente.

La Parte III compara y contrasta el recordar, el percibir y la fantasía. El percibir da su objeto en original o en persona (*leibhaftig*). Los objetos de la memoria y asimismo de la empatía no son originales. Esto es correcto respecto de los objetos individuales, pero Husserl se equivoca al extender la *Wahrnehmung* a los objetos ideales, que no están en el tiempo y por consiguiente no son más presentes que pasados o futuros. (Dicho de paso, Cairns objeta en otra parte que la empatía sea una *Vergegenwärtigung* ["presentificación"] porque nunca pudo haber sido una *Gegenwärtigung*. [Yo prefiero la expresión de John Brough, "re-presentación", con un guión, como una traducción que se puede escuchar al igual que leerse]). La descripción que hace Husserl de la fantasía como representación neutralizada es dificultosa. Se trata en realidad de una

creencia cuasi-posicional o como-si, y hay una forma de fantasía equivalente para cada tipo de acto. Parece que Cairns no tuvo dificultades con los análisis husserlianos de la conciencia de imagen (*Bildbewusstsein*).

La Parte IV del libro lleva el título "Razón y realidad". Husserl no sólo admite, como lo hace Kant, una razón teórica y una razón práctica, sino de igual modo una razón en el ámbito de la valoración, una razón axiológica. La creencia puede ser justificada si se basa en la evidencia. Hay creencias no racionales o hasta irracionales; Cairns, por ejemplo, declara como no racionales su creencia en los electrones y la creencia de otras culturas en fantasmas. El mismo patrón se verifica en las esferas de la acción y de la emoción. Puede haber gustos justificados e injustificados, así como tendencias justificadas e injustificadas. Existe la pericia en las tres áreas. Hay además justificación *prima facie* a la cual pueden reforzar o debilitar contextos de experiencia más amplios. Y están la existencia, la divinidad y la acción correctas *para mí*, que pueden ser racionales pero no objetivas, o sea, existencia, divinidad y acción correctas para todos. Cairns recomienda empezar por las

teorías "solipsistas" de la praxis, de la valoración y del conocimiento. Con respecto a la axiología y a la teoría de la praxis avanza más allá de lo poco que menciona Husserl. De modo similar, en la última reunión del seminario Cairns se detiene en las relaciones entre la vida mental y el organismo.

Casi la última tesis asentada en el seminario se refiere a la posibilidad de sistematización deductiva, que las *Ideen* aceptan para la totalidad de la ciencia, incluyendo a la fenomenología trascendental, pero que es abandonada hacia 1924 cuando Cairns comienza a estudiar con su maestro. Por otra parte es difícil no aceptar la psicología fenomenológica, pero la actitud trascendental exige un salto inmotivado. Así es posible advertir que, para todas las cosas, ser es ser un objeto posible de experiencia. A partir de allí se vislumbran todavía muchos problemas, como por ejemplo que la estructura de presente/pasado/futuro es una estructura secundaria, o bien si la vida mental puede finalizar o, ciertamente, comenzar.

Finalmente, mi maestro expresa turbación por el hecho de apartarse con tanta frecuencia de la explicitación del texto de las *Ideen* para ex-

playarse acerca de cosas tales como la justificación de la acción, y presumiblemente por esta razón no volvió a dictar ningún otro seminario sobre un texto de Husserl, aunque esos excursos, desde luego, son al menos tan impresionantes como sus detalladas interpretaciones y sus ensayos de verificación.

¿ES ANIQUILABLE EL MUNDO?

UN OBSTÁCULO AL GIRO IDEALISTA EN LA FENOMENOLOGÍA*

IS THE WORLD ANNIHILABLE?

ONE OBSTACLE TO THE IDEALISTIC TURN IN PHENOMENOLOGY

Alejandro Escudero Pérez

UNED

Madrid, España

aescudero@fsof.uned.es

Resumen: Uno de los pilares del giro idealista de la fenomenología realizado por Husserl se encuentra en el párrafo 49 del tratado *Ideen I* publicado en 1913. En este artículo se exponen sus tesis centrales y se someten a discusión.

Palabras clave: mundo, yo, idealismo.

Abstract: One of the mainstays of the idealistic turn of Phenomenology made by Husserl is in paragraph 49 of the treatise *Ideen I*, published in 1913. The aim of this paper is to expose its central theses and subject them to discussion.

Key Words: World, Self, Idealism.

Nuestro principal propósito es exponer y discutir el § 49 de *Ideen I*, el libro que Husserl publicó en 1913 y del que ahora celebramos su centenario. En un magnífico libro repleto de brillantes ensayos sobre el tratado husserliano —*Husserl. La science des phénomènes*, dirigido por A. Grandjean y L. Perreau, ed. CNRS— leemos, en la página 44, que el párrafo 49 es el mejor y más claro ejemplo de la “radicalidad” del *idealismo fenomenológico* propuesto por Husserl como la mejor vía por la que debería desarrollarse el movimiento fenomenológico (y esta es la razón de nuestra elección).

* Este artículo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación “La pretensión trascendental de la hermenéutica fenomenológica y el problema de la historicidad” (FFI2012-32611), financiado por el Ministerio español de Economía y Competitividad y cuyo investigador principal es Ramón Rodríguez García

El § 49 pertenece al Capítulo III de la Sección segunda (la merecidamente célebre “Meditación fenomenológica fundamental”). El título de este tercer capítulo es “La región de la conciencia pura”; con él Husserl pretende ofrecer una respuesta concreta y definitiva a una crucial cuestión “¿cuál es el ‘campo temático’ propio de la Fenomenología?” Una respuesta que, aunque esté insinuada aquí y allá desde el comienzo del tratado de 1913, solo se encuentra con todas las letras en el § 50. La respuesta dice: el “campo temático” de la fenomenología —sus “fenómenos” propios y exclusivos— lo constituye las vivencias de la conciencia (o la conciencia y sus vivencias —unas vivencias que son a la vez hechos temporales y esencias eternas). Con tal declaración arranca precisamente el *giro idealista* característico de *Ideen I*. Un giro con el que inevitablemente despunta una cuestión que debe formularse con nitidez hoy (tal y como, a su modo, se la formularon los discípulos de Husserl de ese periodo): ¿ofrece ese giro la ruta apropiada para la fenomenología o se trata más bien de un peculiar extravío por el que terminan arruinándose sus más brillantes y prometedores hallazgos?

Por nuestra parte, y como aspecto de una respuesta a la cuestión que se acaba de plantear, diremos lo siguiente: si cabe rechazar lo que Husserl expuso con rotundidad en el § 49 habremos localizado un serio escollo o un contundente obstáculo a la orientación *idealista* de la fenomenología. Esto es: si el § 49 es el pórtico de entrada a lo que se sostiene en el § 50 (titulado “La actitud fenomenológica y la conciencia pura como campo de la fenomenología”) y conseguimos probar que esa puerta no conduce a ningún sitio por el que quepa transitar la tesis central del párrafo cincuenta se desmorona (obligando a plantear las cosas de otra manera con el fin de que fenomenología sea viable como dirección fructífera del saber filosófico).

La discusión del § 49 es enormemente compleja. En primer lugar porque implica, nada menos, poner una por una en tela de juicio las cuatro principales líneas de fuerza de la propuesta husserliana (su esencialismo, intuicionismo o presencialismo, su inmanentismo, su subjetualismo)¹. Además, y por si no fue-

¹ El esencialismo consiste en afirmar que hay un y solo un universo eidético, un único reino ideal de esencias (una realidad de verdad o un mundo verdadero); el intuicionismo señala que la certeza evidente está exclusivamente, en su punto álgido, en la pura y completa presencia intuitiva ante la facultad

se ya suficiente lo anterior, habría que, como mínimo, desmontar pacientemente lo que Husserl expuso en tres párrafos del Capítulo II de la Sección segunda: el § 42 (titulado “El ser como conciencia y como realidad en sentido estricto. Distinción de principio entre los modos de intuición”); el § 44 (“El ser meramente fenoménico de lo trascendente y el ser absoluto de lo inmanente”) y, por último, el § 46 (“Indubitabilidad de la percepción inmanente, dubitabilidad de la trascendente”); en ellos por una parte encontramos el anticipo de lo que se sostiene en el párrafo 49, y respecto a ellos, y esto es lo más importante, se puede llegar a probar, me parece, que en conjunto reposan o se asientan en una serie de ‘supuestos’ que no deben darse por buenos y firmemente establecidos sin una detenida y minuciosa consideración. Por otro lado, en razón de que siempre es filosóficamente insuficiente cualquier crítica negativa, habría que proponer una alternativa de conjunto al planteamiento husserliano. Aquí, importa decirlo, solo podemos ofrecer unos pocos indicios de que algo no marcha adecuadamente en lo que Husserl cree poder sostener fehacientemente en el § 49, el párrafo titulado “La conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo”. Comenzaremos con una exposición de lo que Husserl sostiene aquí, y después, para concluir, iniciaremos una discusión de su atrevida idea central.

El § 49 se inicia con la siguiente declaración: «Por otra parte, con todo esto no se ha dicho que *tenga* que haber un mundo ni cosa alguna. [...] Más bien es perfectamente concebible [...] que no haya un mundo» (FCE, pg. 112). Brevemente comentada: Husserl afirma con rotundidad el carácter enteramente “contingente” del mundo y con él de todo lo intramundano, y lo hace, como bien se ve en el conjunto del primer párrafo, en base a que es ‘concebible’ e ‘imaginable’ un completo y definitivo “caos” en el seno de la experiencia mundana (no es descartable, según Husserl, con plena seguridad y por razones de principio, la íntegra incongruencia de la experiencia externa).

principal de la conciencia: el entendimiento; el inmanentismo indica la primacía de la interioridad del sujeto, la prioridad de la conciencia reflexiva (algo que se afirma con nitidez en la última frase de las *Meditaciones cartesianas*); el subjetualismo, por su parte, sostiene que el fundamento último se encuentra en el Sujeto racional, el único absoluto legítimo. Solo si se consigue rebatir en su raíz misma estas cuatro coordenadas se habrá puesto en tela de juicio el conjunto de tesis en que se articula el idealismo fenomenológico de Husserl. Un valioso intento en esta dirección se encuentra en el monumental libro de Claude Romano titulado *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, ed. Gallimard, 2010.

El segundo párrafo es el que enuncia la tesis principal, dice así: «Si añadimos los resultados que logramos al final del último capítulo, si pensamos la posibilidad del no-ser entrañada en la esencia de toda trascendencia de cosas, resulta evidente que el *ser de la conciencia*, de toda corriente de vivencias en general, *quedaría sin duda necesariamente modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia*. Modificado, ciertamente. Pues la aniquilación del mundo no quiere decir correlativamente sino que en toda corriente de vivencias (la corriente total y plena de las vivencias de un yo, tomada, pues, sin término por ninguno de sus dos lados) quedarían excluidos ciertos órdenes de experiencias y por consiguiente ciertos órdenes de la razón teorizante que busca su orientación en ellos. Pero esto no implica que quedaran excluidas otras vivencias y órdenes de vivencias. Así, pues, ningún *ser real en sentido estricto*, ningún ser que se exhiba y compruebe mediante apariciones en una conciencia, *es para el ser de la conciencia misma* (en el más amplio sentido de corriente de vivencias) *necesario*. *El ser inmanente es, pues, ya sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio nulla 're' indiget ad existendum*. *Por otra parte, el mundo de las 'res' trascendentes está íntegramente referido a la conciencia, y no a una conciencia lógicamente fingida, sino a una conciencia actual*» (FCE, pgs. 112-113). Se contrapone así tajantemente —en base a una presunta diferencia radical en los modos de darse, de ser intuita una “vivencia” y una “cosa física espacial”— la *contingencia* del mundo y lo intramundano a la estricta *necesidad* de la conciencia del yo y sus vivencias (unas vivencias que además de ser a la vez hechos temporales y esencias eternas poseen, según Husserl, la clave última de la “fenomenalidad de los fenómenos” en la medida en que en ellas su “ser” —su esencia y su existencia— y su “aparecer” coinciden constante y absolutamente, sin resquicio alguno, siendo por ello algo así como “el fenómeno del fenómeno” o el “aparecer del aparecer”).

A continuación, con el fin de afianzar y redondear lo que ha sido destacado hasta aquí, Husserl formula con nitidez una tesis ontológica *dualista*: hay, por un lado, la “región conciencia” (un género supremo con su respectiva esencia y existencia) y, por otro lado, la “región mundanal” a la que alude también con el término “realidad”. Leemos aquí sobre esta distinción fundamental: «Entre la conciencia y la realidad en sentido estricto se abre un verdadero abismo de

sentido. Aquí, un ser que se matiza o escorza, que nunca se da absolutamente, un ser meramente accidental y relativo; allí, un ser necesario y absoluto, que en principio no puede darse por medio de matices ni escorzos ni apariciones » (FCE, pg. 114).

Los dos párrafos finales insisten en lo que se acaba de afirmar: el “ser absoluto” (necesario, susceptible de un darse íntegro y completo en un solo golpe intuitivo ante la reflexión) de la conciencia y sus vivencias y el “ser relativo” (contingente, ofrecido por partes o lados y siempre susceptible de enmienda o corrección) de lo intramundano y el mundo. En esos párrafos leemos: «[...] la conciencia considerada en su “pureza”, debe tenerse por un *orden del ser encerrado en sí*, como un orden de *ser absoluto* [...]», y también «[...] es el mundo [...] un *mero ser intencional por su sentido* o un ser tal que tiene el mero sentido secundario y relativo de ser un ser *para* una conciencia. Es un ser al que pone la conciencia en sus experiencias, un ser que por principio sólo es intuible y determinable en cuanto es el algo idéntico de multiplicidades motivadas de apariciones —pero que *además de esto* no es nada» (FCE, pg. 114).

Después de la exposición de los principales contenidos del § 49 llega el momento delicado de las consideraciones críticas en las que intentamos mostrar que no es aquí oro todo lo que reluce (esto es, que las “evidencias” a las que apela Husserl con el fin de justificar su propuesta teórica son en el fondo más oscuras y confusas que claras y distintas).

Comenzaremos con las dos objeciones siguientes:

1ª. Husserl lleva a cabo, sin dar razones auténticamente convincentes que lo apoyen, un salto exagerado en el plano de lo óptico intramundano (acudiendo a su vocabulario, el nivel del objeto intencional trascendente o externo): pasa de constatar las decepciones parciales y puntuales en las expectativas de sentido (características de la conciencia protencional) a postular como plausible e inteligible una decepción total y continua, es decir, pasa de aludir a desórdenes e incongruencias circunscritas y delimitadas a sostener que es perfectamente “pensable” un caos completo y universal. Hay aquí, nos parece, un salto injustificado. Por otra parte tampoco aclara lo siguiente: ¿por qué es menester

fijarse principalmente en los “casos fallidos” en vez de en los comunes y corrientes “casos logrados” (esos que dan pie legítimamente a la familiaridad cotidiana, a la confianza inspirada por todo aquello con lo que una y otra vez contamos)?

2º. Husserl, nos parece, mezcla y confunde en los textos que hemos citado lo intramundano con el propio Mundo, es decir: da por obvio que lo que le pasa a lo intramundano afecta sin más al mundo mismo (como si estuviesen exactamente en el mismo plano de consideración). Dicho así: aunque cayeran por los suelos, rebajados a la categoría de puro caos ininteligible, los entes intramundanos (algo ya de por sí difícilmente concebible pero sigámosle en esto el juego a Husserl) esto no tiene que concernir sin más al propio mundo (sin la precedencia de éste sería vano referirse a un “orden” o a un “caos” instalado en la experiencia de lo intramundano)².

Desde luego el núcleo del párrafo cuarenta y nueve está en la declaración de la contingencia del mundo y lo mundano y de la pura necesidad de la conciencia (una conciencia autosuficiente, independiente y por eso erigida en una instancia fundamental y prioritaria). La tesis de la hipotética “aniquilación del mundo” se sustenta sobre la idea de que originariamente lo que hay, en un ‘punto cero’, en el absoluto comienzo, en el punto de partida, es un “*Sujeto sin mundo*” (un Sujeto *premundano*). Supongamos que esto es enteramente cierto, que es una tesis inobjetable. Si nos comprometemos en serio con ella —y puesto que por otra parte es “obvio”, aun a pesar de su estricta contingencia, que “hay” tanto entes intramundanos como un mundo que los envuelve y precede— tendremos que explicar —en el sentido de “aclarar fenomenológicamente”— al menos dos cosas:

1ª. ¿Por qué el Sujeto (una conciencia felizmente encerrada en su inmanencia, disfrutando de la cómoda certidumbre de sus vivencias de vivencias, satisfecha con la paz y el orden incorregible de su pura experiencia interna) se

² En general en la fenomenología se suele considerar al mundo un horizonte y por lo tanto se lo concibe como un “correlato” de la conciencia. Pero la tesis del “horizonte del mundo” (o del mundo como horizonte) nos parece que puede ser fenomenológicamente rebatida (¿cómo? Mostrando que el a priori de correlación y el ser-en-el-mundo son dos instancias mutuamente irreductibles y por ello diferentes, distinguibles).

vio llevado a “poner” o “constituir” —desde sí mismo, por sí mismo, para sí mismo— nada menos que un “mundo” (y dentro de él una plétora variadísima de objetos externos)? ¿Qué motivó racionalmente que desde su maravillosa necesidad se arriesgara a “crear” un desdichado universo de contingencia, apariencia y error (en el que los entes se empeñan en comparecer escorizados en vez de ofrecerse íntegramente de una vez, como ocurre con las vivencias en la reflexión y con el reino ideal de las esencias)?

2ª. ¿Cómo *dentro* de la conciencia puede ser “constituido” lo externo a la misma? ¿Cómo en la inmanencia de una conciencia temporal (unidimensional) puede llegar a ser constituida una cosa física espacial (tridimensional)? Desde luego ante estas dos preguntas caben muchos subterfugios pero en el fondo la posición más coherente en este peculiar orden de consideración es la cartesiana: hay dos sustancias (res cogitans/res extensa) entre sí autosuficientes e independientes (una discusión distinta es el asunto de que se necesite para “armonizarlas” de una tercera sustancia superior, etc.). Pero la pretensión —presente tanto en Kant como en Husserl— de que lo físico externo puede ser “constituido” desde y por lo psíquico interno es apenas inteligible (y denominar “transcendental” a lo psíquico interno una vez purificado o depurado ¿es de verdad otra cosa que una mera “solución verbal” a un problema en último término mal planteado?)³.

A nuestro juicio Husserl nunca ha resuelto satisfactoriamente las dificultades inherentes a lo que acabamos de señalar en los dos puntos anteriores, y por eso es cuestionable que pueda cabalmente sostener que lo primero y originario es un “Sujeto sin mundo” y, por lo tanto, que pueda afirmar con todo rigor y seriedad que el “mundo” es “aniquilable” (que su desaparición es algo concebible, imaginable, pensable). Desde luego lo que acabamos de apuntar no basta para refutar la propuesta de Husserl: hay que probar fenomenológicamente que el mundo es tan “indestructible” como lo es la “conciencia” (y si se probase esto último se tendría una primera pieza que contribuye a probar que

³ Sobre esta dificultad de fondo de la propuesta husserliana resulta enormemente esclarecedor el artículo de Iso Kern “Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl”, en *La posibilidad de la fenomenología*, Agustín Serrano de Haro (ed.), Editorial Complutense, 1997.

no es cierto que la conciencia sea el origen del sentido, del orden de la experiencia y de la experiencia del orden). Tal y como hemos intentado argumentar en una serie de ensayos un análisis descriptivo de la "dimensión trascendental" (la dimensión de las condiciones de posibilidad explorada por el saber filosófico) puede sacar a la luz dos de sus componentes, dos "fenómenos estructurales": el a priori de correlación y el ser-en-el-mundo⁴. Son ellos los que impiden de raíz que cuajen el conjunto de consideraciones que pretenden respaldar la tesis del § 49. Y sin esta tesis, esgrimida como uno de sus puntales, el idealismo fenomenológico auspiciado por el tratado de 1913 pierde uno de sus presuntamente más sólidos puntos de apoyo.

Tal vez, de todos modos, se puede intentar rebatir lo que estamos diciendo —el aislamiento originario del Sujeto, su premundancia, el inicial sujeto sin mundo, etc.— afirmando algo así: "no es verdad que Husserl sostenga la premundancia del Sujeto pues lo cierto es que éste 'ya siempre' ha constituido el mundo, es decir, la fenomenología husserliana no alude nunca a un previo sujeto sin mundo que 'después', por vez primera, ponga desde sí, por sí y para sí, un 'mundo'; el parágrafo 49, por ello, tiene un sentido 'metódico', pero no expone algo tan rotundo como la carencia originaria de mundo del sujeto constituyente del mundo". ¿Qué responder a una objeción así? Para empezar que si la tesis principal es que el origen del mundo está en el Sujeto, siendo el mundo y lo mundano algo fundamentado, algo dependiente, es inevitable, salvo que se intente marear la perdiz con sutilezas y subterfugios, afirmar la estricta y radical premundancia del Sujeto. Por otra parte si se insiste en que la tesis auténtica y principal es que el Sujeto "ya siempre" ha constituido el mundo en el fondo, sin pretenderlo, se está avanzando un paso en la refutación de la tesis idealista de que el mundo y lo mundano dependen de los rendimientos constitutivos del sujeto racional: en esta tesis más que un argumento a favor del idealismo lo que hay es un indicio de peso de que el "yo" y el "mundo" son *co-origenarios* (y entonces llegamos a donde nos parece que debe llegarse: a sostener que ni siquiera de modo "hipotético" es "aniquilable" el mundo —si el mundo "se anu-

⁴ Nos referimos principalmente a los siguientes artículos: "El idealismo trascendental y el problema del mundo externo" (revista *Éndoxa*, nº 18), "La moderna teoría del conocimiento y el problema del mundo externo" (revista electrónica *La caverna de Platón*), "Del comportamiento y el fenómeno: el a priori de correlación" (revista *Éndoxa*, nº 25), "El afuera del mundo: ensayo de ontología" (revista *Eikasía*, nº 49).

lase" también sería "anulado" con él el yo y su conciencia, y es por esto que el ser humano no puede en modo alguno ser designado con el concepto de "sujeto" pues no lo es— la *co-originariedad* del mundo y el yo impide afirmar que el mundo y lo mundano sean algo "constituido").

Dicho esto, ¿qué reto se le abre a partir de aquí a la fenomenología?

Husserl, con razón y con tesón, rebatió las distintas formas de "realismo" propias de su tiempo. En todas ellas, por expresarlo de esta manera, se olvida injustificadamente que sea lo que sean el mundo y lo intramundano de algún modo que debe ser aclarado filosóficamente ambos son "*para mí*" o "*para nosotros*" (dicho de otro modo: no hay experiencia o comprensión de algo si no hay alguien que comprenda o capte algo). Ahora bien: esto no tiene nada que ver con idealismo alguno; Husserl, en cambio, se vio seducido por los cantos de sirena de éste y convirtió ilegítimamente ese originario e irreductible "*para mí*" (o "*para nosotros*") en un "*por mí*" (o "*por nosotros*"). Es esta conversión la que obliga a convertir al yo y su conciencia en algo autosuficiente e independiente (y por ello mismo premundano y presuntamente capaz de "constituir" el mundo entero). Pero con esto se comete un error paralelo al del realismo como José Ortega y Gasset ha señalado con enorme lucidez. Por lo tanto, y como conclusión, sólo podemos decir que el reto al que hacíamos referencia se puede concretar así: lograr desarrollar la fenomenología *más acá* de la engañosa alternativa del realismo y del idealismo (a esta enorme y estimulante tarea han ido aportando algo significativo muchos autores destacables: Heidegger, Ortega, Ingarden, Fink, Landgrebe, Merleau-Ponty, Patocka, Dufrenne, Ricoeur, Levinas, Derrida, por mencionar unos pocos de los que cabe aprender y cuyo legado merece ser proseguido).

EL PROBLEMA DE LA REFLEXIÓN EN HUSSERL Y HEIDEGGER *

THE PROBLEM OF REFLECTION IN HUSSERL AND HEIDEGGER

Jesús Adrián Escudero

Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona, España
aescudero@fsf.uned.es

Resumen: La idea de que la fenomenología de Husserl representa una suerte de filosofía reflexiva, basada en una metodología que desarrolla la tradición cartesiana, se ha convertido en una creencia ampliamente difundida en la literatura filosófica. Este énfasis puesto por Husserl en la reflexión fue arduamente criticado por Heidegger. Desde entonces resulta frecuente encontrarse con la afirmación de que Husserl y Heidegger desarrollan dos conceptos de fenomenología diferentes, incluso antagónicos. No se trata de seguir alimentando esta discusión historiográfica. Aquí, por una parte, se muestra el núcleo de la temprana crítica heideggeriana en el transcurso de sus primeras lecciones de Friburgo (1919-1923) y Marburgo (1924-1928) y, por otra, se sopesan algunas de las observaciones críticas de Heidegger a Husserl a la luz de evidencias textuales de la fenomenología husserliana, ignoradas no sólo por Heidegger, sino también por un sorprendente número de reconocidos especialistas en el campo de la filosofía, de las ciencias cognitivas y de la filosofía de la mente.

Palabras clave: constitución, fenomenología hermenéutica y reflexiva, solipsismo.

Abstract: The idea that Husserl's phenomenology is a kind of reflective philosophy inspired by the Cartesian tradition has become a commonplace in the philosophical literature. Heidegger was one of the first thinkers who criticized the Husserlian emphasis on reflection. Since then it is easy to find the affirmation that Husserl and Heidegger developed two different, even antagonistic concepts of phenomenology. Here is not the place to continue embracing this discussion. On the one hand, the present article shows Heidegger's early criticism developed in the course of his first lectures in Freiburg (1919-1923) and Marburg (1924-1928). On the other hand, it weighs up some of Heidegger's critical remarks regarding the reflective nature of Husserlian phenomenology in the light of important textual evidences ignored not only by Heidegger, but also by a surprising number of specialists in the fields of philosophy, cognitive sciences, and philosophy of mind.

Key Words: Constitution, Hermeneutic and Reflective Phenomenology, Solipsism.

* El presente trabajo se enmarca en el proyecto de investigación FFI 2009-13187 financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y la Beca para Investigadores Avanzados de la Fundación Humboldt.

La idea de que la fenomenología de Husserl representa una suerte de filosofía reflexiva, basada en una metodología introspectiva que desarrolla la tradición cartesiana, se ha convertido en una creencia ampliamente difundida. Tanto en la filosofía analítica como en la continental encontramos a muchos pensadores que rechazan la primacía de la reflexión y la metodología solipsista supuestamente defendida por Husserl. Pero cualquier persona que esté familiarizada con la fenomenología husserliana —en particular con muchos de los manuscritos publicados póstumamente sobre temas como la intersubjetividad, el tiempo de la conciencia, la síntesis pasiva y la teoría de la asociación— difícilmente puede seguir sosteniendo esta tesis. En contra de algunos de sus críticos, el propio Husserl ya dejó clara la diferencia entre conciencia originaria y reflexión. La conciencia originaria (*Urbewusstsein*) es primariamente una conciencia no-temática, es decir, una conciencia previa a cualquier tipo de reflexión. Sin esta conciencia originaria no podríamos reflexionar.¹ Sin embargo, esta conciencia originaria, por muy fundamental que sea, sólo puede ser descubierta con posterioridad por medio de un acto reflexivo, es decir, la diferencia entre conciencia originaria y conciencia reflexiva se hace visible gracias a la reflexión.

Este énfasis puesto por Husserl en la reflexión fue arduamente criticado por Heidegger. Desde entonces resulta frecuente encontrarse con la afirmación de que Husserl y Heidegger desarrollan dos conceptos de fenomenología diferentes, incluso antagónicos. Se dice que ambos comparten la máxima fenomenológica de “a las cosas mismas”, si bien se distinguen en el modo de acceso y de tratamiento de esas cosas. Nos hallamos, a tenor de un amplio sector de la historiografía filosófica, ante dos conceptos de fenomenología que se diferencian básicamente en la determinación de la intuición fenomenológica: Husserl comprendería esta intuición en términos de un “ver reflexivo”; Heidegger, en cambio, la entendería en términos de una “intuición hermenéutica”. Como ha señalado en repetidas ocasiones F.-W. von Herrmann, la fenomenología de Husserl se determina a partir de una actitud de corte teórico y reflexivo, mientras que la versión heideggeriana de la fenomenología se caracteriza por su dimensión ateorética y prerreflexiva.² Dicho en otras palabras, Husserl se mueve en las

¹ Cf. Husserl HUA IV, p. 318. Al final se ofrece un listado de las abreviaturas de los textos de Husserl.

² Cf. Herrmann, 1981, 1990 y, más recientemente, Herrmann, 2000.

coordinadas de una fenomenología reflexiva y Heidegger en las de una fenomenología hermenéutica.³

Nuestro interés no se centra en seguir alimentando la discusión historiográfica en torno a la legitimidad o la ilegitimidad de esta diferencia, la cual, por cierto, resulta muy útil desde el punto de vista didáctico. Aquí preferimos, por una parte, mostrar el complejo proceso de desarrollo de la fenomenología hermenéutica de Heidegger en el transcurso de sus primeras lecciones de Friburgo (1919-1923) y Marburgo (1924-1928) y, por otra, sopesar algunas de las observaciones críticas de Heidegger a Husserl a la luz de evidencias textuales de la fenomenología husserliana, ignoradas no sólo por Heidegger, sino también por un sorprendente número de reconocidos especialistas en el campo de la filosofía, de las ciencias cognitivas y de la filosofía de la mente.

Así, en el marco de este trabajo se abordan las siguientes cuestiones. En *primer* lugar, se ofrece una breve panorámica de las etapas de desarrollo de la fenomenología hermenéutica de Heidegger y de sus principales diferencias con respecto a la fenomenología husserliana. En *segundo* lugar, se expone el núcleo de las observaciones críticas de Natorp y Heidegger al modelo reflexivo empleado por Husserl. En *segundo* lugar, se replica a la postura de Heidegger. Y, en *cuarto* lugar, se acotan algunas de las críticas heideggerianas a Husserl, en particular el malentendido ampliamente extendido en la historiografía filosófica en torno al cartesianismo y solipsismo de la fenomenología husserliana. A tal efecto se destacan algunas de las contribuciones más significativas realizadas por la fenomenología genética de Husserl, por lo general ignoradas y que ayudan a deshacer muchos errores de interpretación de su obra.

1. LAS ETAPAS DE LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA

El interés de Heidegger por la fenomenología se remonta a sus primeros artículos de juventud y trabajos académicos como su tesis doctoral sobre el

³ La literatura secundaria sobre la relación Husserl-Heidegger es realmente extensa. Con respecto a la cuestión que nos ocupa aquí, a saber, la transformación hermenéutica de la fenomenología y el programa filosófico de juventud de Heidegger, remitimos, a: Adrián, 2005 y 2010; Buren, 1994; Courtine, 1996; Fabris, 1997; Figal, 2009; Gadamer, 1986; Gander, 2001; Grondin, 1991; Kalariparambil, 1999; Kisiel, 1993; Lara, 2008; Merker, 1988; Pöggeler, 1994; Rodríguez, 1997; Xolocotzi, 2002; Zaborowski, 2007; Zahavi, 200.

psicologismo y su escrito de habilitación sobre Duns Escoto.⁴ También se sabe que fueron razones financieras las que lo llevaron a estudiar en Friburgo bajo la tutela del neokantiano Heinrich Rickert, en lugar de dirigirse a Gotinga para trabajar al amparo de la tutela académica de Edmund Husserl. Sus primeros escritos académicos se adhieran a la crítica del psicologismo formulada en el volumen primero de las *Investigaciones lógicas*. Ahora bien, una vez delimitada con nitidez la diferencia entre los actos psíquicos del pensamiento y la validez del contenido lógico del mismo y, por tanto, una vez garantizada la idealidad de la lógica, surge el problema de su fundamentación. La solución de Heidegger apunta hacia la existencia de un contexto translógico, de un previo horizonte significativo desde el que comprender los mecanismos formales del pensamiento humano.

Con todo, el auténtico giro hermenéutico no se producirá hasta el inicio de los primeros cursos de Friburgo, especialmente en las lecciones del semestre de posguerra de 1919, *La idea de la fenomenología y el problema de la concepción del mundo*. El motivo recurrente de esos cursos es: iregreso a la vida en su originalidad! Un motivo en plena consonancia con el clima intelectual de la época que, a nivel filosófico, se traduce en una radicalización del principio de todos los principios de Husserl. A partir de ese momento, Heidegger mantendrá repetidamente que la fenomenología no es ni una disciplina ni un método filosófico entre otros muchos, sino que equivale a la más alta posibilidad de la filosofía misma.⁵ El lema de su propuesta de innovación podría ser el de “contra la fenomenología en nombre de la fenomenología misma”.

El desarrollo de la fenomenología hermenéutica pasa por cuatro fases, que se escalonan de la siguiente manera:

- La *primera* tiene lugar en las mencionadas lecciones de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, en las que se acomete una primera crítica de los postulados teóricos de la fenomenología husserliana al mismo tiempo que sientan las bases de la fenomenología hermenéutica a partir del primado de lo preteórico.

⁴ Cf. Heidegger MWPh, pp. 81-82. Al final se ofrece un listado de las abreviaturas de los textos de Heidegger.

⁵ Cf., por ejemplo, Heidegger GA 56/57, p. 110; GA 58, p. 139; GA 61, p. 187; GA 63, p. 72; GA 19, p. 9; GA 20, p. 184; GA 21, p. 3; GA 24, p. 1, 3.

- La *segunda* fase de desarrollo se produce en las lecciones del semestre de invierno de 1923/24, *Introducción a la investigación fenomenológica*: por una parte, Heidegger ensalza el descubrimiento husserliano de la intencionalidad como constitución fundamental de la conciencia en las *Investigaciones lógicas*, pero, por otra parte, acusa al Husserl de *Ideas I* de distanciarse de la fenomenología al interpretar la subjetividad desde el punto de vista el *ego cogito* cartesiano.

- Este distanciamiento se consuma en una *tercera* fase en la extensa crítica inmanente a Husserl que encontramos en las lecciones del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo*, donde Heidegger se posiciona frente a temas clave de la fenomenología husserliana, como la intencionalidad, la conciencia, el ser y la intuición categorial.

- La *cuarta* y última fase se completa en *Ser y tiempo* con la elaboración plena del concepto de una fenomenología hermenéutica del Dasein.

Aquí nos interesan sobre todo las fases primera y segunda, en las que Heidegger formula con toda claridad los presupuestos de la fenomenología hermenéutica a la vez que se distancia críticamente de la fenomenología de Husserl, a la que acusa de caer en el idealismo y el solipsismo.⁶ Una acusación que ha hecho fortuna en la historiografía filosófica, en la que se ha instalado una clara diferencia entre la fenomenología reflexiva de Husserl y la fenomenología hermenéutica de Heidegger.

PRIMERA FASE. La primera formulación de la fenomenología hermenéutica la encontramos en las lecciones del semestre de posguerra de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Estas lecciones se enmarcan en el intento de aprehender *temáticamente* la experiencia originaria de la vida preteorética y de responder de forma *metodológica* al esfuerzo por lograr un adecuado acceso a ese ámbito de lo preteorético. La tematización fenomenológica de un nuevo campo de investigación, como el de la vida preteorética, requiere de un nuevo método de análisis. El ámbito de lo preteorético no resulta accesible desde la reflexión y la teoría. La necesidad de hallar un método capaz de aprehender las tramas de significado en las que se da primariamente la vida desemboca en el desarrollo de una fenomenología hermenéutica de la

⁶ Para una exposición más detallada de estas cuatro fases, nos permitimos remitir a Adrián, 2010, pp. 426-525.

vida fáctica y, por ende, ateorética y preteorética como la que encontramos en las primeras lecciones de Friburgo. Las diferentes formulaciones de esta ciencia originaria de la vida que encontramos en los años posteriores arrancan de esta experiencia originaria y determinan la metodología de la investigación heideggeriana. Por ello, se puede decir que el descubrimiento de la dimensión preteorética de la vida se convierte en el punto arquimédico sobre el que descansa la transformación hermenéutica de la fenomenología y marca el inicio de un camino filosófico se prolonga durante las lecciones de Friburgo y Marburgo hasta desembocar en *Ser y tiempo*.

Las mencionadas lecciones del semestre de posguerra de 1919 esbozan todo un nuevo programa filosófico en el que el joven Heidegger se replantea el objeto de estudio y la metodología a emplear. El objeto de estudio es la vida fáctica y el método es la hermenéutica. Tema y método están íntimamente interrelacionados. El método no se reduce a la mera aplicación de una técnica general, sino que debe tener en cuenta el modo de ser del ente temático. Como ya reconoce tempranamente Heidegger en las lecciones del semestre de invierno de 1919/20, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, «el método filosófico tienes sus raíces en la vida misma»⁷. Así pues, desde el prisma temático, la filosofía se concibe como ciencia originaria de la vida y de las vivencias. Y a este nuevo enfoque temático le corresponde un peculiar tratamiento metodológico, a saber, la fenomenología hermenéutica, que al igual que la vida y la esfera de las vivencias tiene un carácter esencialmente ateorético y preteorético.

La pregunta que realmente inquieta al joven Heidegger es la de cómo se accede primariamente a esta esfera de la vida preteorética ignorada hasta la fecha por la historia de la filosofía. He ahí la tarea de estas primeras lecciones friburguesas: mostrar la posibilidad y la viabilidad de una fenomenología no reflexiva capaz de delimitar y articular sistemáticamente el ámbito de manifestación de la esfera primaria de la vida humana. Esta esfera primaria permanece inicialmente oculta, distorsionada, desfigurada, desplazada por la incuestionable primacía de la actitud teorética y reflexiva que gobierna la filosofía moderna desde la atalaya del sujeto de conocimiento. De ahí que sea necesario romper con el primado de lo teorético en aras de acceder al suelo originario del que

⁷ Heidegger GA 58, p. 228.

brotan la vida en su darse inmediato y captar la vida en su carácter significativo. ¿En qué ámbito se mueve, pues, una ciencia filosóficamente originaria? Heidegger se traslada en las lecciones del semestre de posguerra de 1919 al nivel de la relación primariamente práctica que establecemos con el mundo de la vida. La posibilidad de elaborar un nuevo concepto de filosofía emana de esta relación originaria entre vida y mundo. El origen de toda filosofía se remonta al subsuelo todavía no horadado por la reflexión del mundo de la vida. De entrada, pues, "hay que romper con el predominio de lo teórico".⁸

Naturalmente, ese mundo de la vida no es otro que el mundo de lo ateorético y de lo arreflexivo, en definitiva, el mundo simbólicamente articulado en el que ya siempre se encuentra anclada la vida. Se trata de un mundo revestido del manto de la significatividad, un mundo al que accedemos de una manera directa a través de cierto grado de familiaridad con él, que nos resulta ya siempre comprensible de un modo u otro. Un mundo, por tanto, que se nos abre hermenéutica y no reflexivamente: «en lugar de *conocer* cosas, hay que *comprender mirando* y mirar comprendiendo»⁹. No se niega el conocimiento en general, sólo la primacía otorgada infundadamente al conocimiento de tipo teórico y objetivante. El conocimiento del mundo de la vida se basa en un mirar ateorético, en un comprender no reflexivo. El conocimiento preteórico que adquirimos a partir de nuestro contacto directo con el mundo de la vida se condensa en la comprensión y no tanto en la explicación. Esto no significa que el acceso reflexivo a la esfera de las vivencias sea falso o erróneo. Simplemente es un modo derivado, es un acto de segundo orden que sólo es posible a partir de la comprensión previa, atemática y prerreflexiva del mundo inmediato de la vida y de las vivencias.

La segunda parte de las lecciones de 1919 *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* muestra como la realización filosófica de una ciencia originaria de la vida está íntimamente relacionada con una transformación hermenéutica de la fenomenología. Heidegger se interroga: ¿cómo experimentamos la vida, cómo aprehendemos la realidad antes de toda consideración científica, observación valorativa o concepción del mundo? De entrada se invoca el principio de todos los principios según el cual «*todo lo que se mani-*

⁸ Heidegger GA 56/57, p. 59.

⁹ Heidegger GA 56/57, p. 65.

fiesta originariamente en la <intuición> se ha de tomar simplemente [...] como lo que se da»¹⁰, para añadir a continuación que la aplicación que hace el propio Husserl de ese principio se limita a la descripción de los diferentes modos de darse las cosas a una conciencia orientada únicamente de forma teórica. Heidegger replica que en las vivencias que tenemos en nuestro mundo circundante raras veces nos comportamos siguiendo un patrón teórico. La actitud originaria de la vivencia no es de este tipo. Para ilustrar este cambio de perspectiva Heidegger ofrece una densa descripción fenomenológica de una vivencia inmediata de nuestro entorno más familiar y cotidiano como la vivencia de «ver una cátedra».¹¹

El ejemplo de la vivencia del mundo circundante de la cátedra ilustra el modo originario de darse las cosas. Éstas no se manifiestan primariamente en la región interior de la conciencia según el esquema tradicional de sujeto-objeto; antes bien, nos resultan accesibles y comprensibles desde el horizonte de precomprensión del mundo inherente a la vida misma. Las vivencias del mundo circundante no arrancan de la esfera de objetos colocado ante mí y que *percibo*, sino del plexo de útiles de los que me cuido y *comprendo*. No es que primero *veamos* colores, superficies y formas de un objeto para asignarle más tarde un significado; en realidad, de alguna manera *ya comprendemos* las cosas gracias a nuestra familiaridad con el mundo en el que habitualmente vivimos. La cátedra se da inicialmente en un contexto significativo como el aula académica de la universidad y sólo después se percibe con sus cualidades objetivas como el color, la forma, la ubicación, el peso, etcétera. Efectivamente, si pensamos sobre el acto de “ver la cátedra”, pasamos de repente a otro orden, que ya no es el del percibir. En el orden de la percepción todavía pensamos según el modelo de sujeto y objeto: existe un yo que percibe un objeto con diferentes propiedades. Heidegger argumenta que al entender la percepción como la experiencia privada de un sujeto aislado se corre el riesgo de un individualismo metodológico que distorsiona por completo nuestras vivencias inmediatas del mundo.

El ejemplo de la cátedra pone de manifiesto que la vida humana vive esencialmente en horizontes de significatividad. El mundo condensa la totalidad de

¹⁰ Heidegger GA 56/57, p. 109 [cursiva del autor].

¹¹ Cf. Heidegger GA 56/57, pp. 70-73.

significaciones desde la que se comprenden las situaciones, cosas y personas que comparecen en el trato cotidiano con el mundo circundante de la vida. La percepción y el conocimiento no sólo significan percepción *de* algo y conocimiento *de* algo, sino percepción y conocimiento *en* un mundo, *en* un horizonte. Este horizonte significativo es anterior a todo acto de percepción y conocimiento, puesto que *ya* todo acto lo presupone y pone en juego tácita o expresamente.

En definitiva, con el reconocimiento de la referencia al mundo (*Weltbezogenheit*), de la significatividad (*Bedeutsamkeit*) y de la autosuficiencia (*Selbstgenügsamkeit*) como elementos constitutivos de la vida fáctica se consuma en el joven Heidegger un cambio radical de perspectiva: se pasa del paradigma de la percepción de la filosofía de la conciencia al paradigma de la comprensión de la hermenéutica. Decididamente, nos hallamos ante dos formas del “ver fenomenológico”: una desde la actitud teorética de la fenomenología husserliana y otra desde la actitud ateorética de la hermenéutica heideggeriana.¹²

Segunda fase. El segundo momento de distanciamiento crítico con respecto a la fenomenología husserliana se produce en las lecciones del semestre de invierno de 1923/24, *Introducción a la investigación fenomenológica*, en el marco de una intensa discusión con Descartes. Heidegger no comparte la simpatía que Husserl muestra por el modo de pensar de la matemática como una vía de acceso a la pureza de la conciencia. En este sentido, la fenomenología se orienta por el ideal de exactitud de las matemáticas, decisión que precisamente Heidegger critica con severidad. Esta manera de proceder no deja ver las cosas mismas, sino que las distorsiona desde el prisma de la subjetividad reflexiva. Con mayor rotundidad que en los primeros cursos de Friburgo, Heidegger afirma que el criterio de la evidencia que maneja Husserl está determinado por el “predominio de una idea de certeza vacía y por ello fantástica”.¹³ La adhesión husserliana a la noción de evidencia está motivada por la preocupación por un conocimiento absoluto que encaja con su idea de una fenomenología como ciencia estricta libre de todo presupuesto. La meta final es “asegurarse y fundar una cientificidad absoluta”¹⁴, que se inspira en el ideal de conocimiento ma-

¹² Y, como se verá más adelante, a estas dos formas de “ver” les corresponden dos formas de acceso fenomenológico: la del método de la reflexión descriptiva de Husserl y la del método de la comprensión hermenéutica de Heidegger.

¹³ Heidegger GA 17, p. 43.

¹⁴ Heidegger GA 17, p. 72.

temático defendido por el programa cartesiano. Pero de esta manera, las cosas no se muestran desde sí misma, sino desde la imposición de un determinado tipo de conocimiento con pretensión de certeza absoluta como el conocimiento físico-matemático. A juicio de Heidegger, el procedimiento husserliano "absolutiza la idea de un tratamiento científico de la conciencia".¹⁵ Esto significa que se antepone el criterio de científicidad, con lo cual ya no se deja que las cosas se manifiesten desde sí mismas tal y como reza la máxima fenomenológica. El excesivo énfasis puesto en la preocupación cartesiana por la certeza desfigura algunos de los hallazgos fenomenológicos de Husserl, en particular el de la intencionalidad. La intencionalidad queda desfigurada en el momento en que se la comprende como un comportamiento primordialmente teórico que condiciona el modo de ver y de analizar los actos intencionales.¹⁶

En definitiva, la fenomenología hermenéutica que plantea Heidegger pretende romper con el ideal husserliano de una filosofía como ciencia estricta, exenta de presupuestos, transparente y neutra. El principio de neutralidad valorativa que encabeza la fenomenología husserliana se asienta en dos presupuestos: la exclusión de toda teoría previa y el criterio de la evidencia fenomenológica.¹⁷ Heidegger asume este último criterio metodológico hasta tal punto que lo vuelve contra su propio maestro. Husserl aplica el modelo de la actitud teórica sin una justificación preliminar, lo que a los ojos de Heidegger ya constituye una decisión previa, por tanto, un prejuicio.¹⁸ El acceso fenomenológico a las vivencias de Husserl se realiza desde el prisma de una representación subjetiva de procesos objetivos que responde al modelo de la actitud teórica. Sin embargo, el análisis heideggeriano de las vivencias del mundo circundante arroja un resultado bien diferente. El sentido originario de las vivencias difiere ostensiblemente del conocimiento teórico que ofrece la reflexión objetivante.

La teoría no es la actitud natural del pensamiento, sino que encarna una determinada posición. A partir del descubrimiento del carácter posicional de la

¹⁵ Heidegger GA 17, p. 71. Este modo de tratamiento de las vivencias provoca una paralización y objetivación de la corriente vital de la conciencia. La descripción de una cosa ya siempre es la cosa representada. La misma descripción fenomenológica, por muy inmediata que sea, se realiza sobre una cosa representada y previamente comprendida. De hecho, ésta es una de las principales objeciones que Natorp ya realizara a Husserl tras la publicación de *Ideas I*. A juicio de Natorp, hay que disolver el estricto dualismo de conciencia y objeto e insistir en su íntima correlación partiendo de la potencia primordial de la vida. En el siguiente apartado se explica con más detalles las críticas de Natorp.

¹⁶ Cf. Heidegger GA 17, p. 271.

¹⁷ Cf. Husserl HUA XIX/1, p. 24; Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, pp. 340-341.

¹⁸ Cf. Heidegger GA 63, p. 83.

teoría, Heidegger establece la distinción entre actitud fenomenológica y teórica. La teoría desdobra la vida en el hecho mismo de vivir y en la mirada refleja de ésta. El énfasis puesto en la teoría distorsiona nuestro acceso al mundo al desmenuzar la esfera primaria de las vivencias ante la mirada cosificadora del sujeto, esto es, falsea nuestras vivencias inmediatas al extirparlas artificialmente del mundo de la vida del que emergen.¹⁹ Se pasa así de la conciencia reflexiva husserliana, que de manera intuitiva tiene ante sí su objeto, a lo que Heidegger llama la "situación hermenéutica". Ésta precede a la mirada, mejor dicho, está indisociablemente presente en ella y forma parte de ella. La mirada fenomenológica debe dirigirse de manera directa a la vida fáctica misma. El acto filosófico que facilita la apropiación de la vida y que, por tanto, hace expresa la vivencia originaria pasa por un determinado tipo de intuición: la intuición hermenéutica.

2. LAS OBSERVACIONES CRÍTICAS DE NATORP Y LA RESPUESTA DE HEIDEGGER

A poco tiempo de la publicación de *Ideas I* (1913) Natorp redactó una reseña del libro de Husserl en la que se muestra crítico frente a la posibilidad de investigar el ámbito de la subjetividad en términos reflexivos.²⁰ A su juicio, existe una diferencia radical entre sujeto y objeto. El objeto resulta accesible por medio de una descripción y explicación teóricas; el sujeto, en cambio, se manifiesta como aquello opuesto a todo objeto (*Gegen-stände*). Mientras que cualquier cosa puede convertirse en un objeto para la conciencia, no sucede lo mismo con el sujeto. En su *Psicología general* (1912) señala que en el momento en que empezamos a pensar reflexivamente en el sujeto como un objeto dejamos de pensar en el sujeto como un sujeto.²¹ Esto no implica el abandono del uso de la reflexión, pero sí tomar conciencia de que la reflexión es un prisma que distorsiona las vivencias inmediatas del sujeto. La reflexión nos coloca delante de una subjetividad objetivada. Y este acto reflexivo no debe confundirse con la subjetividad misma que realiza ese acto. El yo no es un dato; no es algo

¹⁹ Merece la pena recordar que "teórico" no alude en Heidegger a esta o aquella teoría, sino que significa en sentido literal: "contemplar", "observar" (*betrachten*). A la observación la pertenece la distancia hacia lo observado. A través de esta modificación reflexiva, la vivencia pierde su fuerza de realización vital. Hay que dar un paso atrás y tomar conciencia de que la teoría y la reflexión arrancan de lo dado inmediatamente de una manera preteórica y ateorética en el mundo de la vida.

²⁰ Cf. Natorp, 1917/18, pp. 215-240.

²¹ Cf. Natorp, 1912, p. 31.

dado. Si el yo estuviera dado, estaría dado para alguien, es decir, se convertiría en un objeto y, por ello, ya no sería un yo.²² Queda claro, pues, que el interés de Natorp no se centra tanto en la psicología empírica como en la investigación trascendental de la subjetividad.

Ahora bien, ¿cómo se puede llevar a cabo una investigación de este tipo? De hecho, si la subjetividad ha de ser investigada ésta tiene que expresarse de alguna manera: bien por medio del lenguaje o bien por medio del comportamiento. Pero toda expresión (*Äußerung*) es, de acuerdo con Natorp, una externalización (*Entäußerung*). En otras palabras, en el momento en que la conciencia se expresa ella misma abandona su propio dominio de donación inmediata y entra en el reino de los objetos.²³ De ahí que resulte imposible aprehender conceptual y reflexivamente la conciencia sin objetivar la subjetividad y sin detener el fluir de la vida misma. Esta es una de las principales objeciones que Natorp realizara a Husserl tras la publicación de *Ideas I*: el hecho de que toda vivencia, en cuanto expresada en conceptos, queda objetivada y se somete a un proceso de homogeneización que disuelve la particularidad concreta de toda vivencia.²⁴ La subjetividad pura que se manifiesta como residuo fenomenológico tras la reducción precisa de un complejo esfuerzo de abstracción que detiene la corriente vital de las vivencias. Asimismo, la aplicación del modelo de conocimiento matemático, que encuentra su máxima expresión en Descartes, no llega a captar el movimiento fluctuante de la vida en su darse inmediato; es más: los conceptos fijan esa realidad y provocan una modificación reflexiva de la corriente de las vivencias. El trato científico de las vivencias les roba a éstas, por decirlo así, su carácter de vivencia. Pero, como señala Natorp, “la corriente en el fluir es algo diferente a lo que se aprehende y retiene en la reflexión”.²⁵

¿Significa esto caer en el escepticismo y negar la posibilidad de una investigación sistemática de la subjetividad? La respuesta es no. Natorp sugiere una estrategia diferente. De entrada, Natorp da por hecho que no tenemos un acceso directo a nuestra propia subjetividad originaria y que en la reflexión sólo aprehendemos un sujeto paralizado y objetivado. Por mucho que mejoremos la

²² Cf. Natorp, 1912, p. 40.

²³ Cf. Natorp, 1912, p. 99.

²⁴ Cf. Natorp, 1917/18, pp. 215-240.

²⁵ Natorp, 1917/18, p. 231. De ahí que, según su opinión, no sea posible un trato con las vivencias en su inmediatez, pues lo inmediato ya siempre está mediado por conceptos. Como se señala a continuación, Heidegger asume buena parte de las observaciones críticas de Natorp y valora positivamente su insistencia en el carácter dinámico y cinético de las vivencias.

capacidad de investigar los objetos nunca llegaremos a aprehender nuestra subjetividad. Dicho de una manera más gráfica, por mucho que afilemos un cuchillo, éste nunca será capaz de cortarse a sí mismo. Pero, entonces, ¿qué otras posibilidades tenemos a nuestro alcance? Para alcanzar la subjetividad tenemos que efectuar un proceso de purificación, tenemos que neutralizar el efecto paralizador de la reflexión. Esto es, después de haber analizado y, por tanto, objetivado la unidad viva de la conciencia tenemos que intentar revertir el proceso, tratar de unir los elementos desgajados y, finalmente, restaurar la vivencia en su estado originario.²⁶ Natorp habla de la aplicación de un método de reconstrucción que, ante la imposibilidad de investigar directamente nuestra subjetividad, procede de una manera regresiva en un intento por recuperar nuestra originaria dimensión subjetiva. Con todo, la posibilidad de alcanzar la dimensión pura de la subjetividad es un ideal inalcanzable.

En el curso de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Heidegger se hace eco de una buena parte las críticas de Natorp a Husserl.²⁷ Heidegger observa que Natorp es el único que ha sido capaz de formular objeciones científicamente relevantes contra la fenomenología husserliana. Sus críticas se concentran en dos aspectos. Por una parte, la fenomenología afirma describir y analizar la subjetividad vivida misma, y para ello emplea una metodología reflexiva; pero la reflexión es una actitud teórica que desemboca en una objetivación. Y, por otra parte, la fenomenología presume describir las vivencias en su inmediatez preteórica; sin embargo, toda descripción implica el uso del lenguaje y el uso de conceptos generales. Por esa misma razón, toda descripción y expresión implican una mediación y una objetivación que nos distancian de la subjetividad misma.

En sintonía con Natorp, Heidegger señala que la reflexión es una actitud teórica. Asimismo, toda empresa teórica y toda observación envuelven cierta modificación objetivante, cierta privación de vida (*Entlebung*) que introduce una fractura entre la vivencia y lo vivenciado.²⁸ Esta modificación es particularmente intensa en el caso de la reflexión, la cual convierte una vivencia no vivida

²⁶ Cf. Natorp, 1912, p. 192.

²⁷ Cf. Heidegger GA 56/57, pp. 99-108. Y en las lecciones del semestre de verano de 1920, *Fenomenología de la intuición y de la expresión*, se puede encontrar un extenso apartado dedicado a la posición de Natorp (cf. GA 59, pp. 92-147). Al final se ofrece una listada de las abreviaturas de los textos de Heidegger.

²⁸ Cf. Heidegger GA 56/57, pp. 73-74.

reflexivamente en un objeto observado. Pero a pesar de este acuerdo básico, Heidegger no comparte el método reconstructivo propuesto por Natorp. La llamada reconstrucción es ella misma una construcción, es decir, un procedimiento teórico y objetivante. Resulta, pues, difícil comprender cómo un procedimiento de este tipo puede lograr acceder a la esfera inmediata de la vida subjetiva.²⁹

Ahora bien, la pregunta que se formula Heidegger es si la fenomenología tiene que ser necesariamente reflexiva. ¿Hay acaso otro modo de acceder a la donación inmediata de la vida? A su juicio, sí. Y ese modo se consume, como hemos mostrado anteriormente, en una actitud pre-teorética, en una comprensión pre-reflexiva que él denomina "intuición hermenéutica".³⁰ En opinión de Heidegger, la vida y sus vivencias no son un objeto.³¹ Por la misma razón sería un grave error investigar la vida utilizando el mismo método empleado por las ciencias positivas. La ciencia que investiga la vida es un tipo de ciencia diferente de la que se encarga de describir el mundo de los objetos: se trata de una ciencia peculiar, de una ciencia capaz de aprehender el originario nivel de manifestación de la vida. Esa ciencia, encarnada paradigmáticamente por la fenomenología, recibe en las primeras lecciones de Friburgo del joven Heidegger el nombre de "ciencia originaria de la vida". De ahí que cuando se estudia el ámbito de la vida y de sus vivencias resulte estéril aplicar las categorías tradicionales de "interior" y "exterior", "subjetivo" y "objetivo", "inmanencia" y "trascendencia". Así queda claro que cuando Heidegger habla de vida (*Leben*) y vivencias (*Erlebnisse*) no se está refiriendo a entidades psicológicas. Interpretar vivencias en términos de procesos psicológicos y fisiológicos ya es un acto de objetivación.³² Incluso el mismo término de "vivencia" (*Erlebnis*) está tan cargado que resultaría mejor evitarlo. Pero, como apunta Zahavi, en 1919 Heidegger todavía piensa que este es el mejor término disponible.³³

¿Cuál es entonces el punto de partida del análisis heideggeriano? Simple y llanamente la experiencia fáctica de la vida misma, caracterizada por su pecu-

²⁹ Cf. Heidegger GA 56/57, pp. 104, 107. Es más, dado que Natorp niega que la vida subjetiva esté dada previa al análisis, su método reconstructivo carece de un principio fiable, de un criterio que permita determinar si realmente se ha logrado alcanzar la dimensión originaria de la vida.

³⁰ Cf. Heidegger GA 56/57, p. 117.

³¹ Cf. Heidegger GA 58, p. 145. Pero el hecho de que la vida no sea un "objeto" no debe llevarnos a inferir erróneamente que sea un "sujeto", pues tanto la objetivación como la subjetivación son dos modos de deformación teórica de la vida (cf. GA 58, pp. 145-147).

³² Cf. Heidegger GA 56/57, pp. 65-66.

³³ Cf. Zahavi, 2003, p. 161.

liar estructura hermenéutica, autocomprensión y autosuficiencia. En contra del punto de vista expuesto por Natorp, Heidegger afirma que la articulación y conceptualización fenomenológicas de la vida es algo que pertenece a la vida misma. Así, una verdadera descripción fenomenológica de la vida no constituye un acto de deformación, sino que más bien es algo que está anclado en y motivado por la misma vida fáctica. La fundamental familiaridad que la vida guarda consigo misma y su capacidad de autointerpretarse no adopta la forma de una comprensión reflexiva ni de una auto-observación temática; tampoco envuelve ningún tipo de auto-objetivación. Al contrario, asistimos a un proceso de autoconocimiento de la vida de carácter preteorético (es decir, que no precisa de la realización de un explícito ejercicio reflexivo y que debe comprenderse como una expresión inmediata de la vida misma).³⁴ Cuando investigamos la vida fáctica la articulamos y, de esta manera, la modificamos. En el mejor de los casos, esta articulación emana de la vida misma y está motivada por ella misma.

3. UNA POSIBLE RÉPLICA A HEIDEGGER: ¿REFLEXIÓN COMO ATENCIÓN?

La pregunta que cabe plantearse una vez expuesta la crítica heideggeriana sobre el carácter reflexivo de la fenomenología husserliana puede formularse de la siguiente manera: ¿Hasta qué punto se pueden sostener las objeciones de Heidegger? A pesar de que Heidegger comparte ampliamente las críticas de Natorp a la fenomenología reflexiva, ello no es prueba suficiente de que su propia alternativa hermenéutica sea realmente no-reflexiva. De hecho, existen buenas razones para creer que la intuición hermenéutica de Heidegger no es otra cosa que un tipo no-objetivante de reflexión. En este sentido, resulta interesante recordar la diferencia que Sartre establece en *El ser y la nada* entre la reflexión pura y la reflexión impura.³⁵ Al igual que Natorp y Heidegger, Sartre también coincide en que todo proceso de objetivación encierra una transformación distorsionante del fenómeno investigado. Sus críticas a la reflexión se enmarcan en su defensa de una teoría no-egológica de la conciencia.³⁶ De acuer-

³⁴ Cf. Heidegger GA 58, pp. 159, 257-258.

³⁵ Cf. Sartre, 1943, p. 145.

³⁶ De una manera similar a Heidegger, Sartre afirma que el campo transcendental del que habla la fenomenología de Husserl debe ser caracterizado como impersonal, mejor dicho, prepersonal.

do con él, la conciencia prereflexiva no tiene una estructura egológica. En otras palabras, mientras vivimos una vivencia, mientras estamos absortos en ella no hay señales de un ego reflexivo. Esto sólo sucede cuando adoptamos una actitud distanciadora y objetivante respecto a la vivencia en cuestión, esto es, cuando reflexionamos sobre ella. Esto se manifiesta de una manera muy clara en los fenómenos de ruptura y disfuncionalidad.

Nadie niega que la existencia de formas de reflexión objetivante, pero en última instancia la cuestión es si resulta apropiado reconocer la existencia de una forma de reflexión que consista en un simple mirar y tomar las cosas tal como se dan. Sin embargo, ¿por qué no simplemente comprender la reflexión fenomenológica como una forma especial de atención?³⁷ En un pasaje de *Fenomenología de la conciencia interna del tiempo* Husserl escribe que la vivencia sobre la que fijamos nuestra atención en la reflexión adquiere un nuevo modo de ser: deviene acentuada.³⁸ Desde este punto vista la reflexión no es otra cosa que una intensificación o acentuación de la vivencia primaria. Husserl también observa que la reflexión es un proceso que abre, desenreda, articula todos aquellos componentes y aquellas estructuras que estaban implícitamente contenidos en la vivencia vivida.³⁹

Retomando las palabras del propio Heidegger acerca de la naturaleza hermenéutica de la vida, cabe decir que ésta no es caótica e irracional, sino que posee una articulación interna. Por tanto, no se debe confundir la unidad fluctuante de nuestras vivencias con una carencia de forma o falta de estructura. Al contrario, nuestras vivencias poseen una estructura significativa. Precisamente esto es lo que las hace accesibles a la reflexión y a la articulación conceptual. Esta articulación no se impone de manera necesaria desde fuera, ni representa una distorsión, sino que también se puede considerar como una consumación de la vivencia. En palabras de Husserl, al principio estamos confrontados con una vivencia muda que después, por medio de reflexión, puede ser articulada.⁴⁰

La reflexión descriptiva es el método empleado tanto en *Investigaciones lógicas* como en *Ideas I*. Cotidianamente, vivimos en nuestros actos, pero no reflexionamos sobre ellos. Para que se conviertan en objetos intencionales hay

³⁷ Cf. Zahavi, 2003, p. 170.

³⁸ Cf. Husserl HUA X, p. 129.

³⁹ Cf. Husserl HUA X, p. 128; HUA XI, p. 205; HUA XXIV, p. 224.

⁴⁰ Para más información, véase Liangkang, 1998, pp. 79-84.

que romper con la absorción inmediata en la vida prerreflexiva o prefenomenológica. El tránsito de la actitud prefenomenológica a la fenomenológica se produce por medio de la reflexión. Mediante la reflexión, como explica Husserl en la "Quinta Investigación", se produce una modificación de la vivencia por la que pasamos del acto al objeto intencional.⁴¹ Al reflexionar no sólo vemos la vivencia como objeto intencional, sino que también se da la posibilidad del conocimiento. En *Ideas I* se dice con claridad que "sólo por medio de actos de experiencia reflexiva sabemos algo de las corrientes de las vivencias y de la necesaria referencia de ellas al yo puro".²⁶ Sólo lo que se somete a la modificación reflexiva puede ser cognoscible. Es evidente que tenemos conciencia de nuestras vivencias concretas, pero sólo la reflexión permite un saber explícito de ellas. Cuando, por ejemplo, monto en bicicleta, estoy dirigido a la carretera, al tráfico que me rodea, al manillar y a los frenos, pero no veo el acto "montar en bicicleta" como tal. Sólo al bajar de la bicicleta y al dirigir la mirada a la vivencia experimentada mediante otra vivencia, la vivencia reflexiva, aparece el "montar en bicicleta" como acto. Se pasa así de una vivencia de primer grado, atemática y simplemente intuita, a una de segundo grado: la vivencia reflexiva que transforma la inmediata en objeto intencional del yo.⁴²

La fenomenología insiste en que la autoconciencia no se puede reducir a un autoconciencia reflexiva, temática, conceptual y mediada. Por el contrario, la autoconciencia reflexiva presupone una autoconciencia pre-reflexiva, atemática, tácita, a-conceptual, inmediata. Es principalmente Sartre quien estableció esta distinción entre autoconciencia reflexiva y pre-reflexiva. De esta manera, la principal distinción que cabe realizar es la distinción entre el caso en que un objeto se da conscientemente de manera objetiva y el caso en que la conciencia misma se da forma auto-consciente. En otras palabras, la conciencia no sólo se da cuando reflexionamos sobre ella, sino que ya está dada antes de toda reflexión. La donación en primera persona no debería tomarse como resultado de una representación de orden superior, reflexión o introspección, sino considerarse más bien como una cualidad intrínseca de las vivencias que inclu-

⁴¹ Cf. Husserl HUA XIX/1, p. 357.

²⁶ Husserl HUA III/1, p. 168.

⁴² Cf. Husserl HUA III/1, pp.177-178. Esta determinación de la modificación de la conciencia que permite aprehender reflexiva y objetivamente cualquier vivencia atemática es la que Heidegger tiene presente en las lecciones de 1919, cuando critica la naturaleza teórica de la reflexión como responsable de un proceso de cosificación de las vivencias inmediatas del mundo circundante.

ye la cualidad de mío (*Meinheit*). Como Husserl afirmó en sus famosas lecciones sobre la conciencia interna del tiempo, una experiencia es consciente de sí misma en el mismo momento de su manifestación.⁴³

Asimismo, hemos visto que Heidegger distingue entre reflexión objetivante y tematización no objetivante, entre reflexión y hermenéutica. Sin embargo, muchos fenomenólogos no dudarían en realizar la misma distinción, pero insistirían que se trata de una distinción entre dos tipos diferentes de reflexión: uno objetivante y otro no objetivante. En este sentido, como señala acertadamente Zahavi, resulta razonable afirmar que lo que hace Heidegger es describir con mayor detalle este último tipo de reflexión. Así, la verdadera contribución de Heidegger consistiría en haber prestado una atención especial a este tipo peculiar de reflexión no objetivante; un tipo de reflexión que nos provee con un acceso a la subjetividad viva que resiste la crítica de Natorp.⁴⁴ En la medida en que la fenomenología hermenéutica busca tematizar y articular estructuras vivenciales no hace otra cosa que llamar nuestra atención sobre algo en lo que normalmente vivimos, pero que por lo general no tomamos en cuenta debido a nuestra absorción en el mundo cotidiano que nos rodea. Aquí la reflexión se entiende como una forma de atención. La transición de una forma a otra puede comprenderse en términos de una modificación atencional.⁴⁵ Como apunta Crowell, la intuición hermenéutica es más una reapropiación que un rechazo del concepto genuinamente fenomenológico de reflexión.⁴⁶ Desde este punto de vista, la radical distinción establecida por Heidegger entre fenomenología reflexiva y fenomenología hermenéutica pierde parte de su fuerza argumentativa una vez que se toma en consideración el conjunto de las aportaciones de la fenomenología de Husserl.

⁴³ Sin embargo, hablar de autoconciencia pre-reflexiva no es lo mismo que hablar de una autoconciencia temática y explícita (cf. Sartre, 1936, pp. 23-24). La autoconciencia en cuestión bien puede ir acompañada de una ignorancia fundamental. Si bien no puedo ser inconsciente de mi vivencia presente, puedo decidir ignorarla para centrarme en su objeto. De hecho, esto es lo que hacemos habitualmente. En mi vida cotidiana, estoy por lo general absorto en mis quehaceres y preocupado por mis proyectos, apenas prestando atención a mis vivencias como tales, esto es, la autoconciencia pre-reflexiva no debe entenderse tanto en términos de una total auto-comprensión de mí mismo como de un pre-comprensión que permite llevar a cabo una reflexión o tematización ulteriores.

⁴⁴ Cf. Zahavi, 2003, p. 170.

⁴⁵ Con todo, no se pueden pasar por alto las diferencias entre atención y reflexión. Como señala Husserl tanto en *Investigaciones lógicas* como en *Ideas I*, la atención es un rasgo particular de nuestros actos primarios, es decir, no es un acto nuevo (cf. Husserl HUA XIX, p. 425; HUA III/1, p. 75-76). Prestar atención a algo no significa iniciar dos procesos o actividades distintas, sino modificar uno y el mismo acto. La reflexión, por el contrario, es un acto nuevo y fundado.

⁴⁶ Cf. Crowell, 2001, p. 137.

4. ACOTACIONES A LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA EN TORNO A LA CUESTIÓN DEL SOLIPSISMO

Se ha convertido en un hábito tildar a la fenomenología husserliana de solipsista; un hábito respaldado con frecuencias por las críticas de Heidegger y Sartre. Pero, como es sabido, Heidegger y Sartre basaron sus críticas en la fenomenología trascendental expuesta en *Ideas I*. Hoy en día, a la luz de la nueva evidencia textual proporcionada por la publicación de la obra póstuma de Husserl, resulta difícil sostener esta crítica. Así, por ejemplo, en las investigaciones sobre la síntesis pasiva y la intersubjetividad queda claro que el punto de partida de la fenomenología no es la conciencia en su polaridad noético-noemática estática, sino la vida en el proceso de autoconstitución de su temporalidad inmanente y de su historicidad propia como constitución progresiva de sentido. El sujeto humano sólo tiene sentido en plural como parte integrante de una intersubjetividad abierta.⁴⁷ En contra de las tradicionales críticas formuladas por Heidegger y Sartre, retomadas ampliamente por los manuales de filosofía, la experiencia no comienza con un *ego* solipsista que, en pasos sucesivos, constituye al otro y los objetos, sino que arranca de un conjunto de estratos de significación y habitualidades previas generadas por medio de un previo proceso de síntesis pasivas.

Por tanto, ¿puede todavía sostenerse esta acusación? ¿Es Husserl realmente un defensor del solipsismo? ¿No nos hallamos ante una sobresimplificación profundamente incrustada en la historiografía contemporánea, tanto en la tradición analítica como en la continental? ¿Es realmente cierto que la fenomenología clásica se basa en la introspección? Consideremos, por ejemplo, las *Investigaciones lógicas*, donde Husserl rechaza abiertamente el psicologismo y defiende la necesidad de una clarificación epistemológica de la relación entre conceptos e intuición. Aquí no se recurre a ningún método introspectivo. A pesar de que la fenomenología está interesada en los fenómenos y en cómo las cosas están dadas al sujeto en la vivencia, cualquier fenomenólogo afirmarí­a que es una falacia metafísica localizar el reino fenoménico dentro de la mente y negarí­a que el modo de acceder y describir los fenómenos se realice por medio de la

⁴⁷ Como ha mostrado Zahavi, la forma de una comunidad intermonádica es el verdadero punto de partida de una filosofía trascendental. Sólo por medio de una abstracción unilateral se puede hablar de un *ego* encapsulado (cf. Zahavi, 2001, pp. 2-24)

introspección. Con frecuencia se asume que el fenómeno es algo meramente subjetivo, un velo que oculta la realidad objetivamente existente. Sin embargo, los fenomenólogos tienen una comprensión diferente de lo que un fenómeno es.

Así, por ejemplo, en relación con la percepción del mundo, uno no realiza un ejercicio introspectivo de representación perceptiva, sino que simplemente percibe el mundo tal como se manifiesta. En lugar de decir que experimentamos representaciones, resultaría más adecuado decir que nuestras vivencias son presentacionales, que presentan el mundo revestido de ciertos rasgos. Si alguien me preguntara si está lloviendo fuera, miraría a través de la ventana antes que en mi mente. Reportes en primera persona de este tipo no son reportes introspectivos si concebimos introspección como una cuestión de conciencia reflexiva. Como Sartre señala plásticamente en *El ser y la nada*, “una mesa no está *en* la conciencia, ni siquiera como representación. Una mesa está *en* el espacio, cerca de la puerta. (...) El primer paso de la filosofía es expulsar las cosas de la conciencia y restablecer la verdadera relación entre éstas y el mundo”.⁴⁸ Dicho de otra manera, si alguien me preguntara “¿Ves la mesa?”, podría contestar afirmativa o negativamente, sin iniciar un proceso reflexivo de segundo orden que tomara mi propia vivencia como un objeto. En cambio, si la pregunta fuera “¿Qué te dice la mesa?”, probablemente me vería obligado a adoptar una actitud reflexiva en la medida en que la pregunta en cuestión rompe con mi habitual vivencia visual, táctil o incluso olfativa de una mesa.

En diferentes ocasiones, Hubert Dreyfus ha afirmado a partir de su lectura de Heidegger que la fenomenología trascendental de Husserl cae presa de una especie de solipsismo metodológico; de que la fenomenología husserliana es una empresa exclusivamente interesada en la representación mental que permanece en la conciencia después de llevar a cabo la reducción.⁴⁹ Ahora bien, resulta altamente problemático ofrecer una interpretación aislada de la teoría husserliana de la intencionalidad sin tener en cuenta la teoría de la reducción y de la constitución. Afirmar que Husserl cancela toda preocupación por el mundo exterior para concentrarse exclusivamente en la estructura interna de la vivencia, afirmar que la reducción fenomenológica implica una exclusión del mundo, afirmar que se suspenden las cuestiones relativas al ser de la realidad

⁴⁸ Sartre, 1943 p. 17-18.

⁴⁹ Cf. Dreyfus, 1991, p. 50.

³⁵ Cf. Dreyfus y Hall, 1982, p. 119.

son egregios malentendidos. Lo mismo vale para la afirmación de que Husserl es un solipsista metodológico. Dreyfus piensa que Husserl sólo opera con la noción de un ego aislado y sin cuerpo.⁵⁰ Pero, una vez más, estas opiniones pasan por alto el rol fundamental atribuido por Husserl al cuerpo en movimiento, ignoran la radicalidad de su fenomenología de la intencionalidad, no aprecian el constante esfuerzo por mostrar el impacto constitutivo de la alteridad. Hablando en términos generales, Dreyfus ofrece una errónea interpretación mentalista de la fenomenología husserliana.⁵⁰ Sus críticas menosprecian todos aquellos pasajes en los que Husserl niega explícitamente que el verdadero propósito de la *epoché* y la reducción sea dudar, olvidar, abandonar o excluir la realidad.

A nuestro juicio, la interpretación peca de una considerable insuficiencia textual incapaz de sostener la tesis de que Husserl es un solipsista metodológico. De una manera recurrente se cita siempre uno y el mismo párrafo, a saber, el conocido párrafo 49 de *Ideas I*. Éste es el párrafo donde Husserl escribe que "la conciencia, considerada en su 'pureza', debe tenerse por un *orden del ser encerrado en sí mismo*, como un orden de *ser absoluto* en que nada puede entrar ni del que nada puede escapar".⁵¹ Ante una afirmación tan rotunda como ésta parece casi absurdo negar que Husserl defienda el solipsismo. Pero, como ocurre con frecuencia, la verdad del asunto es mucho más complicada. Incluso el citado párrafo 49 está abierto a diferentes interpretaciones, como la clásica ofrecida por Tugendhat, quien afirma que sólo una lectura superficial de la reducción trascendental nos puede llevar a la conclusión de que el propósito husserliano sea aislar a la conciencia del mundo al que se dirige. Tugendhat señala que la reducción trascendental no nos retrotrae a un sujeto sin mundo; al contrario, nos coloca ante el fenómeno trascendental del mundo. Lo que se pone entre paréntesis en el párrafo 49 es el mundo natural dado por supuesto, y es precisamente la operación de la reducción la que nos permite descubrir la correlación esencial entre mundo y subjetividad.⁵²

De esta manera, no sólo es posible leer *Ideas I* de una manera diferente a la de Heidegger (y, por extensión, a la de Dreyfus y Herrmann), sino que tam-

⁵⁰ Cf. Zahavi, 2004, p. 58.

⁵¹ Husserl HUA III, p. 105 (cursiva y entrecomillado del autor).

⁵² Cf. Tugendhat, 1970, p. 263. Encontramos una interpretación similar en Crowell, 2001, pp. 170, 179, 200.

bién es posible cuestionar su hipótesis de fondo, a saber, que Husserl permaneció fiel a un concepto cartesiano de la reducción trascendental según el cual la tarea de la fenomenología consiste en investigar la subjetividad pura de manera aislada y separada del mundo y de los otros. Pero, como sabemos, Husserl intentó superar lo que Kern (1962) calificó como la vía *cartesiana* de la reducción por medio de la llamada vía *ontológica* desarrollada, por ejemplo, en *La crisis de las ciencias europeas*. La vía ontológica no parte de la autodonación inmediata del sujeto, sino que arranca del análisis de la donación de una región ontológica específica, digamos la región de los objetos ideales o de los objetos físicos. Sin embargo, a través de la actitud fenomenológica no sólo tomamos conciencia directa de la donación del objeto, sino que indirectamente también descubrimos la subjetividad como condición de posibilidad de manifestación como tal. Mientras que la vía cartesiana muestra a un sujeto separado e independiente de la realidad, proporcionando así munición a la extendida interpretación de que la fenomenología explora las estructuras de un sujeto autónomo, aislado y sin mundo, la vía ontológica deja claro que la investigación de la subjetividad es inseparable de una reflexión filosófica sobre el mundo.⁵³ Desde este punto de vista, podemos decir que Husserl está interesado en la conciencia en cuanto campo de manifestación del mundo.⁵⁴

Ahora bien, esta conciencia no debe entenderse como una mente independiente del mundo, sino que implica una relación constitutiva con el campo de donación inmediata que es el mundo. En este sentido, la realidad depende de la subjetividad. Pero eso no niega o cuestiona la existencia del mundo real; simplemente se rechaza la interpretación objetivista de su estatuto ontológico. El mismo Husserl reconoce en *La crisis de las ciencias europeas*: "El hecho de que el mundo existe está fuera de toda duda. Pero otra cosa es comprender esta

⁵³ Cf. Zahavi, 2004, p. 60.

⁵⁴ ¿Y cuál es la postura de Husserl tras el giro trascendental de *Ideas I*? Si uno toma las lecciones *Filosofía primera* y *Fenomenología de la intersubjetividad* o el conocido texto de la *La crisis de las ciencias europeas* encontrará múltiples pasajes que afirman que la fenomenología trascendental incluye el mundo con todo su verdadero ser (HUA VIII, p. 424; HUA XV, p. 366; HUA VI, p. 154). Incluso en *Ideas I*, Husserl deja claro que la fenomenología eventualmente integra e incluye todo aquello que ha sido puesto entre paréntesis por razones metodológicas (HUA III, pp. 107, 159, 337). Así, afirmar, como hace Dreyfus, que el rasgo esencial de la fenomenología trascendental husserliana consiste en suspender o excluir toda cuestión relacionada con el ser de la realidad no es un hecho tan obvio. La afirmación de que Husserl es un solipsista metodológico es un hecho con escaso fundamento filosófico y textual.

indubitabilidad y clarificar su legitimidad".⁵⁵ Parafraseando una observación de Putnam: la mente no inventa el mundo, pero tampoco se limita a reflejarlo.⁵⁶

Nos hallamos, sin duda, ante uno de los problemas filosóficos que más preocupó a Husserl, a saber, el de cómo se constituye el mundo en la subjetividad. Muchas de las críticas dirigidas a Husserl insisten en que la constitución es un proceso creativo, con lo que se le acusa de un idealismo insostenible. Husserl nunca dio una respuesta clara a la cuestión de si la constitución debe ser comprendida como una creación o como una restauración de la realidad. En cualquier caso, afirmar que el sujeto es la condición de posibilidad para la aparición de los objetos no significa postular una conexión causal entre el primero y los segundos. La subjetividad constituyente no debería compararse con una especie de *Big Bang*: no inicia un proceso causal que determina los objetos. ¿Qué cabe entender exactamente por «constitución»? Por decirlo en breves palabras, constitución debe comprenderse como un proceso que permite la manifestación y significación. Como observa Heidegger, "constituir" no significa "producir" en el sentido de "fabricar", sino "dejar ver el ente en su objetividad".⁵⁷

En contra de otro malentendido ampliamente extendido, este proceso no tiene lugar como una cosa llovida del cielo, como si fuera deliberadamente iniciado y controlado *ex nihilo* por el *ego* transcendental. Husserl, al menos el Husserl tardío, piensa que la subjetividad es una condición de posibilidad necesaria de toda constitución, pero no es la única. La constitución es un proceso que implica diferentes instancias constituyentes entrelazadas, como la subjetividad, el mundo de la vida, el cuerpo y la intersubjetividad.⁵⁸ En otras palabras, la subjetividad transcendental sólo puede constituir un mundo objetivo si está encarnada en un cuerpo, forma parte de un mundo social y comparte un mundo histórico-cultural. Como Husserl señaló en *Ideas II*: yo, nosotros y el mundo se pertenecen mutuamente.⁵⁹ La subjetividad constituyente, por tanto, sólo alcan-

⁵⁵ Husserl HUA VI, pp. 190-191.

⁵⁶ Cf. Putnam, 1975, p. 1.

⁵⁷ Heidegger GA 20, p. 97.

⁵⁸ Para un análisis del proceso de constitución espiritual, afectiva, corporal, intersubjetiva y vital véase Montero, F.: *Retorno a la fenomenología*, Barcelona, Anthropos, pp. 406-504.

⁵⁹ Cf. Husserl HUA IV, 128. Resulta bastante sorprendente comprobar que pronto Husserl llegó a esta convicción. El propio Husserl señala que sus lecciones de 1910/11 *Problemas básicos de la fenomenología* (HUA XIII, pp. 77-194) son el lugar en el que se aborda la cuestión de la intersubjetividad y se resuelve el problema del solipsismo transcendental (HUA XVII 1974, p. 250; HUA XIII, p. 245; HUA XIV, p. 307). Ello demuestra que Husserl ya era consciente de la importancia de la intersubjetividad en la época de *Ideas I* (1913), a pesar de que en esa obra predomine una concepción egológica de la conciencia. Como luego escribió en el "Prólogo" de *Ideas* (1930), el segundo volumen de *Ideas*, que fue redactado

za una plena relación consigo misma en relación con los otros, es decir, en la *intersubjetividad*: ésta sólo existe y se desarrolla en la mutua interrelación entre sujetos que están referidos a un mismo mundo.

Lo que resulta particularmente relevante en este contexto es que el proceso de constitución presupone un elemento de facticidad, una predonación pasiva exenta de una participación o contribución activas del *ego*.⁴⁶ Esto no debe llevarnos a pensar en una nueva forma de dualismo; más bien al contrario, la idea es que la subjetividad y el mundo no se pueden comprender separados el uno del otro. Dicho de otro modo, la constitución es un proceso que se despliega en la triple estructura subjetividad-mundo-intersubjetividad como el verdadero horizonte transcendental en el que pueden aparecer los objetos. De ahí que el Husserl de la fenomenología genética, como veremos a continuación, abandone la idea de una correlación estática entre el constituyente y lo constituido. La actividad constitutiva se caracteriza, más bien, por cierta reciprocidad en la medida en que el sujeto es constituido en el mismo proceso de constitución. Por tanto, afirmar que el sujeto transcendental permanece inalterado en su propia actividad constituyente es otro malentendido que hay que empezar a erradicar a la vista de la evidencia textual que nos proporcionan las investigaciones husserlianas de los años veinte en torno a la síntesis pasiva, a la intersubjetividad y al mundo de la vida.

El Husserl de la fenomenología genética pone al descubierto que el sujeto transcendental tiene una historia configurada por capacidades que quedan referidas en un análisis genético al acto de institución primordial. El yo no es sólo un polo idéntico de irradiación de actos, sino un sustrato de habitualidades que le convierten en portador de un estilo propio de ejecución de ellos. Este hecho, a su vez, diferencia al yo de los restantes yoes, lo que le permite a Husserl hablar de él como de una mónada. La relación con el mundo no depende, pues, exclusivamente de los actos conscientes y reflexivos, sino que está sujeta también a las afecciones y a las habitualidades del cuerpo. Con otras palabras, el yo es afectado no sólo en su pasividad primaria por los datos sensibles, sino también en una pasividad secundaria por sus actos sedimentados en adquisiciones permanentes que se conectan asociativamente con la vida actual.

en la misma época que el volumen primero, tenía que ofrecer una explicación suplementaria de la intersubjetividad.

⁴⁶ Cf. Husserl HUA XI, 328ss y HUA XIII, 427.

En cualquier caso, lo que resulta importante destacar es que la evolución interior de la fenomenología husserliana es algo más que una cuestión meramente interpretativa. Se trata, en realidad, de una cuestión filosófica. La fenomenología trascendental no se puede limitar a una filosofía de la conciencia egológica o de la subjetividad constituyente. En este sentido, el terreno fenomenológico de las síntesis pasivas es hoy día un campo de exploración especialmente interesante para la investigación psicológica y neurocientífica de las emociones y de los procesos cognitivos. En resumen, es útil ir más allá de las primeras interpretaciones de Husserl y reevaluar su obra entera sobre la base de una consideración rigurosa y a fondo. Esta reevaluación ya está en marcha y puede considerarse como parte de una apropiación más amplia de la fenomenología, que resulta de enorme interés no sólo para las ciencias cognitivas y la filosofía analítica de la mente, sino también para la filosofía misma. Quizá por ello resulte útil superar la división formal entre fenomenología reflexiva y fenomenología hermenéutica.

BIBLIOGRAFÍA

TEXTOS DE HEIDEGGER Y HUSSERL

- Heidegger, M. *Die Idee der Philosophie und das Problem der Weltanschauung*. En *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987.
- *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988b.
 - *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992a.
 - *Platon: Sophistes* (GA 19), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992b.
- Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana IV, La Haya, Martinus Nijhoff, 1952.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1954.
 - *Erste Philosophie (1923/24): Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Husserliana VIII, La Haya, Martinus Nijhoff, 1959.
 - *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Husserliana X, La Haya, Martinus Nijhoff, 1966a.
 - *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserliana XI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1966b
 - *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*. Husserliana XIII, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973a. —. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Husserliana XIV, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973b. —. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte*

aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935, Husserliana XV, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973c.

- *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, Husserliana XVIII, La Haya, Martinus Nijhoff, 1975.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, Husserliana III/1, La Haya Martinus Nijhoff, 1976.
- *Logische Untersuchungen. Zweiter Band*, Husserliana XIX/1-2, La Haya, Martinus Nijhoff, 1984.

LITERATURA SECUNDARIA

- Adrián, J. "Hermeneutische versus reflexive Phänomenologie. Eine kritische Revision Heideggers früher Stellung zu Heidegger ausgehend vom Kriesgnotsemester 1919", *Analecta Husserliana* LXXXVIII, 2005, pp. 157-173.
- *Heidegger y la pregunta por el sentido del ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Barcelona, Herder, 2010.
- Buren, J. *The Young Heidegger Rumor of the Hidden King*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.
- Crowell, S.G.. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*. Evanston: Northwestern University Press, 2001.
- Courtine, J.-F. (ed.). *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, París, J. vrin, 1996.
- Dreyfus, H.L.. *Being-in-the-World*, Cambridge, MIT Press, 1991.
- Dreyfus, H.L. y Hall, H.. "Introduction". En H.L. Dreyfus y H. Hall (eds.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Sciences*, Cambridge, MIT Prees, 1982, 1-27.
- Fabris, A.: "L'ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923", en F. Volpi (ed.), *Heidegger*, Roma, Laterza, 1997, pp. 57-106.
- Figal, G. (ed.). *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009.
- Gadamer. H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke, Band 1), Tubinga, J.C.B. Mohr, 1986.
- Gander, H.-H., *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001.
- Grondin, J.: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991.
- Herrmann, F.-W.v.. *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981.
- *Wege und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990.
 - *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.
- Kalariparambil, T.: *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Berlin, Duncker&Humblot, 1999.
- Kisiel, Th. *The Genesis of Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- Lara, F. *Phänomenologie der Möglichkeit. Grundzüge der Philosophie Heideggers*, Friburgo y Múnich, Karl Alber, 2008
- Liangkang, N.. "Urbewusstsein und Reflexion bei Heidegger". *Husserl Studies*, 15, 1998, 77-99.
- Merker, B.: *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.
- Montero, F. *Retorno a la fenomenología*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- Natorp, P. *Allgemeine Psychologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1912.

- “Husserls *Ideen einer reinen Phänomenologie*”. *Logos*, 7, 1917/18, 215-240.
- Pöggeler, O. *Schriften zu einer hermeneutischen Philosophie*, Freiburg y Munich, Karl Alber, 1994.
- Putnam, H.. *Mind, Language, and Reality. Philosophical Papers II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Rodríguez, R. *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Madrid, Tecnos, 1997.
- Sartre, J.P.. *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1936.
- *L'être et le néant. Essais d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943.
- Tugendhat. E.. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter, 1970.
- Xolocotzi, A.: *Der Umgang als Zugang. Der hermeneutisch-phänomenologische Zugang zum faktischen Leben in den frühen Freiburger Vorlesungen*, Berlin, Duncker&Humblot, 2002.
- Zaborowski, H. y Gander, H.-H. (eds.). *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Friburgo y Múnich, Karl Alber, 2007.
- Zahavi, D.. *Husserl and Transcendental Intersubjectivity. A Response to the Linguistic-Pragmatic Critique*, Athens, Ohio University Press, 2001.
- “How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection”. *Continental Philosophy*, 36, 2003, 155-176.
- “Husserl's Noema and the Internalism-Externalism Debate”. *Inquiry*, 47 (1), 2004, 42-66.

**JUGUEMOS A *IDEAS* EN TIEMPOS DE CRISIS.
UNA FILOSOFÍA DEMOCRÁTICA PARA UNA DEMOCRACIA FILOSÓFICA**

**LET'S PLAY *IDEAS* IN TIMES OF CRISIS.
A DEMOCRATIC PHILOSOPHY FOR A PHILOSOPHICAL DEMOCRACY**

Ferran Garcia Querol
Grup d'Estudis Fenomenològics
Barcelona, España
ferran_garcia@yahoo.es

Resumen: Nos preguntamos qué puede aportarnos *Ideas* ante la actual crisis de la filosofía, la cual tiene que ver con el derrumbamiento de las viejas estructuras de poder en España y en Europa. Para ello, exponemos el sentido originario del proyecto tal como Husserl lo formula en el epílogo y en la introducción de la obra. Ahí nos damos cuenta de la diferencia que hay entre su ideal filosófico-fenomenológico, que es transdisciplinar, y el nuestro, que ha sido reducido a una disciplina especializada. Una parte de la experiencia en primera persona y aspira al libre entendimiento mutuo entre expertos y profanos; el otro parte del texto como presupuesto y supone una cierta relación jerárquica entre expertos y profanos. Finalmente, partiendo de la praxis fenomenológica que el mismo Husserl lleva a cabo en numerosos pasajes de *Ideas I*, caracterizamos un paradigma filosófico democrático, acorde con las necesidades de nuestro tiempo.

Palabras clave: Fenomenología, lenguaje, transdisciplinariedad, democracia.

Abstract: We wonder what can bring *Ideas* to the current crisis of philosophy, which has to do with the collapse of the old power structures in Spain and Europe. Therefore, we expose the original sense of the project as it is formulated in the epilogue and in the introduction of this book. Then, we realize the difference between the original philosophical-phenomenological ideal, which is transdisciplinary, and our own ideal, which has been reduced to a specialized discipline. One starts from the first person experience, and aspires to a free mutual understanding between experts and lay people; the other starts from the text, and presupposes a certain hierarchy between experts and laymen. Finally, we base on the phenomenological praxis which Husserl performed in numerous passages of *Ideas I*, and we characterize a democratic philosophical paradigm, according to the needs of our time.

Key Words: Phenomenology, Language, Transdisciplinarity, Democracy.

1. IDEAS, 1913 - BARCELONA, 2013

Estos días estamos de celebración, un libro ha cumplido 100 años. Se trata del volumen primero de la obra de Edmund Husserl *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Ideas I, para los amigos)*. Los aniversarios son ocasión para plantearse el futuro y hacer balance del pasado: a uno le preguntan qué tal le sienta la edad, cómo se ve de ahora en adelante, etc. Preguntas que incomodan de un modo inconsciente, pues sin querer nos recuerdan que nosotros decidimos lo que hacemos con nuestra vida. Quizás por eso solemos contestarlas de forma evasiva, con bromas y frases hechas; con todo, aunque esta responsabilidad inquiete, no está mal que por lo menos una vez al año no la rehuyamos y nos miremos al espejo. En esta ocasión el protagonista es un libro, y poco puede responder por si mismo un montón de papel con tinta. Sin embargo, cada vez que lo abrimos y lo leemos, bien que nos pregunta y nos sugiere. Así pues, celebramos los cien años de esta obra porque en ella hay algo más allá de lo meramente físico que todavía vive, algo que no es papel ni tinta sino espíritu. Y como todo fenómeno espiritual tiene que ver con las personas que lo sienten como suyo, la responsabilidad de dar cuenta de ello sólo puede ser nuestra. No obstante, lo vivo de un libro no aparece tanto cuando hablamos de él como cuando es él quien nos habla. En el primer caso, lo convertimos en un objeto determinado por todo lo que ya han dicho los expertos; en el segundo, lo liberamos de todas estas determinaciones y permitimos que se nos muestre en todo su poder, como por primera vez. Permitamos, pues, que el libro nos interpele a nosotros aquí y ahora, en este momento histórico, año 2013, y en este lugar, Barcelona.

Empecemos hablando de nosotros. No me refiero a "nosotros los filósofos", me refiero también a nuestros padres, hermanos, amigos, vecinos y paisanos. Tenemos muchas cosas en común con todos ellos. A lo largo del día todos realizamos una gran variedad de acciones: cubrimos nuestras necesidades comiendo, durmiendo, comprando, arreglando la casa; interactuamos con el mundo y con los otros realizando trabajos en la oficina, en la fábrica, en la tienda, en el campo; tomamos decisiones que afectan a uno mismo y a los demás, como casarse, votar, reunirse con los vecinos; a menudo pensamos en todo ello y lo valoramos tomando una cerveza o viendo las noticias; y puede que entre tanto tengamos pequeños momentos de plenitud en los que nos damos cuenta de la

maravilla de la vida. Para referirnos a estos actos podemos aprovechar la terminología de Hannah Arendt (1998). Así, diremos que vivir consiste básicamente en laborar, trabajar, actuar y contemplar. Como decimos, todas las personas realizamos estas actividades, con más o menos acierto.

No obstante, prácticamente todas las sociedades se basan en la división de la actividad social. Esto significa que, cuando abandonamos nuestro ámbito privado para desempeñar un papel en el conjunto de la sociedad, se nos exige que nos especialicemos en alguno de estos actos y renunciemos a los otros. Así, unos se especializan en las tareas de la labor (empleadas del hogar, cocineros); otros en varios tipos de trabajo (artesanos, trabajadores de la industria, y empleados de todo tipo); otros se especializan en la vida activa y en la acción política (políticos profesionales, activistas, asociacionistas); y otros en la vida contemplativa (poetas, profesores, periodistas). Estas distinciones no son rígidas, pues algunos trabajos necesitan un componente de contemplación, como el del técnico; o un componente de acción política, como el del empresario y el sindicalista; algunos contempladores profesionales no dejan de ser humildes (aunque valiosos) trabajadores, como los profesores de escuela; y otros tienen un papel político muy explícito, como los periodistas. Incluso así, en todos ellos hay algo de especialización, una primacía de un tipo de actividad sobre otra. Da igual que hablemos de un régimen feudal, de una monarquía absoluta, de una dictadura o de una democracia moderna, en todos los casos se mantiene la división de la actividad social en trabajo, acción y contemplación.

Ahora nos preguntamos cómo se relacionan entre sí estas actividades. Desde antiguo se ha comparado dicha relación con la que mantienen las partes del individuo. Según la analogía que nos ofrece Platón en su *República*, la parte baja del tronco, genitales y estómago, serían los laboradores: agricultores, comerciantes, artesanos (expertos en cubrir las necesidades vitales); y los trabajadores: constructores y fabricantes (expertos en hacer cosas y transformar el aspecto físico del mundo); la parte media del tronco, el plexo solar, serían los policías y el ejército (expertos en el valor y en ejercer la autoridad); y la cabeza serían los políticos y los intelectuales, que para Platón debían ser dos caras de la misma moneda (expertos en pensar, valorar, juzgar, decidir y planificar). Así, igual que un individuo satisface sus necesidades con sus propias manos, las cuales están ordenadas por su cabeza, también una ciudad, un país, una asociación o una empresa, tienen una cabeza organizadora; y la función social de

los diversos intelectuales profesionales es esa: ser la cabeza de la sociedad. En esto coincide casi toda la tradición filosófica, desde Platón hasta la teoría crítica (Buck-Morss, 2011, p. 74).

Sin embargo, en nuestro tiempo estamos asistiendo a algo nuevo: esta estructura, que parecía constitutiva de cualquier sociedad, está entrando en crisis. En efecto, lo peculiar de la crisis política y social que atravesamos no es que se cuestionen los contenidos ideológicos del gobierno de turno; no se trata de la tradicional lucha por el poder entre izquierdas y derechas. Más bien, lo que se cuestiona es la escisión misma entre clase dirigente y ciudadanía; y lo que se plantea es que la ciudadanía quiere participar en la toma de decisiones, que quiere tener una vida activa. Así, los movimientos de renovación de la democracia que han aparecido en nuestro país se fundan en una intuición bastante evidente: y es que un ciudadano no es una parte subordinada de un cuerpo social (un súbdito), sino un componente autónomo de él. Por lo tanto, debe poder extender su autonomía a todas las facetas de su vida, privada y pública; y el hecho de que no sea así lo vive como irracional e injustificado.

Además, en España nos estamos dando cuenta de otra cosa íntimamente relacionada con la anterior: que lo que vale para los individuos también vale para los pueblos. Ahí está la fundamentación racional del derecho a la autodeterminación que reivindica una gran parte de la sociedad catalana: también los pueblos, como personalidades colectivas, tienen derecho a autodeterminarse y a interrelacionarse desde el libre entendimiento mutuo; y el hecho de que esto se impida aparece como irracional. Esto no es "nacionalismo", ni tiene que ver con ideologías ni con partidos políticos, más bien al contrario. En primer lugar, porque la génesis de este movimiento se ha hecho desde la sociedad civil y *a pesar* de los partidos políticos; y en segundo lugar, porque el ejercicio de la autodeterminación en todo su alcance significa que ya no hay mediadores entre el pueblo y su voluntad, lo cual conlleva necesariamente un replanteamiento del papel de los partidos políticos. En este nuevo paradigma, la "nación" o el "pueblo" ya no es un objeto que se pueda dirigir, construir, fijar o cerrar desde arriba, sino algo vivo que se constituye desde abajo a través de la autodeterminación de todos sus miembros. En cambio, la negación de este derecho sí es nacionalismo y sí tiene que ver con ideologías, porque se basa en un concepto abstracto de nación española, prefijado, cerrado y construido desde arriba por

los poderes fácticos (ejército, Corona, Estado, Iglesia, tribunales y medios de comunicación).

Así pues, estas dos reivindicaciones, la autodeterminación de las personas y la de los pueblos, son las que nuestra generación se ha planteado como tareas históricas de nuestro tiempo. Pues bien, en el punto 2 de este ensayo me propongo mostrar que estas dos aspiraciones son también el sentido originario de la filosofía, tal como Husserl lo expone en el epílogo de *Ideas*. ¡Qué fascinante conexión aparece ahí ante nosotros: autodeterminación = democracia = filosofía! ¿Acaso la democracia auténtica sería la forma de convivencia propiamente filosófica? Y la filosofía auténtica, más que una disciplina teórica para expertos, ¿sería un saber hacer, una competencia dialógica, un arte político que cualquier ciudadano consciente necesita?

Siguiendo esta línea, en el punto 3 voy a mostrar que este ideal filosófico presupone un saber hacer más elemental. Si queremos que el entendimiento entre personas sea libre, cada uno debe aceptar las razones del otro basándose en lo que ve por sí mismo. En caso contrario ya no es filosofía sino fe o ideología. A este saber decir lo que se muestra, y desde allí progresar a los conceptos más complejos, Husserl lo llama *fenomenología*. Basándonos en la introducción de *Ideas I*, mostraremos que sólo partiendo de vivencias compartidas es posible la libre asociación de personas para formar comunidades. Y esta es la base para el diálogo entre filósofos de diferentes orientaciones, entre expertos de diferentes disciplinas, entre sectores sociales e incluso entre pueblos enteros. De hecho, la idea de Europa como espacio de libertad y de racionalidad se basa en el presupuesto de que hay vivencias compartidas sobre las que se puede fundar una convivencia libre.

Pero en el punto 4 vamos a comparar el ideal filosófico originario con lo que hacemos los filósofos profesionales, y ahí aparecen profundas contradicciones. Del mismo modo, el ideal originario de Europa ha desaparecido de las instituciones europeas, esas que deciden de espaldas a la ciudadanía y contra ella, mientras se erigen en sus representantes legítimos. Ambos ideales, que son dos caras de la misma moneda (filosofía y Europa), han penetrado en el sentido común de aquella ciudadanía que quiere participar en la vida pública. Ahora bien, para participar se requieren ideas y programas. Pero si los ciudadanos rechazan intermediarios entre ellos y su voluntad, es coherente que también rechacen intermediarios entre ellos y su pensamiento. Así, lo característico de

las ideas y programas que inspiran los movimientos sociales de los que hablamos es que no provienen de los filósofos ni de los teóricos políticos sino del más sano sentido común. No es que estos ciudadanos den la espalda conscientemente a los intelectuales tradicionales, es que sencillamente no sabe de ellos. Pues por mucho que traten estos temas, por su lenguaje, sus formas y su perspectiva, no se dirige a la ciudadanía sino a la élite intelectual; con lo cual, contradice performativamente el sentido originario de la filosofía.

Por eso, en el punto 5 estudiamos las características formales de una filosofía que dé respuesta a los retos de nuestro tiempo. Lo que necesita esta ciudadanía crítica que quiere participar y construir es un punto de vista compatible con su perspectiva y su experiencia en primera persona. En definitiva, necesitamos una filosofía democrática que permita a la gente autodeterminarse, afrontar por si misma problemas y situaciones concretas. Se trata, pues, de reactivar el ideal filosófico originario y de convertirlo en el contenido de nuestro trabajo intelectual, pero también de reflexionar sobre las formas de este trabajo para que una cosa y otra (contenido y forma) no se contradigan. En este sentido, *Ideas* tiene mucho que aportarnos. Pero lo que buscamos no lo vamos a encontrar en las partes programáticas del libro, sino en aquellas en que sencillamente describe y analiza vivencias. Reflexionando críticamente sobre esta praxis, encontraremos las características formales de esta filosofía democrática que hoy necesitamos.

2. EL IDEAL FILOSÓFICO ORIGINARIO

Husserl arranca el epílogo a *Ideas* con una reivindicación de su trayectoria filosófica. Empieza defendiendo «mi manera de concebir mi filosofía» de las críticas que le llegan desde lo que él llamaba corrientes existencialistas y vitalistas. Por el momento, nada más natural que un filósofo defiende su filosofía. Sin embargo, en el §7 de dicho epílogo, nos sorprende diciendo que desde el principio ha renunciado «al ideal del filósofo de componerse de una vez por todas una lógica, una ética y una metafísica sistemáticamente cerradas». Ahí se da por supuesto que lo que hace un filósofo es teorizar sobre ética, lógica y metafísica, las cuales, desde los griegos, son las principales ramas del venerable árbol del conocimiento. Pero si Husserl no ha hecho esto y, por lo tanto, no ha elaborado ninguna filosofía, entonces nos asaltan dos preguntas: ¿a qué se re-

fiere con la expresión «mi manera de concebir mi filosofía»? Y si esa expresión no se refiere a la fenomenología, ¿entonces qué es la fenomenología?

Respecto de la primera cuestión, nuestro autor inmediatamente aclara que él no ha creado nada nuevo sino que ha recuperado del olvido algo muy antiguo. Se trata de lo que, en la parte preliminar del epílogo a *Ideas*, llama el *ideal filosófico originario*, «que desde su primera gran formulación por Platón es la base de nuestra filosofía y ciencia europea». En este texto no se están suscribiendo las tesis de algún personaje de Platón, ni se defiende ninguna relación entre estas y las de Descartes, Galileo o Kant. Más bien se está reconociendo cierto parentesco entre todos estos autores, una "idea" que se mantiene firme a lo largo de los siglos, más allá de tesis y sistemas concretos. En el mismo lugar del texto, Husserl nos describe esta idea con dos características que contienen cierta tensión interna: por una parte, la filosofía es la aspiración a un conocimiento absoluto en el que todos sus presupuestos estén explicitados, en cuya base no haya «nada predicativa o pre-predicativamente comprensible de suyo»; y por otra parte, la filosofía es la convicción de que esta idea «sólo es realizable en el estilo de verdades relativas, temporales, y a lo largo de un proceso histórico infinito». El ideal filosófico, pues, es la pretensión de llegar a conocimientos seguros, aunque éstos no puedan ser definitivos ni eternos.

Pero si no son definitivos no serán tan seguros, podemos objetar. Bueno, serán lo bastante seguros para nosotros en este momento, dadas nuestras circunstancias, vivencias e intereses. Siempre vivimos en un contexto concreto, no nos es dada la perspectiva simultánea y definitiva de todas las cosas. Esto implica que nuevos contextos históricos y pragmáticos pueden aportar nuevas vivencias que permitan revisar, matizar y ampliar viejas convicciones. Y no obstante, esta posibilidad futura no impide que ahora mismo confiemos en la seguridad y evidencia de nuestros conocimientos. Más bien introduce un punto de humildad y de apertura de miras; algo muy sano y necesario para que aquella seguridad y confianza no se conviertan en estupidez. Ambas actitudes, confianza y apertura, se necesitan mutuamente si queremos ser filósofos; pues como Husserl dice en el tercer artículo de *Renovación*, ser filósofo es más que una profesión o una vocación: es el ideal de vida auténticamente humano (2002, p. 34); o como dice en una carta: la filosofía es un modo de vida y de interrelacionarse basado en el "espíritu de autonomía" (Hua XXVII, p. 240). Es decir: en la decisión de rechazar cualquier norma externa (heteronomía), y de regirse

por las normas que uno mismo se da (autonomía) dialogando libremente consigo mismo y con los otros a partir de evidencias compartidas. Esta unión innegociable entre responsabilidad teórica y compromiso cívico es la idea de filosofía que Husserl reconoce en Platón, Aristóteles, Descartes, Kant y en los inicios de la ciencia moderna.

Con todo, este compromiso y esta responsabilidad no pueden quedarse flotando en una nube de buenas intenciones vacías de contenido. Deben encarnarse en un cuerpo de conocimientos sobre el mundo y en una actitud consecuente con ellos. El filósofo debe arriesgarse, entrar en liza, examinar críticamente las teorías y creencias que encuentra. Y si detecta confusiones y presupuestos sin aclarar, debe proponer nuevos fundamentos que cumplan el ideal de rigor al cual se ha consagrado. La búsqueda de conocimiento, pues, nos lleva a la construcción de un sistema de proposiciones, y ahí empiezan los problemas. Lo que Husserl admira de la tradición antigua y moderna es el ideal al que aspira; lo que no acepta son los sistemas de proposiciones concretas que nos ha legado, y ese espectáculo abrumador de críticas, contracríticas, supuestas superaciones, nuevos comienzos, retornos...

Así, en ese particular nuevo comienzo que fue la Modernidad, Husserl encuentra tanto el peligro como la salvación del ideal filosófico. Allí se instituyó una noción de rigor científico basado en la matemática, y de aquella filosofía de los siglos XVI y XVII salieron las ciencias naturales modernas. Dicho paradigma se desarrolló tanto que fue dejando atrás aquellas otras cuestiones, también filosóficas, de los fundamentos del conocimiento. Estas cuestiones terminaron siéndole extrañas por no tratarse de hechos comprobables empíricamente; pero con este criterio, también las cuestiones éticas y sociales se le fueron volviendo extrañas, puesto que versan sobre realidades que no son estrictamente físicas. Así que la ideología positivista y científicista del siglo XIX degeneró en una suerte de cálculo meramente instrumental, sin compromiso cívico ni responsabilidad teórica. Como el científicismo se arrogó todos los derechos sobre el ideal de rigor teórico, y puesto que ahí no cabían preguntas sobre los problemas vitales del ser humano, apareció como reacción un movimiento anticientíficista. Se trata de las mencionadas filosofías de la vida y de la existencia de principios del siglo XX, las cuales, según la parte preliminar del epílogo a *Ideas*, «quieren distinguir entre ciencia rigurosa y filosofía». Ellas recuperaron el compromiso cívico, la preocupación por el sentido de la vida humana; aunque rechazando la

idea de un conocimiento seguro y fundamentado con todo rigor, ya que identificaban esta pretensión con la ideología científicista. La cuestión es que, desde la perspectiva de Husserl, el ideal filosófico originario se perdió; pues sus dos pilares (compromiso cívico y rigor teórico) se separaron y dieron lugar a sendos tipos de ideologías. Y el problema es que si se pierde este ideal filosófico, también se pierde el ideal social que se sustentaba en él: el «espíritu de autonomía», la posibilidad de una vida en común basada en el diálogo a partir de razones.

No obstante, en los inicios de la Modernidad, Husserl también percibe algo que posibilitaría la rehabilitación de este ideal. A grandes rasgos, la cuestión sería la siguiente. Las matemáticas se convirtieron en modelo de las ciencias, no sólo porque eran exactas, sino porque eran evidentes. Y las matemáticas son evidentes porque cada uno puede ver por sí mismo su verdad, a diferencia de los conceptos abstractos de la tradición y de la escolástica. Así pues, este “ver por sí mismo” es el sentido auténtico y originario de la modernidad: el dejar atrás las abstracciones, ideologías y tecnicismos que oscurecen nuestra percepción del mundo, para volver la mirada a la experiencia en primera persona. Así, de los griegos, recuperó la concepción holística de la filosofía como un ideal de vida que combina rigor teórico con una praxis dialógica y emancipadora. Y de los modernos, asumió la necesidad de fundamentar este ideal partiendo de cero, a partir de la propia experiencia vivida y de la propia conciencia (ambas en un sentido nuevo). Para ello concibió lo que llamó *fenomenología*.

3. LA FENOMENOLOGÍA COMO CIENCIA Y ARTE TRANSDISCIPLINAR

Para comprender el sentido originario de esta palabra, deberemos cambiar de tercio y pasar del epílogo a la introducción de *Ideas I*. Ahí se define a la fenomenología pura como «la ciencia fundamental de la filosofía». Esto nos sugiere que no se trata de una nueva corriente filosófica que compita con otras tendencias de moda. El hecho de que en la actualidad sí se haya convertido en esto indica hasta qué punto su sentido originario se ha perdido para nosotros. En efecto, la fenomenología no es una nueva tendencia sino una parte de la filosofía, que se suma a las tradicionales lógica, ontología, ética o estética. Sin embargo, no se trata simplemente de una parte más, sino de la «fundamental». Como tal, no está al lado de las otras sino debajo de todas ellas. Por lo

tanto, Husserl no pretendía que algunos filósofos se especializasen en fenomenología, como hoy en día se especializan en ética o en lógica. Más bien pretendía que, independientemente del paradigma filosófico al que uno se adscribiera, siempre que trabajara temas de lógica, ética, estética u ontología, lo hiciera de forma fenomenológica; es decir, mostrando que sus conceptos no responden a idiosincrasias particulares sino a vivencias al alcance de todo el mundo.

¿Qué nombre daremos a esta pretensión de mostrar lo común que hay en todos? La palabra "interdisciplinar" designa los discursos que integran conceptos y perspectivas de disciplinas diferentes, por ejemplo: historia y antropología, sociología y economía, matemáticas y física, psicología y pedagogía, etc. Lo característico de lo interdisciplinar es que cada disciplina permanece diferenciada de la otra, y en un momento puntual se establece un diálogo, un intercambio, cada una manteniendo los límites de su especialidad. Pero no podemos usar esta palabra para algo que rebasa los límites de cualquier especialidad, para algo que ya de por sí está presente en todo discurso (Casanueva y Méndez, 2010, p. 48-49). La filosofía, por ejemplo, no tiene mucho sentido como *disciplina* especializada que pueda entrar o no en un diálogo *interdisciplinar* con otras, como a veces se pretende. Sus partes (la ética, la ontología y la lógica) lo atraviesan todo, son los fundamentos de todo discurso y de toda praxis. Por lo tanto no constituyen un conocimiento *disciplinar*, ni tampoco *interdisciplinar* sino *transdisciplinar*. Del mismo modo, una filosofía puede dialogar con cualquier otra filosofía: la teoría crítica, el existencialismo, el estructuralismo, etc., y enriquecerse mutuamente intercambiando conceptos y planteamientos. Pero la fenomenología husserliana no está en el mismo nivel, no pertenece a la categoría "filosofía". Por lo tanto, decir que una filosofía puede dialogar con la fenomenología es tan absurdo como decir que puede dialogar con la lógica o con la ética. Toda filosofía es ya un conjunto de juicios sobre ética, lógica, ontología; y estos juicios ya siempre se apoyan en supuestos fenomenológicos, en vivencias evidentes para la persona que los piensa y los dice. Lo interesante de este tipo de conocimientos fenomenológicos, pues, es que están al alcance de todo el mundo, y por lo tanto, son la base para todo diálogo o trabajo colectivo.

La noción de un trabajo transdisciplinar es en parte vieja y en parte moderna. Es antigua porque la filosofía griega hasta la época helenística involucraba estudios sobre lógica, sobre la naturaleza, sobre el lenguaje, implicaba también una actitud ante la vida, una puesta en escena, con lo cual tenía un sentido

ético y político. Pero la noción de lo transdisciplinar es moderna, porque lo moderno es la división en disciplinas especializadas de todos estos aspectos que los griegos tomaban juntos. Ante este hecho, han aparecido varias formas de restablecer la unidad entre las diversas ramas del conocimiento. Descartes y sus sucesores pretendían unificar todas las disciplinas en un sistema, en cuya base estaría la filosofía. Pero como hemos visto, las ciencias corren más que la filosofía; y a principios del siglo XX, los positivistas lógicos abandonaron la idea de sistema y concibieron la unificación de las diversas disciplinas por medio de la reducción de unas a otras (Peláez, 2010, p. 74). Por ejemplo: explicando los fenómenos históricos y culturales en términos de psicología, estos en términos de biología, estos en términos de química, y finalmente en términos de física. Esta perspectiva pervive todavía en una sociedad como la nuestra, tan tecnificada y materialista. Como reacción, desde las disciplinas humanísticas a menudo se trata de reducir la objetividad científica a criterios culturales y antropológicos. Es un tipo de reduccionismo idéntico en esencia, aunque de signo opuesto.

En cambio, el modelo fenomenológico consiste en lo contrario del modelo reduccionista. Parte de la base de que la diversidad de ciencias responde a una diversidad de actitudes ante el mundo, de formas de dirigirnos a las cosas. Y del mismo modo que la experiencia humana es esencialmente diversa y no se puede reducir a una sola actitud, tampoco las disciplinas son reductibles unas a otras. En este sentido, la fenomenología vendría a ser una ciencia teórica de las diversas actitudes posibles y de la forma como se muestran las cosas desde cada una de ellas. Pero también es un saber hacer: el arte de transitar de una actitud a otra y de ayudar al interlocutor a repetir este mismo tránsito.

Por eso, volviendo al §7 del epílogo a *Ideas*, Husserl dice que la fenomenología no es una nueva filosofía: su sentido es permitirnos elaborar nuevas teorías y discernir qué hay de valioso entre toda la «maraña de filosofías» ya existentes (1993, p. 395). Así pues, no tiene sentido ni equipararla ni contraponerla a las filosofías subjetivistas de la modernidad, a la teoría crítica, a la hermenéutica, al existencialismo, al psicoanálisis o a la neurociencia. Al contrario, todas estas teorías hablan de realidades (mente, sociedad, texto, mundo, inconsciente, cerebro); en cambio, el análisis fenomenológico se sitúa en un nivel más fundamental: habla de las vivencias en las que cualesquiera supuestas realidades se nos dan, sin prejuzgar de entrada nada sobre ellas. Esto significa que

todas las disciplinas filosóficas y científicas, teóricas y prácticas, la pueden usar como herramienta de reflexión y crítica de sus propios presupuestos y como un marco de diálogo entre ellas. De hecho, a lo largo de los tres volúmenes de *Ideas*, el curso de las descripciones de las vivencias lleva a Husserl a establecer continuas conexiones con conceptos y filósofos de todo tipo. Son menciones fugaces, pero si son posibles es porque se ha ganado un campo experiencial común entre todos ellos. De este modo, la fenomenología posibilita el ideal filosófico originario, entendido como un diálogo libre a partir de evidencias al alcance de todos.

4. FILOSOFÍA PROFESIONAL. ¿UNA CONTRADICCIÓN PERFORMATIVA?

Hasta ahora nos hemos dedicado a comentar algunos textos de *Ideas* que versan sobre la relación entre fenomenología, filosofía, ciencias y el conjunto de la sociedad. Sin embargo, como ya avanzamos en el punto 1, ¿puede que haya una contradicción entre lo que pretendemos y lo que hemos hecho, entre nuestros fines y nuestros medios? Si tanto la filosofía como la fenomenología son conocimientos transdisciplinarios, ¿qué pasa cuando los reducimos a disciplinas especializadas? Una disciplina es un conjunto de hábitos y prácticas que conforman una profesión (Casanueva y Méndez, 2010, p. 41). La "disciplina filosofía", pues, consiste en el conjunto de hábitos y prácticas que constituyen el quehacer del filósofo profesional. ¿Y en qué consiste este quehacer? Durante muchos años, en la *Guia de l'estudiant* de la *Facultat de Filosofia* de la *Universitat de Barcelona*, figuró como criterio de evaluación el uso adecuado del lenguaje y el léxico de los autores estudiados. Pues bien, ahí están las señas de identidad de la filosofía profesional: A) su referencia a la tradición filosófica; B) el cultivo de un lenguaje técnico; C) la lectura y la escritura como medios de trabajo; D) el hecho de constituirse en una profesión diferenciada de las otras. Se trata del desconcertante juego de escribir textos que hablan de otros textos, los cuales, a su vez, se refieren a otros textos, y así hasta el infinito. Pero este juego fascinante quizás conlleve algunas contradicciones performativas, que es cuando lo que hacemos contradice lo que decimos.

Empecemos por la vinculación del filósofo profesional con una tradición filosófica. De entrada, tendremos que reconocer una gran diferencia entre lo que hacen los grandes filósofos y lo que tan a menudo hacemos los profesionales de

la filosofía. Platón, Descartes, Husserl, partían de sus propias vivencias y experiencias; en cambio, nosotros escribimos a partir de sus textos. Vale que sus textos hablan de fenómenos al alcance de todos, de modo que, indirectamente, nosotros también lo hacemos. Pero un texto que habla de otros textos no se refiere a las cosas mismas vividas en primera persona (esto se me muestra así, esto asá); se refiere a textos de otros y a sus experiencias en tercera persona (él dice, él cree, él interpreta). La mayoría de trabajos académicos consisten en este tipo de escritos escolásticos e impersonales, y como dice Lester Embree, ¿en qué medida esto puede llamarse fenomenología (2011, p. 55)? Es más, ¿en qué medida podría ni siquiera llamarse filosofía? En el §1 de *Meditaciones cartesianas*, Husserl nos dice que el gesto genuinamente filosófico consiste en deshacer el edificio del saber recibido para reconstruirlo a partir de la propia experiencia. Pues bien, cuando pasamos de la descripción de nuestras vivencias al comentario de textos, ¿no pasamos también a renunciar a nuestra experiencia y a aceptar como algo predado la experiencia, el lenguaje y la perspectiva de otro? Naturalmente, los trabajos filosóficos que tienen algún interés son más que meros informes de las opiniones de un autor. Confrontan lo que dice uno con lo que dicen otros, introducen puntos de vista personales y originales, etc. Pero incluso entonces, estamos haciendo algo problemático: ¿no se trataba de partir de cero, de ir a *las cosas mismas*, según el conocido lema de la fenomenología? En vez de esto, nos situamos en el horizonte de una tradición filosófica. Ya no hablamos directamente de vivencias que cualquiera puede repetir, sino que hablamos a través de complejas referencias textuales que no cualquiera puede seguir. Entonces la filosofía y la fenomenología se convierten en saberes restringidos y abandonan la aspiración de llegar a todos, que las movió originariamente. Además, des del horizonte de la tradición histórica, la realidad concreta sólo se ve desde fuera, como un punto de cruce en medio de procesos macroeconómicos, macrosociológicos y macrofilosóficos. Los especialistas disfrutan comparando, trazando contrastes entre la modernidad, la posmodernidad, los griegos, etc.; pero en este juego, su perspectiva y su situación personal desaparecen. Igualmente, toda esta esfera de procesos es inalcanzable para el ciudadano de a pie, pues su perspectiva natural no ve la realidad desde fuera sino desde dentro. Y suponiendo que pueda comprender las referencias históricas del texto, estas no proporcionan claves para pensar e intervenir en su situación concreta.

La segunda característica de la "disciplina filosofía" es el uso adecuado de un lenguaje técnico. El vocabulario de Husserl, por ejemplo, se remonta a la escolástica medieval y a la filosofía de los siglos XVII y XVIII. Cuando hacemos fenomenología, entonces, abandonamos el habla cotidiana y nos instalamos en una jerga llena de tecnicismos y de expresiones provenientes de otro horizonte histórico y cultural. El problema es que para que haya comunicación no sólo hace falta hablar el mismo idioma: una de las condiciones de la comunicación es que haya un horizonte de sentido compartido (Alves, 2012, p. 226). La pregunta incómoda es si el horizonte de sentido de la filosofía profesional y el del mundo en el que se inscribe son el mismo. Dicho de otro modo: la asunción del lenguaje filosófico tradicional ¿es compatible con el ideal filosófico originario de fomentar el libre entendimiento mutuo? ¿Nos hemos cuestionado nunca si este lenguaje comunica algo más allá de nuestros reducidos círculos de expertos? Pensemos en los problemas que la diversidad de lenguajes técnicos ocasiona incluso entre especialistas. Por experiencia sabemos que quien domina uno de estos lenguajes desconoce los otros: alguien versado en fenomenología se puede quedar grogui en una charla estructuralista, y viceversa. De modo que, al final, cada uno se puede comunicar sólo con los de su misma orientación filosófica, y no con todos sino sólo con los que más saben (pues los demás asienten en silencio y toman apuntes). Quizás algunos se pregunten para qué queremos entendernos con camareros o con gente que no tiene una calificación filosófica especial. Pues sencillamente porque este es el objetivo originario de la filosofía, según vimos: ofrecer las bases para el libre entendimiento mutuo entre todos los miembros de la comunidad, también entre los profanos. Olvidar esto es uno de los síntomas de la crisis de la filosofía actual, es decir, de la pérdida de su sentido originario.

La tercera característica de la profesión filosófica es su dependencia de la escritura. En nuestros días la escritura filosófica se reduce cada vez más a la ponencia y al artículo especializado. Un formato que, como dice Marina Garcés (2012), no suele ser una experiencia de búsqueda sino de plasmación de las conclusiones y resultados de un estudio; por lo general, un texto que habla de otros textos, dirigido a expertos en un autor determinado. Garcés cuestiona con razón que una filosofía hecha de conclusiones mantenga su autenticidad, su capacidad para evocar preguntas y abrir la mirada, en vez de cerrarla mediante resultados. Sostiene que, más allá de este tipo de escritos, hay otros géneros

que permiten esta búsqueda propia de la filosofía: el ensayo, el fragmento, el aforismo e incluso los diversos géneros literarios. Sin embargo, la escritura es un campo inagotable de experiencias espirituales, pero es un ámbito autorreferente que sólo genera escritura. La vida está ciertamente en ella, pero también más allá de ella. Los otros no son de papel, y para interactuar con ellos de modo filosófico, algún día tendremos que dejar de lado el texto. De hecho, la dependencia de la filosofía profesional respecto de la escritura es tan grande que, incluso cuando nos reunimos en congresos, en vez de hablar cara a cara, nos traemos papeles escritos y los leemos, reduciendo el diálogo a un tiempo marginal al final de las ponencias. Sabemos citar con glamour y estilo, dominamos el lenguaje de los grandes autores de la tradición, sabemos leer conferencias y dar largas respuestas a largas preguntas, todo muy magistral y muy solemne. Pero ¿sabemos conversar con los otros, dialogar en corto como hacía Sócrates, escuchar y hacernos entender? Para un profesional de los textos, pedirle que vaya más allá del texto es pedirle mucho; quizás demasiado. Pero desde el punto de vista del ideal filosófico originario, ¿no es lo mínimo que se puede pedir?

Finalmente, la cuarta característica problemática de la "disciplina filosofía" es el hecho de entenderse a sí misma como una profesión. Cuando los filósofos se profesionalizan, se convierten en "intelectuales", es decir: en profesionales del intelecto (que leen y citan), que trabajan en instituciones cuyo fin es formar a otros profesionales del intelecto (que lean y citen). Cuando esto sucede, ¿acaso su trabajo se convierte en un fin en sí mismo, desvinculado de las otras dimensiones de la vida individual y colectiva? Pero en cambio, el ideal filosófico originario implica una dimensión cívica, un compromiso con el «espíritu de autonomía», con la búsqueda de medios para la emancipación de todos los miembros de la sociedad. Esto no tiene nada que ver con el contenido de los textos o de los cursos, con las ideas que uno defiende, sino con el hecho de pertenecer formalmente a la "disciplina filosofía". Así, por mucho que un filósofo se defina a sí mismo como comprometido con la sociedad, su intención emancipadora queda neutralizada y contrarrestada por las prácticas propias de la profesión filosófica: el comentario e interpretación de unos autores u otros, y el uso "adecuado" de su mismo lenguaje técnico. Hacer esto con la obra de Marx o Nietzsche no parece más subversivo que hacerlo con la de Tomás de Aquino o Balmes. Un trabajo de estas características sólo puede interesar a miembros de esta profesión consagrada a leer y a citar textos. Por lo tanto, no sólo no tiene

ninguna repercusión más allá de ella, sino que repite la escisión social que pretende combatir (la que hay entre expertos y profanos, entre cabeza y tronco) y la transmite a la siguiente generación de filósofos profesionales.

5. PARA UNA FILOSOFÍA DEMOCRÁTICA

Todo esto contradice el ideal filosófico originario de un saber riguroso cuyo fin sea el libre entendimiento mutuo. A partir de este ideal originario, podemos deducir las características formales de una filosofía genuina: A) Aunque el estudio de una tradición ayude, el filósofo verdadero la recrea y la contrasta con la propia experiencia en primera persona. B) Aunque el lenguaje técnico sea útil, el filósofo parte del lenguaje de su horizonte histórico, que es el más eficaz a efectos de comunicación. C) Aunque la lectura y la escritura tengan su valor como medios de aprendizaje, el filósofo se muestra en el diálogo, en la interacción cara a cara con los otros, a partir de problemas concretos. Y D) aunque los profesionales tengamos nuestra función social como transmisores y creadores de saber, la filosofía es un modo de vida, una búsqueda de la verdad y la bondad, compatible con cualquier profesión y disciplina. Es importante aclarar que no se trata necesariamente de rechazar la filosofía profesional sino de abrirse a otras formas de trabajo filosófico más coherentes performativamente. No se trata de restar sino de sumar. Recordemos que democracia, filosofía y Europa tienen la misma esencia: la autodeterminación del individuo y de las colectividades. La crisis de una, pues, es la crisis de las otras. Por lo tanto, se trata de afrontar la crisis de la filosofía haciéndola más democrática, para que nuestra democracia en crisis sea más filosófica

La primera característica de esta nueva actitud filosófica es que se basa en la mirada en primera persona. Pues bien, *Ideas* es un claro ejemplo de aquella forma de entender el trabajo intelectual como algo propio de una clase de expertos, con su perspectiva macrohistórica, su relato sobre la historia de la filosofía, sus tecnicismos, su jerga y sus programas que otros deberían cumplir. Pero cuando Husserl se pone manos a la obra y empieza a hacer detalladas descripciones de fenómenos y vivencias, ahí es donde la fenomenología aparece como una praxis dialógica concreta, como un hacer profundamente transdisciplinar. Entonces la fenomenología ya no se muestra sólo como una teoría (*episteme*), sino como un arte (*techné*); ya no como un *saber* de expertos, sino co-

mo un *saber hacer* que nos permite reactivar, a cada uno por sí mismo, aquello que hasta ahora sólo podíamos tomar como acto de fe en los expertos. En efecto, lo esencial de la fenomenología es que recupera la perspectiva en primera persona, desfetichizando así los grandes sistemas y los grandes nombres de la tradición. Todo lo que ellos han visto también lo podemos ver por nosotros mismos, y con esto recuperamos el gesto específicamente filosófico: el de reconstruir el saber a partir de nuestra propia experiencia. Entonces recobramos la autonomía y la capacidad de acción y de diálogo que requiere una democracia verdadera, aquella que se basa en la autodeterminación individual y colectiva.

El segundo aspecto de la filosofía genuina es el uso de un lenguaje común. En efecto, si todo lo podemos ver por nosotros mismos, ¿por qué tenemos que usar un lenguaje que pertenece a otra época? ¿Por qué no usar nuestras propias palabras, aquellas que son eficaces en nuestro contexto? La fenomenología muestra que las diferentes disciplinas tienen su origen en las diferentes formas de dirigirnos al mundo. Cualquier descubrimiento que haga un físico, un biólogo o un sociólogo, pues, está al alcance de cualquiera, si adopta la actitud correspondiente y reactiva el sentido de cada concepto. Estos son desarrollos de la experiencia natural y deben concordar con ella. Del mismo modo, los respectivos lenguajes técnicos son desarrollos y evoluciones del lenguaje natural; por lo tanto debe ser posible reactivar el sentido de cada término técnico de una forma fresca e intuitiva. Pero la filosofía en general y la fenomenología en particular pretenden reconocer lo obvio, y esto implica un cierto distanciamiento respecto de lo vivido. Cuando hacemos fenomenología rompemos con la actitud natural, y para dar cuenta de lo que vemos desde esta distancia, Husserl necesita romper con el lenguaje cotidiano y transformarlo (Bassas, 2011). Sin embargo, esta transformación se realiza partiendo del lenguaje natural y desde él, no instalándose de entrada en un lenguaje técnico ya preformado y fijado. En el primer caso se trata de esa maravillosa capacidad de convertir el lenguaje corriente en algo vivo, que expresa y al mismo tiempo crea las vivencias, dando cuenta de ello al otro y logrando el milagro de la comunicación. Esto no tiene nada que ver con el segundo caso, que es el de la jerga filosófica convencional; esta es lo que queda cuando la palabra viva, que es la palabra filosófica originaria, pierde su autenticidad y se convierte en algo rígido, disponible para su uso técnico y profesional. En Husserl, como experto y creador, conviven ambos ti-

pos de lenguaje; en el experto en Husserl sólo queda el lenguaje husserliano convertido en jerga. Des de la perspectiva en primera persona, pues, podemos conectar con cualquier actitud teórica; podemos reactivar el sentido de cualquier concepto técnico; y además, podemos hacerlo creativamente partiendo del lenguaje natural.

El tercer y el cuarto aspectos formales de la filosofía genuina eran el uso del diálogo vivo a partir de problemas concretos, y cierto carácter transdisciplinar y transprofesional. Vamos a mostrar qué puede aportar *Ideas* en este sentido, a partir del análisis de esta situación concreta en la que nos encontramos. En todo momento podemos hacer inferencias de cualquier tipo sobre cualquier aspecto de la situación: la mesa está coja, no sirve para el congreso. Y cuando convertimos esta práctica en hábito, hacemos ciencias empíricas: el arte de la organización de eventos sabe bien que las mesas cojas no sirven para hacer congresos. Casi siempre estamos movidos por algún interés y tomamos decisiones en base a nuestras valoraciones de la situación: queremos quedar bien con los asistentes, hay que cambiar la mesa. Y cuando convertimos la toma de decisiones en nuestro hábito, hacemos política: en esta casa somos partidarios de cambiar las mesas cuando están cojas. A veces, nos planteamos las premisas generales que fundamentan aquellas inferencias y decisiones: ¿En qué consiste un buen congreso, qué es lo mejor? Y cuando convertimos esta reflexión en hábito, hacemos filosofía: ¿Qué es lo bueno, lo verdadero, lo bello? ¿Qué es una mesa?

Dentro de la filosofía, cuando nos centramos en los contenidos generales de la realidad, hacemos ontología: lo esencial en una mesa es una superficie más o menos plana que se eleve del suelo. Y cuando nos fijamos en los aspectos meramente formales, hacemos lógica: "mesa" es un sujeto con propiedades, pertenece a tales y cuales conjuntos, etc. Dentro de las ciencias empíricas, si nos fijamos en todo lo que tiene que ver con el aspecto físico de las cosas, hacemos ciencias naturales: vemos la mesa como un mero objeto material que ocupa un determinado espacio en el tiempo. Y si nos fijamos en el sentido cultural de la mesa, hacemos ciencias sociales: vemos la mesa no sólo como un espacio físico sino como un espacio social, como el lugar a cuyo alrededor se reúnen personas, se habla y se toman decisiones. También podemos tomar todas estas realidades objetivas como contenidos de la mente, y entonces hacemos psicología: la mesa es una vivencia mía, un contenido de mi conciencia

empírica, el cual se corresponde con tales y cuales procesos fisiológicos. Pero en el día a día también hay momentos de sorpresa y asombro, y entonces nuestras opiniones quedan momentáneamente en suspenso: de repente alguien se acerca y pregunta si es necesario cambiar una mesa por estar coja, si de verdad ya no vale para hacer un congreso. También en los debates filosóficos y científicos hay casos que no se dejan clasificar fácilmente, y cuando ponemos entre paréntesis la cuestión de a qué categoría pertenece el tema que nos ocupa y lo tomamos simplemente como fenómeno, entonces hacemos fenomenología: ¿cómo se muestra una mesa en buen estado? ¿Y una que esté coja? ¿Se parecen en lo que nos interesa?

Cuando nos asombramos de algo permitimos que se nos muestre en todo su esplendor, dejando en segundo término nuestros prejuicios y creencias sobre ello (lo que en *Ideas* se llama *epojé* o reducción trascendental): no nos vamos a pelear sólo porque nos lleven la contraria, tratemos el asunto de forma civilizada; así, esta diferencia de opiniones nos invita a mirar de nuevo la mesa, al margen de lo que creíamos sobre ella. Entonces vemos que cualquier fenómeno se muestra con un aspecto y un sentido determinado (lo que en *Ideas* se llama *noema*): mesa rectangular de madera, más bien vieja, etc. El aspecto del fenómeno se compone de sensaciones, sentimientos, impulsos (la materia o *hyle*, el campo de la estética trascendental): color marrón, textura pulida, líneas claras y oscuras, sensaciones de desagrado por cierto olor a rancio de la madera, sensaciones de inestabilidad por el bailoteo de su cojera, asociaciones entre este olor y otras experiencias pasadas, etc. Por otra parte, el fenómeno también se compone de un modo de comprender e interpretar estos datos (la *noesis*): el concepto de mesa comprende estas sensaciones visuales y táctiles; el concepto de fea comprende estas sensaciones olfativas desagradables; el concepto de útil se pelea con el de inútil, ambos intentan encajar con la pata coja y permanecen en suspenso.

Dicha comprensión consta de varios estratos que se han ido formando a lo largo del tiempo, lo cual nos permite establecer su génesis: primero fue la mesa como cosa externa, después como espacio para comer, luego como lugar de trabajo en el colegio, desde allí se ve la mesa alta del profesor, también hay la mesa como altar en misa; a lo largo de estas vivencias hay un tránsito del objeto cotidiano al objeto solemne. Y todo esto remite a mi yo, un polo de atención que fluye con el tiempo captando todo a su alrededor; y dado que mi yo

está abierto al mundo y a los otros gracias al cuerpo y a la empatía, puedo comprender las vivencias de otro y viceversa: antes de sentarme en la mesa, estaba entre los otros; ahora que estoy tras ella, hay una distancia; he ganado preponderancia respecto de los demás, todos me miran, pero he perdido naturalidad; mi actitud y mi forma de hablar se vuelven formales y serias, en concordancia con mi experiencia personal y cultural de lo que es estar tras una mesa alta; sin embargo, la pata renqueante rompe esta solemnidad e introduce una nota discordante en la escena; esta mesa, pues, será perfectamente útil como mueble para poner cosas encima y para trabajar, pero será inútil como instrumento ritual de solemnidad. Podemos comentar todo esto con los compañeros, podemos ver cómo nos sentimos, nos imaginamos qué tal sería en una mesa perfectamente equilibrada, etc. Pero entonces la cuestión se ha vuelto otra, ya no es si podemos usar una mesa coja; la cuestión es si aquí, en Barcelona y en 2013, seguimos queriendo mesas altas y solemnes que pongan distancias entre nosotros, y entre nosotros y el resto de la gente.

¿Qué hacemos, señores filósofos: democratizamos la filosofía o nos parapetamos detrás de una mesa coja?

REFERENCIAS

- Alves, Pedro (2012). *Frases no declarativas y comunicación en las Investigaciones Lógicas de Husserl. Notas para una teoría de los actos comunicativos a la luz de Husserl y de Austin*. Dentro de *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*. M^a Carmen López Sáenz y Jesús M. Díaz Álvarez (eds). Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
- Arendt, Hannah (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Bassas Vila, Xavier (2011). *Políticas textuales. Análisis de fenomenología lingüística aplicado al texto husserliano*. Investigaciones Fenomenológicas, n. 8, p. 51.
http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen08/03_Bassas.html
- Buck-Morss, Susan (2010). *Pensar tras el terror*. Boadilla del Monte (Madrid): A. Machado Libros.
- Casanueva, Mario; Méndez, Diego (2010). *Notas a favor de la transdisciplina o hacia una epistemología de las relaciones mereológicas entre modelos teóricos y sistemas empíricos*. Dentro de *Observaciones filosóficas en torno a la transdisciplinariedad*. Álvaro Peláez y Rodolfo Suárez (coords). Rubí (Barcelona): Anthropos editorial, 2010.
- Embree, Lester (2011). *Del «Nosaltres» al «Jo» i de tornada: Aprenent encara de la New School*. Dentro de *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia – XXII*. Trad: Carles Serra. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2011.
- Garcés, Marina (2012). *La estandarización de la escritura. La asfixia del pensamiento filosófico en la academia actual*, Athenea Digital 13(1), p. 32.
<http://atheneadigital.net/article/view/1039-Garces/pdf>
- Husserl, Edmund (1993). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2002). *Renovación del hombre y de la cultura*. Rubí (Barcelona): Anthropos editorial.

- (2006). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Peláez Cedrés, Álvaro (2010). *La enciclopedia de la ciencia unificada y la cuestión de la transdisciplina*. Dentro de *Observaciones filosóficas en torno a la transdisciplinariedad*. Álvaro Peláez y Rodolfo Suárez (coords). Rubí (Barcelona): Anthropos editorial, 2010.
- Platón (1997). *República*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

**MODIFICACIÓN DE NEUTRALIDAD Y CRISIS DE LAS CIENCIAS
EUROPEAS: SOBRE LA POSIBILIDAD DE UNA VIDA DE LA RAZÓN**

**MODIFICATION OF NEUTRALITY AND CRISIS OF EUROPEAN
SCIENCES: ON THE POSSIBILITY OF A LIFE OF REASON**

Joan González Guardiola
Universidad de Barcelona
Barcelona, España
phaenom11@hotmail.com

Resumen: El presente artículo pretende investigar el alcance, la función y la articulación que juega la modificación de neutralidad en "Ideas I". A través del análisis de su estructura, se llegará a la conclusión de que, en cierto sentido, la modificación de neutralidad puede suponer una temprana vía de acceso a las temáticas que años más tarde serán desarrolladas en la "Crisis de las ciencias europeas", interpretación ya sugerida por Brainard. Se sugiere, asimismo, un aumento de la presencia de los modos de la conciencia neutralizada en el quehacer matemático propio de algunas actitudes "modelizadoras" de algunas ciencias sociales.

Palabras clave: Modificación de neutralidad, reducción fenomenológico-psicológica, Crisis de las ciencias europeas, posicionalidad.

Abstract: This article aims to investigate the scope, function and articulation of neutrality modification in "Ideen I". Through the analysis of its structure, it will come to the conclusion that, in a certain sense, the neutrality modification can be an early path to the themes that years later will be developed in the "Crisis of European Sciences", as Brainard's interpretation suggest. It also comes up with an increase in the presence of modes of neutralized consciousness in own mathematical work of some "modeler" attitudes of some social sciences.

Key Words: Neutrality Modification, Phenomenological-Psychological Reduction, Crisis of European Sciences, Positionality.

En el año 1911, dos años antes de la publicación de "Ideas I", escribe Husserl lo siguiente:

Todo vivir es tomar posición (*Stellungnehmen*), todo tomar posición se encuentra bajo un deber (*Sollen*), bajo cierta jurisdicción respecto de lo que es válido o no es válido, según presuntas normas de validez absoluta. Mientras no se discutían estas normas, ni las amenazaba ni desdeñaba ningún escepticismo, no existía más que una cuestión vi-

tal: el mejor modo de satisfacer en la práctica esas normas. Pero, ¿qué hacer ahora, cuando toda norma es discutida o empíricamente falseada y privada de su validez ideal? Los naturalistas y los historicistas luchan por la cosmovisión y sin embargo los dos acometen desde distintos lados la tarea de transmutar las ideas en hechos y de transformar toda la realidad, toda vida, en una incomprensible amalgama de "hechos" sin ideas. Ambos comparten la superstición de los hechos.

No cabe duda de que no podemos esperar. Es preciso tomar posición, tenemos que procurar mitigar las faltas de armonía en nuestra posición ante la realidad – la realidad de la vida (*Lebenswirklichkeit*), que tiene para nosotros significado, y en la que hemos nosotros de tener significado –¹.

Lo que la lectura de este texto nos mueve a preguntar es: si todo vivir está caracterizado por una "toma de posición", ¿cómo cabe evaluar la "modificación de neutralidad", entendida en el programa de "Ideas I" como "sumamente importante"², como "peculiaridad radicalmente esencial de toda conciencia en general"³? En el texto de "Ideas I" Husserl ha presentado la modificación de neutralidad como una modificación de toda la estructura de la correlación noético-noemática en la cual "el carácter de posición (*Setzungcharakter*) ha perdido toda su fuerza"⁴. Husserl llega a afirmar que las nóesis neutralizadas no están ni siquiera sujetas a una "legitimación por la razón" (*Rechtsprechung der Vernunft*), y que a muy duras penas puede sostenerse que los nóemas sometidos a la modificación de neutralidad consisten en "posiciones": la intencionalidad sometida a la modificación de neutralidad no "pone" nada, no es conciencia posicional, es presentada como "mero pensar"⁵.

¿No anticipa ya en algún sentido la modificación de neutralidad, según la conocida interpretación de Brainard, el tema de la crisis de las ciencias europeas?⁶. Y sobre todo: ¿cómo puede consistir a su vez en una posición la suspensión de todas las posiciones? ¿Cómo puede haber una "vida de la razón" basada en suspender todas las posiciones y que se mantenga, a pesar de todo, *dentro* del ámbito de la vida?

La legitimidad de estas preguntas no puede eliminarse fácilmente a través de matizaciones conceptuales. Aunque en "Ideas I" el vocabulario de la posicionalidad es bastante variable y diverso, y sepamos que Husserl nunca acabó de

¹ Vid. Klostermann, 1965, págs. 65-66. Respecto a "*Stellungnehmen*" Elsa Tabernig (1992) y Francesc Pereña (1999) traducen por "tomar posición", que preferimos sobre la "actitud" de Miguel García-Baró (2009).

² *Hua* III, § [109], pág. 222.

³ *Hua* III, § [114], pág. 232: "*grundwesentliche Eigentümlichkeit alles Bewusstsein überhaupt*".

⁴ *Hua* III, § [109], pág. 223.

⁵ *Hua* III, § [110], pág. 223: "*Hingegen das blosse Sich-denken "setzt" nichts, es ist kein positionales Bewusstsein*".

⁶ Brainard, 2002, pág. 31.

encontrarse cómodo en él⁷, no podemos ventilar la pregunta simplemente afirmando que la expresión “*Stellungnehmen*” no es la habitual en los análisis husserlianos técnicos sobre la modificación de neutralidad⁸. De hecho, el vocabulario de la neutralidad, que nunca acabó de gustar a Husserl (dejó de utilizarlo después de 1925, fecha en la que parece ser que desplazó esta temática bajo el tratamiento de la “reducción fenomenológico-psicológica”)⁹, se presenta en una diversidad de ámbitos temáticos bastante amplia. Encontramos usos del vocabulario de la “neutralización” en:

- (a) La tendencia “no-ponente” de la percepción
- (b) El objeto en conciencia de imagen neutralizado
- (c) La pura (mera) fantasía
- (d) La no-posicionalidad de la existencia individual en la ideación
- (e) La reducción fenomenológico-psicológica
- (f) La reducción trascendental

Los tres primeros son modos de ejecución (*Vollzugsmoden*) naturales de neutralización, y por tanto no sería correcto considerarlos en sentido estricto como “modificaciones” de neutralidad. La neutralización forma parte en ellos de una dirección de la mirada ya directa y cuasi-inmediata, de una aprehensión predestinada a la formación de juicios sobre objetos tomados en conciencia de imagen, sobre objetos en la fantasía, o sobre la percepción en tanto que motivada. Por ejemplo, en los análisis genéticos sobre la percepción que Husserl lleva a cabo en su última obra publicada, *Erfahrung und Urteil*, se presenta la percepción como siempre ya imbricada en un interés (*Interesse*) y como siempre “dirigida” (*Zuwendung*) hacia este¹⁰. Esta percepción, ya siempre orientada por un interés y por una aspiración (*Streben*), y siempre afectivamente acompañada, tiene un objeto (*Gegenstand*), que constituye el tema (*Thema*) de la percepción¹¹. Cuando un objeto es temático, permanece siempre vuelto en cierto sentido hacia el yo que lo percibe y su consubstancial corriente de intereses y aspiraciones. Un objeto no temático es un objeto de la percepción que está

⁷ *Hua* XXIII, Apéndice XLVIII, pág. 459: “Yo utilizaba “actual – inactual”, también “ponente–no ponente”, o “posicional–neutral”, i una terminología bastante mala! (*lauter schlechte*)” (trad. nuestra).

⁸ La expresión sí aparece en “Ideas I” (*Hua* III, § [37], pág. 77; § [38], pág. 78; § [80], pág. 179; § [31], pág. 63), y aunque menos habitual no parece guardar un significado distinto a las utilizadas de modo más técnico.

⁹ Vid. Liangkang Ni, 1999, pág. 194.

¹⁰ *Erfahrung und Urteil*, a partir de ahora *EU*, § [20].

¹¹ *Ibid*, pág. 91: “*Mit diesem Streben Hand in Hand ein Gefühl geht*”.

fuera de esa orientación hacia el yo y su corriente de aspiraciones. Si estoy implicado en un trabajo científico y me distrae un ruido de la calle, este ruido de la calle es un objeto de mi percepción, pero no es un objeto temático de mi acto perceptivo. Mientras desplazo mi atención a los ruidos de la calle, el objeto de mi trabajo científico no pierde su carácter temático. La percepción de los ruidos de la calle que han acabado distrayéndome no forma parte de la corriente de intereses y aspiraciones del yo percipiente. Cuando vuelvo la atención de nuevo hacia mi trabajo científico, los ruidos de la calle pueden seguir ahí, pero no forman parte de mi percepción temática¹². Esta percepción “no temática” es percepción “no ponente”, en el sentido que sus objetos no forman parte de la “tendencia hacia el yo” de la percepción temática. Este sentido de “no posicionalidad” se mezcla con el sentido que Husserl ya tenía en “Ideas I” respecto a los modos de conciencia actuales e inactuales, ponentes–no ponentes, y con la temática de los modos de ser del horizonte en el despliegue posterior de la fenomenología trascendental¹³: estos sentidos no remiten a una *modificación* de neutralidad de algo dado primeramente como no-neutral, sino a modos de ser de la conciencia propios que implican de alguna manera elementos no-ponentes en los modos de la percepción.

Algo muy parecido sucede con el objeto en conciencia de imagen o el objeto de la pura fantasía. Cuando percibo un cuadro, percibo un lienzo en el cual se extienden líneas formando figuras y algunas superficies coloreadas. Este es el contenido de la percepción que Husserl llama “normal”. Pero el cuadro no es un objeto normal, es percibido como un objeto-imagen (*Bildobjekt*), y el acceso inmediato que tenemos a él se lleva a cabo a través de la conciencia de imagen, es decir, orientada ya directamente, no a los objetos de la percepción normal, sino a los objetos que éstos, a través de la semejanza, figuran (*abbilden*)¹⁴. Esta es la presentación primaria de los objetos-imagen, y la conciencia debería hacer un cambio de orientación para ver los elementos del objeto-imagen como objetos de una percepción normal. Con todo, los contenidos de la percepción normal están en todo momento ya en la presentación primaria del objeto-imagen, aunque están *neutralizados*. Las líneas y los colores, en tanto que líneas y colores, no son ni existentes ni no existentes, son simplemente

¹² Siguiendo el célebre ejemplo de *EU*, pág. 92.

¹³ *Hua* III, § [35], § [122]; *Hua* VI, § [37].

¹⁴ Vid. el clásico ejemplo del grabado de Dürero, en *Hua* III, § [111], pág. 252.

objetos neutralizados. Aunque Husserl utilice para el ejemplo de la conciencia de imagen la expresión de "modificación" de neutralidad, insistimos en que es un uso poco afortunado, y debería simplemente hablarse de "neutralización primaria", dado que es otro ejemplo en el cual la neutralización no sucede a la presentación de algo previamente dado a la conciencia como "no neutralizado", o "posicional", sino que es un carácter propio de la conciencia de algunos tipos de objeto peculiares, cuya donación está ya basada de raíz en la co-presentación de elementos neutralizados¹⁵. Lo mismo podría repetirse respecto a los objetos de la mera fantasía (*blosse Phantasie*), que son considerados como "representaciones ponentes neutralizadas". Si el recuerdo (*Erinnerung*) es considerado por Husserl como el ejemplo clásico de representación ponente (*setzenden Vergegenwärtigung*), la fantasía no consiste en otra cosa que en la eliminación, a estas representaciones, de su carácter "ponente". Aquí "ponente" refiere, en la terminología de Husserl, a "dóxico", en tanto que una fantasía es puesta como fantasía (es un acto tético), pero esta posición no implica creencia real y efectiva, o "certeza" del ser real de su contenido. Un acto de la fantasía es un acto tético, pero no dóxico (hay, efectivamente, posicionalidad de la fantasía como "ser-fantasía", pero no hay posicionalidad del contenido de la vivencia como existiendo realmente). La fantasía se distingue de la modificación de neutralidad porque precisamente en la modificación de neutralidad la distinción entre tético y dóxico se desdibuja absolutamente. Una vivencia de fantasía neutralizada y una vivencia de percepción neutralizada son indistinguibles una vez sus contenidos y sus estructuras de correlación noético-noemáticas han sido modificadas en tanto que neutrales. Ambas son "mero pensar", "sombras de actos"¹⁶, o, como Husserl los designará más técnicamente, "quasi-actos"¹⁷. Pero a veces tendemos a decir que las vivencias de la fantasía son "no-ponentes" de los contenidos que representan; cuando así hablamos, lo hacemos en el sentido en que no creemos que las representaciones correspondan a la realidad, no creemos en ellas como reales. Sólo en este sentido, restringido a lo dóxico, hablamos de la fantasía como de una suspensión de la posicionalidad, pero co-

¹⁵ Sería una explicación absurda pensar que "primero" vemos líneas y colores y "después" pasamos a ver aquello que estas líneas y colores reproducen; en el caso de la conciencia de imagen, prácticamente tengo que hacer el recorrido opuesto: tengo que forzar una dirección de la mirada para ver la imagen como un conjunto de líneas y colores, y no como un paisaje, por ejemplo.

¹⁶ *Hua* III, § [114], pág. 259, 261.

¹⁷ *Hua* III, § [113], pág. 256.

mo Husserl se dedica a precisar con exactitud, en sentido más amplio hay que distinguir con exactitud el modo de conciencia de la fantasía respecto al modo de conciencia propio de la modificación de neutralidad.

Estos tres modos no interesan a nuestro cuestionamiento actual. Tienen su importancia respecto a nuestra temática, en tanto que implican el reconocimiento de que nuestra conciencia toda está "cruzada" por elementos neutralizados, necesarios en la fundación de modos genéricos de conciencia (la fantasía, la conciencia de imagen, la percepción no temática). En tanto que estos modos de conciencia contienen elementos neutralizados en sus estructuras noético-noemáticas más básicas, podemos decir que la neutralización no es un aspecto extraño a la vida de conciencia; al contrario, la vida de conciencia en general se muestra ya toda ella atravesada, cruzada¹⁸, por elementos neutralizados, y la neutralización como posibilidad de la conciencia no debe ser vista como un elemento extraño a la descripción de la conciencia en general.

Algo completamente distinto sucede con lo que, en un sentido más restringido, deberíamos denominar "modificación" de neutralidad. Aunque Husserl a menudo no lleve a cabo la restricción con que operaremos aquí, nos referimos con la expresión "modificación de neutralidad" tan solo a procesos aplicables al noema "mundo"¹⁹. Es decir, no tenemos en cuenta las neutralizaciones que algunos modos de conciencia necesitan como partes imprescindibles de sus procesos de constitución (partes para las que alguna vez, en un sentido más amplio, Husserl utiliza también la expresión "modificación"). En síntesis: con la expresión "modificación de neutralidad" nos referimos a un acto de conciencia que: (a) aparece en la reflexión, (b) tiene un fuerte sentido metódico, (c) no consiste en ser parte de otros modos específicos de conciencia, sino que atraviesa la conciencia toda como modificación "universal", (d) puede aplicarse al noema "mundo" como correlato total de las vivencias de la conciencia en general. En este sentido más restringido, la modificación de neutralidad, en tanto que afecta a toda la vida de la conciencia, ha tendido a ser asimilada al futuro concepto husserliano de la reducción fenomenológico-psicológica. Toda la realidad puede ser reducida a la totalidad de la vida de conciencia entendida como psíquica, todo lo dado como realidad externa física puede ser comprendido co-

¹⁸ La expresión que utiliza Husserl es "durchsetzt"; vid. *Hua* III, § [114], pág. 259.

¹⁹ Seguimos, en esta restricción, a Liangkang Ni, 1999, pág. 195 y ss., que distingue entre un concepto amplio (*weiteren Sinn*) y un concepto restringido (*engeren Sinn*) de la expresión "modificación".

mo puros contenidos de conciencia, entendiendo aquí la "conciencia" como "lo psíquico", en tanto que opuesto a "lo físico"²⁰.

Pero, ¿cuál es la legitimación de esta asimilación? ¿Es tan lógico y natural assimilar la modificación de neutralidad, tal y como es presentada en "Ideas I", a la temática posterior de la reducción fenomenológico-psicológica? ¿O por el contrario podemos encontrar en la presentación de la modificación de neutralidad en "Ideas I" diferencias importantes respecto a lo que después será presentado bajo el título de la reducción fenomenológico-psicológica?

La reducción fenomenológico-psicológica es presentada como una reducción en la cual la psicología fenomenológica asienta la esencia de su objeto de estudio, entendido éste como "lo psíquico"²¹. Nada de esta referencia a lo psíquico está referida a las descripciones de la modificación de neutralidad en "Ideas I". El ámbito de exposición de la modificación de neutralidad se halla, dentro del plan de "Ideas I", en el capítulo IV de la Sección tercera, y el capítulo trata sobre "la problemática de las estructuras noético-noemáticas". No se encuentra en "Ideas I" nada de la modificación de neutralidad en el capítulo dedicado a las reducciones, que es el capítulo IV de la Sección segunda (la famosa "meditación fenomenológica fundamental")²². Por mucho que los intérpretes nos propongan que aquello que en "Ideas I" es presentado bajo el título de "modificación de neutralidad" se desplegará en el desarrollo de la fenomenología de Husserl posteriormente como "reducción fenomenológico-psicológica", es necesario analizar con detalle el papel que ocupa la modificación de neutralidad en la estructura de "Ideas I", especialmente a la hora de poder tratar nuestras preguntas iniciales.

La modificación de neutralidad es presentada por Husserl en "Ideas I" como una novedad que nunca antes se había puesto de manifiesto²³. Esta novedad hace que su exposición esté repleta de imprecisiones, y que deba ser acometida

²⁰ De esta manera, la reducción fenomenológico-psicológica se constituye como la inversa de la reducción fiscalista de las vivencias a la corporalidad extensa, propia del naturalismo.

²¹ Esta referencia a la problemática de la delimitación temática de "lo psíquico" respecto a lo físico o corpóreo se halla en todas las exposiciones de la reducción fenomenológico-psicológica; vid. por ejemplo *Hua VI*, § [69], pág. 238, 252 - 254; *Hua IX*, § [3], pág. 283.

²² De hecho no encontramos tampoco, en la presentación de las reducciones de "Ideas I", de la distinción entre una reducción fenomenológico-psicológica y una reducción trascendental. En todo caso, si esta distinción debe presuponerse como un desarrollo posterior de lo que en "Ideas I" se presenta temáticamente estructurado de modo distinto, vale la pena llamar la atención sobre estas diferencias, a la hora de evaluar los desplazamientos en el desarrollo del "sistema" fenomenológico.

²³ *Hua III*, § [109], pág. 248.

a través de una vía casi negativa (a través de “eliminaciones”)²⁴: se accederá a la modificación de neutralidad a través de lo que ésta *no* es. La modificación de neutralidad no es la modificación de la asunción, no es la modificación de la negación, no es la modificación de la fantasía y no es la modificación de la conciencia de imagen (por mucho que las dos últimas, como ha sido dicho anteriormente, precisen de elementos neutralizados en sus modos originarios de presentación): Husserl irá recorriendo estos modos para ir centrando lo específico del modo de la neutralización. Pero ya antes de proceder a este recorrido podemos observar una considerable cantidad de titubeos. La modificación de neutralidad es presentada programáticamente como una modificación de los caracteres de creencia, pero inmediatamente se señala que esta modificación no pertenece de modo especial a la creencia, sino que es una modificación de conciencia general y universal. Más adelante Husserl expondrá: la modificación de neutralidad sólo puede ser acreditada (*ausweisen kann*)²⁵ a través de la suspensión de la creencia (a través de las posicionalidades dóxicas), pero su alcance no se restringe a estas posicionalidades, sino a todas (es decir, a las posicionalidades “téticas”). Husserl se referirá explícitamente a la exposición en el ámbito de la esfera de las creencias como de un “rodeo” (*Umweg*)²⁶. Pero, ¿porqué es necesario dar un rodeo a través de la modificación de neutralidad entendida como una modificación de los caracteres de creencia de la correlación noético-noemática, y no se presenta necesariamente la posibilidad de la modificación de neutralidad a través de cualesquiera de los modos de presentación de las vivencias de conciencia en su universalidad? ¿Por qué de este modo de presentación tan enrevesado y peculiar?²⁷

En el § [117], el concepto de “posicionalidad” es presentado en unos términos tan amplios que es prácticamente confundido con el de “intencionalidad”²⁸. Toda intencionalidad es posicionalidad, y toda posicionalidad lo es precisamente en tanto que le pertenece una *intentio*. Allí donde hay intencionalidad hay posicionalidad. Así, el concepto de posición se amplía considerablemente, y la posi-

²⁴ Ibid., “*Ausscheidungen*”.

²⁵ *Hua* III, § [117], pág. 270.

²⁶ *Hua* III, § [268]. Es “de algún modo” (*in gewisser Weise*) un rodeo, pero sólo lo es “de algún modo”, lo que quiere decir que “de algún modo”, o “en algún sentido”, no lo es, como acertadamente señala Brainard (vid. Brainard, 2002, pág. 175).

²⁷ Una tentación inmediata que parece solucionar el problema consistiría en responder “porque Husserl no tiene todavía la reducción fenomenológico-psicológica”. Pero esto no resuelve nada de la cuestión de la arquitectónica de “*Ideas I*”, ni sobre la cuestión de la necesidad del “rodeo” expositivo.

²⁸ *Hua* III, § [117], pág. 269.

ción de creencia (posicionalidad dóxica) pasa a ser un subgénero de las posicionalidades así ampliadas.

Al carácter de posición de un acto (de una vivencia intencional) Husserl lo llama "tesis" (de aquí deriva el adjetivo "tético", en su forma latinizada, para las posiciones en general). Veamos ejemplos de vivencias intencionales en las cuales se configuran posicionalidades diferentes:

- 1- Yo percibo una manzana
- 2- Yo imagino una manzana
- 3- Yo recuerdo una manzana
- 4- Yo percibo la imagen de una manzana
- 5- Yo deseo una manzana
- 6- Yo supongo la existencia de una manzana en mi maleta
- 7- Yo creo en la existencia de una manzana

, correspondientes a una percepción, una fantasía, un recuerdo, un objeto-imagen, una volición, una suposición (*Annehmen*) y una creencia. La tesis de Husserl sobre la relación entre posiciones dóxicas y posiciones téticas es que todas las vivencias téticas pueden ser expresadas a través de vivencias dóxicas, coincidentes con ellas. Así:

- 1- Yo creo que percibo una manzana
- 2- Yo creo que imagino una manzana
- 3- Yo creo que recuerdo una manzana
- 4- Yo creo que percibo la imagen de una manzana
- 5- Yo creo que deseo una manzana
- 6- Yo creo que supongo la existencia de una manzana
- 7- Yo creo que creo en la existencia de una manzana

De esta manera, aunque en cierto sentido las vivencias intencionales dóxicas son un subgénero de las vivencias intencionales téticas, pensadas como posicionalidades en general, ambos conjuntos de posicionalidades son en el fondo coextensivos. Si toda tesis encierra en sí misma una tesis dóxica, las tesis dóxicas encierran en sí (véase por ejemplo la proposición 7) prototesis dóxicas (*Urthese*). Las prototesis dóxicas son determinadas como "certeza de la

creencia" (*Glaubensgewissheit*)²⁹. El correlato tético de las prototesis dóxicas por el lado de la posicionalidad en general es denominado por Husserl con el concepto de "posicionalidad arcóntica" (*archontische Setzungscharaktere*)³⁰. En algún sentido, las posicionalidades presentan cierta estructura jerárquica. No puedo, por ley de esencia, desear una manzana que no creo que exista. Así, las vivencias emotivas, con sus consecuentes "posiciones emotivas", presuponen posiciones dóxicas. Pero la posicionalidad arcóntica es coextensiva con la prototesis dóxica.

Si el "rodeo" expositivo por las posicionalidades dóxicas no es simplemente un "rodeo", ¿por qué Husserl se empeña en encontrar una neutralización "directa", una neutralización que "salte" el rodeo a través de lo dóxico, a partir de la neutralización de la posicionalidad tética "arcóntica"? Preguntado de otra manera: ¿en qué condiciones fenomenológicamente describibles tenemos acceso a una vivencia de neutralización "directa", es decir, independiente del "rodeo" a través de lo dóxico?³¹.

Analicemos la tesis "Yo percibo una manzana". La neutralización de esta vivencia intencional, es decir, la modificación de esta percepción en contratesis neutralizada, no se expresa bajo la forma "Yo no percibo una manzana", que sería una posición de negación. Tampoco sería, en cierto sentido, "Yo no creo que percibo una manzana", o "No creo en la existencia de esta manzana que percibo", que implica una posición de negación de una posición dóxica. La proposición "No creo en la existencia de esta manzana que percibo" deja la percepción de la manzana, noemáticamente, en la tachadura (*Durchstreichung*) y noéticamente, en el tachar. La negación, según Husserl, no lo es de una afirmación (*Affirmation*), sino de una posición (*Setzung*) en el sentido ampliado de cualquier modalidad de creencia. Cuando niego un afirmar, un desear, un percibir, un dudar, e incluso un creer, niego una posición. Por tanto, la negación de un creer deriva todavía en posicionalidad. Nada de esto puede ser todavía la modificación de neutralidad³².

²⁹ *Hua III*, § [115], pág. 264.

³⁰ *Hua III*, § [117], pág. 269.

³¹ Y que no sea propia de los modos directos de ejecución, como la conciencia de imagen o la fantasía.

³² Husserl afirma que es "muy turbador" (*sehr beirrend*) el hecho de que con la palabra "cierto" (*gewiss*) se afirme el correlato de una afirmación (*Bejahung*), y que cabe rechazar de plano el sentido de la expresión "cierto" como si su contrario fuera una "negación", en el sentido que supondría una posición, *Hua III*, § [104], pág. 241.

El hecho de que la modificación de neutralidad sea ejecutable sobre cualquier vivencia en cualquier momento la desvincula de cualquier operación de actualidad-inactualidad que el vivir mismo de la conciencia efectúe en el transcurrir de su corriente. Cuando Husserl, en el § [113], quiera poner en relación la modificación de neutralidad con la distinción entre actualidad e inactualidad, o entre posicionalidad actual y potencial, constantemente operativa en el fluir de la corriente inmanente del tiempo, con el objetivo de distinguir la modificación de neutralidad de los modos potenciales de posicionalidad, nos encontraremos con la paradoja de que todos los ejemplos utilizados consistirán en los antiguos modos de ejecución directa de la conciencia que contienen partes neutralizadas y que Husserl, tan solo unos párrafos antes, se había empeñado en distinguir analíticamente de la modificación de neutralidad: la fantasía y la conciencia de imagen. Las líneas y trazos de la percepción normal de una imagen son percibidas, en la conciencia de imagen, como "fondo" de la percepción de esta imagen. La percepción de imágenes es siempre ya percepción neutralizada, pero en cualquier momento las líneas y trazos de la imagen pueden ser atendidos como centros de la percepción, y dejar de ser fondos de la percepción de la imagen. En el momento en que esto sucede, la percepción de la imagen deja de ser actual, y pasa a ser potencial. Lo mismo sucede con los recuerdos, que pueden ser puestos en tanto que recuerdos, o representados neutralizadamente, como simples vivencias flotantes (*schwebt*). Pero lo que Husserl defiende en el § [113] es que la distinción entre el recuerdo posicionado y el recuerdo neutralizado flotante no es correlativa a la distinción entre recuerdos actuales y potenciales. Un recuerdo neutralizado no es un recuerdo "no atendido", no es un recuerdo existente en su ser "fondo" (*Hintergrund*) de otras vivencias reales presentes, sean recuerdos o percepciones. La distinción entre conciencia posicional y conciencia neutral no puede ser tratada tampoco nunca bajo el modelo de la constante movilidad de la conciencia entre contenidos actuales y fondos potenciales. No será, por tanto, el concepto de "fondo" (tampoco, diríamos, el posterior concepto más amplio de "horizonte") el que nos permita comprender de manera adecuada la relación que cabe entender entre la conciencia posicional y la conciencia neutral, dado que la constante posibilidad de volver la atención hacia los fondos de las vivencias actuales, haciendo que éstas pasen a ser potenciales, y actualizando aquellos elementos propios del fondo, es propia de ambas modalidades de conciencia: posicional y neutraliza-

da³³. Dicho de otra manera: la relación entre las vivencias posicionales y las vivencias neutralizadas no sigue el modelo de la relación general entre vivencias actuales y vivencias potenciales, o lo que es lo mismo: la relación entre conciencia posicional y conciencia neutralizada no es una relación entre conciencia actual y conciencia potencial. De aquí que cuando Husserl intenta describir con alguna concreción algún análisis de conversión de conciencia posicional a conciencia neutralizada siempre vuelva a caer del lado de lo que antes ha dicho que no era la modificación de neutralidad: fantasía, conciencia de imagen, etc., vivencias que siempre guardan una continuidad estricta respecto a las variaciones de actualidad-inactualidad de la corriente de la conciencia.

Por tanto, la modificación de neutralidad no encuentra para Husserl, en "Ideas I", una descripción concreta de su aparición, de su activación, de su razón de ser. Nos veríamos tentados a decir: de su génesis, pero no nos introduciríamos en la problemática genética, en buena parte ajena a la arquitectónica de "Ideas I". En el caso de Heidegger, la experiencia de la angustia, como disposición afectiva que abre el ser en su faceta más originaria, encuentra una génesis en la teoría del útil estropeado: la ruptura del habérselas cotidiano con el útil instaura el modo teórico de aparición de la cosa (*Vorhanden*), un modo que interrumpe la significatividad de la cosa y que "desmundaniza" y hace extraña la presencia del *Dasein* en el mundo³⁴. La experiencia de la angustia encuentra en el trabajo analítico anterior de Heidegger sobre la circunmundanidad una teoría suficiente (a pesar de sus muchos posibles cuestionamientos) sobre las condiciones de aparición de la angustia. ¿Cuáles son las condiciones de aparición de la modificación de neutralidad, entendida como modificación universal de la conciencia?

Existen dos respuestas posibles a esta cuestión. Según la primera, el vivir mismo, en su transcurrir, puede llevarnos a una neutralización de la conciencia toda bajo ciertas situaciones muy difíciles y extraordinarias de reproducción. Cuando Edipo proclama, después del testimonio del mensajero:

³³ En esto es esencial el anexo 55, que corrige en buena medida la fluctuación terminológica entre posiciones actuales y potenciales: "Si distingo posiciones actuales y potenciales, entonces tengo que distinguir paralelamente cuasiposiciones (neutralizadas) actuales y potenciales. A la posicionalidad corresponde la cuasiposicionalidad" (*Hua* III/2, *Beilage* 55, pág. 609). Husserl llega a utilizar, en este anexo que corrige buena parte de las imprecisiones del § [113], la expresión "posición posicional" (*Positionale Setzung*), para designar la posicionalidad propia de la conciencia neutralizada, dado que en ella la posicionalidad misma está vaciada, es una posición sin yo viviente posicionándose en ella.

³⁴ Heidegger, *SuZ*, § [40].

¡Ay, ay! Todo se cumple con certeza. ¡Oh, luz del día, que te vea ahora por última vez!
 ¡Yo que he resultado nacido de los que no debía, teniendo relaciones con los que no
 podía y habiendo dado muerte a quienes no tenía que hacerlo!³⁵,

La proclama de Edipo es continuada por una estrofa del Coro en la que se proclama:

¡Ah, descendencia de mortales! ¡Cómo considero que vivís una vida igual a nada!
 Pues, ¿qué hombre, qué hombre logra más felicidad de la que necesita para parecerlo,
 para no declinar una vez que ha dado esa impresión?

En el *Edipo*, la experiencia de verdad desvelada en un momento puntual de la corriente de consciencia no destituye el contenido de una vivencia como falso (esto sería consciencia posicional), sino que opera una auténtica *moción contra la totalidad de la corriente de consciencia en tanto que cierta*. Más allá de la restauración de una situación de verdad que sustituye la anterior vida en la mentira, como recita el coro, el efecto que consigue la revelación de la verdad es el de la devaluación de toda la vida humana en la nada. Algo similar encontramos en el ciertamente trágico destino del rígido pastor protestante, Edvard Vergé-rus, en la película "Fanny y Alexander", de Ingmar Bergman, el cual, después de una confesión a su mujer sobre lo arraigada que su máscara de virtud y rigorismo están a su propia consciencia, confiesa, después de descubrir el odio que le tienen su hijastro y su mujer, haber alcanzado una vigilia totalmente aniquiladora, que el director sueco expresa brillantemente a través de la vinculación dramática de la lucidez con la ceguera sobrevenida por los somníferos³⁶. Estas experiencias de lucidez radical que sumergen todo el vivir humano en las tinieblas de la irrealidad son posibles para la vida de la consciencia, aunque sin duda son escasas y extra-ordinarias, y lo son por definición³⁷.

Según la segunda respuesta, la situación en la cual es describible la aparición de la modificación de neutralidad en la vida de la consciencia es en la *reflexión*. En este caso, la modificación de neutralidad tiene, toda ella, un contexto de aparición para nada neutralizado, sino muy posicional o incluso, diríamos, situacional: la polémica teórica sobre la naturaleza de lo psíquico, en el ámbito

³⁵ Edipo Rey, 1182 - 1195.

³⁶ Interpretado por el actor Jan Malmström.

³⁷ La experiencia de la muerte de los cercanos, por ejemplo, nos asoma a esta "experiencia de irrealidad", en una escala menor, y referente a la realidad del otro, que motiva una reflexión sobre la consistencia de la propia realidad.

de la discusión sobre la posibilidad de una psicología pura científicamente fundada. Aquí, la modificación de neutralidad no juega otro papel que el de un ejercicio, incluso, podríamos decir, el de un *juego* fenomenológico: ¿hasta qué punto puedo aislar lo psíquico de lo físico, invirtiendo la operación que el naturalismo hace con normalidad de aislamiento de las realidades psíquicas en el estudio de la naturaleza como totalidad física? Aquí, el juego de la neutralización se las tiene que ver con las dificultades inherentes al entrecruzamiento consustancial entre lo psíquico y lo físico que tienen modalidades enteras de la vida de la conciencia, como la conciencia de imagen, la fantasía o la percepción no temática. Pero es precisamente para evitar estas modalidades de la vida de la conciencia, en las cuales lo psíquico y lo físico se dan mezclados, que la reflexión teórica lleva a cabo la completa moción contra toda forma de posicionalidad. Sin posicionalidad, o con la posicionalidad reducida, las vivencias flotan libres de todo respunte corporal. De ese juego (de esa futura reducción fenomenológico-psicológica) nace la "conciencia neutralizada", como contraimagen de la conciencia posicional. En este caso, como señala el propio Husserl, cabe vaciar a las expresiones "sombra", "reflejo", "imagen", cualquier matiz de negatividad, que implicaría inmediatamente posicionalidad respecto a lo negado³⁸. Y es aquí donde cabe interrogarse: ¿puede esta neutralización de la conciencia ser productiva? ¿Puede ella generar conocimiento a través del juego con las estructuras de actos que, neutralizados o posicionales, tienen estructura lógica y son objetivantes?³⁹ No nos referimos, con esta interrogación, a las modalidades dóxicas de la hipótesis, la suposición, etc., que son modalidades de la creencia (supongamos que X es, o contemplemos la probabilidad tal de que X sea ...) propias de la investigación científica. Que la mezcla entre lo neutralizado y lo posicional es productiva para la vida de la conciencia, generando modalidades enteras de la vida de la conciencia (conciencia de imagen, percepción no temática, fantasía) ya ha sido mostrado de diversas maneras, pero cabe preguntar: ¿es productiva, o puede ser productiva, la modificación de neutralidad como modalidad de la conciencia universal?

La proliferación de una nueva concepción de la modelización teórica en algunas ciencias sociales, como por ejemplo la economía, invitan a estudiar más

³⁸ *Hua III*, § [114], pág. 259.

³⁹ *Hua III*, § [117], pág. 272.

a fondo una respuesta de este tipo. Estas nuevas modelizaciones son de aspectos mínimos, diminutos, de la teoría económica, y no tienen en ningún momento una tentación a la globalidad. En la constitución de estos modelos, por otro lado, no hay ningún reparo en llegar a conclusiones puramente absurdas por lo que respecta a la vida empírica: si para mostrar la posibilidad de una emergencia de la función monetaria de medio de cambio a través de una serie estocástica de intercambios es necesario modelar un mundo en el cual los agentes tienen una vida infinita y son estériles, estas condiciones (no vaciadas de significado desde la perspectiva de una antropología del capitalismo) pueden ser perfectamente aceptables⁴⁰. Parece configurarse así un nuevo sentido de la palabra “modelizar”, y con él un nuevo sentido de la expresión “teoría científica”, para el cual la vida del pensamiento ha quedado completamente neutralizada. Pero sin duda esto sería ya objeto de investigaciones posteriores⁴¹.

BIBLIOGRAFÍA

- HUSSERL, Edmund: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Klostermann Texte, 1965, Frankfurt am Main (trad. castellanas, “La filosofía, ciencia rigurosa”, trad. de Miguel García-Baró, Ed. Encuentro, 2009, Madrid; “La filosofía como ciencia estricta”, trad. de Elsa Tabernig, ed. Almagesto, 1992, Buenos Aires; trad. catalana, “Fenomenologia”, de Francesc Pereña, 1999, Edicions 62, Barcelona).
- NI, Liangkang: *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*, *Phaenomenologica* nº 153, Kluwer, 1999, Dordrecht.
- BRAINARD, Marcus: *Belief and its Neutralization. Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*, SUNY Press, 2002, New York.

⁴⁰ Póngase la atención en que no hablamos de una teoría del dinero (ámbito general), sino tan solo de una teoría de una de sus funciones aisladas. El nuevo sentido de la modelización teórica rehúye cualquier tendencia a situarse respecto a un problema global, y atomiza los aspectos a ser modelizados, no importando demasiado, en última instancia, la coherencia de los modelos entre sí.

⁴¹ En la aplicación de la teoría de juegos a la teoría de la elección racional, propia de investigaciones fundamentales en el campo de la microeconomía, parece poder hablarse de ello.

**REFLEXIÓN, OBJETIVACIÓN, TEMATIZACIÓN:
SOBRE UNA CRÍTICA HEIDEGGERIANA DE HUSSERL***

**REFLECTION, OBJECTIFICATION, THEMATIZATION:
ON A HEIDEGGERIAN CRITIQUE OF HUSSERL**

Felipe León

University of Copenhagen – Center for Subjectivity Research
Copenhagen, Denmark
hbq676@hum.ku.dk

Resumen: De acuerdo con una influyente interpretación, ejemplificada por von Herrmann (2000), la postura que se asuma con respecto a la metodología reflexiva marca el contraste entre una vertiente reflexiva y una vertiente hermenéutica de la investigación fenomenológica. Recientemente, autores como Zahavi (2003a, 2005), Crowell (2001) y Cai (2011) han cuestionado la legitimidad de establecer dicho contraste a partir del método de la reflexión. Mi propósito es discutir la crítica central que Heidegger, basándose en Paul Natorp, dirige a la reflexión fenomenológica (GA 56/57, 100). Luego de presentar tres posibles interpretaciones de la crítica de Heidegger, y de sugerir la pertinencia de una de ellas, argumento que para contrarrestar dicha crítica es necesario ir más allá de la defensa de la metodología reflexiva que Husserl esboza en el § 79 de *Ideas I*, y apelar a una distinción entre una objetualidad cósmica y una objetualidad temática, sugerida en textos husserlianos posteriores.

Palabras clave: reflexión, objetivación, Husserl, Heidegger, *epoché* fenomenológica.

Abstract: According to an influential interpretation, epitomized by von Herrmann (2000), the stance that one takes on the reflective methodology determines a contrast between a reflective and a hermeneutic understanding of the phenomenological investigation. In recent years, authors like Zahavi (2003a, 2005), Crowell (2001), and Cai (2011) have challenged the validity of this interpretation. My aim in this article is to discuss the critique that Heidegger, drawing on ideas from Paul Natorp, addresses to phenomenological reflection (GA 56/57, 100). I first present three possible interpretations of Heidegger's critique, and suggest the superiority of one of them. Secondly, I argue that in order to respond to that critique one must go beyond the defense of reflection indicated by Husserl in § 79 of *Ideas I*, and appeal to a distinction between thing-objecthood and thematic objecthood, suggested in some of Husserl's later writings.

Key Words: Reflection, Objectification, Husserl, Heidegger, Phenomenological *Epoché*.

* El presente artículo se enmarca en el proyecto de investigación "Intencionalidad y Trascendencia" (Código DIB: 10983), apoyado financieramente por la División de Investigación de la sede Bogotá (DIB) de la Universidad Nacional de Colombia. Por sus múltiples y muy valiosos comentarios, agradezco a dos evaluadores anónimos de *Investigaciones Fenomenológicas*, a los profesores Luis Eduardo Gama, Andrés Contreras, Ignacio Ávila, y a los participantes en el X Congreso Internacional de la Sociedad Española De Fenomenología (Barcelona, Noviembre 27-29 de 2013), en el cual fue presentada una versión preliminar de este texto.

I. INTRODUCCIÓN

De acuerdo con una influyente interpretación, ejemplificada por Friedrich-Wilhelm von Herrmann (von Herrmann 2000; cf. Adrián 2005, 2010), la postura que se asuma con respecto a la metodología reflexiva marca el contraste entre una vertiente reflexiva y una vertiente hermenéutica de la fenomenología —la primera desarrollada por Edmund Husserl y la segunda por el joven Martin Heidegger. Recientemente, autores como Dan Zahavi, Steven Crowell y Wen-jing Cai han cuestionado la legitimidad de establecer dicho contraste a partir del método de la reflexión (Zahavi 2003, 2005; Crowell 2001; Cai 2011). Mi propósito en este artículo es discutir la crítica central que Heidegger, basándose en Paul Natorp, dirige a la reflexión fenomenológica (Heidegger 2005, 122). Dicha crítica se enfoca en el carácter objetivante de esta última. En primer lugar, ofreceré tres posibles interpretaciones de la crítica de Heidegger, según se entienda ésta como (i) una crítica escéptica, (ii) una irrupción acrítica o (iii) una crítica fenomenológica, y sugeriré la pertinencia de esta última interpretación. En segundo lugar, argumentaré que para contrarrestar la crítica de Heidegger es necesario ir más allá de la defensa de la metodología reflexiva que Husserl esboza en el § 79 de *Ideas I*, y apelar a una distinción entre una objetualidad cósmica y una objetualidad temática, sugerida en textos husserlianos posteriores. Allancar el camino hacia esta distinción requiere, por su parte, reconocer la peculiaridad de la reducción trascendental como método para la investigación sobre la subjetividad.

Husserl y Heidegger difieren en su valoración de la reflexión como método para una investigación fenomenológica sobre la experiencia. Mientras que Husserl afirma que “el método fenomenológico se mueve completamente en actos de la reflexión” (Hua III/1, 144) y que la reflexión es “el título del método de la conciencia para el conocimiento de la conciencia en general” (Hua III/1, 147), la reflexión, según Heidegger, involucra la adopción de una actitud teórica con respecto a las propias experiencias, incapaz de dar razón de éstas de una manera acorde con su modo más original de darse (GA 56/57, 100; cf. Heidegger 2005, 122). En el marco de la filosofía husserliana, las vivencias de reflexión tienen al menos las siguientes cuatro características: (1) estar dirigidas a otra vivencia, (2) ser iterables, (3) fundadas y (4) modificadoras. En primer lugar, las vivencias de reflexión presentan típicamente una estructura dual: en

ellas una vivencia *reflexiva* se dirige a una vivencia *reflejada*. La reflexión, además, se caracteriza por su iterabilidad: dado que no hay una diferencia de naturaleza entre una vivencia reflexiva y una vivencia reflejada —ya que ambas pertenecen a una misma esfera de vivencias— siempre es posible, al menos en principio, ejecutar una reflexión sobre una reflexión (Hua III/1, 147). En tercer lugar, las reflexiones son actos fundados, en la medida en que presuponen un fondo de pre-reflexividad en el que las vivencias se ejecutan conscientemente, aunque sin ser objeto de aprehensiones reflexivas (Hua III/1, 145). Hace parte de la fenomenología de la reflexión que aquello que se tematiza a través de ella se da como algo que *ya* ha iniciado, esto es, de lo que se era consciente previamente a la ejecución de la reflexión (Hua III/1, 146). Una vivencia *pre-reflexiva*, es decir, previa al ser captada por una vivencia reflexiva que la tome por objeto, proporciona un sustrato indispensable para la realización de una reflexión. De lo anterior se desprende una cuarta característica: “cada “*reflexión*” tiene el carácter de una *modificación de conciencia* [...]” (Hua III/1, 148. Énfasis en el original). La reflexión no produce arbitrariamente su objeto, sino que se ejerce necesariamente sobre un fondo de pre-reflexividad que, además, se ve modificado por la reflexión (Hua I, 72; cf. Husserl 2005, 76).

A pesar de reconocer su carácter modificador, Husserl no pone en entredicho la pertinencia y centralidad de la metodología reflexiva en su proyecto fenomenológico. Por el contrario, desde su perspectiva, la modificación reflexiva posibilita que el fenomenólogo no se limite a reproducir las vivencias en su inmediatez (Hua I, 72; cf. Husserl 2005, 77). Heidegger, en cambio, considera que la modificación reflexiva conlleva una distorsión del modo más originario como nos están dadas nuestras experiencias. Si el propósito de la fenomenología es tematizar las experiencias en su originariedad, lo cual no equivale a reproducirlas en su mera inmediatez, parecería haber una discrepancia fundamental entre un modo reflexivo de acceder a nuestras experiencias y el modo que tienen estas últimas de manifestarse originariamente en la trama de la vida. La razón es que, de acuerdo con Heidegger, la reflexión fenomenológica implica la adopción de una actitud teórica sobre las experiencias, que las objetiva y les induce lo que en el *Kriegnotssemester* de 1919 (en adelante KNS) llama una *Entlebung*, o “privación de vida”. Así, en una lección del mismo período Heidegger afirma que “los correlatos de la “intuición inmanente”, de la “reflexión” son, en lo fundamental, aprehendidos como *cosas*” (GA 58, 238. Trad.

mía. Énfasis en el original).¹ Por contraste, la meta principal que Heidegger se traza en dicha lección es reconocer que la vida no es algo objetual: tal y como lo expresa “[...] la vida no es un objeto y no puede nunca convertirse en un objeto: no es algo que tenga el carácter de lo objetual [*Objektartiges*]. Reconocer esto es nuestra meta principal” (GA 58, 236. Trad. mía).²

¿Pero habría acaso una manera de acceder a una investigación sobre las experiencias que no involucre la adopción de lo que Heidegger llama una actitud teórica? Parte fundamental de su propuesta consiste en responder afirmativamente a esta pregunta. Aquí me limitaré a destacar algunos elementos de dicha propuesta. Una fenomenología como ciencia originaria (*Urwissenschaft*) (GA 56/57, 63; cf. Heidegger 2005, 75), que haga justicia a nuestra experiencia pre-teórica del mundo circundante, tendría que dar razón de las relaciones de familiaridad, significatividad y proximidad que entretejemos con un entorno, y, en esa medida, no podría basarse en la perspectiva distanciada y presuntamente neutral típica de la teorización. Vivir en un entorno (*Umwelt*) significa para Heidegger que todo tiene un primario e irrenunciable carácter significativo, todo, como dice, “mundeá” (*es weltet*) (GA 56/57, 73; cf. Heidegger 2005, 88). En el KNS, Heidegger describe la experiencia del mundo circundante a partir del ejemplo de entrar al aula de clase y ver la cátedra desde la cual el profesor dicta la lección. Lo que destaca en primer lugar con respecto a esta vivencia es que, si nos atenemos sin prejuicios a cómo nos es dada, la vivencia no resulta de la sumatoria de determinadas sensaciones, percepciones de formas, de la percepción de una cosa o de un objeto de uso. En otras palabras, lo que se ve no son fragmentos que se ensamblen progresivamente en la vivencia de ver la cátedra, sino que lo que de entrada se ve es la cátedra desde la que el profesor habla.

Heidegger no pretende negar que mediante un procedimiento abstractivo sea posible, partiendo de la vivencia de ver la cátedra, llegar hasta la sensación de marrón y convertirla en un objeto de consideración. En tal caso, según señala, dicha sensación “se muestra como algo primariamente dado” (GA 56/57, 85; cf. Heidegger 2005, 103). Sin embargo, el costo de que la sensación esté

¹ “Dagegen werden die Korrelate der “immanenten Anschauung”, der “Reflexion” usw. im Grunde als *Dinge* aufgefasst.” (GA 58, 238. Énfasis en el original)

² “[...] das Leben is kein Objekt und kann nie Objekt werden: es ist nichts Objektartiges. Das zu erkennen ist unser Hauptziel.” (GA 58, 236)

dada de este modo es la destrucción del mundo circundante (GA 56/57, 91; cf. Heidegger 2005, 109). Heidegger sostiene que el “verdadero responsable de la deformación de la problemática [del mundo circundante]” es el “dominio general de lo teórico, [el] primado de lo teórico” (GA 56/57, 87; cf. Heidegger 2005, 105) e incluso habla de “una progresiva y destructiva infección teórica de lo circundante”, que al propagarse en lo circundante suprime su carácter significativo. Esta propagación de lo teórico tiene un carácter progresivo, esto es, procede gradualmente y por ello mismo es rastreable en las series conceptuales mediante las que se teoriza, por ejemplo “cátedra, caja, color marrón, madera, cosa” (GA 56/57, 89; cf. Heidegger 2005, 107). Así pues, el carácter presuntamente primario de la sensación como objeto sólo se muestra en la medida en que uno se encuentra instalado ya en la actitud teórica, que “sólo es posible cuando se destruye la vivencia del mundo circundante” (GA 56/57, 85; cf. Heidegger 2005, 103). No se trata de dos momentos consecutivos, primero destrucción de esta vivencia y luego asunción de la actitud teórica, sino que una cosa va inextricablemente ligada a la otra. Como indica, “[c]uando intento explicar el mundo circundante en clave teórica, éste se derrumba. El intento de disolver y someter metodológicamente las vivencias a teorías y explicaciones carentes de toda clarificación, no significa una intensificación de las vivencias, no conduce a un mejor conocimiento del mundo circundante” (GA 56/57, 86; cf. Heidegger 2005, 104). Por lo demás, no se trata, para Heidegger, de convertir a la vivencia del mundo circundante en un más allá inaccesible, o en un principio caótico e incomprensible. Como lo aclara en una lección del mismo período, “[l]a vida no es un enredo caótico de oscuros flujos, ni un principio de fuerza sordo, ni un exceso sin límites que lo enreda todo, sino que es lo que es sólo como una forma concreta significativa.” (GA 58, 148. Trad. mía). Lo que hay que comprender es la estructuración propia de la vivencia en y desde sí misma, y esto no debería conducir a ningún misticismo o irracionalismo.

Es previsible que la postura heideggeriana frente a la actitud teórica tenga repercusiones sobre su valoración del método reflexivo. En efecto, este último es considerado como un modo paradigmático de actitud teórica:

La mirada reflexiva convierte una vivencia que inicialmente no era observada, que se vivía simplemente de manera arreflexiva [*reflexionslos*], en una vivencia “observada” [*«erblickten»*]. La observamos. En la reflexión la tenemos delante de nosotros, estamos dirigidos hacia ella y la convertimos en un objeto sin más [*Objekt, Gegenstand überhaupt*]. Es decir, en la reflexión adoptamos una actitud teórica. Todo comporta-

miento teórico, dijimos, es privante de vida [*entlebens*]. Esto se muestra en un sentido eminente con respecto a las vivencias. En la reflexión, éstas ya no son vividas, sino observadas —este es el sentido de la reflexión. Colocamos las vivencias delante de nosotros, *arrancándolas* del vivenciar inmediato; metemos la mano, por así decirlo, en la corriente fluctuante de las vivencias y entresacamos una o varias vivencias, es decir “detenemos la corriente”, como dice Natorp [...]. (GA 56/57, 100; cf. Heidegger 2005, 122. Traducción modificada. Énfasis en el original)

Puede que en la reflexión fenomenológica las vivencias que son objetos de consideración no se descompongan en sensaciones simples, como podría ocurrir en la teorización científica, pero esto no quita que dicha reflexión involucre una fisura en la experiencia, un tomar distancia frente a uno mismo, que impediría una aprehensión adecuada y no distorsionante de las propias experiencias. Es lo que Heidegger destaca al retomar las observaciones de Paul Natorp (1912, 190). El momento de objetivación inherente a la reflexión fenomenológica sería un lastre inevitable para esta última.

La crítica heideggeriana a la actitud teórica y, específicamente, a la reflexión fenomenológica suscita varias preguntas, que a continuación me propongo abordar: ¿Cuál es exactamente la naturaleza de la crítica de Heidegger a la objetivación reflexiva? ¿Se trata de una crítica escéptica, que busca cuestionar la validez de hecho de la reflexión? O, por el contrario, ¿tiene la crítica de Heidegger una naturaleza distinta, quizás más radical? ¿Aboga esta crítica por un abandono de la reflexión fenomenológica no por su intrínseca inadecuación para alcanzar lo que promete, sino quizás porque no está ni siquiera en condiciones de prometerlo?

Una primera alternativa consiste en interpretar la crítica de Heidegger como una crítica escéptica. Al señalar que la reflexión involucra una concepción procesual y objetivante de las vivencias, Heidegger estaría poniendo en duda que la reflexión alcance lo que promete. La pregunta crucial, por supuesto, es cómo se alcanzaría el reconocimiento de que las vivencias se presentan como procesos y objetos bajo la mirada reflexiva, ya que éste es el punto clave del cuestionamiento. Supongamos que, con talante husserliano, ejecutamos una reflexión sobre la vivencia de ver la cátedra al entrar al auditorio, con el fin de analizar la estructura noético-noemática de la vivencia. Desde la perspectiva heideggeriana que aquí tomamos en consideración, al reflexionar sobre la vivencia la tomo como objeto, la observo, y con esto la modifico irremediabilmente. Incluso si intentara captar la vivencia en su extensión temporal, no pasaría de ser un proceso temporalmente extendido *ante* mí, un *Vor-gang*. Las

experiencias en la reflexión, como Heidegger lo pone perspicuamente, “marchan ante la mirada [*vor dem Blick paradieren, vorbei-marschieren*]” (GA 58, 123. Trad. mía).

¿Pero cómo se alcanza la convicción de que la vivencia se presenta en la reflexión como un proceso o un objeto? Aquí se presentan al menos dos alternativas: esta convicción se puede alcanzar o bien de modo reflexivo, o bien de un modo no reflexivo. Dado que lo que está en juego es la legitimidad de la convicción misma, tendría que haber necesariamente un suelo de evidencia para suscribirla. La pregunta central es cómo se accede a este suelo. Supongamos, primero, que a este suelo de evidencia *no* se accede reflexivamente. De acuerdo con una sugerencia contenida en el KNS, y desarrollada por von Herrmann (2000), podemos asumir que para Heidegger la evidencia no es un asunto de reflexión sino de “simpatía con la vida [*Lebenssympathie*]” (GA 56/57, 110; cf. Heidegger 2005, 133, von Herrmann 2000, 92), es decir, de un sumergirse en el flujo experiencial de la vida en el que ésta busca una autocomprensión en sus propios términos, en su propio lenguaje, al margen de toda teorización (GA 58, 42). Si optamos por este camino, sin embargo, nos encontramos con una discrepancia fundamental entre el método para alcanzar la convicción antes mencionada y el contenido de la convicción misma. En efecto, ¿acaso es plausible suponer que a través de *Lebenssympathie* podría alcanzarse la convicción de que las vivencias se presentan en la reflexión de manera procesual y objetiva? Si “simpatía con la vida”, como señala von Herrmann, es el “Gegenwort zur Reflexion” (2000, 92), no parece plausible sostener que a una convicción acerca de la naturaleza modificadora de la reflexión pueda llegarse siguiendo dicho camino. Por otra parte, por supuesto, podría sostenerse que a la convicción mencionada se llega reflexivamente: es decir, que es sólo a través de una reflexión de *segundo grado*, dirigida a la reflexión previamente ejecutada sobre la vivencia de ver la cátedra, que puedo llegar a asegurar que esta vivencia se presenta en la reflexión de primer grado como un objeto o un proceso. Si es así, sin embargo, habría que conceder la razón a Husserl, cuando argumenta que la posibilidad de poner en duda a la reflexión necesariamente la presupone (Hua III/1, 154).

Hay que destacar que, a pesar de sus diferencias, estas dos maneras de leer la crítica de Heidegger dan por descontado que ésta es una crítica escéptica. Lo que se pone en cuestión, en ambos casos, es el importe cognoscitivo de la

reflexión, la capacidad de esta última de capturar adecuadamente la experiencia pre-reflexiva. La estructura de esta crítica podría expresarse, en términos generales, de la siguiente manera: si la reflexión fenomenológica pretende capturar la experiencia pre-reflexiva, no cumple su cometido. Pero hay una segunda y más radical interpretación de la crítica de Heidegger, que consiste en entender esta última como una crítica que emerge plenamente del nivel de la pre-reflexividad: la reflexión, desde esta perspectiva, implicaría una desnaturalización de las vivencias, porque es una metodología *por principio* (y no de hecho) inadecuada para tematizarlas. Hay una diferencia importante, sobre la cual quisiera llamar la atención, entre cuestionar la reflexión fenomenológica porque no está en condiciones de cumplir lo que promete o porque no está siquiera en condiciones de prometerlo. A diferencia de la primera interpretación, esta lectura sostiene que la reflexión fenomenológica no puede pretender abordar la experiencia pre-reflexiva, porque reflexión y pre-reflexividad están en niveles incomunicados. Según esta lectura, la pre-reflexividad es una dimensión refractaria a cualquier tipo de teorización y, por ende, es en sentido estricto a-reflexividad. Esta segunda interpretación conlleva una clara ruptura entre la fenomenología reflexiva y la fenomenología pre-reflexiva, y respalda la lectura dicotómica tradicional sobre la relación entre ambas vertientes de la investigación fenomenológica. No obstante, la aparente radicalidad de la crítica tiene un precio a pagar: ¿hasta qué punto seguiría siendo una *crítica* de la fenomenología reflexiva? Para ponerlo en otros términos: ¿hasta qué punto sería un cuestionamiento capaz de disuadir, o al menos de interpelar fenomenológicamente a los partidarios de la reflexión acerca de la validez de esta última, y no un punto de arranque totalmente distinto de la investigación?

Al parecer, pues, nos encontramos con un dilema al interpretar la crítica heideggeriana de la reflexión fenomenológica: si se toma como una crítica escéptica, parece presuponer a la reflexión misma. Por otra parte, si en lugar de tomarla como una crítica escéptica la concebimos como una ruptura radical, (como una 'crisis', en el sentido etimológico de *krinein*: separación, división) una bifurcación o un punto de arranque nuevo, no es claro en qué medida seguiría siendo una *crítica* de la reflexión fenomenológica. Ésta, al parecer, permanecería inmune en sus pretensiones, pues su legitimidad no habría sido puesta en entredicho. Lo que se habría mostrado es que es al menos concebible tomar un camino alternativo en la investigación fenomenológica, pero, incluso

contando con un desarrollo pormenorizado de esta alternativa, no se habrían ofrecido razones para optar entre uno u otro camino. Mi manera de enfrentar este dilema consiste en cuestionar la plausibilidad de ambos cuernos del dilema —por lo tanto, del dilema mismo—, y exponer una tercera posibilidad

Primero explicaré por qué considero inviables ambos cuernos del dilema. En primer lugar, sería ingenuo concebir la crítica de Heidegger como una crítica escéptica, basada en adoptar una postura epistemológica con respecto a la experiencia pre-reflexiva. Dicha postura es presupuesta incluso por el escéptico que cuestiona la legitimidad *cognoscitiva* de la reflexión. Husserl discute con un adversario escéptico en el § 79 de *Ideas I*. Recordemos el núcleo de la crítica de dicho adversario: si el vivenciar inmediato es una “realidad absoluta” vivida (*erlebt*) como tal, pero no conocida, ¿cómo podrían establecerse afirmaciones con respecto a dicha realidad? En otras palabras, ¿cómo podría conocerse el vivenciar inmediato, si éste por principio repele la objetualidad (o el ser-objeto) requerida por todo conocer? La presuposición del escéptico es aquí que el conocimiento requiere necesariamente de un *objeto* de conocimiento. Sin embargo, hay razones para suponer que Heidegger no aceptaría esta presuposición. En efecto, su crítica a la actitud teorética es precisamente que dicha actitud se basa en una objetivación de lo que se contempla teoréticamente, en una estructura epistemológica dual, que consta de un sujeto cognoscente y un objeto por conocer. La crítica heideggeriana, sin embargo, no se amolda a esta estructura epistemológica, anclada en la actitud teorética. Si lo hiciera caería en el sinsentido de ser una crítica teorética de lo teorético.

Las anteriores consideraciones parecen sugerir, por descarte, la viabilidad del segundo cuerno del dilema. En efecto, una manera sugestiva y relativamente difundida de interpretar el carácter no epistemológico de la crítica de Heidegger consiste en verla como una ruptura en la base de la investigación fenomenológica. Desde esta perspectiva, la crítica de Heidegger a la fenomenología reflexiva y a la actitud teorética se prevendría por principio de recaer en esta última mediante la adopción y el desarrollo de un punto de arranque nuevo de la investigación: la crítica de Heidegger sería en realidad una *irrupción*. Podría pensarse que lo que Heidegger pone en marcha en el KNS es algo que ni siquiera ha sido vislumbrado por los partidarios de una fenomenología reflexiva. La esfera de la vida pre-reflexiva, que los partidarios de la reflexión creen poder tematizar, sería, en el marco de este modelo, un dominio que requiere de una

metodología y una conceptualidad totalmente autónoma, que nada tienen que ver con la reflexión. Así, los partidarios de esta interpretación de la crítica de Heidegger podrían sostener que la primera interpretación de ésta (el primer cuerno del dilema) concede de entrada demasiado: la legitimidad de plantear la crítica en términos de la capacidad de la reflexión para abordar la experiencia pre-reflexiva.

Ya he indicado un primer problema en el que incurre esta lectura: el riesgo de convertir la crítica de Heidegger a la fenomenología reflexiva en una ruptura *acrítica* con respecto a esta última. En efecto, si dicha 'crítica' tiene el carácter de un nuevo comienzo, el de una irrupción y no el de un cuestionamiento de la estructura misma de la reflexión, no es claro por qué habría que seguir llamándola una *crítica*. En segundo lugar, esta interpretación no concuerda con clara evidencia textual. En el KNS Heidegger observa que "[s]e ha de romper con esta primacía de lo teórico, pero no con el propósito de proclamar un primado de lo práctico o de introducir otro elemento que muestre los problemas desde una nueva perspectiva, sino porque lo teórico mismo y en cuanto tal remite [zurückweist] a algo pre-teórico" (GA 56/57, 59; cf. Heidegger 2005, 71. Énfasis en el original). Es claro que, para Heidegger, la superación de la actitud teórica no se da asumiendo una nueva perspectiva (ateórica), sino mostrando la *fundación* de la actitud teórica en una experiencia más originaria (*preteórica*) (cf. GA 58, 228).

La alternativa que aquí quisiera explorar es que la crítica heideggeriana a la reflexión no es ni una crítica escéptica ni una irrupción *acrítica*, sino una crítica fenomenológica. Cuando Heidegger cuestiona que las vivencias se presenten como objetos bajo la mirada de la reflexión, su interés no es poner en duda, a la manera de un escéptico, que dicho modo de aparición se ajuste al modo de ser verdadero de las vivencias. Por ponerlo en otros términos, su crítica no se apoya en un contraste entre la *apariciencia* y la *realidad* de la vida pre-reflexiva, pues dicho contraste estaría anclado en la estructura sujeto-objeto típica de la teorización, que Heidegger se propone superar (cf. GA 63, 81). Pero su crítica tampoco consiste en la irrupción súbita de un nuevo punto de vista, por las razones anteriormente aducidas. La crítica heideggeriana a la reflexión es, más bien, *inmanente* a la investigación fenomenológica, y allí recae una de sus innegables fortalezas (GA 20, 140; cf. Heidegger 2006, 134). Este carácter fenomenológico de la crítica de Heidegger puede reconocerse en la reapropiación

heideggeriana del “principio de todos los principios” husserliano, en el marco del KNS. Como he señalado antes, es sobre la base de una objeción de Natorp que Heidegger critica la objetivación inherente a la reflexión fenomenológica (GA 56/57, 101; cf. Heidegger 2005, 122). Sin embargo, las referencias a Natorp por parte de Heidegger en el KNS no terminan aquí. Heidegger también observa que “[...] Natorp, con toda su perspicacia a la hora de plantear el problema [de lo teórico], no ha agotado todas las posibilidades. [...] En su confrontación con la fenomenología no llega a abordar la auténtica esfera de problemas.” (GA 56/57, 109; cf. Heidegger 2005, 132).

Resulta decisivo que el concepto de *Lebenssympathie*, como respuesta a la objeción de Natorp, sea derivado por Heidegger a partir del “principio de todos los principios” de la investigación fenomenológica, que Husserl formula en *Ideas I*. Heidegger, citando parcialmente a Husserl, menciona este principio de la siguiente manera: “*todo lo que se da originariamente en la “intuición” [...] hay que tomarlo simplemente como se da*” (GA 56/57, 109; cf. Heidegger 2005, 132). No obstante, más adelante en el texto de Heidegger se pone de presente que su interpretación del “principio de todos los principios” husserliano poco tiene que ver con los planteamientos de Husserl mismo: “Se trata de la intención originaria de la auténtica vida, de la actitud originaria del vivir y de la vida cuanto tales, de la absoluta *simpatía con la vida* que es idéntica con el vivir mismo” (GA 56/57, 110. Énfasis en el original). Unas páginas después observa: “La vivencia que se apropia de lo vivido es la intuición comprensiva, la *intuición hermenéutica*, la formación originariamente fenomenológica que vuelve hacia atrás mediante retroconceptos y que se anticipa con ayuda de preconceptos y de la que queda excluida toda posición teórico-objetivante y trascendente” (GA 56/57, 117; cf. Heidegger 2005, 142. Énfasis en el original).

Estas observaciones heideggerianas, cuyo análisis desborda los propósitos del presente artículo, ponen de presente que a través de los conceptos de simpatía con la vida e intuición hermenéutica, Heidegger cuestiona implícitamente el marco reflexivo de la fenomenología husserliana, aunque, al mismo tiempo, la manera como Heidegger llega a dichos conceptos es fenomenológica. Lo anterior sugiere que el estrato más básico del debate metodológico entre una fenomenología reflexiva y una fenomenología hermenéutica, es una divergencia sobre el carácter *objetivante* de la intuición fenomenológica, o, como lo expresa Heidegger, sobre la cuestión de si el correlato de la intuición es algo *Objektarti-*

ges (cf. GA 58, 237). Los partidarios de la reflexión no pueden defender que la intuición originaria y dadora a la que se refiere el “principio de todos los principios” es de naturaleza reflexiva apelando a un principio fenomenológico más básico, porque, recordemos, aquél es el “principio de todos los principios”. Pero, exactamente por la misma razón, los detractores de la reflexión no pueden conmovier a un nivel más básico la posición de base de sus adversarios.

II. ALGUNAS ESTRATEGIAS PARA REPLICAR A LA CRÍTICA DE HEIDEGGER

Una primera estrategia para replicar a la crítica de Heidegger consiste en señalar que el concepto fenomenológico de reflexión es polisémico. Dan Zahavi (2003a, 2005) ha argumentado que Husserl, Sartre y Merleau-Ponty distinguen varios tipos de reflexión fenomenológica. Con respecto a Husserl, observa que en *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* este último escribe que las experiencias reflejadas adquieren un nuevo modo de ser, al ser acentuadas (*herausgehoben*), y que esta acentuación no es más que su ser aprehendidas. Husserl también describe a la reflexión como un ejercicio de articulación y explicitación de los componentes y estructuras ya implícitos en la experiencia pre-reflexiva.³ Merleau-Ponty, por su parte, sugiere que la reflexión fenomenológica no conlleva una distorsión sino una consumación de la experiencia (Zahavi 2005, 89), mientras que Sartre plantea una importante distinción entre una “reflexión pura” y una “reflexión impura”: mientras que la segunda reifica la experiencia y opera con una dualidad epistémica, la primera es descrita como una tematización no distorsionante de la experiencia pre-reflexiva (Zahavi 2005, 89).

Con base en estas ideas, Zahavi plantea una distinción entre dos tipos fundamentales de reflexión fenomenológica: una reflexión objetivante (*objectifying*) y una reflexión atencional (*attentional*). Desde su perspectiva, ambas involucran una modificación de la experiencia pre-reflexiva (2005, 88). No obstante, mientras que la reflexión objetivante toma a la experiencia pre-reflexiva como un objeto e implica una fisión o fragmentación en la experiencia, la re-

³ “[Husserl] wrote that the experience to which we turn attentively in reflection acquires a new mode of being; it becomes accentuated (*herausgehoben*). He argued that this accentuation is nothing other than its being grasped (Hua 10/129). Husserl also spoke of reflection as a process that discloses, disentangles, explicates, and articulates all those components and structures that were implicitly contained in the pre-reflective experience (Hua 24/244; 11/205, 236).” (Zahavi 2005, 88)

flexión atencional es un tipo de reflexión que se limita a acentuar y destacar, en lugar de objetivar. Se trata de una forma peculiar de “estar despierto” (“*wakefulness*”), o, siguiendo a Fink, de un “*schauendes Hinnehmen*” que articula las experiencias con particular intensidad en lugar de objetivarlas (Zahavi 2005, 88. Énfasis en el original). No obstante, Zahavi también provee razones para no equiparar irrestrictamente la reflexión con una modificación atencional. Por ejemplo, según la caracterización husserliana estándar de la reflexión, ésta involucra una vivencia reflexiva y una vivencia reflejada, mientras que la atención, según Husserl, es una característica de un acto primario, y no un nuevo acto (Zahavi 2005, 88). En todo caso, el carácter polisémico del concepto de reflexión fenomenológica lleva a Zahavi a afirmar lo siguiente: “Heidegger distingue entre una reflexión objetivante, por una parte, y, por otra, una tematización y articulación hermenéutica no objetivante. Otros fenomenólogos harían básicamente la misma distinción, pero insistirían en que se trata de una distinción entre dos tipos de reflexión, un tipo distorsionante y objetivante, por una parte, y un tipo de reflexión no objetivante, que se limita a acentuar. En mi opinión, es razonable afirmar que lo que Heidegger ha hecho realmente es describir en detalle el segundo tipo de reflexión” (Zahavi 2005, 96. Trad. mía).⁴

Una segunda estrategia para cuestionar la lectura dicotómica de la relación entre la fenomenología reflexiva y la fenomenología hermenéutica ha sido desarrollada por Steven Crowell (2001), quien ha argumentado que la fenomenología hermenéutica del joven Heidegger, en lugar de ser una antítesis, involucra una reapropiación del concepto husserliano de reflexión. Crowell sostiene que una lectura atenta de las lecciones tempranas de Heidegger en Friburgo muestra que la reflexión “no es abandonada, sino reinscrita (sin ser mencionada) en un planteamiento de la filosofía como un modo específico de comportamiento *interrogativo*” (Crowell 2001, 131. Trad. mía. Énfasis en el original).⁵ Para Crowell, el rasgo metodológicamente esencial de la reflexión es que “con el fin de llevar a cabo un cuestionamiento filosófico sobre la base de evidencia auténtica, tengo que atender explícitamente, al mismo tiempo, a mi propio “acto” de

⁴ “Heidegger distinguishes between an objectifying reflection and a non-objectifying hermeneutical thematization and articulation. A number of other phenomenologists would basically make the same distinction, but would insist that it is a distinction between two different types of reflection, a distorting and objectifying type and a non-objectifying and merely accentuating type. In my view, it is reasonable to claim that what Heidegger has really done is to describe the latter in detail.” (Zahavi 2005, 96)

⁵ “ [Reflexion] is not abandoned but reinscribed (without being denoted) into an account of philosophy as a distinctive sort of *questioning* comportment.” (Crowell 2001, 131. Énfasis en el original)

cuestionar” (Crowell 2001, 144. Trad. mía).⁶ La manera como Crowell entiende el carácter reflexivo de la fenomenología para el joven Heidegger depende de concebirla como una actividad esencialmente interrogativa, que involucra inevitablemente a quien interroga: “la definición plena de la filosofía implica un momento de reflexión, dado que el ente que filosofa está concernido por su propio ser en cuanto ser” (Crowell 2001, 143. Trad. mía).⁷

Una tercera estrategia para cuestionar la lectura dicotómica antes mencionada ha sido propuesta recientemente por Cai (2011). Según Cai, el método hermenéutico heideggeriano “ofrece un modelo de la reflexión que no es carente de mundo, sino situado y con su propio horizonte por iluminar” (Cai 2011, 10. Trad. mía).⁸ En particular, la fenomenología hermenéutica contribuiría a una noción más enriquecida de reflexión fenomenológica, al destacar el carácter situado de ésta, como una “reflexión-en-el-mundo”. Retomando una descripción de Gadamer, Cai destaca la incompletitud (“unfinishedness (*Unvollendbarkeit*)” (Cai 2011, 83)) de toda reflexión fenomenológica, concebida como un cuestionamiento progresivo del horizonte en el que tiene lugar, y que nunca puede traer totalmente a la luz. La interpretación de Cai sobre la relación entre la fenomenología reflexiva y la fenomenología hermenéutica es, como las lecturas de Zahavi y Crowell, compatibilista, con la particularidad de que su estrategia para mostrar la compatibilidad entre ambas es un esfuerzo por mostrar la *complementariedad* de ambas, construyendo una noción de “reflexión hermenéutica [*hermeneutic reflection*]” que combine elementos de una y otra. En cierto sentido, la manera como Cai construye el claro contraste inicial entre la reflexión trascendental husserliana y la hermenéutica heideggeriana facilita la tarea de mostrar la complementariedad de ambas bajo la noción de reflexión hermenéutica. Sin embargo, hay dos reparos básicos que pueden plantearse a su línea de argumentación.

En primer lugar, un presupuesto central del argumento de Cai es que la reflexión trascendental husserliana es “carente de mundo [*worldless*]” (Cai 2011, 81. Trad. mía). Al emplear el término “worldless” aplicado a la reflexión tras-

⁶ “[I]n order to accomplish philosophical questioning on the basis of authentic evidence I must at the same time attend explicitly to my own “act” of questioning.” (Crowell 2001, 144)

⁷ “[T]he full definition of philosophy implicates a moment of reflection, since the being who philosophizes must concern itself with its own being as being.” (Crowell 2001, 143)

⁸ “[Heidegger’s hermeneutical method] offers a model of reflection which is not worldless but situated and has its own unilluminated horizon.” (Cai 2011, 10)

cidental, Cai pretende llamar la atención sobre el hecho de que “el espectador fenomenológico no está situado más en un mundo familiar, compuesto de habitualidades incuestionadas, tradiciones, etc. La ingenuidad de tener un mundo como horizonte es, para Husserl, la primera cosa que el fenomenólogo necesita interrumpir” (Cai 2011, 81).⁹ Lo que parece encontrarse tras esta interpretación de Cai es una lectura particular de la *epojé* y la reducción fenomenológicas. Cai asume que la actitud fenomenológica (trascendental) implica dejar atrás la familiaridad con el mundo y el concebirlo como un horizonte experiencial. Sin embargo, aunque resulta plausible suponer que la actitud fenomenológica conlleva dejar atrás una consideración *ingenua* de la familiaridad con el mundo y del horizonte mundano, resulta menos plausible asumir que dicha actitud conlleva dejar atrás toda consideración del mundo en términos de familiaridad y horizonte. En particular, puede argumentarse que la actitud fenomenológica abre precisamente el espacio para una consideración *fenomenológica* de estas nociones (cf. Zahavi 2009). Después de todo, Husserl insiste en distintas ocasiones en que la *epojé* no conlleva una exclusión del mundo, y enfatiza que este último sigue valiendo como tal en la actitud fenomenológica. Lo que la *epojé* excluye es una cierta actitud ingenua ante el mundo, que consiste en considerarlo como existente independientemente de la conciencia (cf. Zahavi 2003b, 2009).

Un segundo reparo a la lectura de Cai es que oscila entre distintas *cuestiones* concernientes a la reflexión fenomenológica. Por una parte, está la cuestión metodológica concerniente a cómo acceder a una investigación fenomenológica de la experiencia pre-reflexiva. Por otra parte, está la cuestión ético-existencial acerca del valor que la reflexión puede tener para la vida humana. Con respecto a este punto, Cai sostiene que “la reflexión lleva consigo una esencial dimensión ético-existencial, que es más primaria que su función epistémica” (Cai 2011, 199. Trad. mía).¹⁰ Al respecto, sin embargo, cabe señalar que incluso si la reflexión tuviera una dimensión ético-existencial, no es claro por qué habría que buscar en esta dimensión los elementos para responder a la cuestión metodológica. Al desarrollar la complementariedad entre la fenomenología reflexi-

⁹ “The phenomenologizing spectator is no longer situated in a familiar world that is comprised of unquestioned habitualities, traditions, etc. The naivety of having a world as the horizon is for Husserl the first thing that he phenomenologist needs to put to an end.” (Cai 2011, 81)

¹⁰ “Reflexión carries an essential ethical-existential dimension that is more primary than its epistemic function” (Cai 2011, 199).

va y la fenomenología hermenéutica, no se resuelve el núcleo de la divergencia metodológica entre ambas, relativo al carácter objetivante de la reflexión.

III. OBJETUALIDAD TEMÁTICA

Dejando de lado sus respectivos méritos, las propuestas interpretativas que acabo de mencionar no destacan suficientemente el aspecto estructural que subyace a la crítica heideggeriana. Dicho aspecto apunta a la centralidad que el problema de la *objetivación* reflexiva tiene en la crítica de Heidegger. Incluso si, siguiendo a Zahavi, aceptamos que la fenomenología hermenéutica se basa en el uso de un *tipo* de reflexión fenomenológica, que otros fenomenólogos (Husserl incluido) también tematizan, la crítica de Heidegger podría replantearse con respecto a la reflexión objetivante. Por otra parte, si, siguiendo a Crowell, adoptamos una noción general de reflexión como un "comportamiento interrogativo", la discusión podría tornarse fácilmente en un asunto terminológico, relativo a la amplitud de la noción de reflexión con la que uno desea operar. Mientras que el argumento de Zahavi depende, como hemos visto, de distinguir variedades de la reflexión fenomenológica y de caracterizar la contribución de Heidegger como un tipo particular de reflexión, la lectura de Crowell parece incurrir en el problema de operar con muy pocas variedades de reflexión. Los partidarios de la fenomenología hermenéutica o pre-reflexiva podrían, al parecer, adoptar la noción máximamente general de reflexión que Crowell emplea, pero esto no los llevaría a cuestionar la incompatibilidad entre la fenomenología reflexiva y la fenomenología hermenéutica. El concepto estricto de reflexión fenomenológica, como objetivación de las vivencias, parece quedar en la penumbra y, por lo tanto, la crítica de Heidegger sigue en pie para este concepto.

Lo anterior sugiere que el punto crítico de la divergencia no es el concepto mismo de reflexión, sino el carácter *objetivante* de esta última. ¿En qué sentido es, pues, objetivante la reflexión fenomenológica, o un tipo fundamental de esta última? Heidegger, por supuesto, no critica que en la reflexión fenomenológica las vivencias se conviertan literalmente en cosas. Su observación puntual, recordemos, es que "los correlatos de la "intuición inmanente", de la "reflexión" son *en lo fundamental* [*im Grunde*] aprehendidos como cosas" (GA 58, 238. Trad. y énfasis míos). En otras palabras, su crítica no se basa en una equiparación inusitada entre las vivencias reflejadas y las cosas percibidas ex-

ternamente. Pero lo dado reflexivamente se daría siempre bajo la forma de un objeto que 'hace frente' a un sujeto. En la reflexión las vivencias se presentarían como cosas que marchan ante un observador (GA 58, 123). No obstante, el presupuesto de Heidegger puede cuestionarse. En particular, la objetualidad reflexiva no tiene por qué pensarse en los términos en los que Heidegger la describe, y hay varios indicios de que Husserl mismo no lo hace. La razón fundamental, en mi opinión, es que hacerlo implicaría pasar por alto el carácter distintivo de la reflexión trascendental con respecto a la reflexión psicológica.

La reflexión trascendental tematiza a la subjetividad, pero no la convierte en un objeto cósmico, sino en un *tema* de investigación. *Gegen-stand*, *Ding*, *Objekt*, *Vor-gang*, todos estos términos cruciales en la crítica de Heidegger a la reflexión están enraizados en una comprensión pre-trascendental de la subjetividad, en concebirla como objetividad (de tipo cósmico) y no como *subjetividad*. El punto decisivo radica en reconocer que hay una manera tradicional de abordar la subjetividad que no logra desprenderse de una consideración objetivante (en sentido cósmico) de la misma. La reflexión psicológica, o natural, asume íntegramente la tesis de la actitud natural, al considerar como existentes los objetos a los que se dirige – que son, en este caso, experiencias. Como Husserl lo expresa: "Pero así como el yo se encuentra en la reflexión natural como yo-hombre no sólo referido al mundo, sino a sí mismo como un ente mundano (espacio-temporal), así también encuentra todas sus experiencias experienciantes [*erfahrenden Erlebnisse*], todo lo subjetivo que se puede encontrar en la reflexión, precisamente como algo mundanamente real" (Hua XXXIV, 226. Cf. *Ibid.*, 93. Trad. mía).¹¹ Debido a este compromiso de la reflexión psicológica con lo "mundano-real" es fundamental distinguirla de la reflexión fenomenológico-trascendental, que presupone la ejecución de la *epojé* (Hua XXXIV, 222-223; Husserl 2005, 77). Aprender la *epojé* en toda su radicalidad implica aplicarla no sólo con respecto al carácter de existencia del mundo, sino también con respecto a una consideración *mundana* de la subjetividad, es decir, una que tome a las experiencias subjetivas como ocurrencias espacio-temporales que tienen lugar 'en' el sujeto. Lo anterior sugiere que, en la medida en que la sub-

¹¹ "Aber wie das Ich sich in der natürlichen Reflexion als Menschen-Ich und nicht nur weltbezogen, sondern selbst als in der Welt als weltliches Seiendes (raumzeitliches) vorfindet, so auch all seine erfahrenden Erlebnisse, alles in Reflexion vorfindliche Subjektive, eben auch als weltlich Reales." (Hua XXXIV, 226)

jetividad sea vista como un espacio 'interior' en el que se localizan las experiencias a las que se dirige la reflexión, no hemos abandonado aún el campo de la reflexión psicológica.

Estas consideraciones sugieren la relevancia de distinguir no sólo entre la reflexión psicológica y la fenomenológica, tal y como Husserl lo hace en distintos lugares, sino también entre estos dos tipos de reflexión y la *epojé*. Ésta última, en efecto, es precondition de la reflexión fenomenológica, y marca con ello la diferencia central entre ésta y la reflexión psicológica. La *epojé*, por lo tanto, puede interpretarse como un acto *sui generis* (Hua III/1, 55) que permite neutralizar o poner fuera de juego el carácter de existencia del mundo, los objetos circundantes y de nosotros mismos y nuestras vivencias en tanto que existencias espacio-temporales, y concentrarnos en la dimensión experiencial. Pero el acto mismo de la *epojé* no corresponde ni a los parámetros de una reflexión psicológica, que está aún basada en la actitud natural, ni a los de una reflexión fenomenológica, que presupone el acceso al campo de investigación abierto precisamente por la *epojé*.

Hasta ahora me he ocupado de lo que podría llamarse una dilucidación noemática de la intencionalidad reflexiva, y he criticado que el objeto intencional de la reflexión tenga que concebirse en términos cósmicos. No obstante, podría pensarse que la objetualidad cósmica es ante todo una determinación noética, relativa al acto en el que algo se da como cosa. En otras palabras, podría argüirse que cuando Heidegger critica la objetivación reflexiva, el núcleo de su crítica no está dirigido a que la reflexión cosifique las experiencias, sino a la división o separación intra-experencial que la reflexión traería consigo, al margen del efecto que ésta tenga sobre su objeto intencional. Desde esta perspectiva, la reflexión sería objetivante porque introduciría una fisura, una fragmentación en la experiencia. Esta separación parece manifestarse en la estructura dual que Husserl asigna a la reflexión, en la separación entre un acto aprehensor o reflexivo y un acto aprehendido o reflejado. La estructura estratificada de la reflexión indicaría, pues, una cuestionable auto-fragmentación.

Al respecto, hay que reconocer que muchas descripciones de Husserl motiven la aproximación de la intencionalidad reflexiva a la intencionalidad perceptual. Indudablemente, la metáfora del ver en la reflexión está presente en muchas de sus caracterizaciones de la reflexión. Como Petitmengin y Bitbol han destacado, la caracterización más clara de la reflexión fenomenológica provista

por Husserl involucra una "auto-fisión [*self-fission*] entre un sujeto reflejado y un sujeto que reflexiona" (Petitmengin & Bitbol 2011, 27. Trad. mía). Asimismo, la idea husserliana según la cual el fenomenólogo se convierte en un "espectador desinteresado" (Husserl 2005, 77; Hua VIII, 92; Hua XXXIV, 86) de las vivencias, parece ajustarse a la idea de que la reflexión implica un irrenunciable momento de auto-fragmentación. Sin embargo, como Petitmengin y Bitbol también sugieren, la postura de Husserl acerca de este "dualismo interno [*inner dualism*]" (Petitmengin & Bitbol 2011, 27. Trad. mía) implicado por la reflexión es mucho más matizada de lo que algunas afirmaciones sueltas pueden sugerir: "No es verdad, él [Husser] escribe, que al reflexionar sobre un acto de percepción me vuelvo ciego al objeto percibido. De hecho, durante la reflexión 'sigo viendo claramente todo' (Husserl 1959, p. 111)" (Petitmengin & Bitbol 2011, 27).¹²

Cuando Husserl hace la afirmación citada al final de este pasaje, está discutiendo lo que considera una tergiversación de la *epojé* fenomenológica. Observa que ésta no es una suerte de "auto-hipnosis [*Selbsthypnose*]" (Hua VIII, 111) al cabo de la cual el fenomenólogo se vuelve "ciego al objeto [*objektblind*]" que se presenta como existente en la actitud natural, o incluso ciego al mundo, cuando la *epojé* se practica con respecto a éste (Hua VIII, 111). Por el contrario, destaca Husserl, "sigo viendo todo [*für alles bleibe ich sehend*]" (Hua VIII, 111. Trad. mía), si bien el carácter de existencia de las cosas y el mundo es puesto fuera de juego. En este orden de ideas, la reflexión fenomenológica, posibilitada por la *epojé*, puede verse como un ejercicio de tematización de las propias experiencias que les inhibe a éstas el carácter de existencia en el que aún se apoya la reflexión psicológica. Si seguimos esta caracterización husserliana de la *epojé*, no resulta acertado concebir las vivencias reflejadas como objetos cósicos que se interponen entre el fenomenólogo y las cosas (o el mundo). Las vivencias reflejadas no son observadas, no marchan como cosas ante un observador, sino que, por el contrario, son oportunidades para investigar temáticamente la relacionalidad intrínseca entre la conciencia y el mundo.

Ocasionalmente, Husserl destaca el tema fenomenológico del *tema*, de una manera convergente con las ideas que aquí he desarrollado. Así, en un frag-

¹² "It is not true, he [Husserl] writes, that, while reflecting on an act of perception, I become blind to the perceived object. In fact, during reflection 'I remain clear-sighted for everything' (Husserl 1959, p. 111)." (Petitmengin & Bitbol 2011, 27. Énfasis en el original.)

mento de 1926, titulado "Thema und Epoche. [...]", menciona un corte (*Schnitt*) que consiste en pasar de considerar la subjetividad tematizante, en el marco de la reflexión trascendental, a considerar, en el marco de la actitud natural, el mundo como tema de investigación, y dentro de él a la subjetividad 'real', es decir, a la subjetividad concebida como parte del mundo real-natural (*Naturreales*). Este último es "inevitablemente [*unweigerlich*]" un "co-tema [*Mitthema*]" cuando consideramos el mundo en el marco de la actitud natural.¹³ Lo anterior sugiere que si entendemos la objetivación reflexiva en términos cósmicos, como un proceso a través del cual las experiencias y la vida subjetiva se convierten en 'cosas' de cierto tipo, hay razones para suponer que el mundo real-natural permanece siendo aún un co-tema de nuestra consideración. La consecuencia es clara: entender la objetivación reflexiva en términos de cosificación es permanecer aún dentro de los límites de la actitud natural, e ignorar el carácter distintivo de la reflexión trascendental.

Una manera de capturar este carácter distintivo es a través de la distinción entre una objetualidad cósmica y una objetualidad temática. La unidad de una vivencia reflejada no es una unidad cósmica, caracterizada por una trascendencia análoga a la que tienen los objetos perceptuales, sino una unidad temática, fijada temporalmente por quien reflexiona (cf. Hua VIII, 99). De este modo, las vivencias en la reflexión fenomenológica no se presentan, en lo fundamental, como cosas o procesos, sino como *temas* interrelacionados que pueden expandirse o contraerse de acuerdo con el interés de quien reflexiona, en el marco de un "universo temático" (Hua VIII, 100).

IV. OBSERVACIONES FINALES

Podría quizás objetarse que la noción de objetualidad temática es demasiado minimalista. En cierto sentido, comparto el espíritu de esta observación,

¹³ "Das transzendente Leben wird dann selbst wieder zum Thema transzendentaler Reflexion – oder kann es werden, und *in infinitum*. Aber all diese Reflexionen sind immer wieder transzendental. Ich nehme als Thema die Subjektivität, als wie sie lebt und in ihrem Leben Gegenständlichkeiten jeder Art, Universa, Welten thematisch hat. Wenn sie sich selbst, als irgend lebend, zum Thema hat, so kann sie weiter reflektierend abermals dieses Thematisch-Haben zum Thema machen und sich als dieselbe erkennen, die vordem anderes zum Thema hatte oder schon sich selbst als in gewisser Weise lebend zum Thema hatte. Aber hier ist eben schon und immer wieder rein Subjektives Thema, und ins Unendliche wird Thema die Subjektivität in allen Reflexionen. Demgegenüber, ein *Schnitt* ist: nicht die thematisierende Subjektivität als Thema haben, sondern die Welt als Thema haben und darin die "reale" Subjektivität als theoretisches Thema, wobei Naturreales unweigerlich Mitthema ist." (Hua XXXIV, 12. Énfasis en el original)

aunque no veo por qué sería una crítica a la reflexión fenomenológica, a menos que se le apliquen de antemano estándares de objetualidad que no le son propios. Un objeto temático carece de la trascendencia propia de un objeto perceptual, pero posee una cierta unidad, que permite distinguirlo de otros objetos temáticos. La unidad de un objeto temático, sin embargo, no depende de características intrínsecas de dicho objeto. Son el interés y la atención los que determinan los contornos cambiantes de un objeto temático, y no la existencia, durante la reflexión o previa a ella, de un objeto con características intrínsecas y al que, quien reflexiona, dirigiría la atención con la pretensión de capturarlas. Por lo demás, esta postura sobre el tipo de objetualidad característica de la reflexión fenomenológica es consistente con la ya mencionada afirmación heideggeriana de que la vida no tiene, ni puede tener el carácter de lo objetual.¹⁴

La crítica de la crítica de Heidegger a la reflexión fenomenológica desarrollada en el presente artículo, no agota los posibles escenarios de contraste entre la fenomenología hermenéutica y la fenomenología reflexiva. Sin embargo, es un escenario fundamental de dicho contraste, ya que la reflexión es una de las claves fenomenológicas ineludibles para valorar la confrontación de Heidegger con la fenomenología de Husserl. Antes de concluir, no está de más destacar que, sin lugar a dudas, hay mucho más en la fenomenología hermenéutica heideggeriana, en términos de contenido y de método, que su crítica a la reflexión husserliana. Por lo que se refiere a la problemática de la reflexión, sin embargo, es dudoso que una aprehensión positiva más extensa de la fenomenología de Heidegger resulte decisiva para dilucidar el componente específicamente crítico de su propuesta con respecto a la reflexión fenomenológica. Del mismo modo, sobra decir que el argumento que aquí he presentado no es suficiente para mostrar, en un sentido positivo, que la fenomenología reflexiva y la fenomenología hermenéutica son metodológicamente compatibles. Pero lo dicho hasta ahora respalda la idea de que ambas *no* son metodológicamente incompatibles, si la razón para sustentar la oposición e incompatibilidad entre ambas es el uso de la reflexión (von Herrmann 2000; Adrián 2005, 2010). Estas consideraciones abren la posibilidad de explorar las relaciones entre la fenomenología reflexiva y la fenomenología hermenéutica sobre un suelo metodológico que no está minado de antemano.

¹⁴ “[...] das Leben is kein Objekt und kann nie Objekt werden: es ist nichts Objektartiges.” (GA 58, 236)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adrián, J. (2005) "Hermeneutische versus reflexive Phänomenologie.", En: Tymieniecka, A. (Ed.). *Logos of Phenomenology and Phenomenology of Logos. Book One: Phenomenology as the Critique of Reason in Contemporary Criticism and Interpretation*. Dordrecht: Springer.
- Adrián, J. (2010) *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el sentido del ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Herder: Barcelona.
- Cai, W. (2011) *Reflection As a Form of Human Life: Methodological Issues in Phenomenology*. Copenhagen: Press of the Faculty of Humanities, University of Copenhagen.
- Crowell, S. (2001) *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*. Evanston: Northwestern University Press.
- Heidegger, M. (1979) [= GA 20] *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*. Hrsg. von Petra Jaeger. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- (1988) [= GA 63] *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Hrsg. von K. Bröker-Oltmanns. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
 - (1993) [= GA 58] *Grundprobleme der Phänomenologie (1919-1920)*. Hrsg. von H.-H. Gander. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
 - (2005) *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*. Trad. J. Adrián Escudero. Madrid: Herder.
 - (1999) [= GA 56/57] *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
 - (2006) *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial.
- Husserl, E. (1949) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Primer libro: Introducción general a la fenomenología pura*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1959) [= Hua VIII] *Erste Philosophie. Zweiter Teil*. Hrsg. von R. Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff.
 - (1973) [Hua I] *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff.
 - (1976) [= Hua III/1] *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. von Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff.
 - (2002) [= Hua XXXIV] *Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926 - 1935)*. Hrsg. von S. Luft. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
 - (2005) *Meditaciones cartesianas*. Trad. José Gaos y Miguel García Baró. México: Fondo de Cultura Económica.
- Natorp, P. (1912) *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Petitmengin, C. & Bitbol, M. (2011) "On Pure Reflection. A Reply to Dan Zahavi". En: *Journal of Consciousness Studies*, 18, (2): 24-37.
- von Herrmann, F.-W. (2000) *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Zahavi, D. (1999) *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press.
- (2003a) "How to investigate subjectivity? Natorp and Heidegger on reflection." En: *Continental Philosophy Review* 36: 155-176.
 - (2003b) *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.

- (2005). *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First Person Perspective*. Cambridge: MIT Press.
- (2009) "Phänomenologie und Transzendentalphilosophie." En: Figal, G. & Gander H.-H. (Hrsg.). *Husserl und Heidegger. Neue Perspektiven*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

**LA NOCIÓN DE EGO TRASCENDENTAL
EN *IDEAS I* E *IDEAS II****

**THE CONCEPT OF TRANSCENDENTAL EGO
IN *IDEAS I* AND *II***

Bence Marosan

Budapesti Gazdasági Főiskola
Budapest, Hungría
bencemarosan@gmail.com

Resumen: "Pero la cuestión que quiero plantear es la siguiente: ¿no es suficiente con tener este yo psíquico y psicofísico? ¿Necesitamos añadirle un yo trascendental, como una estructura de la conciencia absoluta?" Sartre planteó esta cuestión en su célebre ensayo *La trascendencia del ego* (2004: p.3). Ella enuncia la concepción básica de la fenomenología no-egológica, la cual no niega la existencia misma del ego o del sujeto, sino más bien lo concibe como un ser constituido y mundano, como trascendente respecto del ámbito de la conciencia. En la presente ponencia me gustaría mostrar por qué la fenomenología no puede prescindir de la noción del ego trascendental. Con tal propósito, consideraré de cerca la noción husserliana del "yo puro" del primer y del segundo libro de *Ideas* (1913) y, a grandes rasgos, el concepto general que Husserl se hace sobre el yo "fenomenológico" y "yo trascendental". Tal concepto se puede encontrar en los manuscritos de este periodo, así como en algunos textos más tardíos. Intentaré demostrar que la noción husserliana del ego trascendental propia de este periodo podría articularse como una respuesta satisfactoria o al menos plausible, al desafío no-egológico con el que se ve confrontada la fenomenología egológica de Husserl.

Palabras clave: ego trascendental, ego personal, conciencia, fenomenología no-egológica, fenomenología trascendental.

Abstract: "But the question I would like to raise is the following: is this psychical and psycho-physical me not sufficient? Do we need to add to it a transcendental I, as a structure of absolute consciousness?" – Sartre raised this question in his famous essay, *The transcendence of the ego* (2004: 3). This is the basic conception of non-egological phenomenology, which latter does not deny the very existence of ego or subject, but regards it as a constituted, worldly being, something which is transcendent concerning the domain of consciousness. In this lecture I would like to demonstrate the thesis, why phenomenology cannot get along without the concept of a transcendental ego. I will have a closer look on Husserl's notion of "pure I" in the first and second book of *Ideas* (1913), and more generally on Husserl's overall concept of "phenomenological" or "transcendental I" that could be found in the manuscripts of this period and little after. I will try to show that Husserl's conception of transcendental ego that one could find in this period could be articulated as successful or at least plausible answer to the non-egological challenge of Husserl's egological phenomenology.

Key Words: Transcendental Ego, Personal Ego, Consciousness, Non-Egological Phenomenology, Transcendental Phenomenology

* Traducción de Agata Bak y Jesús Guillermo Ferrer Ortega

“Pero la cuestión que quiero plantear es la siguiente: ¿no es suficiente con tener este yo psíquico y psicofísico? ¿Necesitamos añadirle un yo trascendental, como una estructura de la conciencia absoluta?” Sartre planteó esta cuestión en su célebre ensayo *La trascendencia del ego* (2004: p.3). Ella enuncia la concepción básica de la fenomenología no-egológica, la cual no niega la existencia misma del ego o del sujeto, sino más bien lo concibe como un ser constituido y mundano, como trascendente respecto del ámbito de la conciencia. En la presente ponencia me gustaría mostrar por qué la fenomenología no puede prescindir de la noción del ego trascendental. Con tal propósito, consideraré de cerca la noción husserliana del “yo puro” del primer y del segundo libro de *Ideas* (1913) y, a grandes rasgos, el concepto general que Husserl hace sobre el yo “fenomenológico” y “yo trascendental”. Tal concepto se puede encontrar en los manuscritos de este periodo, así como en algunos textos más tardíos. Intentaré demostrar que la noción husserliana del ego trascendental propia de este periodo podría articularse como una respuesta satisfactoria o al menos plausible, al desafío no-egológico con el que se ve confrontada la fenomenología egológica de Husserl.

Mi ponencia consta de cuatro partes: 1. El planteamiento de la fenomenología no-egológica según sus principales representantes. 2. El desarrollo de la noción husserliana del ego trascendental hasta *Ideas I*. 3. El tratamiento husserliano del ego trascendental en *Ideas I* y *II*. 4. Las dificultades propias de una fenomenología no-egológica y el esbozo de una posible respuesta husserliana.

1. EL PLANTEAMIENTO DE LA FENOMENOLOGÍA NO-EGOLÓGICA.

Tal vez la formulación más conocida e influyente de la fenomenología no-egológica se pueda encontrar en Sartre, en concreto en el estudio ya mencionado, *La trascendencia del ego* (1936), y en su posterior obra principal, *El ser y la nada* (1943). Según Sartre, la noción del ego trascendental empaña la transparencia propia de la conciencia, es decir, el ego trascendental reifica la conciencia y la convierte en una entidad “pesada y ponderable”. Además, argumenta Sartre, si el ego trascendental constituyera el centro absoluto de los

fenómenos, se seguiría de ahí necesariamente un solipsismo (Sartre 1968: p.12 y sigs., p.48 y sigs.)¹

Ahora bien, ¿qué quiere decir en Sartre que el ego trascendental convierte la conciencia en algo “pesado y ponderable”? Para responder a esta pregunta hay que tener en cuenta lo siguiente: la conciencia en la interpretación sartreana tiene un carácter fundamentalmente proteico, esto es puede hacer consigo misma lo que ella quiera. Esto significa que la conciencia es esencialmente libre. Pues “transparencia” del ego significa para Sartre una capacidad de transformarse por completo, en suma de trascenderse: si yo *soy* un filósofo, un mesero, un artista en el mundo, yo puedo sin embargo en cada momento *devenir* un alpinista, un ermitaño o un marinero. En lo que respecta al ego, se trata de algo creado por la conciencia, por lo cual ella lo trasciende en el momento mismo de su creación. La conciencia está siempre más allá del ego. El ego es la esencia del hombre; la conciencia, su existencia. El ser humano individual tiene la capacidad de redefinir su esencia a cada minuto. Ahora bien, desde el momento en que se introduce un yo trascendental como estructura necesaria, se “opaca” la transparencia de la conciencia, se limita su trascendencia tornándola un objeto “ponderable”. Además, desde la óptica de Sartre, cualquiera que sitúe el ego en el centro absoluto de los fenómenos desemboca necesariamente en un solipsismo. Si mi ego es algo privilegiado, mucho más que cualquier otro ego, no puedo en consecuencia considerar a los demás sujetos como sujetos iguales a mí. Si sitúo mi ego en el centro, no puedo asegurar esta postura filosófica ante el peligro del solipsismo.

La conciencia es una potencia vacía que funciona de manera anónima. Todo ser es trascendente respecto de la conciencia. El ego, en tanto que persona humana, es algo constituido, allí fuera en el mundo, al lado de todas las demás cosas mundanas y empíricas. Ésta es la idea básica de la fenomenología no-egológica. En el marco del movimiento fenomenológico, esta postura ha sido representada por Sartre, Merleau-Ponty, Aron Gurwitsch, Jan Patočka, y en parte por Jean-Luc Marion. Esta concepción del ego también tuvo resonancias en el tratamiento posmoderno del sujeto, según el cual el sujeto es un ser des-

¹ Sartre (1968): p. 13. “Pero si el Yo es una estructura necesaria de la conciencia, ese Yo opaco queda elevado al mismo tiempo al rango de absoluto. Y he aquí que estaríamos en presencia de una mónada. Tal es, desgraciadamente, la orientación del nuevo pensamiento de Husserl (ver los M. C.) La conciencia se ha vuelto más pesada, ha perdido ese carácter que hacía de ella el existente absoluto a fuerza de inexistencia. Es pesada y ponderable. Todos los resultados de la fenomenología entonces quedarían arruinados si el Yo no es, al mismo título que el mundo, un existente relativo, es decir, un objeto para la conciencia”.

centrado, una red de relaciones sociales y culturales, sin que haya en él nada sustancial. Esta posición es defendida entre otros por Derrida, Foucault, Lyotard, Lacan y Žižek.

2. EL DESARROLLO DE LA NOCIÓN HUSSERLIANA DEL EGO HASTA *IDEAS*.

Como es bien sabido, en la primera edición de *Investigaciones Lógicas* (1900/1901), Husserl consideraba el ego, tanto el propio como el ajeno, como un objeto esencialmente empírico y trascendente, situado allí afuera en el mundo (cf., por ejemplo, Hua 19/1: 353 y siguientes, 365). En su crítica a la noción de "ego metafísico" de Natorp, Husserl dijo explícitamente: "sin embargo, tengo que confesar sinceramente que soy incapaz de encontrar ese ego, este primigenio y necesario centro de relaciones" (op.cit. 375). Ahora bien, en la segunda edición de la obra, en la nota al pie de página del pasaje en cuestión, Husserl habla expresamente de la revisión de su postura inicial sobre del ego: "He aprendido a encontrarlo, es decir, he aprendido a no desviarme de la aprehensión pura de lo dado a través de las formas corruptas de la metafísica del ego" (ibid). En los años siguientes a la publicación de *Investigaciones Lógicas*, Husserl se concentró exclusivamente en las estructuras de la conciencia como tales. Alrededor de 1902/1903 hablaba incluso de la "desconexión del ego" (*Ausschaltung des Ich*), esto es, del ego empírico (c.f. p.e. Hua Dok III/2: 124, Hua 22: 206 y siguientes). Así pues, hasta finales de 1907 podemos hablar de un periodo no-egológico de la fenomenología husserliana².

Incluso después de la introducción del método de la reducción fenomenológica en 1906³, en la lección del verano de 1907, *Introducción a la fenomenología* (Hua 2), el ego aún no es mencionado. Pero en 1908 tendrá lugar un cambio fundamental en el pensamiento de Husserl al respecto: en algunos manuscritos de investigación empieza a hablar de la conciencia absoluta, organizada, estructurada y centralizada por un "ego absoluto". (Hua 36: 31 y sigs.). Husserl empieza a descubrir así el aspecto trascendental y puramente fenomenológico

² Véase, por ejemplo Shigeru Taguchi, *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl*, Phae 178, 2006: 33y sigs., 52 y sigs. Cf. también: Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, London and New York, Routledge, 2002: 138.

³ Husserl presentó por vez primera la idea plenamente desarrollada de reducción fenomenológica en su conferencia del semestre de invierno 1906-1907, "Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie" (Hua 24).

del ego, y también a la inversa: el aspecto egológico de la conciencia pura. En paralelo con esta transformación egológica de la fenomenología, Husserl desarrolló también la idea *monadológica* de la subjetividad (en 1908). De acuerdo con ello, empezó a denominar el yo o el ego en su plenitud concreta la "monada" (Manuscrito B II 2, en parte también Hua 13: 5 y siguientes, Hua 42: 137 y siguientes).

Husserl introdujo la transformación egológica de la fenomenología, así como la concepción monadológica de la subjetividad e intersubjetividad, durante las lecciones del semestre de invierno de 1910/1911, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (Hua 13: 111- 194). Ahí Husserl se da cuenta de que la vía cartesiana de la reducción fenomenológica reduce el campo de trabajo de la fenomenología, pues estrecha el acceso a la fenomenología a la esfera solipsista del presente viviente. Por esa razón, en aquellas lecciones Husserl elaboró la operación metodológica de la "doble reducción" (op.cit., 177 y siguientes), la cual abría la "vía leibniziana" de la reducción⁴, por así llamarla: la vía hacia la intersubjetividad trascendental monadológica. A través de la doble reducción soy capaz de describir el contenido apodíctico de las experiencias cuyo correlato trascendente podría ser dudoso, por ejemplo el correlato del recuerdo y de la empatía. Así pues, aunque llegara a ser dudoso que un recuerdo particular o un acto de empatía particular sea correcto, la doble reducción revela como un hecho absolutamente necesario la existencia del pasado y que, al fin y al cabo, yo soy un ser intersubjetivo.

En la actitud fenomenológica es un hecho que yo soy "un ego fenomenológico". Ahora bien, este ego no es un mero polo de experiencias y actos, pues a través de la empatía y recuerdo accedo a mi historia personal, así como a mi naturaleza intersubjetiva y social. Husserl distingue entre empatía empírica y fenomenológica (op.cit. 190, nota al pie de página). Gracias a la empatía fenomenológica soy capaz de atribuir el ego fenomenológico también a los demás. Ya en 1910 Husserl describe el ego fenomenológico (o "puro") como un ser personal, social e histórico.

3. EL TRATAMIENTO HUSSERLIANO DEL EGO EN *IDEAS I* E *IDEAS II*

⁴ Cf. Françoise Dastur, "Réduction et intersubjectivité", en Éliane Escoubas - Marc Richir (ed.), *Husserl*, Grenoble: J. Millon 1989: 43-64. Ver también: László Tengelyi, *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1998: 62 y sigs.

En el primer y en el segundo libro de *Ideas* (1912) Husserl elaboró y refinó las ideas acerca del ego que había expuesto en 1910/1911 en *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Husserl presentó por primera vez la metodología sistemática de la reducción fenomenológica ante el gran público en el primer libro de *Ideas*. Es allí donde Husserl se concentrará en las estructuras básicas y elementos de correlación intencional en la reflexión fenomenológica. Husserl sitúa el problema de la conciencia pura en un segundo plano y trata el ego puro solo incidentalmente (sobre todo en: Hua 3/1: §§ 37, 57, 80). Incluso se refiere a “la cuestión de la exclusión del ego puro” (op.cit., §57)⁵. En *Ideas I* el ego puro aparece sólo como un polo abstracto y lógico, como un punto completamente vacío de relación entre actos y experiencias. En palabras de Husserl: este ego no tiene ningún contenido “explicable”, ninguna “riqueza interior escondida” (op.cit. 179, Hua 4:104 y siguiente). Sin embargo, como veremos, este ego puro y formal es solamente un momento abstracto del ego trascendental en su plenitud concreta.

Una idea bastante influyente en la literatura sobre Husserl es que la concepción del ego trascendental y personal es básicamente fruto de la fenomenología genética⁶. No obstante, creo que se puede encontrar el aspecto personal del ego trascendental ya en *Problemas fundamentales de la fenomenología* y en *Ideas II*. Husserl trabajó los detalles del ego puro y la personalidad sólo en el segundo libro de *Ideas*. En esta obra es manifiesto que el ego trascendental no se define únicamente como un polo vacío: es un ser personal, social, histórico y encarnado —sólo que en reflexión fenomenológica. Husserl preparó la primera versión de *Ideas II* en 1912, justo después de acabar *Ideas I*. El segundo volumen fue revisado varias veces hasta 1928⁷. Hasta donde yo sé, toda observación esencial y verdaderamente fundamental sobre el carácter personal, social y encarnado del ego trascendental puede ser hallada ya en la primera versión de 1912.

En la mayoría de los casos, el término “persona” aparece en *Ideas II* como

⁵ Op. cit. 124. Español (1999): “Dado el papel inmediatamente esencial que desempeña esta trascendencia en toda *cogitatio* no podremos someterla a una desconexión, bien que para muchas investigaciones puedan quedar *in suspensio* las cuestiones del yo puro.”

⁶ Véase por ejemplo Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Phae128, 1993: 19 y sigs.

⁷ Cf. Marly Biemel, „Einleitung des Herausgebers”, en Hua 4, Biemel, „Zur Textgestaltung”, op. cit. 397-401.

sinónimo de “ego empírico”, como el resultado mundano y trascendente de la constitución trascendental del ego puro (c.f. p.e. Hua 4: 251). Husserl distingue entre dos tipos de actitud natural: actitud personalista y actitud naturalista (op.cit., §49). La actitud personalista es más fundamental que la naturalista, siendo esta última la actitud propia de las ciencias naturales. La actitud personalista es el nivel más básico de la actitud natural, el de la experiencia cotidiana; revela el mundo práctico, personal y cultural que nos rodea. Gracias a la actitud personalista, el otro ego y yo podemos manifestarnos como miembros de la comunidad universal. Pero esta noción de persona todavía se refiere al dominio trascendente y empírico del mundo.

Ahora bien, ya en 1912, en *Ideas II*, podemos encontrar otro uso de la noción de “persona”, esto es, la persona como subjetividad trascendental y monádica. Es la reducción trascendental la que revela finalmente los rasgos personales y sociales del ego trascendental. Los fenómenos clave son otra vez el recuerdo y la empatía, que poseen su particular apodicticidad. El ego puro no es meramente un polo vacío; es también sustrato de opiniones, habitualidades, decisiones, evaluaciones, recuerdos, etc. (op.cit. §29) El ego, como dice Husserl, “no es un polo vacío, sino que es portador de su habitualidad y en ello radica que tenga su historia individual.” (op.cit. 300). El recuerdo pone de manifiesto mi historia personal. Y a través de la empatía soy capaz de apereibir a los demás como sujetos concretos, personales y trascendentales, La empatía pone de manifiesto que tanto el otro como yo somos partes de la intersubjetividad monádica trascendental. Husserl habla incluso de la independencia y dependencia situadas socialmente, así como de la autenticidad e inautenticidad de este ego personal, empleando el término “uno” [*man*] para referirse a la forma socialmente dependiente y pasiva de la vida personal, completamente a la manera heideggeriana (op.cit. 268 y siguientes)⁸.

IV. LA RESPUESTA HUSSERLIANA A LA FENOMENOLOGÍA NO-EGOLÓGICA.

⁸ Muchos años antes de la publicación de *Ser y tiempo* de Heidegger Husserl escribía en *Ideas II*: “Al lado de las tendencias que parten de otras personas, están los reclamos de las costumbres, de la usanza, de la tradición, del ambiente espiritual, los cuales se presentan en la configuración intencional de la generalidad indeterminada: así “se” juzga, así “se” coge el tenedor, y similares, las exigencias del grupo social, del puesto, etc”. Husserl, 2005: 317.

El recuerdo abre mi historia personal, me descubre como persona; *la empatía*, por otra parte, me abre como un ego social, como miembro de una comunidad con su historia particular. ¿Por qué creo que el alcance de la fenomenología no-egológica es muy limitado y parcial? De acuerdo con la fenomenología no-egológica hay una instancia limpia y vacía de la conciencia en la que todo aparece. Según los autores clásicos de la fenomenología no-egológica, esta interpretación posibilita verdaderamente una descripción no subjetiva y orientada puramente hacia el objeto. En mi opinión, el resultado final es justo lo contrario: si no puedo concebirme a mí mismo como el ego trascendental en la actitud fenomenológica, si no puedo tratarme como centro de las experiencias y actos, entonces no puedo tratar a nadie más de esta manera. No puedo pues considerar a los demás como centros de sus propias experiencias y actos. En suma: una consideración puramente no-egológica de las apariencias *conduce al solipsismo*, al menos en mi interpretación. La intersubjetividad hace referencia a una pluralidad de sujetos. Pero en primer lugar tengo que considerarme a mí mismo como sujeto, antes de ser capaz de apercebir a los demás como sujetos al igual que yo. Si no soy centro de mis propios actos y experiencias, no soy capaz de concebir experiencias a título de apariencias *de* otros sujetos; en tal caso serían solo meras apariencias y nada más.

En *Ideas I* Husserl se enfoca sobre todo a las estructuras de la conciencia pura. Pero la conciencia es, para él, una relación. La relación solo es posible entre dos cosas. La conciencia es relación entre el ego y objetos en general. Hablar de la conciencia sin el ego es como hablar de una experiencia que no pertenece a nadie. Es hablar del miedo que no es miedo *de nadie*, esperanza que no es *esperanza de nadie*, de ver que es experiencia visual *de nadie*, etc.; es un sinsentido para Husserl. La fenomenología no-egológica es parcial, al menos desde el punto de vista de Husserl, puesto que hace abstracción del aspecto subjetivo de la experiencia. Pero si dejamos de lado este aspecto subjetivo y egológico de la correlación intencional, nunca podremos llegar a una concepción realmente intersubjetiva de la experiencia, a una pluralidad de egos. El verdadero interés de la fenomenología egológica es la descripción adecuada del carácter *personal y social* (a saber, intersubjetivo) de la experiencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Biemel, Marly (1952): „Einleitung des Herausgebers“, in Hua 4.
- Dastur, Françoise (1989): „Réduction et intersubjectivité“, in Éliane Escoubas - Marc Richir (ed.), *Husserl*, Grenoble: J. Millon, 1989: 43-64.
- Husserl, Edmund – Husserliana (= Hua):
- Hua 2: *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. The idea of phenomenology. Five lectures] Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
 - Hua 3/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck. Edited by Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1977. (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999. Traducción de José Gaos).
 - Hua 4: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 2. Halbband: Ergänzende Texte, (1912--1929). Edited by Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1988. (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México: Fondo de Cultura Económica, 2005. Traducción de Antonio Zirián Quijano).
 - Hua 13: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Edited by Iso Kern. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.
 - Hua 19: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. Edited by Ursula Panzer. Halle: 1901; rev. ed. 1922. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984.
 - Hua 22: *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. Edited by B. Rang. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1979.
 - Hua 24: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. Vorlesungen 1906/07. Edited by Ullrich Melle. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1985.
 - Hua 36: *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*. Edited by Robin D. Rollinger in cooperation with Rochus Sowa. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003.
 - Hua 42: *Grenzprobleme der Phänomenologie (1908-1937)*. Edited by Rochus Sowa und Thomas Vongehr. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2013.
 - Hua Dok (= Dokumente) 3/2: *Briefwechsel*. Edited by Karl Schuhmann. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers. Band II: Die Münchener Phänomenologen. 1994.
- Lee, Nam-In (1993): *Edmund Husserl Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, Phae 128.
- Moran, Dermot (2002): *Introduction to Phenomenology*, London and New York, Routledge.
- Sartre, Jean-Paul (1968): *La Transcendencia del Ego*, Buenos Aires: Ediciones Caldén, 1968. Traducción de Oscar Masotta.
- Sartre, Jean-Paul (2004): *El ser y la nada*, Barcelona, RBA Coleccionables. Traducción de Juan Valmar.
- Taguchi, Shigeru (2006): *Das Problem des Ur-Ich bei Edmund Husserl*, Dordrecht, The Netherlands: Springer, Phae 178.
- Tengelyi László (1998): *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, München: Wilhelm Fink Verlag.

LA INDISCRETA PRESENCIA DE SÍ. LA GÉNESIS DE LAS HABITUALIDADES Y EL PROBLEMA DE LA REFLEXIÓN EN HUSSERL

THE INDISCREET PRESENCE OF THE SELF. THE GENESIS OF THE HABITUALITIES AND THE PROBLEM OF REFLECTION IN HUSSERL

Roberto C.F. Menéndez

Universidad de Granada
Granada, España

roberto_menendez@yahoo.es

Resumen: Este trabajo tiene como objetivo presentar la cuestión de las habitualidades en la fenomenología de Husserl para pensar la génesis de la reflexión en nuestro mundo actual. En un primer momento, y principalmente a partir de libros primero y segundo de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, se revisarán el concepto de *yo* en Husserl en dos de sus dimensiones principales: el *yo* como polo idéntico de las vivencias y el *yo* como substrato de las habitualidades. Después realizaremos un análisis sobre la génesis de las habitualidades y su repercusión en el concepto de *yo puro*. Por último se ejemplificará esta cuestión en el caso de la reflexión, especialmente en el caso de una posible génesis negativa de la reflexión en forma de *reflexividad ritual o hiperreflexividad*. Con ello se quiere establecer una línea de conexión entre la subjetividad trascendental y nuestro mundo concreto, así como entre la fenomenología y la psicopatología.

Palabras clave: Yo puro, yo trascendental, habitualidades, hiperreflexividad.

Abstract: The aim of this work is to present the question regarding to the habitualities in Husserl's Phenomenology in order to think the genesis of reflection in our present world. In a first stage, and specially according to the first and second book of *Ideas* [...] the concept of "I" will be considered in its two main dimensions: the I as identical pole of the lived-experiences and the "I" as substratum of habitualities. Afterwards, I will perform an analysis on the genesis of the habitualities and its consequences in the in the concept of pure I. In the last part this question will be exemplified through the case of reflection in the form of a Ritual Reflectivity or Hyperreflectivity. Within I would like to suggest the link connection between the transcendental subjectivity and our concrete world, and the phenomenology and psychopathology relationship as well.

Key Words: Pure I, Transcendental I, Habitualities, Hyperreflectivity.

§1. LA CUESTIÓN DEL YO COMO POLO DE LAS VIVENCIAS

Quisiera aprovechar el centenario de la publicación del primer libro de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* para conmemorar especialmente aquellos momentos de la obra que quedaron abiertos y que forman parte de la reflexión sin fin que es todavía hoy la fenomenología. El hecho de que Husserl se decidiese a publicar esta obra, al contrario de lo que sucedió con los libros segundo y tercero, no impidió que muchos capítulos y temas quedaran solamente anunciados, a la espera de mejores determinaciones. Uno de los casos paradigmáticos es el del yo en sentido fenomenológico, pues al tiempo que Husserl marcaba aquí una diferencia fundamental con respecto a las *Investigaciones lógicas*, acusaba todavía una cierta inseguridad con respecto a su nueva postura, que se presentaba como una corrección obligada de la anterior. Celebrar la publicación de *Ideas I* es celebrar al tiempo la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*, y no menos, la celebración de los libros segundo y tercero de las *Ideas*, que, aún no publicados, tuvieron su punto de partida en el fértil periodo que va desde 1909 hasta 1913, fecha de la publicación del primer libro.

Aunque *Ideas relativas...* se presenta como un manual de fenomenología, y como tal, marca un antes y un después en muchos desarrollos, no debe dejar de tenerse en cuenta que este punto y aparte, que cierra un ciclo y comienza otro, es también uno de los muchos puentes que dan testimonio del trabajo de fondo que supuso la vida filosófica de Edmund Husserl. Encontramos en su obra una constante revisión de los grandes temas de la fenomenología. Quizá el caso más emblemático es el de la *epojé*, sobre la que Husserl volvió casi obsesivamente. Otro caso será el que respecta al *yo puro*, el cual obligó a Husserl a correcciones importantes, como la que encontramos en segunda edición de las *Investigaciones lógicas* (1913). En la primera edición (1900-1901) la conciencia era entendida como una instancia anónima que por sus propios dinamismos daba unidad a las vivencias conformando una corriente unitaria. En la segunda edición Husserl reconocería el valor del yo como polo subjetivo de las vivencias.

Lo hacía en una nota¹, remitiendo a continuación al lector a las recién publicadas *Ideas relativas...* para una mayor profundización de la cuestión.²

En esta obra el problema se retoma en el párrafo §57. En los apartados anteriores Husserl hace referencia principalmente a nociones como *conciencia pura* o *conciencia trascendental*. En las ocasiones en las que utiliza el término «yo», esta noción no es objeto de un tratamiento específico³. Por otro lado, a medida que se presenta el método de la reducción fenomenológica, se ve la necesidad de desconectar la validez del yo empírico y personal, poniendo en suspenso con ello nuestro concepto habitual del mismo. Esta desconexión o puesta entre paréntesis implica suspender la validez del cuerpo, lo que nos enfrenta a una cierta violencia que abre la pregunta sobre cómo seguir hablando de un yo. Husserl estaba especialmente interesado en los rendimientos esenciales de la conciencia, aquellos que no pueden ser desconectados. El concepto de *yo puro* no estaba todavía introducido. Es por ello que al llegar el momento de su tratamiento en el párrafo citado, Husserl advertirá: «se presentan dificultades en un punto límite»⁴. Y añadirá, a continuación:

El hombre como ser de la naturaleza y como persona en el conglomerado personal, en el de la "sociedad", es desconectado; igualmente todo ser *animal*. Pero, ¿qué pasa con el YO PURO? ¿También el yo fenomenológico con que nos encontramos se ha convertido mediante la reducción fenomenológica en una nada trascendental?⁵

Este interrogante se presenta ya como detonante de una revisión de las tesis de las *Investigaciones lógicas*. Como hemos apuntado, en las *Investigaciones* el *yo fenomenológico* no era sino la síntesis que enlazaba todas las vivencias en la unidad de la corriente. Desde este punto de vista, la conciencia era entendida casi como una instancia anónima. En el giro que se da en *Ideas I*, y que se venía anunciando, al menos como problema, desde 1909-1910⁶, el lla-

¹ Husserl afirmaba en la primera edición, a propósito del *yo puro* en sentido fenomenológico: «he de confesar que no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia». En la segunda edición añadiría una nota a este pasaje: «después he aprendido a encontrarlo; he aprendido a no dejarme extraviar, en la pura aprehensión de lo dado, por el temor a las degeneraciones de la metafísica» (HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1967; vol II, p. 165)

² Véanse especialmente los párrafos §4, §8 y §12 de la 5ª investigación lógica.

³ La idea de *yo puro* aparece en el párrafo §37 y también en el §46, pero no es hasta el párrafo referido que este *yo puro* se vuelve tema de una reflexión específica.

⁴ HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México, Fondo de Cultura Económica, 2013; §57, p. 208 (En adelante, *Ideas I*)

⁵ *Ibid*

⁶ Cfr. MARBACH, Eduard. *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserl*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974; pp. 59-87

mado *yo puro* se hace cuestión, pero no al modo de algo que aparece a la conciencia, según la fórmula clásica de la intencionalidad. El *yo* no aparece como parte de las vivencias, y por lo tanto, no responde directamente al conocido principio de los principios que Husserl anuncia en el parágrafo §24 del texto que estamos comentando. El *yo* no es ni una vivencia ni parte ingrediente de una vivencia⁷. Su modo de descubrimiento y posterior explicitación comienza por exigir una atención propia, en el límite de la intuitividad fenomenológica.

Considerada por principio, cada *cogitatio* PUEDE cambiar, ir y venir, aunque puede dudarse si toda *cogitatio* es algo NECESARIAMENTE fugaz y no meramente algo FÁCTICAMENTE fugaz, como encontramos que es. Pero frente a esto parece ser el *yo* algo NECESARIO por principio, y en cuanto es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar EN NINGÚN SENTIDO POR UN FRAGMENTO O MOMENTO INGREDIENTE de las vivencias mismas⁸

Husserl está determinado a no dejar que se confunda el *yo* con un objeto que pudiese aparecer en una vivencia, pero, por otro lado, ha de esclarecer el modo de su captación para que su posición no sea la de un principio heredado de idealismos de corte metafísico⁹. En un primer momento, su formulación no sólo no se distingue de la de Natorp, sino que llega a coincidir con la de Kant (*El 'yo pienso' tiene que poder acompañar todas mis representaciones*). Entre un principio inmanente absoluto —una “idea fija”— y un dato ingrediente de las vivencias, Husserl encuentra una solución que no deja de resultar extraña.

Si nos queda como residuo de la desconexión fenomenológica del mundo y de la subjetividad empírica inherente a éste, un *yo puro* (y entonces un *yo* por principio distinto para cada corriente de vivencias), entonces se nos ofrece con él una trascendencia *SUI GENERIS* —no constituida—, una TRASCENDENCIA EN LA INMANENCIA. Dado el papel inmediatamente esencial que desempeña esta trascendencia en toda *cogitatio*, no podremos someterla a una desconexión, aunque para muchas investigaciones las cuestiones del *yo puro* pueden quedar *in suspeso*¹⁰

Husserl lleva a cabo aquí una precisión muy notable de su método. En principio han de caer bajo la desconexión fenomenológica todas las trascendencias, incluida, por ejemplo, la de Dios. El *yo*, entendido como una trascendencia, debería de caer también. Esta es la postura que se mantenía en las *Investiga-*

⁷ Cfr. HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966; pp. 207-208 (En adelante, Hua 9)

⁸ HUSSERL, E. *Ideas I. Op. cit.*, §57, p. 208

⁹ Cfr. TAGUCHI, Shigeru. *Das Problem des 'Ur-Ich' bei Edmund Husserl*, Dordrecht, Springer, 2006; pp. 61-69

¹⁰ HUSSERL, E. *Ideas I. Op. cit.*, §57, p. 209

ciones lógicas, según la cual la unidad de las vivencias no era producida por algo a lo que le fuese conveniente la denominación de *yo*. Aquí, como vemos, y según la idea de una trascendencia *sui generis* que por su papel esencial no puede ser desconectada, parecemos asistir a un punto intermedio, a una suerte de puente en la explicitación del método fenomenológico. Husserl vincula la trascendencia del *yo puro* a la *cogitatio*, a toda *cogitatio*, o mejor, a la forma en que ésta hace aparecer sus objetos. Esto nos ayuda a avanzar la hipótesis según la cual, si bien el *yo puro* no es algo dado en la vivencia, sí es una remisión necesaria de la misma. En tanto trascendencia, el *yo* puede ser puesto entre paréntesis, desconectado. En tanto trascendencia *sui generis*, que no responde a lo dado en una vivencia, sino a lo remitido por ella como necesidad de principio, el *yo* no puede ser desconectado de modo absoluto, sino solo en el caso de algunas investigaciones. Pese a que en el campo trascendental se reconoce algo así como un *yo puro*, su *presencia* no es siempre relevante, y en muchos análisis fenomenológicos, especialmente aquellos que después se denominarán noemáticos, puede ser puesto en suspenso. Como decimos, Husserl mantiene todavía aquí una postura intermedia, al menos no definitiva. Es por ello que, si en la segunda edición de las *Investigaciones* nos remitía al primer libro de las *Ideas*, llegados ahora al mismo, y en este problema en concreto, Husserl nos remite al libro segundo, haciendo referencia, una vez más, a las «díficiles cuestiones del *yo puro*»¹¹

El segundo libro, no publicado por determinación de Husserl, se pregunta precisamente por el modo de evidencia del *yo* fenomenológicamente reducido. Tal y como se expone el problema, el *yo puro* parece ser un momento de lo que Husserl denomina la conciencia pura. En otras palabras, no hay una coincidencia inmediata, sino más bien una co-dación (*Mitegegebenheit*). El *yo* no es dado como aquello que se da en una vivencia, es decir, como un objeto que lleva en sí un índice de trascendencia mundana. Husserl no hablará por tanto de lo dado (*gegeben*) para referirse al *yo puro*, sino de lo captado (*erfasst*). Lo que se anuncia entonces es una remisión que va de lo vivido a su *concentración* subjetiva. El *yo* no es un principio metafísico, «no es en modo alguno nada misterioso o aún místico. Yo me tomo como el *yo puro* en tanto que me tomo puramente como el que en el percibir está dirigido a lo percibido, en el conocer a lo co-

¹¹ *Ibid*

nocido, en el fantasear a lo fantaseado, en el valorar a lo valorado, en el querer a lo querido; en toda ejecución de un acto yace un rayo del estar-dirigido que no puedo describir de otra manera más que diciendo que tiene su punto de partida en el "yo", el cual evidentemente permanece ahí indiviso y numéricamente idéntico»¹²

El yo, entonces, no es solo lo que permanece idéntico independientemente de los muchos objetos que sean motivo de su atención; también ocurre en relación a los muchos actos que desempeña, lo que nos lleva a considerar una primera diferenciación metódica. Uno y el mismo yo, pero múltiples modos de afección y atención de lo dado¹³. Esto es importante porque el yo, en algún sentido, se diferencia de sus actos, y en tanto yo puro no supone todavía la coincidencia con el conjunto de los mismos. Más bien, el yo es una remisión que habita en todos ellos en tanto que todos forman parte de una y la misma corriente de conciencia¹⁴. En tanto que las cosas no aparecen simplemente ante la vista, sino que afectan de alguna manera, hablamos de un principio subjetivo «que despierta ante...», «que es afectado por...», «que lleva su atención a...». Esto se ve claramente en actos tales como el deseo, el amor, el odio, donde el sujeto, por así decir, no supone un mero reflejo del objeto, sino que marca una distancia con el mismo a través de tales actos. Ahora bien, el yo puro no es aquel que ahora ama u odia, como sujeto en el mundo. El yo puro apunta al polo unitario que subyace a pasiones tan aparentemente contrarias como el amor y el odio. Por un lado, el yo puro mienta el polo subjetivo de toda vivencia, es decir, su identidad y unidad numérica. Por otro lado, como veremos, se entiende ese polo como un centro deseante, es decir, como un centro activo y, más que pasivo, pasional, en tanto la afección no es neutral, sino que implica un principio de respuesta, una reacción.

En los actos del *cogito* polimorfo aislado o vinculado por él, el yo puro practica sus "funciones" puras, y en tal medida querríamos designar, en sentido traslativo, los actos mismos como funciones. Aquí, el yo puro puede, por un lado, diferenciarse de los actos mismos en cuanto que funciona en ellos y se refiere a *objetos* a través de ellos; por otro lado, sin embargo, sólo puede diferenciarse de ellos abstractamente. Abstrac-

¹² HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005; §22, pp. 133-134 (En adelante, *Ideas II*)

¹³ HUSSERL, E. *Ideas II. Op. cit.*, §25

¹⁴ Husserl propone esta relación intrínseca en los términos de «corriente de vivencias y de la necesaria referencia de la misma al yo puro». HUSSERL, E. *Ideas I. Op. cit.*, §78, p. 257

tamente, en tanto que no puede ser pensado como algo separado de estas vivencias, como algo separado de su "vida"¹⁵

En un primer momento, solo podemos tener acceso al *yo puro* a partir de una vivencia en la que algo aparece. En ella, dirigimos la mirada hacia aquel polo subjetivo que en el percibir decimos que percibe, sin confundirse con el yo empírico situado en el mismo espacio que la cosa percibida. La atención está puesta en la remisión subjetiva que, por así decir, no cae dentro del cuerpo. Este *yo polo (Ichpol)*, como tal, es un momento de la estructura intencional, una remisión que constantemente puede ser descubierta por la reflexión; incluso en aquellas *pasiones* que parecen más anónimas. Pero esto solo se lleva a cabo sobre el fondo de una vivencia reducida. Sólo aquí el *yo puro* puede ser captado, es decir, convertido en término de una reflexión. Con todo, la objetivación resultante del yo no llega a vencer la última resistencia que éste supone, en virtud de la cual nunca puede ser puesto enteramente del lado del objeto: el polo subjetivo de la vivencia es mantenido también en reflexiones en las cuales se pone ante la vista ese mismo *yo*¹⁶. Por otro lado, el *yo puro* está cifrado en su identidad, de modo que se mantiene como el mismo independientemente de que ahora odie lo que antes amó o viceversa. La atención está puesta precisamente en que soy *yo* quien antes amó y ahora odia, en tanto que, aunque este cambio modifique mi *yo* personal, no modifica el carácter idéntico de *yo puro*.

Yo soy y era el mismo que, al durar, "impera" en éste y en cada uno de los actos de conciencia; aunque, por otro lado, no soy un momento efectivo del acto mismo a la manera de un fragmento integrante. No soy un momento efectivo: en esto hay que poner la atención particularmente. Todo *cogito* con todos sus fragmentos integrantes se origina o cesa en el flujo de las vivencias. Pero el sujeto puro no se origina ni cesa, aunque a su modo "entra en escena" y de nuevo "sale de escena". Entra en acción y queda de nuevo fuera de acción. Qué es esto y en general qué es y qué obra él mismo, lo captamos, o él lo capta, en el percibirse a sí mismo, que es justo una de sus acciones, y una acción tal que fundamenta la absoluta indubitabilidad de la captación del ser¹⁷

Tendríamos que decir, en pureza fenomenológica, que este yo no nace ni muere. Si hay experiencia de algo, y por tanto conciencia, hay un polo subjetivo que concentra esa experiencia, como un centro de irradiaciones que aún a la

¹⁵ HUSSERL, E. *Ideas II. Op. cit.*, §22, p. 135

¹⁶ «por todas partes pueden en verdad diferenciarse lo objetivado y lo "primigeniamente" no objetivado, por ejemplo, el yo puro percibido y el percipiente». HUSSERL, E. *Ideas II. Op. cit.*, §23, p. 138.

¹⁷ HUSSERL, E. *Ideas II. Op. cit.*, p. 139

afección y la atención. Ahora bien, ese yo idéntico, siempre presente en la corriente de vivencias, aunque no siempre presente a sí mismo, sí tiene diferencias en su modo de aparecer, y en su modo de participar. Si bien es absolutamente necesario, y como tal no puede pensarse una vivencia absolutamente desprovista de este carácter subjetivo, sí podemos hablar, gracias a la reflexión, de vivencias en las que el *yo puro* no participa, llegando a hablar incluso de vivencias *sin yo* (*Ichlos*). Son estas vivencias las que ponen a prueba el concepto más extremo de *yo puro*, en tanto que, sin participación, no se elimina ese carácter concéntrico que da unidad a las vivencias¹⁸. Podemos hablar, por tanto, de vivencias del un *yo* ausente, o mejor dicho, latente. Lo que se mantiene aquí son aquellos rendimientos de la conciencia por los cuales ésta salva su unidad pese a la no participación del *yo*. En todo caso, una reflexión ulterior podría descubrir siempre esta remisión de lo vivido de modo pasivo —lo que Husserl llama a veces la conciencia sorda— a un centro polarizador.

Es importante esta distinción, que Husserl no llega a establecer con claridad suficiente: por un lado, el *yo* como centro polar independiente de su participación y presencia ante sí. Función propia de síntesis pasivas, involuntaria, y en algún sentido, anónima. Por otro lado, *yo* como aquel que desea, que lleva su atención hacia... que se siente afectado o atraído por..., etc¹⁹. En el primer caso, como Husserl dirá en varias ocasiones, el *yo puro* es absolutamente simple, no entraña misterio alguno ni expresa una entidad metafísica. En nuestros términos consideramos que este concepto de *yo* resulta de la remisión genitiva de toda vivencia a un polo subjetivo.

Para profundizar un poco más esta cuestión volvemos ahora al primer libro de las *Ideas relativas*. Lo retomamos en el §80. Allí Husserl sigue manteniendo su interés en la conciencia trascendental, entendiendo que el *yo puro* es una suerte de remisión constante, y en la mayor parte de los casos latente, que acompaña a todo tipo de vivencias. La atención, no obstante, está puesta en las formas esenciales de vivencia y en los modos de llevarse a cabo en relación a sus objetos, es decir, en la relación entre el aparecer, lo que aparece y el

¹⁸ «Al yo puro le pertenece por consiguiente, en vez del originarse y el cesar, solamente la peculiaridad esencial de que tiene su presentarse y su ausentarse, de que comienza a funcionar actualmente, comienza a imperar, y termina de hacerlo» HUSSERL, E. *Ideas II. Op. cit.*, p. 140

¹⁹ HUSSERL, E. *Hua 9, Op. cit.*, pp. 208-209

sentido con que se aprehende. Con todo, se rescata aquí brevemente la atención a la cuestión del *yo puro*.

Husserl vuelve a preguntarse en qué sentido podemos seguir hablando de un *yo* después de llevar a cabo la desconexión fenomenológica²⁰. Como hemos señalado, el *yo* se descubre siempre a partir de sus vivencias, no como un ingrediente de las mismas, sino como aquel que “vive” en ellas. No es posible descubrir al sujeto fuera de esta envoltura; como tal el *yo* viene a ser parte del horizonte interno de la corriente de las vivencias, un rendimiento constante y continuo del que nos da cuenta la remisión de las vivencias a un «viviente».

Pese a estos peculiares entrelazamientos con todas “sus” vivencias, no es el *yo* viviente nada que pueda tomarse POR SÍ y del que puede hacerse un objeto PROPIO de investigación. Prescindiendo de sus “modos de referencia” o “modos de comportamiento”, está totalmente vacío de componentes esenciales, no tiene ningún contenido explicable, es en sí y por sí indescriptible: *yo puro* y nada más²¹

§2. LA GÉNESIS DE LAS HABITUALIDADES

Nos conviene detenernos aquí, porque Husserl vuelve a indicar involuntariamente en este pasaje la diferencia entre el *yo puro* como simple polo subjetivo, captable en todo momento por una reflexión como aquel centro subjetivo que permanece idéntico, y ese mismo *yo puro* en tanto que tiene *modos* de comportarse, sin que estos modos caigan todavía del lado del sujeto empírico. A la sencillez por la cual toda vivencia implica esta remisión subjetiva, se añadirá la complejidad de los modos en los que el *yo puro* se expresa. Como se ha advertido, el *yo* sería un centro de irradiación, de donde surgen rayos intencionales, pero también a donde llegan, en forma de afecciones que lo movilizan. A la identidad de su carácter polar se añadirá ahora la diferencia de sus muchos modos de atención, afección y comportamiento con respecto a lo dado en las vivencias y a las vivencias mismas. Esta diferencia en lo que al tratamiento me-

²⁰ «El “estar dirigido a”, “estar ocupado con”, “tomar posición relativamente a”, “experimentar, padecer”, encierra NECESARIAMENTE en su esencia esto: ser, precisamente, un “desde el yo”, o, en el rayo de dirección inverso, “hacia el yo” —y este yo es el PURO; a él no puede hacerle nada ninguna reducción». HUSSERL, E. *Ideas I. Op. cit.*, §80, pp. 268-269

²¹ HUSSERL, E. *Ideas I. Op. cit.*, p. 269

todo lógico se refiere no es destacada especialmente por Husserl, pero supone una diferencia esencial entre uno y otro carácter de uno y el mismo yo.²²

Hemos anunciado aquel otro aspecto que refiere a las tomas de posición. Al entender el centro de irradiación como concreto, es decir, como diferenciado de otros sujetos, se enuncia un nuevo tema, que, al quedar restringido a la esfera trascendental, no considera todavía al yo como un sujeto empírico. Husserl lo enuncia del siguiente modo:

En el interior de una corriente de conciencia monádica absoluta se presentan ahora ciertas conformaciones de unidad, que son, empero, completamente diferentes de la unidad intencional del yo *real* y sus propiedades. De éstas forman parte unidades tales como las "MENCIONES" PERMANENTES de uno y el mismo sujeto. Se puede llamarlas, en cierto sentido, "habituales", pero no se trata de un hábito de costumbre, como si el sujeto empírico adquiriera disposiciones *reales*, que en tal caso se denominan disposiciones de costumbre. El hábito del que aquí se trata no pertenece al yo empírico, sino al puro. La identidad del yo puro no solamente radica en que yo (de nuevo el yo puro) puedo captarme, con respecto a todo *cogito*, como el yo idéntico del *cogito*; más bien: también soy, y *a priori*, el mismo yo, en tanto que en mis tomas de posición soy necesariamente consecuente en un sentido determinado²³

Husserl hace aquí la diferencia entre estas dos referencias al yo en sentido fenomenológico: por un lado el yo idéntico, como polo subjetivo para todas las vivencias: centro de irradiación de atenciones y afecciones. Por el otro, un yo que en sus tomas de posición, en su quedar afectado de una determinada manera, en el atender de un cierto modo, mantiene un estilo que genera lo que se llamará *habitualidad*. Con este concepto Husserl diferencia estas modificaciones intencionales de aquellas otras que responden a nuestra actitud en el mundo, y que llamamos *hábitos* o *habilidades*. El concepto de *habitualidad* cae y se queda en el ámbito ganado tras la reducción trascendental, pero habrá que atender con más precisión a su génesis. En general Husserl entiende que los mismos motivos favorecen las mismas tomas de posición, que a su vez conllevan una cierta orientación de la atención, una cierta tonalidad emocional, un género de juicios, etc. Existe una regularidad que se va generando en vistas a similares motivaciones. En todo caso podemos captar una y la misma dirección intencio-

²² «El yo es el sujeto idéntico de la función en todos los actos de la misma corriente de conciencia; es el centro de irradiación, o centro de recepción de radiación, de toda vida de conciencia, de todas las afecciones y acciones, de todo atender, captar, referir, vincular, de todo tomar posición teórico, valorativo, práctico, de todo estar alegre y estar triste, esperar y temer, hacer y padecer, etc. Con otras palabras, todas las polimorfias (*vieltgestaltigen*) particularidades de la referencia intencional a *objetos* que se denominan actos, tienen su necesario *terminus a quo*, el punto-yo, del cual irradian». HUSSERL, E. *Ideas II. Op. cit.*, §25, pp. 141-142

²³ HUSSERL, E. *Ideas II. Op. cit.*, §29, p. 148

nal que engloba toda esta suerte de menciones. Al igual que en el caso del yo puro, que puede no estar presente, estas *habitualidades* pueden no presentarse, y sin embargo se mantienen como las mismas: por ejemplo, una fruición particular que sentimos cuando llega el otoño. En el resto de las estaciones este rendimiento se mantiene en estado latente, pero resurge a la llegada de un nuevo otoño. Hay un elemento que se reconoce como el mismo, pese a sus eventuales modificaciones.

Si esto es así, conviene precisar de nuevo la relación que guarda el yo como polo idéntico con el yo que, al verse «afectado por...», genera una cierta permanencia de esta su forma de «ser afectado». Si hablamos de *yo puro* para el yo entendido como polo idéntico, y de *yo trascendental* para el yo de las habitualidades, habrá que decir que la diferencia entre ambos, en un sentido preciso, es diametralmente opuesta. Mientras que el *yo puro*, entendido como polo subjetivo que comprende y concentra la actividad y pasividad del sujeto, es captado en una reflexión simple, y es captado como el mismo en cualquier momento de la corriente de conciencia, el *yo trascendental*, en cambio, es explicitado de un modo infinito, y en cada nueva determinación tenemos delante un yo más rico, lo que expresa una diferencia que fluctúa de lo desconocido a lo conocido. La explicitación del *yo trascendental* no tiene fin, como Husserl nos recordará en las *Meditaciones cartesianas*²⁴. En este sentido, no podemos afirmar que cada vez que volvemos sobre él estamos captando una y la misma cosa, pues lo captamos siempre en nuevos actos y en relación a rendimientos que, si bien no son inéditos, se renuevan siempre de un modo original. Husserl hará referencia a esta complejidad que resalta con la simplicidad del *yo puro* entendiendo que el *yo trascendental* hace referencia a formas fundamentales de intencionalidad, tales la percepción, la memoria, la fantasía, el juicio, el deseo, etc. y a los modos en que estos rendimientos, al llevarse a cabo en actos

²⁴ Husserl no cifra su interés en fundamentar el conocimiento en el *yo pienso* cartesiano, que en nuestra terminología haría referencia al *yo puro* indubitable que acompaña a cada vivencia. En efecto, este *yo puro* ha de ser comprendido como polo subjetivo del yo trascendental, que es comprendido a partir de un campo infinito de experiencia: «En contraste con Descartes, nosotros nos sumimos en *la tarea de explorar el campo infinito de la experiencia trascendental*. La evidencia cartesiana, la de la proposición *ego cogito, ego sum*, no da su fruto porque Descartes no sólo omite el poner en claro el puro sentido metódico de la *epojé* trascendental, sino que también omite el dirigir la mirada a la posibilidad que tiene el *ego* de explorarse a sí mismo hasta lo infinito y sistemáticamente por medio de una experiencia trascendental, y con ello al hecho de que el *ego* está ahí presto, como un posible *campo de trabajo*» (HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005; p. 73)

concretos, generan unas habitualidades que identifican a cada *yo* frente a los otros.

Es preciso reconocer que Husserl no hace diferenciaciones claras entre los títulos de *yo puro* y el *yo trascendental*, que en muchas ocasiones utiliza indistintamente²⁵. No obstante, si identificamos al *yo puro* con el polo subjetivo al que remite toda vivencia, absolutamente simple y que cae fuera del tiempo de la corriente de conciencia, se hace necesario otro calificativo para determinar al *yo* —más bien, a aquel aspecto del *yo*— que, al ser afectado, genera una permanencia de la forma de afección; hablamos para este caso de una historicidad, que sin embargo no cae todavía del lado del sujeto empírico. En nuestro caso reservamos para esta otra concepción del sujeto el calificativo de *yo trascendental*. Este sujeto sería aquel que se manifiesta en sus actos, los cuales generan o renuevan ciertas habitualidades, horizontes y remisiones intencionales de todo tipo, las cuales no pueden tenerse por idénticas en el mismo sentido en que tenemos por idéntico al *yo puro*. Así, mientras éste se capta en un acto simple, el otro ha de ser explicitado hasta el infinito, pues aún diferenciados y explicitados los actos esenciales y específicos que encontramos bajo los títulos sugeridos —percepción, memoria, imaginación, juicio, espera, etc.— queda todavía entrar en sus muchas sutilezas, que nunca se dejan determinar de modo absoluto²⁶. Este *yo trascendental* se vincula sobre todo a la experiencia, que es experiencia de mundo y sobre todo experiencia en el mundo.

Antes de avanzar por este lado, permítasenos hacer una nueva referencia a los puntos comunes entre las llamadas *habitualidades* y el carácter polar de la experiencia. Pues no se trata de oponer el *yo puro* al *yo trascendental*, sino de comprender su diferencia al interior del método fenomenológico. Uno y otro son el mismo, pero, mientras que el *yo trascendental* se determina en un campo que ha de ser pensado como histórico, el *yo puro*, en su simplicidad, cae fuera del tiempo, no se historiza. Esta tesis diferencia dos aspectos de la subjetividad trascendental en general al tiempo que reconoce su implicación mutua. En rea-

²⁵ Pese a que Husserl utiliza indistintamente en muchas ocasiones las nociones de *yo puro* y *yo trascendental*, hay que notar que la primera de las opciones es sobre todo utilizada para referirse al carácter idéntico de la subjetividad, el *yo* como polo. En cambio, reserva el concepto de *yo trascendental* cuando hace referencia a aquel campo de experiencia infinito que la fenomenología tiene como cometido explicitar. Pese a ser en todos los casos uno y el mismo sujeto, esta distinción metódica se aprecia en los párrafos §31 y §32 de las *Meditaciones cartesianas*, donde Husserl diferencia «el *yo* como polo idéntico de las vivencias» de «el *yo* como sustrato de habitualidades».

²⁶ Cfr. HUSSERL, Edmund, *Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977, §28; p. 69.

lidad ambas referencias a un *yo* operan en niveles diferentes. Husserl llega a decir que el *yo como polo idéntico de todas las vivencias* no debería de ser siquiera llamado con ese título si lo que queremos es pensar la remisión polar que no se temporaliza²⁷. El *yo* como puro polo sería completamente anónimo, requerido de afección para poder mostrar aquel carácter suyo que va más allá de la polaridad idéntica, y que refiere a un sujeto capaz de temporalizarse. Dicho de otro modo, al polo idéntico de las vivencias no le convendría la denominación de *yo* si este polo no se viese afectado por impresiones que generan una reacción por su parte, volviéndolo un sujeto histórico²⁸. Una vez más, pese a que se hablemos de uno y el mismo *yo* —el concepto englobante sería el de *subjetividad trascendental*— la diferencia entre el carácter polar no-temporal y el carácter histórico del *yo* afectivo y activo es fundamental en términos metodológicos.

Ambas referencias tienen en común el carácter genitivo al que ya hemos aludido. Las vivencias son *mías*, y las tomas de posición, los modos de afección o atención, por seguir con el ejemplo que hemos empleado, son también, en un sentido no empírico, *míos*²⁹. Cuando hablamos de habitualidades no debemos confundirlas con las habilidades personales, fruto de la fuerza de voluntad y del ejercicio continuado. Y sin embargo, pese a que Husserl quiere reservar el concepto de *habitualidad* para un tipo de adquisición permanente propia de la esfera trascendental —y por lo tanto no empírica—, no se puede negar que las habitualidades, como habitualidades del *yo puro*, se han generado en el mundo de la vida que tras la reducción ha quedado en suspenso. Husserl pone su interés en el reconocimiento de la identidad y la permanencia las tomas de posición que el sujeto adquiere, y que también suponen un estilo a la hora de percibir, recordar, imaginar y, como veremos, reflexionar³⁰. El tipo de *tenencia* de

²⁷ HUSSERL, E. *Die "Bernauer Manuskripte" über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands, 2001; pp. 277-288.

²⁸ Husserl dirá a propósito que el «*yo centrípeto no es un vacío polo de identidad* (no más que lo es ningún objeto), sino que, en virtud de una ley de la "génesis trascendental", gana una nueva propiedad duradera con cada *acto* de un *nuevo* sentido objetivo irradiado por él» (HUSSERL, E. *Meditaciones cartesianas*, op. cit., p. 111)

²⁹ «No se trata aquí del contenido doquiera idéntico de la convicción en cuanto unidad ideal, sino del contenido en cuanto algo idéntico PARA EL SUJETO, en cuanto algo suyo propio, obtenido por él en actos anteriores, pero no efímero como los actos, sino inherente al sujeto que dura como lo permanente que dura para él» HUSSERL, E. *Ideas II. Op. cit.*, §29, p. 153

³⁰ Hay que notar que las habitualidades de las que trata Husserl, aún reservadas a la esfera trascendental, van a dar paso al yo personal a partir de análisis que el autor considera de orden genético. En este sentido leemos en las *Meditaciones cartesianas*: «En cuanto el yo, en virtud de una *propia génesis activa*, se constituye en *sustrato idéntico de duraderas propiedades privativas de un yo*, se constituye consistentemente en un *yo personal "estable y duradero"*, en un amplísimo sentido que permite hablar tam-

estas posiciones permanentes no deben confundirse entonces con una posesión, como lo aquello que tengo. En tanto que son posiciones en las que vivo, se entienden como un "haber". Es importante comprender bien este carácter genitivo subjetivo de la corriente de las vivencias y del estilo unitario que en ella se mantiene.

La actividad, es decir, la participación del *yo*, la toma de posición, deviene pasividad en la *habitualidad* que mantiene esa posición cuando "su" objeto ha desaparecido. El primer momento puede entenderse como afectivo-reactivo, y de él emana una pasividad que resulta secundaria con respecto a la pasividad primera que es aquella de la predonación objetiva. La *habitualidad* resultante, nos dirá Husserl, pertenece a la subjetividad trascendental. No puede ser desconectada, y sin embargo, su génesis proviene del mundo de la vida y de las disposiciones naturales que nos vincularon al mismo. De este modo, el mundo, en su forma general y como entretejido por una estructura de afección, "cala" hasta la subjetividad trascendental a través de las *habitualidades*. Éstas exigen una sedimentación y también una reactivación, lo que nos recuerda la posibilidad, para el *yo puro*, de entrar y salir de escena. Veremos que esta reactivación, unida a la posibilidad de una *permanencia* del yo en la escena de sus vivencias, nos permitirá anunciar la posibilidad de *habitualidades* cuya reactivación no es voluntaria, sino más bien obsesiva, o en otros términos, *ritual*. Lo que planteamos, de momento, es la necesidad de vincular las *habitualidades* a las relaciones con los "objetos" que las generan, poniendo la atención en el mundo de la vida. Si éste puede ponerse entre paréntesis en su actualidad, no puede, sin embargo, en cuanto a la relación histórica que mantengo en él y que ha generado dichas *habitualidades*.

Estas consideraciones nos ponen ante una problemática a la que tarde o temprano cualquier investigador en fenomenología se ve enfrentado: se trata de la conjugación entre la subjetividad trascendental y el carácter histórico-factual de cada sujeto. En especial, interesa aquí comprender bien los límites de la reducción, en la medida en que la suspensión de la validez del mundo no consiste sino en la revelación del carácter histórico del sujeto, de su ser afecti-

bién de "personas" infrahumanas. Y aun cuando las opiniones en general sólo son relativamente duraderas, y tienen sus modos propios de "mutación" (tomando distintas modalidades las posiciones activas, "borrando" o negando, aniquilando su validez), el yo acredita en medio de semejantes mudanzas un estilo permanente, un "carácter personal"» (HUSSERL, E. *Meditaciones cartesianas, op. cit.*, p. 112)

vo y su consiguiente individuación histórica en un mundo concreto. Aunque tratemos de descubrir el *eidos ego*, como Husserl dirá en numerosas ocasiones, ello no implica una desatención a su carácter histórico, sino más bien el reconocimiento de que una fenomenología eidética es una fenomenología concreta. La conciencia que trata de elaborar una eidética de las vivencias no puede poner al ego que las soportaría sin partir de su condición de mónada concreta, o lo que es aquí lo mismo, su condición de subjetividad habitual, cuyas potencialidades no resultan indeterminadas. Como Husserl anotará en un manuscrito, «el eidos del ego trascendental es impensable sin el yo trascendental fáctico».³¹

La experiencia que resulta de la atención reflexiva a las *habitualidades* es la del descubrimiento de una *correlación* no empírico-causal entre el sujeto y el mundo. No solo hay una correlación entre los mismos motivos y las mismas posiciones. También aquellos nuevos objetos y situaciones que recuerdan a otros generan posiciones que se asimilan a otras anteriores. La puesta en suspenso de la validez del mundo y de las posiciones dóxicas permite precisamente rastrear la génesis de estas habitualidades y sistemas asociativos que en la disposición natural pasan desapercibidos. La fenomenología suspende la correlación causal con el mundo para hacer emerger la correlación en términos de sentido. Ahora bien, ¿qué hacer en el caso de *habitualidades* que imposibilitan u obstaculizan la reflexión fenomenológica? ¿Cómo entenderlas a partir de la *epojé*?

Como conclusión de este apartado, entendemos que lo importante es la consideración de las habitualidades como pertenecientes al *yo trascendental*, y no meramente al yo empírico. Decimos entonces que las habitualidades “calan” desde el mundo de la vida hasta el sujeto trascendental, que de este modo se historiza. Para ello hay que entender que el polo subjetivo no es un mero cen-

³¹ HUSSERL, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (1929-1935)*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 385: «Das Eidos transzendentales Ich ist undenkbar ohne transzendentales Ich als faktisches». En realidad, no hace falta irse a un manuscrito de Husserl para encontrar estas ideas. También en las *Meditaciones Cartesianas* encontramos esta afirmación sobre la concreción del ego, incluyendo las habitualidades: «la evidencia absoluta del *ego sum* alcanza por necesidad a la variada experiencia de la *vida trascendental* y a las *propiedades habituales* del *ego*, aunque sólo sea dentro de ciertos límites [...] Indicado de una manera todavía más exacta, acaso haya que indicar lo siguiente. No es la vacía identidad del “yo soy” el contenido absolutamente indubitable 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 [...] Con esta estructura está en conexión, y a ella misma es inherente también, el que el yo esté *bosquejado apodícticamente* para sí mismo como un yo concreto y dotado de un contenido individual de vivencias, disposiciones; bosquejado dentro de un horizonte de cómo un objeto accesible a lo largo de una posible experiencia de sí mismo, susceptible de perfeccionarse *in infinitum*». HUSSERL, E. *Meditaciones cartesianas*. *Op. cit.*, pp. 70-71

tro de irradiación, sino un centro afectivo en donde la obligada respuesta a las afecciones permanece de algún modo. A ello añadimos que las habitualidades no provienen sino de la experiencia subjetiva del mundo. Las habitualidades se generan en la historia del sujeto, lo que introduce la referencia al *mundo de la vida* que, al igual que el sujeto, es un mundo concreto a diferencia de otros mundos posibles. Al carácter afectivo del sujeto se une la particular retención de estas afecciones: no es solo que se recuerde lo vivido. Se generan y mantienen con ello modos de afección, de atención, de respuesta, de interacción. En otros términos, la experiencia da lugar a la génesis de una sensibilidad y de un estilo.³²

§3. LAS HABITUALIDADES RESPECTO DEL PROBLEMA DE LA REFLEXIÓN

A partir de estas consideraciones se abre una cuestión delicada en la fenomenología de Husserl, que es la de la autoconstitución del sujeto en el mundo. En un primer momento, a Husserl le interesa la constitución del mundo por los rendimientos de la subjetividad trascendental. En este proceso el sujeto se constituye a sí mismo, se da a sí mismo una forma unitaria y perdurable. En esta constitución debida a diferentes rendimientos y síntesis pasivas entran en consideración las habitualidades, como hemos visto, y según las cuales el sujeto se constituye de modo personal. Husserl establece en todo momento la diferencia entre sujeto trascendental, aquel que entra en consideración tras la reducción fenomenológica, y el sujeto personal. Ambos son el mismo, y la fenomenología entiende principalmente al segundo como constituido por el primero. Pero en el caso de las habitualidades, éstas no pueden sino generarse en el mundo de la vida, constituyendo con ello un sujeto personal en un sentido que interesa al análisis fenomenológico. La cuestión de las habitualidades es uno de los puntos por donde Husserl deja pensar la posibilidad del sujeto trascendental como constituido, y no como constituyente.

³² En la corriente de conciencia «las vivencias anteriores no han desaparecido sin dejar huella; cada una de ellas sigue teniendo efectos. A la esencia del alma pertenece una continua innovación o transformación de disposiciones bajo los conocidos títulos de asociación, costumbre, memoria, también cambio motivado de parecer, cambio motivado de convicciones, de direcciones afectivas [...], de direcciones volitivas, las cuales, conforme al sentido de la aprehensión, no son sin duda reducibles a una mera asociación». HUSSERL, E. *Ideas II. Op. cit.*, p. 175. Insisto de nuevo en la relación entre el mundo de la vida que conjuga todas estas posibilidades y el sujeto que, en su despliegue histórico, ve como las habitualidades que le constituyen calan hasta la esfera trascendental, no pudiendo ser desatendidas tras la puesta entre paréntesis de la realidad efectiva del mundo.

Husserl hace referencia a la génesis de las habitualidades a través de leyes de motivación entre vivencias. Hay motivaciones de muchos tipos, relacionadas con la volición, con el deseo, con la razón, etc. Es importante recordar que estas motivaciones no siempre se destacan, así como tampoco lo hacen las asociaciones que pasivamente vinculan unas vivencias a otras. De este modo, la génesis de las habitualidades es eminentemente una génesis pasiva, y las remisiones que operan en un momento dado y que dependen de esas génesis pasan en muchos casos inadvertidas. Algo que experimento ahora me produce agrado debido una asociación con una experiencia similar. Ahora bien, en el momento en que pruebo este agrado, tales relaciones de asociación y motivación están disimuladas. Tenemos entonces habitualidades generadas por motivaciones de razón pero también por motivos emocionales, volitivos, etc. Hay que incluir, en último término, la ley más básica, que es la de la costumbre³³.

El caso que ahora queremos ilustrar a propósito de las habitualidades es el de la reflexión, por ser ésta un rótulo para un tipo de actos que están estrechamente vinculados con la posibilidad de la fenomenología en general. Podríamos añadir también la fantasía, en tanto es también no solo un género de actividad de la conciencia en general, sino un tipo de actos propios del método fenomenológico, aquellos llamados «variaciones imaginativas». La cuestión, en ambos casos, versa sobre la posibilidad de que estas actividades —reflexión y fantasía— se configuren de un modo particular en la vida concreta del sujeto, generando habitualidades que, lejos de acercarnos a la posibilidad de la fenomenología, nos alejen de ella, por exceso o por defecto. Tomando como modelo la reflexión, diremos en primer lugar que su tratamiento supone otro de los anuncios de Husserl en el primer libro de las *Ideas*. Aunque él considera la reflexión como instrumento metódico, deja sin considerar todo el orbe de tipos de reflexiones que pertenecen a la vida de conciencia en general³⁴. Este capítulo anunciado nos lleva a considerar no sólo las reflexiones naturales o psicológicas que llevamos a cabo en el mundo de la vida, sino ulteriores reflexiones de tipo

³³ cf. HUSSERL, E. *Ideas II*, §56: «La motivación como ley fundamental de la vida espiritual».

³⁴ «La reflexión es [...] un título para actos en los cuales la corriente de vivencias con todos sus múltiples sucesos (momentos de las vivencias, elementos intencionales) llega a ser apresable y analizable con evidencia. La reflexión es, así podemos también expresarlo, el título del método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general. Pero precisamente en este método se vuelve ella misma *objeto* de posibles estudios: la reflexión es también el título para especies de vivencias esencialmente conexas, o sea, el tema de un capítulo principal de la fenomenología. En él, la tarea consiste en distinguir las diversas "reflexiones" y analizarlas íntegramente en orden sistemático». HUSSERL, E. *Ideas I. Op. cit.*, §78, p. 254

fenomenológico. La cuestión es si podría incluirse un capítulo de reflexiones patológicas, o como Husserl diría, anormales: reflexiones habituales que por exceso de repetición acabarían volviéndose rituales.

Hemos dicho que las habitualidades se generan en el mundo de la vida. Éstas están en estrecha relación con las capacidades, que pertenecen a la índole normal del sujeto. Husserl realiza esta relación entre capacidad y normalidad en el párrafo §59 de *Ideas II*, entendiendo que las capacidades, como potencialidades positivas, son el fruto de ulteriores habitualidades. Husserl apelará en innumerables ocasiones a la expresión «yo puedo» para hacer referencia a estas capacidades. Una de ellas, como queremos dar a entender, es la capacidad de la reflexión, generadora de habitualidades ligadas a la misma. Así lo leemos en un pasaje de *La Crisis de las ciencias europeas*, en el que Husserl afirma que «toda actividad y por consiguiente también la reflexiva produce sus adquisiciones habituales»³⁵.

El problema que queremos plantear en este trabajo tiene que ver con los modos en que en el mundo se llevan a cabo las capacidades ligadas a la reflexividad humana, especialmente en lo que respecta a sus posibles modos de sedimentación. Si toda habitualidad surge a partir de la sedimentación y de la reactivación de una capacidad trascendental, ¿es posible que una reactivación excesiva de una capacidad llegue a extenuarla por completo, convirtiendo la *habitualidad* en *ritualidad*? En la medida en que la capacidad se actualiza con respecto a motivaciones, pudiera ser que el mundo en que el sujeto vive motivase reflexiones de un tipo concreto que acabasen por saturar esa misma potencialidad, orientándola hacia un único género de actualizaciones. Las habitualidades, como hemos visto, forman parte de disposiciones latentes del sujeto, de tomas de posición permanentes respecto a objetos, de asociaciones entre vivencias, etc. En la mayoría de los casos estas habitualidades forman parte del haber oculto del sujeto, y solo mediante la *epoché* son sacadas a la luz. Tanto si ejercen sus funciones en una percepción actual como si permanecen en estado latente, tales disposiciones sedimentadas ejercen sus funciones sin destacarse, es decir, sin llamar la atención del sujeto sobre las mismas. Tales habitualidades se reactivan con la experiencia, pero de un modo inadvertido. ¿Es posible

³⁵ HUSSERL, Edmund. *Las crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Prometeo libros, 2008, p. 151

sin embargo una reactivación continuada de una disposición que llegue a perder este carácter disimulado, es decir, que llegue a desorientar la atención normal del acto intencional hacia su habitual objeto? En el caso de la reflexión habría que preguntar: ¿Es posible una reflexión, por ejemplo la del que sujeto que se vuelve sobre sí a partir de un sentimiento de culpabilidad, que llegue saturar la capacidad de reactivación de la potencia reflexiva, no permitiéndole volver sobre sí más que en los términos de un juicio moral? La respuesta no puede dejar de reconocer que las habitualidades se generan en un mundo concreto. Un mundo, en este caso, donde las circunstancias del sujeto le llevan a sentirse culpable.

Un difícil problema se vislumbra: el de la normatividad de la subjetividad trascendental tal y como se describe después de la reducción. Más arriba hemos hecho alusión a un *factum* de la conciencia: el *yo puro*, que es idéntico en tanto polo de las vivencias, «entra y sale de escena». Este dato viene a indicar una cierta normatividad. Si el *yo puro* puede entrar y salir de escena, es porque a su esencia no le corresponde ni estar siempre presente, ni estar siempre ausente. Podemos imaginar sin embargo un tipo de *reflexividad* en la cual el sujeto está siempre presente a sí mismo como polo subjetivo de las vivencias. En tanto es posible aprehender al *yo puro* como tal en una reflexión, lo que pertenece a su propia capacidad (*yo puedo reflexionar y hacer de mí el tema de una percepción*), es pensable una aprehensión continua en la que el carácter subjetivo de la vida estuviera siempre presente, impidiendo la realización normal de la intencionalidad, que tiene como término objetos del mundo³⁶. Habríamos de una habitualidad pasiva, no voluntaria, forzada por la costumbre. Husserl hablaría aquí del paso de la normalidad a la anormalidad.

El problema así enunciado podría parecer un problema de psicología que en nada concierne a la fenomenología. Ésta, en efecto, no se ocupa de accidentes particulares, sino de estructuras esenciales de la experiencia como es la alucinación con respecto a la percepción. Pero aquí preguntamos precisamente por una reflexión que no es en ningún sentido accidental. La reflexión es una po-

³⁶ Husserl habla del modo normal y natural de la intencionalidad en estos términos: «El primer modo, el naturalmente normal que debe preceder incondicionalmente no por razones casuales sino esenciales, es el modo directo-hacia los objetos dados en cada caso, por lo tanto, en el vivir integrado en el horizonte de mundo, y eso en una constancia normal ininterrumpida, en una unidad sistemática que atraviesa todos los actos. Esta vida con orientación directa normal hacia los objetos dados en cada caso quiere decir: todos nuestros intereses tienen su fin en objetos» (HUSSERL, Edmund. *Las crisis de las ciencias europeas*, op. cit., p. 185)

tencialidad de la subjetividad trascendental. Su función, en tanto tiende a observar al propio sujeto desde una suerte de distancia, tiende también a ganar conocimiento en lo que a sus rendimientos intencionales se refiere, aquellos que hacen que el mundo y las cosas aparezcan en un horizonte de sentido. En este sentido, la reflexión no aparece como un accidente, sino como una potencia de la vida de conciencia. Ahora bien, habría que hablar de reflexividad para hablar de la capacidad que da lugar a los diferentes tipos de reflexiones que Husserl menciona: reflexión natural, psicológica, fenomenológica, etc.

El problema, a nuestro juicio, exige pensar un mundo —el nuestro— en el cual la capacidad de actualizar la potencialidad reflexiva deje de ser una actividad libre del yo. Ya hemos dicho que las habitualidades no pueden sino generarse en el mundo de la vida. Esta constatación fuerza al fenomenólogo a tener que pensar el mundo concreto en el que vive y las motivaciones que éste ejerce sobre aquellas tendencias que el sujeto alberga como suyas. Husserl contempla en ocasiones la posibilidad de que al sujeto dejen de asistirle motivaciones racionales y sea privado de su libertad por ciertas afecciones³⁷. Una vez más, aquí quiere avanzarse el pensamiento de una deriva histórica de la reflexividad humana que acabaría por ritualizar un tipo de reflexión psicológica, obsesiva, que haría perder el sentido de la reflexión filosófica. Esta preocupación podría plantearse como una cuestión metafenomenológica, en la medida en que no pone el mundo en suspenso sino que lo inspecciona desde el punto de vista de su influjo en la génesis del sujeto personal. El fenomenólogo tiene que desconectar estas posibilidades del mundo fáctico, pero le preocupan igualmente en la medida en que ejercen una resistencia a la posibilidad misma de la fenomenología. En su tiempo Husserl realizó un análisis de las ciencias positivas que exigió una suerte de estudio histórico de las mismas. Husserl llega a reconocer que la fenomenología exige para su desarrollo como disciplina un momento histórico preciso. En este caso preocupa pensar que un tipo de reflexión ritual pueda saturar la potencialidad reflexiva de la conciencia, impidiendo la actuali-

³⁷ «En la experiencia se distingue, según su carácter fenomenológico, el “yo puedo” y el “yo no puedo”. Hay un hacer sin resistencia, o una conciencia del poder sin resistencia, y un hacer en la superación de una resistencia, un hacer con un “contra” y una conciencia inherente del poder que supera la resistencia. Hay (siempre fenomenológicamente) una gradualidad de la resistencia y de la fuerza de superación: de la fuerza “activa” frente a la inerte de la resistencia. La resistencia puede volverse insuperable: entonces topamos con el “no hay manera”, “no puedo”, “no tengo fuerzas”» (HUSSERL, E. *Ideas II, op. cit.*, p. 306)

zación de aquella actividad que es la propia de la fenomenología, y también de la filosofía.

Es preciso reconocer que haría falta una reflexión ulterior para reconocer y estudiar esta *reflexividad ritual* o *hiperreflexividad*, pero el problema estriba en saber si esta posibilidad de derecho es siempre una posibilidad de hecho. Husserl respondería que es siempre posible en principio una reflexión sobre la reflexión, pero aquí nos preguntamos por un mundo que viniese a extenuar la reflexividad, no de un modo accidental, afectando a algunos sujetos, sino de un modo estructural, incidiendo en la comunidad intersubjetiva trascendental. Es claro que en principio una reflexión es siempre posible, lo que incluye una reflexión sobre otra reflexión. Lo que está en juego es que un sujeto aquejado de esta *reflexividad ritual*, que satura el orden de la potencialidad, sea capaz de llevar a cabo una reflexión ulterior, propiamente fenomenológica. La fenomenología suspende la actitud natural en la medida en que este es su punto de partida. La actitud natural supone un momento histórico que puede ser más o menos propicio al ejercicio de su suspensión. Husserl reconoce la delicadeza y complejidad de una correcta comprensión de la fenomenología, reconociendo que ciertos factores históricos ligados al desarrollo y la popularidad de las ciencias y la cultura pueden obstruir la labor de seguir correctamente los pasos de su método. Poniendo en relación la posibilidad efectiva de una mala comprensión o interpretación del método y finalidad de la fenomenología, Husserl dice en la *Crisis* que «el éxito efectivo de una filosofía trascendental depende hasta el extremo de la claridad de la toma de conciencia de sí mismo»³⁸. No cabe duda de que aquí la reflexión psicológica de los sujetos está en estrecha relación con la posibilidad de la reflexión fenomenológica. Por ello, puede decirse que si bien la fenomenología es siempre posible por razones de esencia, la misma fenomenología, en referencia a la circunstancia histórica del sujeto que ha de llevarla a cabo, es también una ciencia frágil.

Si nos interesa esta cuestión es en la medida en que el mundo actual y sus configuraciones culturales generan habitualidades reflexivas según la cual los sujetos se ven confrontados consigo mismos de un modo constante y sin excepción. La potencia reflexiva viene elevada a actualidad de un modo involuntario, no dispuesto libremente. Los sujetos se ven expuestos a una continua pre-

³⁸ HUSSERL, Edmund. *Las crisis de las ciencias europeas, op. cit.*, p. 195

sencia de sí, reflejados constantemente en los objetos que habrían de ocupar su atención. Con ello no está en juego una crítica a un modelo de cultura, sino la posibilidad misma de la filosofía. Es por ello que un problema que parecería caer del lado de la psicología, o de la sociología, debe interesar también a la fenomenología. Si bien una reflexión en sentido fenomenológico es por principio siempre posible, no es impensable un mundo en el que esta posibilidad sea arruinada desde la raíz. Pienso en un tipo de reflexión psicológica que no encontrase otra salida que ulteriores reflexiones sobre reflexiones en un círculo vicioso³⁹. Este problema se vislumbra al contemplar personas cada vez más preocupadas por sí mismas, por su rendimiento laboral, su imagen pública, por su consideración social, etc. Podríamos hablar entonces de una reflexividad patológica que suplanta y obstaculiza la reflexión fenomenológica. Tal patología implicaría que toda reflexión ulterior de un sujeto sobre su propia condición reflexiva condujese a un regreso al infinito en un sentido no solamente lógico, sino también emocional. Una atención creciente al propio bienestar o malestar, al equilibrio interior, al crecimiento personal. En suma, una atención hacia una supuesta *interioridad* que distorsionaría la atención normal del sujeto hacia la *trascendencia* del mundo al tiempo que impediría la revelación de la *inmanencia* trascendental por parte de un tipo de reflexión no psicológica.

Como hemos visto, la vida de conciencia implica de modo pasivo una remisión genitiva a un polo subjetivo, a un *yo* que se mantiene idéntico a lo largo y ancho de la corriente de vivencias. La apropiación de la vida de conciencia no exige por tanto un acto voluntario, un acto de fundación. Ésta remite pasivamente a un sujeto que concentra su vida, que es el sujeto de la misma, vivida en un modo genitivo: la vida vivida en cada caso como la mía. Esta polaridad no necesita de una intervención activa por parte del sujeto: es fruto de síntesis pasivas. Pero no se puede dejar de notar que este polo subjetivo es también un centro de afecciones, y que por lo tanto su identidad se envuelve, a medida que el sujeto vive y hace su historia, de habitualidades en las que éste gana una forma concreta. En principio, este involucramiento no consiente rotura alguna. Sin embargo, en casos límite, al sujeto puede perder el sentimiento de esta

³⁹ No es un fenómeno extraño hoy en día el de reflexiones sobre reflexiones que acaban por perder su finalidad y quedan atrapadas sin solución de continuidad. Pienso en reflexiones del tipo: «¿por qué pienso esto?», «¿por qué estoy pensando en mi propio pensamiento?», «debería de dejar de pensar en mi propio pensamiento».

identidad o de coincidencia entre el polo subjetivo de su vida y las habitualidades que lo definen como un yo fáctico. El sujeto puede entonces concentrar su capacidad reflexiva en tratar de recuperar esta unidad perdida. Es decir, el sujeto puede tratar de captar el polo subjetivo que late en la corriente de vivencias no por una voluntad de conocimiento, sino por una necesidad de reconocimiento. Hablaríamos entonces de una conciencia desventurada. Una errónea vía a la hora de llevar a cabo el clásico imperativo «*conócete a ti mismo*».

Husserl ya comprendió la reflexión como una actividad antinatural, pero consiguió sublimar este carácter hacia un fin creativo, en una entrega que no envolviese al fenomenólogo en un círculo encantado⁴⁰. Con todo, no dejó de reconocer los peligros de cierta circularidad, así como la posibilidad de que la reflexión quedase atrapada en una regresión al infinito. Esta misma idea, como ya hemos anotado, aparecerá con un doble carácter a lo largo de su obra: por un lado, el peligro de quedar atrapada la reflexión en una espiral sin fin; por el otro, la reflexión como una exploración y una explicitación de la vida *in infinitum*. La antinaturalidad de la reflexión se volvería así solidaria de la vida de conciencia en un sentido productivo. Pero el peligro de que esta antinaturalidad sea naturalizada no deja de amenazar. Es así que en cierto modo la *hiperreflexividad* se define de un modo no extremadamente diferente de la reflexión fenomenológica: se trata de volver conscientes, para explicitarlos, los rendimientos intencionales del campo trascendental, para comprender el origen del mundo como origen de todo horizonte de sentido. La *hiperreflexividad* no sería sino la excesiva conciencia de las espontaneidades subjetivas y sus correlaciones asociativas, aquellas que vinculan la percepción, la memoria, el juicio, los sentimientos, la fantasía, etc.⁴¹

El caso de la *hiperreflexividad* es aquel en el que el *yo puro* (aquel que puede entrar y/o salir de escena) pasa a ser consciente de un modo constante,

⁴⁰ Cfr, HUSSERL, Edmund, *Erste Philosophie (1923/24)*, Zweiter Teil, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, 1959, lección 45.

⁴¹ «Se define la autoconciencia hiperreflexiva como un exceso de conciencia que toma como objeto a uno mismo, sea el yo o cualquier evento privado (experiencia, sentimientos, pensamientos, etc.) o incluso el propio cuerpo. La cuestión es que aspectos de uno normalmente implícitos o en su caso objeto ya de cierta reflexión, se convierten en explícitos, al punto de ocupar buena parte de la atención y así copar el campo de la conciencia. Se trata de una excesiva presencia de uno para sí mismo que lleva a alterar, si es que no perturbar, el contacto con el mundo dado por los asuntos prácticos de la vida. El criterio de «exceso» lo da la disfuncionalidad que llega a producir, dejando por tanto de ser funcional, adaptativa y práctica, para ser disfuncional y hasta patógena. Cuando la reflexividad deja de resolver el problema de que se ocupa convirtiéndose ella misma en un problema, siendo ya más parte del problema que de la solución, estamos en presencia de una autoconciencia hiperreflexiva patógena». PÉREZ ÁLVAREZ, Marino, *Las raíces de la psicopatología moderna*, Madrid, Pirámide, 2012, p. 50

denunciando la polaridad subjetiva de cada vivencia hasta tal punto de destruir su carácter operativo. El análisis fenomenológico refiere a un *yo* que vive en sus actos, del que irradian los actos intencionales que nos sitúan ante los objetos del mundo. Este *yo* opera en muchos casos de modo latente, pero puede ser captado por una reflexión particular. En el caso de la *hiperreflexividad*, este *yo* latente estaría constantemente destacado. De otro modo, la atención estaría dirigida no al objeto intencional que un acto revela, sino al carácter subjetivo del mismo, es decir, al carácter genitivo de cada vivencia (*soy yo el que ahora percibo, soy yo el que ahora recuerdo, etc.*). El *yo* en estos casos se siente excesivamente comprometido en cada uno de sus actos, responsable de los mismos, lo que hace que su actividad se agote en esta inminencia de sí que satura e impide el cumplimiento natural de la actividad intencional. La cuestión, de nuevo, pasa por no comprender este problema como accidental, propio de un sujeto aislado, sino como estructural de una cultura y un mundo que condiciona, en virtud de su modo de afectar al sujeto, las habitualidades en las que éste forma su historia y forja su identidad. La reflexión, con ser una actividad antinatural, se genera en las *inflexiones* a las que la vida concreta nos aboca. Se definen nuestras posiciones dóxicas con arreglo a afecciones socialmente estructuradas y en donde no solo cuentan los otros sujetos y sus motivaciones, sino también las costumbres, las obras culturales, las instituciones, etc.⁴². El problema no está puesto, repetimos, en circunstancias personales, sino en motivaciones intersubjetivas que exceden el campo de la psicología y plantean problemas filosóficos.

El hecho de que los temas aquí tratados —los diferentes niveles de subjetividad, la génesis de las habitualidades y los tipos de reflexión— hayan quedado abiertos en la obra de Husserl animan a que la fenomenología actual, ante problemas que, a mi juicio no provienen tanto de una *crisis de las ciencias* como de una crisis de la cultura, elabore programas rigurosos y que se atengan a la cosa misma, en la medida en que está en juego la posibilidad misma de filosofar. Se trata de abordar un peligro constante en la historia de la humanidad, que es la deriva del sano asombro ante el mundo y de la extrañeza filosófica en enajenación personal y delirio.

⁴² *cfr.*, HUSSERL, E. *Ideas II. Op. cit.*, §56

Los problemas aquí esbozados no son nuevos. De hecho la fenomenología ha impregnado desde bien pronto aquellas investigaciones y disciplinas que podemos englobar bajo el rótulo general de psicopatología. Aquí, sin pretender establecer el mejor de los accesos a esta relación interdisciplinar, hemos querido presentar, sencillamente, una introducción que seguramente será coincidente en muchos puntos con las ya existentes y en desarrollo. Con ello no he querido sino justificar por cuenta propia la posibilidad y la pertinencia de una investigación fenomenológica referida a la constitución comunitaria de habitualidades intersubjetivas como la expuesta⁴³. Partiendo de habitualidades que, generadas en el mundo de la vida, calan hasta la subjetividad en sentido trascendental, he querido indicar la posibilidad de que la fenomenología tenga en consideración la situación histórica en la que el fenomenólogo vive. Husserl mismo fue sensible a esta consideración, como se ve en su libro *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, donde se relacionan estrechamente la circunstancia científica de una época y sus consecuencias para la posibilidad de la filosofía⁴⁴. En este caso hemos querido apuntar la idea de que una sociedad como la nuestra se caracteriza por una *hiperreflexividad* institucionalizada en diferentes prácticas cotidianas que de igual modo obligan a pensar la posibilidad de la filosofía. A mi juicio esta circunstancia es también objeto de la fenomenología, si bien cae fuera del método específico de las reducciones fenomenológicas. Se abre con ello una vía, la de una fenomenología entendida como crítica de la cultura. Una fenomenología no solo entendida como ciencia rigurosa según una voluntad de conocimiento, sino también según una voluntad de salud.

⁴³ Por motivos principalmente referidos a las dimensiones de este trabajo, me he limitado a la fenomenología de Husserl como primera justificación de una relación entre la fenomenología y la psicopatología. En trabajos posteriores trataré de dar cuenta de estas relaciones con una mayor atención a los trabajos que parten de la psicopatología como los de Jaspers, Binswanger, Minkowski, etc.

⁴⁴ Husserl de hecho relaciona directamente la crisis de las ciencias con una crisis de la cultura. En su caso, percibimos su interés por considerar la deriva histórica de las ciencias en una sentencia muy conocida: «Tomamos nuestro punto de partida en el ingreso de un cambio en la valoración general respecto de las ciencias, a fines del último siglo. No concierne a su carácter científico sino a lo que la ciencia en general había significado y puede significar para la existencia humana. La exclusividad con que en la segunda mitad del siglo XIX, la total visión del mundo de los seres humanos modernos se deja determinar y cegar por las ciencias positivas y por la "prosperity" de que son deudores, significó un alejamiento indiferente de las preguntas que son decisivas para una auténtica humanidad. Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos» (HUSSERL, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, op. cit., pp. 49-50)

BIBLIOGRAFÍA

- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1967
- *Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1977
 - *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013
 - *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005
 - *Die "Bernauer Manuskripte" über das Zeitbewußtsein (1917/18)*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Netherlands, 2001
 - *Erste Philosophie (1923/24)*, Zweiter Teil, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973, 1959
 - *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966
 - *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005
 - *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (1929-1935)*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973
 - *Las crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo libros, Buenos Aires, 2008
- MARBACH, Eduard, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserl*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974
- PÉREZ ÁLVAREZ, Marino, *Las raíces de la psicopatología moderna*, Pirámide, Madrid, 2012
- TAGUCHI, Shigeru. *Das Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund Husserl*, Springer, Dordrecht, 2006

**REALIDADES MÚLTIPLES Y ÁMBITOS FINITOS DE SENTIDO
(DE W. JAMES A A. SCHÜTZ) A LA LUZ DEL PROYECTO FENOMENOLÓ-
GICO-TRASCENDENTAL DE *IDEAS I***

**MULTIPLE REALITIES AND FINITE PROVINCES OF MEANING
(FROM W. JAMES TO A. SCHÜTZ) IN THE LIGHT OF THE PHENOMENO-
LOGICAL-TRASCENDENTAL PROJECT OF IDEAS I**

Alicia M^a de Mingo Rodríguez
Universidad de Sevilla
Sevilla, España
amingo@us.es

Resumen: Aunque inicialmente la propuesta de A. Schütz resulta esclarecedora y sugerente, sin embargo, al proponer hablar de *ámbitos finitos de sentido* en lugar de *realidades múltiples* (W. James), se puede encubrir una posibilidad de mala interpretación del proyecto *trascendental* de la fenomenología. Ello estaría en función de la gran importancia que detenta en Schütz no sólo la actitud natural, sino el mundo de la "realidad práctica". Me propongo plantear esta problemática a la luz del proyecto husserliano de fenomenología trascendental presentado en *Ideen I*.

Palabras clave: Husserl, Schütz, James, realidad, ámbitos finitos de sentido, Don Quijote.

Abstract: Although initially the proposal of A. Schütz is enlightening and suggestive, nevertheless, on having proposed to speak about finite provinces of meaning instead of multiple realities (W. James), it is possible to conceal a possibility of bad interpretation of the transcendental project of Phenomenology. It would be depending on the great importance that holds in Schütz not only the natural attitude, but the world of the "practical reality". I intend to raise this issue in the light of Husserl's transcendental phenomenology project presented in *Ideen I*.

Key Words: Husserl, Schütz, James, Reality, Finite Provinces of Meaning, Don Quixote.

I

Quien se haya aproximado al cap. XXI de *The Principles of Psychology*, de William James (1994), dedicado a *la percepción de la realidad* y publicado en

1890, reconocerá de inmediato un conjunto de ideas que presentan un claro interés psicológico y fenomenológico. Concretamente, a James le interesaba responder a la cuestión sobre *en qué circunstancias pensamos cosas reales*. Para ello, comienza trabajando, muy fenomenológicamente, con la distinción entre *juicios atributivos* y *juicios existenciales* basándose, entre otros, en Brentano, para quien, según le cita James,

Todos los objetos se presentan en la conciencia de dos modos, como simplemente pensados (*vorgestellt*) y como admitidos (*anerkannt*) o negados. La relación es análoga a la que suponen la mayoría de los filósofos (...) que existe entre el simple pensamiento y el deseo. Todo lo que es deseado debe ser pensado, si bien el hecho de desear es una segunda forma de relación con el objeto del todo nueva y peculiar, un segundo modo totalmente nuevo de recibirlo en la conciencia. Nada puede ser juzgado (es decir, creído o negado) que no sea también pensado. Pero debemos insistir en que, en el momento mismo en que el objeto de un pensamiento se convierte en el objeto de un juicio de asentimiento o rechazo, nuestra conciencia adopta hacia él una relación completamente nueva. En ese momento se halla doblemente presente en la conciencia, como algo pensado y como algo en lo que se cree o se niega; exactamente como cuando un deseo por la cosa se despierta: al mismo tiempo que se piensa en ella se desea (James, 787-788).

Los *juicios atributivos* se refieren a un contenido puramente intelectual o significativo. Por ejemplo, es meramente atributivo un juicio relativo a “un caballo alado”. Mientras que los *juicios existenciales*, por su parte, atribuyen realidad -o la niegan- a los contenidos meramente *mentales* de los juicios atributivos. Si no tuviese nada en contra, podríamos creer sin más en el contenido mental del juicio atributivo, es decir, en el caballo alado. Lo que importa a James en este capítulo de sus *Principios de psicología* es pasar de los juicios atributivos a los existenciales, indagando lo que éstos añaden a aquéllos, pues a fin de cuentas lo más importante para nuestra vida es decidir *qué creemos* (que es real) o creemos que no lo es. Sin poderme detener en detalles señalaré únicamente que, a lo largo de todo el capítulo, James detecta dos grandes motivaciones para el paso del juicio atributivo al existencial. Por una parte, que *no haya contradicción*. Si no la hay, la mente admite lo que quiera que se le presente, por ejemplo, en la imaginación. Y por otra parte, el *énfasis psicológico*, toda la carga emotiva, afectiva y volitiva que depositamos en el juicio y que supone justamente lo decisivo de la percepción de lo que llamamos *realidad*. Desde el mismo momento en que un juicio atributivo choca con nuestro conocimiento de lo real, siendo contradicho, ya no podemos adjudicarle realidad. Es entonces cuando sostiene James –y esta tesis la defenderá Schütz- que «toda

proposición, sea atributiva o existencial, es creída por razón del mismo hecho de ser concebida, a menos que choque con otras proposiciones que sean creídas al mismo tiempo, afirmando que sus términos son los mismos que los términos de estas otras proposiciones» (James, 790).

Lo que a James le merece respeto es la *atribución de realidad*, teniendo en cuenta que hay grados diversos y ámbitos diversos. Lo que no es realidad acaba finalmente siendo desechado. Dice James que

los sujetos aceptados se vuelven sujetos reales, los atributos aceptados se vuelven atributos reales, la existencia aceptada, existencial real; en tanto que los sujetos desechados se vuelven sujetos imaginarios, los atributos desechados, atributos erróneos, y la existencia desechada, existencia en una tierra de nadie, en el limbo "donde habitan fantasías sin base" (791).

La importancia de estas afirmaciones radica en el interés que James deposita en la *percepción de la realidad*, interés que asume Alfred Schütz, quien pese a aceptar muchas de las tesis de James, se ve incitado a confrontarlas, como problema añadido, con la crítica husserliana a la *ingenuidad de la actitud natural*, en la que lo decisivo es justamente esa percepción de la realidad, en la medida en que se olvida de la vida de la conciencia y, muy especialmente, con la tesis fenomenológica husserliana acerca de la *epojé fenomenológica*, que exige apartar o mantenerse en la indiferencia acerca de la existencia o inexistencia de lo mentado en la intencionalidad, algo que Husserl ya había explicado en sus *Investigaciones lógicas*, y que desarrolla ampliamente en *Ideas I*. De algún modo, como veremos en breve, Schütz repite el mismo esquema de James, en cuyo texto todo transcurre entre, por una parte, el reconocimiento *relativista* de cualquier realidad en su correspondiente ámbito, siempre que se den ciertas condiciones, y, por otra parte, el reconocimiento de la realidad eminente, que es para James la de los datos sensibles. James es, por una parte, relativista, pero a la vez quiere defender la importancia de los juicios existenciales y destacar la relevancia de la percepción de la realidad, todo ello partiendo del presupuesto de que los seres humanos no pueden rehuir (lo que sería un gran logro evolutivo (James, 809)) la decisión acerca de lo real o lo irreal, lo que existe o lo que no existe. A juicio de James,

En todo esto se revela la eterna parcialidad de nuestra naturaleza, nuestra inveterada propensión a escoger. Porque, en el sentido estricto y final de la palabra existencia, todo aquello que pueda ser pensado existe como *algún* tipo de objeto, sea objeto mítico, objeto del pensador individual, u objeto situado en el espacio externo propio de la

inteligencia en general. Errores, ficciones, creencias tribales, son partes del gran todo que es el Universo que Dios hizo; y Él debe haber querido que todas estas cosas se hallaran dentro de él, cada una en su respectivo lugar. Pero para nosotros, criaturas finitas, "considerar así es considerar muy curiosamente". El solo hecho de aparecer como un objeto, cualquiera que sea, no es bastante para que constituya realidad. Ésa puede ser realidad metafísica, realidad para Dios, pero lo que nosotros necesitamos es realidad práctica, realidad para nosotros; y para que tenga ésta, el objeto no sólo debe aparecer, sino que debe aparecer *interesante e importante* a la vez. Aquellos mundos cuyos objetos no son ni interesantes ni importantes son, para nosotros, simplemente negativos; los clasificamos como *no reales*.

Así pues, *en este sentido relativo*, el sentido en que contrastamos la realidad con la simple irrealidad, y en el cual se dice que una cosa tiene *más* realidad que otra, y que debe ser *más creída*, *la realidad significa simplemente relación con nuestra vida emocional y activa*. Éste es el único sentido que la palabra tiene en la boca de los hombres prácticos. *En este sentido, todo lo que excite y estimule nuestro interés, es real*; cada vez que un objeto nos atrae de tal modo que le dedicamos nuestra atención, lo aceptamos, llenamos nuestra mente con él, o lo tomamos en cuenta prácticamente, es decir, cuando para nosotros es real, creemos en él. Cuando, por el contrario, no hacemos caso de él, no lo consideramos ni obramos según él, cuando lo despreciamos, lo rechazamos y lo olvidamos, entonces es irreal para nosotros y no creemos en él (794).

Para James, en gran medida, la historia del pensamiento humano ha consistido en un ir en pos de la realidad a fin de localizar nuestros verdaderos intereses y, en última instancia, poder saber «a qué relaciones podremos llamar realidades vivientes y a qué otras no» (James, 798). Todo se basa en que no se dé la *contradicción* y, por otra parte, en el *énfasis psicológico*. Por lo demás, al menos en cierto modo, como reconocía Schütz en una carta de 1940 a Gurwitsch, muchos análisis de James se desenvuelven en una esfera "reducida" (Schütz, 1985, 69). Sin embargo, al mismo tiempo que parece que vamos a mantenernos en esa esfera, sin embargo, el psicologismo nos saca de la esfera reducida, en la medida en todo depende de actitudes psicológicas más que de una estructura de sentido, y es finalmente un psiquismo absolutamente involucrado el que acaba convirtiéndose en dueño del sentido, un psiquismo digamos que normal en el seno de la vida cotidiana, pero también, por qué no, alterado, como cuando James se refiere al estado psíquico de ebriedad o resultado de intoxicación por óxido nitroso (James, 786), así como los que debilitan el sentido de realidad, como la perversión melancólica (James, 797). Un lector desprevenido llegaría a pensar que William James llega incluso a predecir que una filosofía como la fenomenología de Husserl nunca llegaría a tener éxito (James, 809). Y en ello ya se ve por qué Schütz se concentra más en la *no-contradicción* que en el *pathos* psíquico de la percepción de realidad. No se trata de abordar más detalladamente lo que James considera los rasgos neces-

rios a la percepción de realidad. Más bien debemos ocuparnos de inmediato de la tesis de Alfred Schütz sobre -lo diré con las dos expresiones válidas a este respecto- los *ámbitos finitos de sentido* y/o las *realidades múltiples*, a sabiendas de que Schütz retoma en buena medida los análisis de James, de los que es muy deudor (Schütz, 1975a).

II

Sería difícil poner en duda que Alfred Schütz no fuese un buen conocedor de la fenomenología de Husserl. A su llegada a Estados Unidos se dedica a darla a conocer (Schütz, 1973^a, 1973^b, 1974^a, 1974^b)¹, especialmente con vistas a reivindicar su importancia para las ciencias sociales. El texto de *On multiple realities* es de 1945, y en él se aprecia hasta qué punto la posición que asume Schütz en el panorama de la fenomenología es la de un filósofo preocupado sobre todo por las posibilidades de una *fenomenología de la actitud natural*, que Husserl no habría desarrollado suficientemente en la medida en que la fenomenología comenzó a pensarse sistemáticamente, en especial desde 1913, como un estilo de pensamiento reflexivo que debía partir de la actitud natural, ciertamente, pero superando el olvido de la conciencia operante en que dicha actitud se desenvuelve. Husserl no se entretiene apenas en ello, sino que en 1913 se orienta con rapidez a la indagación sistemática de las posibilidades de una *fenomenología trascendental*, porque considera que la fuerza y la eficacia de la conciencia a la hora de constituir el mundo sólo se aprecia verdaderamente desde las posibilidades que brinda la fenomenología trascendental con sus desconexiones y en la medida en que, aun tomando como materia de investigación la actitud natural, sea capaz de no dejarse atrapar por el inveterado afán que tiene la actitud natural por poner como realidades "en sí" los ámbitos en que se desenvuelve. En último término, la cuestión que podría plantear Husserl a Schütz es si vigila suficientemente que ese afán no se convierta en dogmático y así dificulte el esclarecimiento de la vida de la conciencia. Y la que plantearía Schütz a Husserl es si la actitud fenomenológico-trascendental estaría en condiciones de penetrar reflexivamente en la actitud natural, en la medida en que la exigencia de la epojé fenomenológico-trascendental esté vigente. Por el contra-

¹ En un sentido más específicamente con vistas a las ciencias sociales, cfr. (Schütz, 1973c, 1974c).

rio –y se trataría de una cuestión que afectaría a todos los ámbitos de realidad, ¿se puede comprender la actitud natural, siempre buscando brindar *acentos de realidad*, si no se asume lo que es la *epojé propia de la actitud natural*, que consiste en un sistemático y global no-dudar²? Al asumir esa *epojé*, Schütz *inhibe aquella naturalidad de la duda* que ya incluso en la actitud natural introduce un sano espíritu dubitativo, semilla de gestos filosóficos ulteriores de mayor calado. En verdad, el reconocimiento de la *epojé propia de la actitud natural* es el segundo paso tras el reconocimiento de la *ansiedad fundamental*, según la cual tenemos la certeza de que moriremos. De esta ansiedad derivan las restantes, entre las que se encuentra la *ansiedad de la realidad*. De este modo, y aunque reconociésemos la libertad de motivación de la fenomenología trascendental³, se corta toda posibilidad de que pudiésemos acceder en verdad a la actitud fenomenológico-trascendental, que remite a un gesto ante todo teórico. Schütz radicaliza la actitud natural, de modo que, por así decirlo, “blinda” el que la fenomenología trascendental pueda penetrar en ella. Y, sin embargo, motivos como los de la duda, o el del propio reconocimiento de la vigencia de los meros juicios atributivos... ¿acaso no podrían predisponer, aunque fuese tímidamente, hacia la fenomenología? Si para Husserl se trataba simplemente de inhibir la pulsión de adhesión a lo real –sin que ello significase dejar de reconocer las donaciones de sentido que acreditan la experiencia de la “realidad”–, para Schütz, por su parte, se trata de inhibir la motivación dubitativa. Pero retengamos que ya en actitud natural tiene cierta vigencia la duda, de modo que la actitud natural no es tan puramente dogmática, y que en realidad, si bien se considera, Husserl no propone tanto que *dudemos realmente* de la realidad tal como la considera la actitud natural, cuanto que más bien, o sobre to-

² En efecto, dice Schütz que respecto a la vida cotidiana, «no nos interesa comprobar si este mundo realmente existe o si sólo es un sistema coherente de apariencias compatibles unas con otras. No tenemos ninguna razón para dudar de nuestras experiencias garantizadas, que, según creemos, nos ofrecen las cosas como realmente son. Hace falta una motivación especial, tal como la irrupción de una experiencia “ajena” no incorporable al acervo de conocimiento a mano o compatible con él para hacernos revisar nuestras anteriores creencias.

La fenomenología nos ha enseñado el concepto de *epojé* fenomenológica, o sea, la suspensión de nuestra creencia en la realidad del mundo como recurso para superar la actitud natural radicalizando el método cartesiano de la duda filosófica. Puede aventurarse la sugerencia de que el hombre en actitud natural utiliza también una *epojé* específica, por supuesto, muy distinta de la que emplea el fenomenólogo. No suspende la creencia en el mundo externo y sus objetos; por el contrario, suspende la duda en su existencia. Lo que coloca entre paréntesis es la duda de que el mundo y sus objetos puedan ser diferentes de lo que se le aparecen. Proponemos denominar a esta *epojé*, la *epojé de la actitud natural*» (Schütz, 1973, 228-229; 1974, 214).

³ Cfr. (Husserl, 2013, 223-224), correspondiente al párrafo 64 titulado “La autodesconexión del fenomenólogo”.

do, que *podríamos dudar*, lo que ya sería suficientemente eficaz de cara a distanciarnos de cualquier absolutización.

Schütz recibe la problemática de las realidades múltiples de James, de modo que al mismo tiempo experimenta la exigencia de asumir a James, por una parte, y a Husserl por otra; a aquel, tomando como hilo conductor su pluralismo, conseguido desde una interpretación psicológica de la actitud natural, y a éste, a Husserl, a fin de *contrarrestar el psicologismo a que parece avocarse James*. El tema de las realidades múltiples o de los ámbitos finitos de sentido es muy ilustrativo respecto a la posibilidad de una enriquecida fenomenología de la actitud natural y, justamente en la medida en que se dilucide si se trata más de ámbitos de sentido o ámbitos de realidad, se habrán podido “probar” en esta problemática justamente las posibilidades, desafíos o dificultades de la fenomenología trascendental, o si se hace necesario abandonar, o al menos cuestionar la relevancia global de la *epojé* –lo que afectaría mucho a la fenomenología tal como Husserl la concibe, trascendentalmente.

La tesis que pretendo sostener es que, siendo consciente de la deriva de James hacia el psicologismo, Schütz pretende resolver el problema de dilucidar si se trata sobre todo de sentido o de realidad de un modo que no es en verdad ni psicologista, al estilo de James, ni “trascendentalista”, al estilo de Husserl, de modo tal que su posición queda en última instancia demasiado vinculada a un realismo a lo “Sancho Panza” muy insatisfactorio desde un punto de vista genuinamente filosófico.

En Sobre las realidades múltiples se refiere Schütz

a la teoría de William James acerca de los múltiples subuniversos, cada uno de los cuales puede ser concebido como una realidad peculiar mientras se atiende a ellos. El mismo James ha señalado que cada uno de esos subuniversos tiene su estilo de existencia especial y separado; que con respecto a cada uno de esos subuniversos “todas las proposiciones, tanto atributivas como existenciales, son creídas por el hecho mismo de ser concebidas, a menos que choquen con otras proposiciones que son creídas al mismo tiempo, afirmándose que sus términos son los mismos que los de esas otras proposiciones”; que toda la distinción entre lo real y lo irreal se basa en dos hechos mentales, “primero, que propendemos a pensar de manera diferente acerca de lo mismo; y segundo, que cuando lo hemos hecho, podemos elegir a qué modo de pensar adheriremos y cuál descartaremos”. Por ello James habla de un “sentido de la realidad” que puede ser investigado en términos de una psicología de la creencia y la incredulidad.

A fin de liberar de su encuadre psicologista esta importante idea, preferimos hablar, no de subuniversos múltiples de la realidad, sino de *ámbitos finitos de sentido*, en cada uno de los cuales podemos colocar el acento de realidad. Hablamos de ámbitos de *sentido* y no de subuniversos, porque lo que constituye la realidad es el sentido

de nuestras experiencias, y no la estructura ontológica de los objetos. Por consiguiente, denominamos ámbito finito de sentido a un determinado conjunto de nuestras experiencias si todas ellas muestran un estilo cognoscitivo específico y son *-con respecto a este estilo-*, no sólo coherentes en sí mismas, sino también compatibles unas con otras (Schütz, 1973, 229-230; 1974, 215)⁴.

Schütz remarca no tanto el componente digamos afectivo de la percepción de la realidad, en el que había insistido mucho James, sino en especial la *no-contradicción*, un criterio bastante leibniano⁵. Schütz reconoce el interés de los análisis de James, pero estima que hay que "corregir" el exceso psicologista, consistente en decir *subuniverso* corriendo el riesgo de -por decirlo kantianamente- hacer un *uso trascendente* (legítimo, no trascendentalmente deducido) de la donación de sentido o de las unidades de validez de sentido. El psicologismo se excede, no siendo capaz de mantenerse en las estrictas *unidades de validez de sentido*. Schütz cita a pie de página, escuetamente, el comienzo del párrafo 55 de *Ideas I*, donde dice Husserl que «en cierta forma, y con alguna cautela en el uso de las palabras, puede decirse también: *todas las unidades reales son "unidades de sentido"*» (Husserl, 204)⁶. En consecuencia, no se habría de decir tanto "subuniversos múltiples de la realidad" cuanto "ámbitos finitos de sentido". Schütz, sin embargo, fascinado por la reivindicación psicológico-fenomenológica de la percepción de la *realidad* en James, se inclina por la

⁴ Cfr. también (Schütz, 1973d, 340-341; 1974d, 302-303), que corresponde al apartado VI titulado "Sobre las realidades múltiples".

⁵ No estará de más recordar -a ello me referí en una contribución presentada en el Congreso: *Filosofía y realidad virtual*, organizado por la Sociedad Española de Fenomenología en 2002- que Leibniz (1982) había dejado claro, en su opúsculo *Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios*, que allí donde haya duda sobre la realidad, haya al menos coherencia. Cfr. Mingo (2007).

⁶ El texto de Husserl (204-205) prosigue así: «Las unidades de sentido presuponen (advierto repetidamente: no porque deduzcamos de ningunos postulados metafísicos, sino porque podemos mostrarlo en un proceder intuitivo, plenamente indubitable) una *conciencia que da sentido* (...). Realidad y mundo son aquí, precisamente, rótulos para ciertas *unidades de sentido* válidas, a saber, unidades del "sentido", referidas a ciertos nexos de la conciencia pura, absoluta, que conforme a su *esencia* dan sentido y acreditan la validez del sentido justamente de tal manera y no de otra. A quien en vista de nuestras discusiones objete que esto significaría convertir todo mundo en ilusión subjetiva y echarse en los brazos de un "idealismo berkeleyano", sólo podemos replicarle que no ha captado el *sentido* de estas discusiones. Al ser irrecusable del mundo, como el todo de las realidades, nada se le ha quitado, como tampoco se le quita al ser geométrico irrecusable del cuadrado porque se niegue que es redondo (lo que en este caso es, sin duda, una llana obviedad). No se "interpreta", ni menos se niega, la realidad real, sino que se desecha una interpretación de ella que entraña un contrasentido, esto es, que contradice su *propio* sentido intelectivamente aclarado. Esta interpretación nace de una absolutización *filosófica* del mundo, que es completamente extraña a la manera natural de considerar el mundo. Esta es precisamente natural, vive ingenuamente en la ejecución de la tesis general descrita por nosotros; no puede resultar nunca, pues, un contrasentido. Este sólo brota cuando se filosofa y, buscando una razón última sobre el sentido del mundo, no se nota en modo alguno que el mundo mismo tiene todo su ser como un cierto "sentido" que presupone la conciencia absoluta como campo del dar sentido; y cuando a una con esto no se nota que este campo, esta *esfera de ser de orígenes absolutos*, es *accesible a la investigación visiva*, con una infinita abundancia de conocimientos intelectivos de la más alta dignidad científica. Esto último no lo hemos mostrado todavía, por supuesto; sólo resultará claro en el curso de estas investigaciones».

expresión *realidades múltiples*. De lo que ya hemos dicho sobre James debe quedar clara su defensa del pluralismo, pero lo que más importa a James y a Schütz es explorar esos subuniversos, como diría James, o esos ámbitos finitos de sentido, como diría Schütz, en tanto subuniversos y ámbitos de sentido... *de realidad*, en los que nos involucramos *realmente* respecto a nuestra posibilidad de percepción de *realidad* en cada uno de los subuniversos/ámbitos. La pregunta que debemos hacernos no se refiere tanto al pluralismo –que supone un logro indiscutible– sino al énfasis que Schütz concede a la realidad y su apuesta por una fenomenología de la actitud natural en lo que esta fenomenología tiene, no de aséptica sino, si se me permite decirlo, de beligerante con la fenomenología trascendental de Husserl. Esta problemática de los *ámbitos finitos de sentido* me parece que posee un interesante valor de cara a la *didáctica de la fenomenología* si siguiésemos una especie de trayectoria que incluyese en una primera fase las lecciones de James, en especial, como he indicado, el capítulo dedicado a la percepción de la realidad; en una segunda fase, los desarrollos más pormenorizados de Schütz, con sus puntualizaciones, y la tercera por la fenomenología trascendental de Husserl, de modo que sería posible ir de James a Husserl, o de Husserl a James.

Schütz pretende desquitarse de la amenaza de psicologismo sustituyendo “subuniverso” por “ámbito finito de sentido”, pero se puede dudar de que ello haya sido suficiente. El lector desprevenido se verá conducido a creer que la *fenomenología de la actitud natural* exigiría desplazarse *fuera de la fenomenología trascendental*, de modo que a ésta le estaría vedado, no todo el inmenso y decisivo ámbito de la actitud natural, sino la singularidad experiencial de lo que es propiamente la actitud natural. Pues bien, si el planteamiento de Schütz no está libre de confusión es porque parece asimilar a Don Quijote –como ahora veremos– a lo que llama la “tentación de lo trascendental”, mientras que la actitud natural está de parte de Sancho, pero no simplemente la actitud natural, sino la realidad misma que dicha actitud busca. De algunas ideas de Schütz parece inferirse nada más y nada menos que la fenomenología, tal como Husserl la concibe, es decir, trascendentalmente, es mala consejera de cara a esa pulsión a favor de la realidad que tan bien le ha enseñado James a Schütz. Si a la actitud natural se asigna, digámoslo brevemente, el realismo, de inmediato parecerá que a la fenomenología trascendental le corresponde el idealismo, lo que, por cierto, Husserl rechazaría. Volveré sobre ello más adelante.

Sabemos ya –tan sólo es preciso recordarlo– que hace falta comprender trascendentalmente a Don Quijote en no menor medida que como comprendemos trascendentalmente a Sancho. Y viceversa. Sin embargo, si supeditamos la investigación a la percepción de realidad, tal y como desearía James, corremos el riesgo de oscurecer el motivo, claramente predominante para Husserl, del sentido, de modo que (ya lo advierto, pues no seguiré esta línea) mientras que Schütz experimentaría, como James, la necesidad de hablar de “realidades múltiples”, sin embargo, para Husserl ese tema se da por ya alcanzado, justo en la medida en que él se habría situado en el terreno del sentido, en el cual no es necesario decidir (naturalmente) sobre realidades. Simplemente apunto esta problemática. Schütz tiene que recurrir a la expresión *ámbitos finitos de sentido* para que sea el sentido el que permita esa holgura que haga posible la multiplicidad de las realidades múltiples, porque Schütz reconocería que las realidades en el seno de la actitud natural suelen discrepar entre sí... Y como veremos a continuación, esa discrepancia se da en el propio planteamiento de Schütz, que la resuelve de un modo un tanto insólito, o al menos confuso, dejando algo que desear desde un punto de vista filosófico.

Habría que destacar que, tal como lo plantea Schütz, es como si *todo ámbito finito de sentido aspirase a la realidad*, como si todos ellos aspirasen a esa cierta *dignidad* en la medida, no en que en ellos se diese tal sentido, sino en la medida en que pudiesen disfrutar del prestigio y la seguridad que les concediese el *acento de realidad*. De este modo pasaremos de la cuestión del sentido, decisiva a título teórico, a tener que concentrarnos (ya de un modo absolutamente comprometido *prácticamente*) en elegir un mundo en el que no nos engañaremos respecto a que existe realmente algo así como una estatua de Colón en el Puerto de Barcelona, pero no un caballo con alas a las puertas del edificio en que nos encontramos.

Y es llegando a este punto como realmente se difumina la posibilidad de la fenomenología trascendental, a la que es indiferente, en principio, el compromiso con y la aspiración a la realidad, pero no con la realidad *como sentido*. En el caso de Husserl, la *vivencia trascendental*, necesaria y absoluta frente a la vivencia psicológica, debe incluir la vivencia de lo que llamamos realidad, percatándose de que ese sentido que la fenomenología trascendental reconoce y descubre también se da en la actitud natural. “Realidad” que debe poder ser vivida como *sentido*, sin duda. Pero como veremos de inmediato, Schütz, más

allá incluso de James, apuesta por la realidad más crasa de la actitud natural, no pareciendo conformarse con el relativismo de James.

¿Habríamos conseguido con ello dar el paso, que tanto preocupa a James, del juicio atributivo al juicio existencial? La cuestión es que la fenomenología trascendental debe poder comprender el atributo "realidad" sin ponerlo fácticamente. Lo sabemos cada vez que leemos una novela, vemos un film o comprendemos a Don Quijote cuando dice ver gigantes. Sancho le responde no como filósofo, sino como hombre absolutamente inmerso en la realidad tal y como correspondería a la actitud natural. Lo que le importa en última instancia es la adjudicación del sentido de realidad a *gigantes* en lugar de a *molin*os, preocupación que recorre rutinariamente nuestra cotidianeidad. La filosofía, sin embargo, sin valorar en torno al contenido, se orienta al sentido, a su dinámica, a su estructura.

III

No cabe duda de que esta problemática de los *ámbitos finitos de sentido* posee un interesante valor de cara a una posible lectura –entre otras– encaminada hacia una didáctica de la fenomenología. La exigencia de dar el *paso didáctico* a la fenomenología trascendental de Husserl vendría motivado por lo que podría considerarse que son algunas confusiones o al menos ambigüedades en el planteamiento de Schütz, que guardan en buena medida relación con su adhesión a la importancia concedida por James a la percepción de la realidad; pero no simplemente a una *percepción* sin más, que podría ser *reductible psicológico-fenomenológicamente*, como en James, o *fenomenológico-trascendentalmente*, como en Husserl, sino a una percepción de la realidad en camino hacia un *afuera* de la reducción, es decir, una *realidad no reducida*, acorde a la perspectiva de Sancho Panza. Habría que dar un paso más allá del pluralismo psicologista de James y del trascendentalismo de Husserl. ¿Acaso no está en el destino de la actitud natural el tomar partido de veras, *resolver la disputa*, como decía James, y *no errar*, no ya respecto a la mera *percepción* de la realidad, en sentido psicológico (James) y/o trascendental (Husserl), sino no errar respecto, por fin, a *la realidad misma*, casi ya a punto de ser, si siguiéramos la argumentación, *realidad-en-sí*: la de los Molinos de Sancho? Para comprender a qué se alude con ese interrogante, tenemos que acercarnos al intere-

sante comentario que dedicó Schütz en 1952 a *Don Quijote y el problema de la realidad* (1976a, 1974e), en el que el problema a debatir no es simplemente la defensa que se ofrece de Sancho -por la vía del fracaso de Don Quijote-, sino sobre todo porque en su texto se desliza una desafortunada asimilación de lo trascendental a la locura de Don Quijote, abocada al fracaso.

En efecto, cuando Schütz dice en varias ocasiones en su estudio sobre Don Quijote, «Nosotros, los Sancho Panza» (1976a, 136, 150; 1974d, 134, 145), ya da al traste con el espíritu que para su fenomenología trascendental pretendía Edmund Husserl, quien exigía lo que en *Ideas I* se denomina la *autodesconexión del fenomenólogo* (Husserl, 223-224). No cabe duda de que al ceño fruncido de Husserl al escuchar aquel “Nosotros, los Sancho Panza”, Alfred Schütz habría respondido gestualmente esbozando una sonrisa de incredulidad, si se le quisiera hacer creer que el fenomenólogo, en la medida en que se considere preocupado por su propia cordura, no se tiene a sí mismo también como un Sancho Panza, tal vez un Sancho Panza sofisticado, reflexivo, pero en última instancia un Sancho Panza. No proseguiremos ahora en este sentido. Tan sólo se recordará que, respecto a esa posibilidad de *autodesconexión*, decía Husserl,

no hay en ello dificultad alguna, con tal que no hayamos alterado el sentido del “desconectar”. Podemos, incluso, seguir hablando tranquilamente como tenemos que hablar en cuanto hombres naturales; pues en cuanto fenomenólogos no vamos a dejar de ser hombres naturales ni de asentarnos como tales también al hablar. Pero como parte del método, para las aseveraciones que hay que registrar en el libro mayor de la fenomenología recién abierto, nos damos la norma de la reducción fenomenológica, que se refiere también a nuestra *existencia* empírica y que nos veda registrar una sola proposición que encierre explícita o implícitamente posiciones naturales de tal índole (223).

El comentario de Schütz sobre Don Quijote, lleno por lo demás de aciertos, se encamina a la apología del *Nosotros, los Sancho Panza*, si bien con la delicadeza de haber reconocido que los otros ámbitos de realidad, cada uno con su derecho propio, son muy secundarios respecto a la *realidad eminente, del sentido común*.

Todo podría quedarse en una cuestión de, digamos, preferencias, pero lo cierto es que Schütz no facilita en absoluto comprender el significado de la fenomenología *trascendental* cuando al final de su artículo sobre *Don Quijote y el problema de la realidad* contraponen lo trascendental a la sensatez recuperada de Don Quijote cuando “retorna al hogar” de la realidad cotidiana. Pues bien, a

juicio de Schütz, «la experiencia trascendental de que la vida podría ser un sueño no sólo pone en cuestión la realidad de sentido común de la vida cotidiana, sino también la de todo subuniverso hasta entonces presupuesto» (1976a, 156; 1974e 151). Bien mirado, se trata de una afirmación absolutamente anti-husserliana e incluso podría decirse que injusta para con la estructura del sentido de tal subuniverso. Finalmente parece mostrarse que para Schütz lo decisivo no es sólo que el ámbito sea *de sentido* –he aquí la conexión con Husserl–, y sobre todo, que sea *de realidad*. De seguir la indicación de Schütz, resultaría que un ámbito finito de sentido pero sin realidad no sería nada –o nada relevante. Sin embargo, para una fenomenología trascendental lo decisivo es el *sentido* que permite la configuración de un ámbito, ámbito finito de sentido que no sólo debería cualificar la especificidad de cada ámbito, sino también la propia vivencia de su “realidad”, ahora, en Husserl, *entrecomillada*⁷. En todo caso, para Husserl el sentido no debe dejarse medir por si se corresponde con lo que la actitud natural considera real o no, sino que ha de ser reconocido en su *autonomía*. Incluso habría que decir eso del propio sentido “realidad”. Para Schütz –prosigue en la zona final de *Don Quijote y el problema de la realidad*–, «la ver-

⁷ El muy importante § 90 de *Ideas I* nos ilustra suficientemente sobre esta cuestión. En él dice Husserl que «hemos de atenernos a lo dado en la vivencia pura y tomarlo dentro del marco de la claridad exactamente tal como se da. Entonces hay que “poner entre paréntesis” el *objeto* “real”. Reflexionemos en lo que esto quiere decir: si empezamos como seres humanos en actitud natural, entonces el *objeto* real es la *cosa* ahí afuera. La vemos, nos detenemos delante de ella, mantenemos los ojos dirigidos fijamente a ella, y tal como la encontramos haciéndonos frente en el espacio, la describimos y hacemos sobre ella nuestras enunciaciones. Igualmente tomamos posición relativamente a ella en el valorar; esto que nos hace frente, que vemos en el espacio, nos agrada o nos induce a obrar; lo que ahí se da lo asimamos, lo transformamos, etc. Si ahora ejecutamos la reducción fenomenológica, recibe toda posición trascendente, o sea, ante todo la que yace en la percepción misma, sus paréntesis desconectores, y éstos se transmiten a todos los actos fundados, a todo juicio de percepción, a la posición de valor fundada en éste y al eventual juicio de valor, etc. Aquí tenemos lo siguiente: sólo consentimos en considerar, en describir todas estas percepciones, juicios, etc., como las entidades que son en sí mismos; en asentar cuanto se da con evidencia en o con ellos; pero no toleramos juicio alguno que haga uso de la tesis de la *cosa* “real” o de la naturaleza “trascendente” entera, que “tome parte” en ella. Como *fenomenólogos*, nos abstenemos de todas las posiciones semejantes. No las echamos a un lado por el hecho de que “no nos situemos en su terreno”, “no tomemos parte” en ellas. Ellas están, en efecto, ahí, copertenecen esencialmente al fenómeno. Nosotros más bien las contemplamos; en lugar de tomar parte en ellas, las convertimos en *objetos*, las tomamos como partes integrantes del fenómeno, tomamos la tesis de la percepción justo como su componente. Y entonces preguntamos, manteniendo estas desconexiones en su claro sentido, qué es lo que “reside” evidentemente en el fenómeno “reducido” entero. Ahora bien, en la percepción reside precisamente también esto: que ella tiene su sentido noemático, su “percepto en cuanto tal”, “este árbol en flor ahí en el espacio” –entendido con las comillas–, precisamente el *correlato* inherente a la esencia de la percepción fenomenológicamente reducida. Dicho con nuestra imagen: la “puesta entre paréntesis” que ha experimentado la percepción prohíbe todo juicio sobre la realidad percibida (esto es, todo juicio que se funde en la percepción no modificada, o sea, que acoja en sí la tesis de ésta). Pero no impide juicio alguno sobre el hecho de que la percepción es conciencia *de* una realidad (cuya tesis no debe ser ahora “coejecutada”); y no impide una descripción de esta “realidad en cuanto tal” que aparece en la percepción, con los modos particulares en que ella es conciente, por ejemplo, justo en cuanto percibida, como algo que aparece solamente “por un lado”, en tal o cual orientación, etc. Con minuciosa escrupulosidad tenemos ahora que cuidar de no incluir en la vivencia nada más que lo realmente encerrado en la esencia, y de “incluirlo” exactamente tal como precisamente “reside” en ella» (300-301).

dadera tragedia de Don Quijote reside en descubrir que es posible que aún su subuniverso privado, el ámbito reino de la caballería, sea sólo un sueño, cuyos placeres pasan como sombras» (1976a, 156; 1974e,151). Así pues, el valor no parece proceder tanto del sentido cuanto de su *realidad*. Schütz cuenta permanentemente con un sujeto existente que se experimenta involucrado, y cuanto más sin distancia, mejor (acorde a la psicología de James), en no ya un *ámbito finito de sentido*, sino en un *orden de realidad*. Por esto, no tiene demasiado sentido su prevención inicial, frente a James, de sustituir *subuniverso* por *ámbito de sentido*. Por cierto, para ejemplificar el fracaso de Don Quijote, Schütz selecciona el pasaje en el que pide a Sancho que lleguen a un acuerdo de consentimiento recíproco en torno a lo que cada uno de ellos llama realidad. Alonso Quijano ha ido retirando el aval de realidad a las fantasías de Don Quijote, y éste ya sólo dispone de una noción abstracta, artificial, de su propia realidad. Ahora es cuando de veras Don Quijote ha perdido la realidad.

Su percepción de que sólo la fe mutua en los términos de realidad del Otro garantiza la comunicación, su exhortación a Sancho para que crea sus visiones si quiere que las suyas sean creídas, se asemejan a una declaración de bancarrota por parte de Don Quijote; y sus palabras finales en esta ocasión: "y no os digo más", elevan la tragedia de esta conciencia psicológica y conciencia moral desdichadas (1976a, 156; 1974e, 151).

Sin embargo, ese pacto digamos que "artificial"⁸, ya supone que Don Quijote ha comenzado a psicologizar su mundo, situándose en el punto de mira de la acusación de psicologismo que le lanzaría Sancho/Schütz. Por otra parte, este argumento acerca del fracaso de Don Quijote no deja de ser interesante, porque cuanto más operativo se halla el nivel que pretende explorar la fenomenología trascendental no es cuando Don Quijote busca, de modo psicologista, ese pacto con Sancho, en el que el sentido ha perdido su capacidad de abrirse, sino cuando, en un gesto perfectamente describable acorde el *entrecomillamiento trascendental*, Don Quijote pregunta a Sancho si acaso no ve los gigantes⁹. A la comprensión de la actitud natural llegamos perfectamente por esta vía trascendental, mientras que no accedemos a ella por la vía del ponerse de acuerdo. Dicho de otro modo: comprendemos a Don Quijote en la dimensión trascendental de su actitud natural, no en la expresión psicológica de quien, en efecto,

⁸ El pasaje pertenece al cap. XLI (Cervantes, 965).

⁹ El pasaje pertenece al cap. VIII (Cervantes, 161).

sabe que está perdiendo la realidad porque el mundo, por decirlo así, ya no sigue "concordándole". Lo que afecta en Don Quijote a su percepción de la realidad no es la dimensión trascendental, sino el psicologismo del acuerdo artificial que busca con Sancho.

Es su mala fe lo que, en los capítulos restantes, conduce a su caída y a la destrucción de su subuniverso. Advierte la realidad de la vida cotidiana, y ningún encantador lo ayuda a transformarla. Queda destruida su capacidad de interpretar la realidad de sentido común en términos de su universo privado. (...). En este gran proceso de desilusión, quita poco a poco el acento de realidad de su subuniverso privado, el mundo de la caballería. Este mundo –volviendo al enunciado de William James con el que iniciamos este estudio- ha chocado finalmente hasta tal punto con las realidades de la vida cotidiana que su mente tuvo que elegir a cuál atenerse (1976a, 156-157; 1974e, 151).

Y, además, resulta un momento decisivo y que revela un prejuicio que Schütz recibe de James. La exigencia de decidirse por uno u otro mundo no es necesaria de cara a la comprensión fenomenológica, por lo que se entiende que el fenomenólogo trascendental no tiene que adoptar decisión alguna, debiendo, sin embargo, con necesidad, atenerse a la *estructura de sentido*, con independencia tanto del *contenido del mundo real* como de las *vicisitudes psicológicas* que se relacionan con otorgar, sobre el sentido trascendental, los rasgos de "real de veras". Independientemente de los contenidos hay pleno rendimiento intencional y trascendental. Pero lo que se enseña es que la misma atribución de sentido ("real") encuentra dos objetos imposibles..., lo que sin duda habrá de preocupar al sujeto humano en actitud natural, pero no al fenomenólogo trascendental, que encuentra la situación digna de -por cierto- todo su interés y afán, en la medida en que ello le permitirá pensar la autonomía de la *Sinngebung* y su carácter previo a la decisión mundana. Pues bien, sigue diciendo Alfred Schütz que

Después de haber mantenido vigorosamente su elección inicial a través de todas sus aventuras; después de haber elaborado un sistema científico –quizá, incluso una especie de teología- acerca de las actividades mágicas de los encantadores, que tienen como misión conciliar los esquemas contradictorios de interpretación, pierde la fe en este principio fundamental de su metafísica y cosmogonía. Es, al final, un hombre que vuelve al hogar encontrándose en un mundo al que no pertenece, encerrado en la realidad cotidiana como en una prisión y torturado por el más cruel de los carceleros: la razón del sentido común, que es consciente de sus propios límites (1976a, 157; 1974e, 151).

Y añade Schütz, para posible exasperación de Husserl, que

La intrusión de lo trascendental en este mundo de la vida cotidiana es negada o disi-

mulada por la razón común. Sin embargo, [ésta] nos muestra a todos su fuerza invencible en la experiencia de que el mundo de la vida cotidiana (...) nos es simplemente impuesto, que podemos comprenderlo y dominarlo sólo en una medida muy limitada, que el futuro permanece abierto, no revelado ni discernible, y que nuestra única esperanza y guía es la creencia de que podremos asimilar este mundo para todos los fines buenos y prácticos si nos comportamos como los demás creen fuera de toda duda (...). Y así muere, ya no Don Quijote de la Mancha, sino Alonso Quijano el Bueno, un hombre que se considera de juicio despejado, libre de las brumas de la ignorancia con que su trayecto por el ámbito de la fantasía lo ha oscurecido. Sansón Carrasco, en su epítafio, dice de él que vivió loco y murió cuerdo. Pero el significado de la cordura y la locura, ¿no depende acaso del subuniverso dentro del cual, y sólo dentro del cual, son válidas esas medidas? ¿Qué es la locura, qué es la cordura en el universo entero, que es la suma total de todos nuestros subuniversos? "No hay sino encomendarnos a Dios, y dejar correr la suerte por donde mejor lo encaminare", dice Sancho (1976a, 157-158; 1974e, 151-152).

De Sancho dice finalmente –y llegamos a la zona más "delicada" del texto de Schütz- que es quien «a pesar de todas las tentaciones de lo trascendental sigue profundamente arraigado a la herencia del sentido común» (1976a, 158; 1974e, 152). Para cualquier lector escasamente formado en fenomenología, esta tesis le conduciría directamente a un nada despreciable defecto de comprensión, de aquellos de los que tanto se lamentaba Husserl. Es cierto -aunque esto sea lo menos relevante desde un punto de vista literario-filosófico- que del mismo modo que Cervantes conduce a Don Quijote a la bancarrota de su decepción, podría haberlo conducido de modo que no viviese su retorno a la realidad de sentido común, pudiendo, por el contrario, haber llevado a Sancho a la cosmovisión quijotesca. Sin embargo, no en vano, se trata de la misma época de Descartes. Y como señaló Husserl, un obstáculo para la comprensión del cogito es haberlo supeditado a una realidad que en aquella época se consideraba *extramental*, en lugar de haberse atendido a lo dado y al sentido en cuanto tales. Por otra parte, lo más importante es que Schütz cae en un grave malentendido -o se explica inadecuadamente, e incita a tal malentendido- cuando confunde lo trascendental en actitud fenomenológico-trascendental, tal como el fenomenólogo practica su método, con algo que a lo que sería ajena la actitud natural, de sentido común, como si acaso –esto sería lo grave- la presencia de lo trascendental se diese sólo en los tránsitos entre fantasía, realidad etc. que se narran en la obra de Cervantes, con el debilitamiento fingidor de la percepción de la realidad, que se adjudica a Don Quijote y que parece ser lo tentador de la tentación trascendental, y no, también, en el hogar de la realidad de sentido común.

La inadecuada interpretación de Schütz no consiste en que parece vincular lo trascendental con la indiferencia entre cordura y locura, realidad y ficción (lo que podría no ser errado), sino en que separa lo trascendental respecto del sentido común que entroniza la realidad, como si ésta, el sentido con que la vive el sujeto en actitud natural, fuese inaccesible, por ajena, a la fenomenología trascendental, que debe poder aplicarse, como sabemos, a toda experiencia-de-sentido. El desacierto consiste, así pues, en apartar a lo trascendental de un ámbito que, no menos que el de la fantasía, se encuentra afectado por aquello que el fenomenólogo indaga. Tan abordable desde la fenomenología trascendental es la percepción de molinos reales por parte de Sancho como la percepción de gigantes reales por parte de Don Quijote. Y habría que añadir: ni más ni menos. La actitud psicológica -y para más precisión, psicológico-pragmatista- está enfrascada y obsesionada con decidir acerca del mundo real, pues se trata de un hombre involucrado en el mundo el que es más importante, el que debe a toda costa y urgentemente decidir. Dicho brevemente: el problema con que se enfrenta Alfred Schütz es que mientras que la fenomenología husserliana encuentra su máxima satisfacción en el nivel trascendental, por así decirlo, que comparten Don Quijote y Sancho, es decir, en el sentido trascendental de la percepción visual y el sentido "realidad", adjudicado a gigantes y molinos, respectivamente, sin embargo, esa comunidad resulta muy inquietante cuando se trata de encontrar el camino no ya hacia el *sentido* de "realidad", sino el camino a la realidad misma, a la realidad *en sí*. En aquello en que encuentra su complacencia la fenomenología, encuentra su temor la actitud natural. De aquí que no debiera extrañarnos que cuando se produce sobre la reflexión una fuerte presión de la ansiedad de realidad, la vida trascendental acaba siendo ignorada, olvidada o directamente mistificada. Y ello no por la actitud natural tal como la descubre la fenomenología (según la cual los molinos reales de Sancho no son en absoluto menos susceptibles de indagación trascendental que los gigantes de Don Quijote), sino por la actitud natural en su plena inmediatez, que demanda no el "sentido" "realidad", sino la realidad aquella de *al pan, pan y al vino, vino*, la realidad, como solemos decir, "pura y dura". La tentación de lo trascendental consistiría, así pues, en que avala la locura de Don Quijote... sólo que, claro está, en el nivel trascendental no se podría decir, en primera instancia, que Don Quijote estuviese "loco".

La importancia que tiene esta cuestión –y ya debo concluir– es que mientras que, como sabemos, la actitud natural siempre tiene más oportunidades de ser rescatada, la dimensión trascendental resulta ignorada a la postre, pues tiene frente a sí un gran rival. Quien lea *Don Quijote y el problema de la realidad* acabará abordando la cuestión trascendental con prevenciones, pues no dejará de olvidar que avala a Sancho, ciertamente, pero –y he aquí lo que podría suscitar escándalo– también a Don Quijote! En todo caso, el Husserl de *Ideas I* respondería al Schütz más adepto a Sancho, el que dice con complacencia “Nosotros, los Sancho Panza”, que el nivel trascendental es irreductible e imprescindible. Es como si, en efecto, la actitud natural fuese la encargada de organizar el entero campo de nuestra experiencia. Por eso, será preciso seguir recordando que en un lugar tan estratégico como el Epílogo a la edición inglesa de las *Ideas I*, Husserl decía que

es también necesario poner expresamente en claro la distinción esencial y fundamental del idealismo fenomenológico-trascendental frente a aquel que es combatido por el realismo como su exclusivo antagonista. Ante todo: el idealismo fenomenológico no niega la existencia real del mundo real (y ante todo de la naturaleza), como si pensara que era una apariencia que subyaciera, aunque inadvertidamente, en el pensar natural y en el de la ciencia positiva. Su única tarea y función es la de aclarar el sentido de este mundo, exactamente el sentido en que este mundo vale para cualquiera como realmente existente y vale así con verdadera legitimidad. Es completamente indudable que el mundo existe, que está dado como universo existente en la experiencia que marcha sin solución de continuidad hacia una concordancia universal. Algo totalmente distinto es comprender esta indubitabilidad, que sustenta la vida y la ciencia positiva, y aclarar su fundamento de derecho. En este respecto, según lo expuesto en el texto de las *Ideas*, es algo filosóficamente fundamental el que el avance continuo de la experiencia en esta forma de concordancia universal sea una mera presunción, aunque legítimamente válida, y que de acuerdo con ello siga siendo siempre pensable la inexistencia del mundo, mientras que hasta aquí y ahora se tiene realmente experiencia concordante de él. El resultado de la aclaración fenomenológica del sentido del modo de ser del mundo real y de un mundo real concebible en general, es el de que sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido del ser absoluto, que sólo ella es “irrelativa” (esto es, relativa sólo a sí misma), mientras que el mundo real en verdad es, pero tiene una esencial relatividad a la subjetividad trascendental, puesto que sólo puede tener su sentido de existente como formación intencional de sentido de la subjetividad trascendental. La vida natural y su posesión natural de mundo está limitada, sin que por ello haya en su base un engaño, por el hecho de que, viviendo en su “naturalidad”, no tiene motivo alguno para pasar a la actitud trascendental, o sea, para llevar a cabo por medio de la reducción fenomenológica un examen trascendental de sí misma (480).

En todo caso, es interesante esta, digamos, proyección de Schütz de la fenomenología, pues invita a la fenomenología trascendental a aventurarse en lo que se mantiene al margen de su propia especificidad reflexiva. Conducir a un

terreno trascendental aquella actitud en que justamente se hace epojé del cuestionamiento que permite acceder a la reducción fenomenológica es una posibilidad que debía resultar inquietante para la fenomenología. Pero en ello radica la enormidad de su desafío. ¿Se puede proyectar una epojé para comprender aquella actitud (natural) que se caracteriza porque hace epojé de la epojé? La doctrina de las realidades múltiples, o de los subuniversos, supone un intento por mantener la reflexividad en el terreno de la actitud natural misma, hacerla más lúcida, sin tener que acudir a la reflexividad trascendental, con lo que implicaría de "aniquilación del mundo". Es así como podemos comenzar a comprender la propuesta fenomenológica de Alfred Schütz.

BIBLIOGRAFÍA

- Cervantes Saavedra, M. de. (1998). *Don Quijote de la Mancha*, ed. de F. Rico, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción a la fenomenología pura*, ed. de A. Ziri6n, México, F.C.E.
- James, W. (1994). *Principios de psicología*, México, F.C.E.
- Leibniz, G.W. (1982). "Sobre el modo de distinguir los fenómenos reales de los imaginarios". *Escritos filosóficos*, ed. de E. De Olaso, Buenos Aires, Charcas. 265-270.
- Mingo Rodríguez, A. M. de. (2007). "«Yo, que sueño, existo». De la verosimilitud virtual (a propósito de Leibniz)". *Filosofía y realidad virtual*, ed. de C. Moreno, R. Lorenzo y A. de Mingo, Zaragoza, P.U.Z. 201-214.
- Schütz, A. (1973). *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, ed. and intr. M. Natanson, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Schütz, A. (1974). *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Schütz, A. (1973a). "Some Leading Concepts of Phenomenology". *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, ed. and intr. M. Natanson, The Hague, Martinus Nijhoff. 99-117.
- Schütz, A. (1974a). "Conceptos fundamentales de la fenomenología". *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu. 111-125.
- Schütz, A. (1973b). "Phenomenology and the Social Sciences". *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, ed. and intr. M. Natanson, The Hague, Martinus Nijhoff. 140-139.
- Schütz, A. (1974b). "La fenomenología y las ciencias sociales". *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu. 126-142.
- Schütz, A. (1973c). "Husserl's Importance for the Social Sciences". *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, ed. and intr. M. Natanson, The Hague, Martinus Nijhoff. 118-149.
- Schütz, A. (1974c). "Importancia de Husserl para las ciencias sociales". *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu. 143-150.
- Schütz, A. (1973d). "Symbol, Reality and Society". *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*, ed. and intr. M. Natanson, The Hague, Martinus Nijhoff. 287-356.
- Schütz, A. (1974d). "Símbolo, realidad y sociedad". *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu. 260-316.
- Schütz, A. (1975). *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, ed. A. Schütz and intr. A. Gurwitsch, The Hague, Martinus Nijhoff.

- Schütz, A. (1975a). "William James' Concept of the Stream of Thought". *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy*, ed. A. Schütz and intr. A. Gurwitsch, The Hague, Martinus Nijhoff. 1-14.
- Schütz, A. y Gurwitsch, A. (1985). *Briefwechsel 1939-1959*, hrsg. R. Grathoff, München, Wilhelm Fink.
- Schütz, A. (1976). *Collected Papers II: Studies in Social Theory*, ed. and intr. A. Brodersen, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Schütz, A. (1974). *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Schütz, A. (1976a). "Don Quixote and the Problem of Reality". *Collected Papers II: Studies in Social Theory*, ed. and intr. A. Brodersen, The Hague, Martinus Nijhoff. 135-158.
- Schütz, A. (1974e), "Don Quijote y el problema de la realidad". *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu. 133-152.

**UN ÁMBITO SIN LÍMITE NI SALVEDAD.
LA FENOMENOLOGÍA COMO CIENCIA ABIERTA Y LA RECEPCIÓN EN
HEIDEGGER Y MARIÓN DEL *PRINCIPIO DE TODOS LOS PRINCIPIOS***

**AN AMBIT WITHOUT LIMITATION NON PROVISIO
PHENOMENOLOGY AS OPEN SCIENCE AND THE HEIDEGGERIAN AND
MARIONIAN RECEPTIONS OF THE *PRINCIPLE OF ALL PRINCIPLES***

César Moreno-Márquez
Universidad de Sevilla
Sevilla, España
cesmm@us.es

Resumen: Este ensayo intenta pensar la renovada relevancia de la intuición en el husserliano *Principio de todos los principios* (*Ideen I*, 1913) como requisito inexcusable del compromiso de la Fenomenología. En este sentido, son muy ilustrativas las lecturas de Heidegger y Jean-Luc Marion. Heidegger, aunque en *Das Ende der Philosophie* (1966) critica el *Principio*, sin embargo, en *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1919) había defendido el *Principio* como una prueba del vitalismo de la Fenomenología. Marion, por su parte, evoluciona hacia una postura cada vez más radical (desde *Reducción y donación* (1984-1989) a *Étant donné* (1997)) con respecto a la importancia concedida a la *intuición sin concepto*. La afirmación implícita en el *Principio* permite reinterpretar algunos recursos decisivos de la fenomenología husserliana de 1913, así como permite inferir algunas claves para una ética basada en valores extraídos de la apertura de la Fenomenología.

Palabras clave: Heidegger, Marion, Husserl, Intuición, apertura.

Abstract: This essay attempts to think the renewed relevance of Intuition in Husserl's *Principle of all principles* (*Ideen I*, 1913) as a inexcusable requirement of the Engagement of the Phenomenology. In this sense, are very illustrative the readings of Heidegger and Jean-Luc Marion. Heidegger, although in *Das Ende der Philosophie* (1966) criticizes the *Principle*, however, in *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (1919) he defended the *Principle* as a proof of vitalism of Phenomenology. Marion, meanwhile, evolves to an increasingly radical stance (from *Réduction et donation* (1984-1989) to *Étant donné* (1997)) regarding the importance given to *intuition without concept*. The implicit claim in *Principle* allows reinterpret some important resources of the Husserlian Phenomenology (1913), and also allows infer some keys for a Ethics based on values extracted from the openness of the Phenomenology.

Key Words: Heidegger, Marion, Husserl, Intuition, Openness.

Si en algún sentido pudiera dejarse entrever en la afirmación de la fenomenología como *ciencia abierta* alguna suerte de tensión con la idea de la fenomenología como *ciencia estricta*, ni que decir tiene que, en principio, tendría razón tanto quien vislumbrase la posibilidad efectiva y verosímil de dicha tensión como quien de entrada no se considerase forzado a tener que contraponer disyuntivamente la posibilidad de *lo estricto* y/o de *lo abierto* para la filosofía fenomenológica. Me cuento más bien entre éstos, porque no considero que haya contradicción entre apertura y rigurosidad (en un sentido genuinamente *fenomenológico-descriptivo*), aunque una cierta querencia actual en la *motivación* del pensar pudiera intensificar mi proximidad a la *ciencia abierta* más que a la *ciencia estricta*, y a aquélla, como he manifestado en alguna otra ocasión, en tanto *ciencia fascinante*. En tal sentido, lo que aquí quisiera dar a pensar (nuevamente) es el énfasis en la *apertura* y en *lo abierto* del *espíritu* de la fenomenología, espíritu más compartido que su *letra*, diversa y oscilante, en la medida en que coincidan *entraña* y *apertura* en el esfuerzo de lucidez de la Fenomenología, que lo es, al mismo tiempo, de *acogida* y *entrega* (muy cerca ya de lo que podríamos considerar como *Absoluto fenomenológico*), virtudes inequívocamente fenomenológicas, sin demérito, por supuesto, del compromiso de *responsabilidad* en el que aquellas acogida y entrega, y no sólo lo estricto o la reflexión, se ubican.

En relación con este énfasis en la apertura de la Fenomenología, quisiera apelar a la incondicional *reserva de intuición* a la que (más allá de vicisitudes del camino fenomenológico y de las exigencias de rigor, claves y contraseñas metodológicas que podrían apoyarla, pero también, sin duda, distraerla) la Fenomenología confía su apertura, y que Husserl destaca con más que merecida rotundidad bajo el rótulo de *Prinzip aller Prinzipien* hace ahora un siglo, en 1913 (Husserl, 2013: 129-130). Considero que con esta apelación a la *reserva de intuición* se renueva un gesto en el que muchos nos han precedido y que, sin embargo, se debe reiterar sin descanso. Que la fenomenología contemporánea experimente la necesidad de nuevos desafíos, por ejemplo, en la convocatoria de *fenómenos saturados*, *acontecimientos* o *hiperfenómenos*, y que se decida a un renovado pensamiento en torno a –lo diré con Derrida– *lo Arribante* (Derrida, 1994), todo ello indica, en autores insignes como Jean-Luc Marion

(Marion, 2008), Bernhard Waldenfels (Waldenfels, 2012) o Claude Romano (Romano, 2008, 2012), que un hálito común les vincula y marca un pulso sincrónico de la fenomenología en el momento presente: esta especie de apertura, como lo otro que cualquier clausura, que ya no se cierra a, sino que más bien se afirma en la experiencia de *lo nuevo, lo excesivo, lo inesperado*, haciendo cierta aquella incursión en *selvas sin caminos –o incultas tierras sin caminos–* a que se refería Husserl en el *Epílogo* a la edición inglesa de *Ideas I* (Husserl, 1985: 388; 2013: 482; cfr. Barbosa, 2009).

Así pues, en esta contribución, y como humilde homenaje a *Ideen I* en su centenario, quisiera retomar, bajo la forma de un conjunto de consideraciones generales y casi propedéuticas, el que denomina Husserl *Principio de todos los principios*, que proclama la desmesurada, irrevocable, irrefutable, incondicionada exigencia de *hospitalidad* de la Fenomenología no sólo de todo aquello (ya lo anuncio) a lo que desde el principio de nuestra *mundaneidad* ya le hemos concedido el crédito de nuestra acostumbrada y casi siempre rutinaria percepción cotidiana (por otra parte, en todo el arco inmenso de su diversidad), sino también a todo aquello que no podría ser retenido por, ni simplemente incluido en, esa *mera* mundaneidad, poblando, con su virtualidad, extrañeza y anomalía, sus zonas extraordinarias y *periféricas* de *excepcionalidad*. Cuando hacia la segunda mitad de los 90 del pasado siglo XX Jean-Luc Marion denunció en *Siendo dado* lo que llamó la *penuria de la intuición* (Marion, 2008: 317), puso el dedo en cierta llaga, si se me permite la expresión, respecto a la renovada exigencia de que la Filosofía, y en especial la Fenomenología, tomase a su cargo o se responsabilizara verdaderamente de la *omnitudo* del ámbito fenomenológico, pero no ya en un sentido cuantitativo, donde comparecería todo lo *meramente diverso* de nuestra experiencia, sino, especialmente, la *omnitudo* respecto a fenómenos en los que, por el *exceso* que anuncian y el *trastorno* que suponen, se hiciera verdad o resplandeciera *cualitativamente* el poder de la *donación*, clave última, a juicio de Marion, de aquellas cosas mismas siempre anheladas por la Fenomenología y que habrían de exigir de ésta una *finesse* y una generosidad extraordinarias, estrictamente conmovedoras. No sólo se trataría, así pues, de reubicar la intuición tal como se presenta en el Principio (§ 24) en una problemática como la de la epojé y la reducción (§§ 27 y ss.), que le sucede en el desarrollo *textual* de *Ideas I*, pero que en verdad ya le había precedido (por lo que no tendría tanta relevancia –como suele considerarse en la exégesis erudi-

ta del texto husserliano- atenerse a la arquitectura de *Ideas I*), sino de radicalizar su proximidad a la temática de la donación. La magnitud del Principio estriba, como señaló Marion, en que por ese mismo Principio la fenomenología toma la iniciativa para perderla, de modo que «sólo ambiciona perder la iniciativa lo más pronto y lo más completamente posible, puesto que pretende alcanzar las apariciones de las cosas en su originariedad más inicial –en el estado, por así decir, nativo de su manifestación incondicionada en sí y a partir de sí» (Marion, 2011: 41). La renovación del *élan* de la intuición vendría a recordar –y es esto lo que quizás más me importa aquí y ahora- que el ámbito de la *descripción*, centro irrenunciable del *pathos* fenomenológico, permanece “en activo” y que va a estar más vivo que nunca. En verdad, según se propone en el propio Principio, habría que valorar que ni siquiera la “Fenomenología” como “ciencia” o como “teoría” podría retener o contener, o incluso encauzar, la fuerza primordial de la apertura y de la descripción fenomenológicas, ni, desde luego, aquellas “teorías absurdas” que –decía Husserl- debemos dejar a un lado, y que ya sobradamente indican, en el gesto de llevar a cabo su puesta entre paréntesis, que el Principio sólo puede ser concebido *ya* en el horizonte de la *re(con)ducción*¹.

En lo que sigue, y con la brevedad exigida, quisiera retomar una cierta interpretación de la intuición fenomenológica tal como se presenta en el *Principio de todos los principios*, considerando que permite a la Fenomenología, como así fue desde el comienzo, una apertura y hospitalidad ilimitadas, de las que la Fenomenología no siempre ha sido todo lo lúcidamente consciente que debiera haberlo sido. Quisiera, pues, para esta conmemoración, aludir tan sólo a dos lecturas sugestivas del principio husserliano, como fue la del joven Heidegger y ha sido, más recientemente, la de Jean-Luc Marion. Seguidamente, apuntaré sumarísimamente por qué cuando el Principio se proyecta sobre ciertos aspec-

¹ A pesar del esfuerzo de algunos estudiosos, ya desde hace años (en especial, San Martín, 1986), se hace preciso insistir en la diferencia entre *epojé* y *reducción*. Aquélla, la *epojé*, es la operación en virtud de la cual “se hace a un lado” lo que la fenomenología estima como no fenomenológicamente asumible (por ejemplo: en el fenómeno de la audición, el soporte fisiológico de la misma; o en la visión, el soporte retiniano, nervio óptico, etc.). Se trata de la práctica, entre otras, de, por ejemplo, lo que en *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1910-1911) llamó Husserl *distinctio phaenomenologica* (Husserl, 1994: 77-78). Una vez que se ha “echo a un lado”, lo que va quedando es justamente aquello a lo que debe atenerse el fenomenólogo, es decir, a lo *reducido*, a lo que *se reconduce* el aparecer a fin de esclarecerlo fenomenológicamente. Sin duda, en castellano, la confusión procede en buena medida, a mi juicio, de la expresión “poner entre paréntesis”, que en ocasiones se aplica acriticamente a la *epojé* (y entonces “poner entre paréntesis” viene a significar “prescindir de”) o a la *reducción* (debiendo significar entonces “poner entre paréntesis” “atenerse a”).

tos metodológicas de *Ideas I* se pueden reorientar los logros fenomenológicos (en especial, y sólo a título de ejemplo, me referiré a un recurso tan decisivo como es la *indubitabilidad de la percepción inmanente*), y ya para finalizar sugeriré, a grandes rasgos, lo que el Principio podría aportar a –concebida del modo más amplio– una Ética fenomenológica.

I. EL PRINZIP ALLER PRINZIPIEN.

Husserl presenta el *Prinzip aller Prinzipien* en el § 24 de *Ideen I*. Podría considerarse que se trata de un lugar demasiado estrecho para tan grande Principio, por lo que creo que no sería acertado atenerse a los condicionantes interpretativos que pudieran inferirse de dicha ubicación textual. De hecho, los dos intérpretes a que aludiré tuvieron el acierto interpretativo (creativo) de efectuar dicha desubicación. El principio acompaña, en buena medida, la problemática en torno al *echte Positivismus* que asume para sí la Fenomenología, en debate y polémica con la negación empirista o positivista de la amistad entre intuición e idea, negación que vendría a suponer la dificultad, para la fenomenología, de conjugar su propia doble vocación como ciencia descriptivo-intuitiva y como ciencia eidética, que es, sin duda, uno de los grandes motivos de *Ideas I*, y que ya desde *Investigaciones lógicas* se había puesto en camino de su adecuado tratamiento, cuando en la sexta investigación se produjo el encuentro entre categoría e intuición en la *intuición categorial*. Ahora se trataba de comprender que hay una *intuición eidética* en la que la intuición se abre al eidos y el eidos a la intuición. Husserl rechaza la defensa fundamentalista de la experiencia en el sentido en que dice recurrir a ella el *naturalismo empirista* (cuyos motivos originarios eran, dice Husserl, “sumamente apreciables”). Husserl, así pues, niega que se pudiera identificar con la *experiencia* en sentido *empirista* lo que era justamente el empeño inicial: «guiarse por las *cosas mismas*, o retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas, interrogarlas tal como se dan ellas mismas y hacer a un lado todos los prejuicios extraños a ellas» (Husserl, 2013: 119). Sin embargo, la experiencia tal como la entiende el empirismo excluye que puedan ser “cosas mismas” las “ideas” y “esencias”, a las que el empirista considera como un “aquellarre filosófico” re-

pleto de “entidades escolásticas” y “fantasmas metafísicos”². Husserl comparte con el empirismo que los juicios válidos

saquen directamente su validez de *intuiciones originariamente dadoras*. Pero éstas - añade Husserl- son de la índole que les prescribe el *sentido* de estos juicios, o la *esencia propia de los objetos y estados de cosas judicativos*. Las regiones fundamentales de objetos y, correlativamente, los tipos regionales de intuiciones dadoras; los tipos de juicio que les son inherentes, y, finalmente, las normas noéticas que para la fundamentación de los juicios de tales tipos *exigen*, en cada caso, precisamente esta especie de intuición y no otra -nada de esto puede postularse o decretarse desde arriba; sólo cabe comprobarlo intelectivamente, y esto quiere decir, a su vez: acreditarlo mediante intuición originariamente dadora y fijarlo en juicios que se ajusten fielmente a lo dado en ella (Husserl, 2013: 120-121)

Sólo la formulación *explícita* de la reducción, no la reducción misma, es la que no ha aparecido, porque, en verdad, ya está en funcionamiento desde antes del § 30. Lo decisivo es ese “partir desde abajo”, justo en la arena de *lo originariamente dador*. Por lo que se refiere a la alabada, por los empiristas, “exención de prejuicios”, dice Husserl que

nosotros tomamos nuestro punto de partida de aquello que se encuentra *antes* de todos los puntos de vista: del dominio entero de lo dado ello mismo intuitivamente y antes de todo pensar teórico, de todo aquello que se puede ver y captar inmediatamente —cuando, precisamente, no se deja uno cegar por prejuicios ni aparta por ellos la atención de clases enteras de auténticos datos. Si “*positivismo*” quiere decir tanto como fundamentación, absolutamente exenta de prejuicios, de todas las ciencias en lo “positivo”, esto es, en lo que se puede captar originariamente, entonces somos *nosotros* los auténticos positivistas. Nosotros, en efecto, no nos dejamos menoscabar por *ninguna* autoridad el derecho de reconocer todas las especies de intuición como fuentes de legitimidad del conocimiento igualmente valiosas —ni siquiera por la autoridad de la “ciencia moderna de la naturaleza” (Husserl, 2013: 123).

En *Ideas I*, a renglón seguido, se prosigue el debate fenomenológico con el *idealismo* que podríamos llamar *abstraccionista* y con el *idealismo psicologista* (§§ 21 y ss.). Sin embargo, como se verá, si nos mantenemos en este nivel polémico, se corre el riesgo de que quede encubierto el *compromiso afirmativo* husserliano con lo que podría considerarse como el *vitalismo* de la Fenomeno-

² Dice Husserl (Husserl, 2013: 120) que «sólo con la realidad experimentable, *real*, tiene que ver toda ciencia. Lo que no es realidad, es imaginación, y una ciencia basada en imaginaciones es precisamente ciencia imaginaria. Las imaginaciones como hechos psíquicos son, naturalmente, respetables; pertenecen a la psicología. Pero que [...] de las imaginaciones hayan de brotar, por medio de una llamada visión esencial fundada en ellas, nuevos datos, datos “eidéticos”, objetos que son *irreales*, esto es —así concluirá el empirista— precisamente “aberración ideológica”, un “retroceso a la escolástica” o a aquella suerte de “construcciones especulativas *a priori*” con que el idealismo ajeno a la ciencia natural tanto obstaculizó a la ciencia genuina en la primera mitad del siglo XIX».

logía -lo remitiremos al primer Heidegger- y con lo que Marion llamará *donación*.

El *Prinzip aller Prinzipien*, se lo recordará, parte de la irritación de Husserl, cuando clama por terminar con teorías equivocadas. Según el Principio,

no hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al principio de todos los principios: que toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento; que todo lo que se nos ofrece en la "intuición" originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que en ella se da. Vemos con intelección, en efecto, que ninguna teoría podría a su vez sacar ella misma su propia verdad sino de las daciones originarias (Husserl, 2013: 129)³.

Recuerda Marion la muy importante observación de Ricoeur, en el sentido de esa proximidad, que se insinúa en el Principio, entre la "intuición originariamente dadora" / *originär gebende Anschauung* y el "todo lo que se nos ofrece" / *alles, was sich uns... darbietet* y el *darse / sich geben* de la donación en cuanto tal. Es como si la Intuición se hiciera una con el Dar-se de lo que se da. Como dice Marion «el "principio de los principios" sólo privilegia la intuición en tanto que la interpreta en primer lugar como "originariamente donadora", y admite, como una de sus formulaciones, una definición a partir de la donación» (Marion, 2011: 58).

II

II.1) ... IN SEINER WACHSENDEN STEIGERUNG SEINER SELBST.

APUNTE SOBRE LA RECEPCIÓN HEIDEGGERIANA DEL *PRINZIP* (1966/1919).

Aparte de su problemática intrínseca, buena parte de la crítica posthusserliana del *Principio* parte del reproche heideggeriano en el sentido de que en ese principio se expresa la *obsesión metodologicista* de la modernidad y la *metafísica subjetivista de la Presencia*. En 1966, en *El final de la Filosofía y la tarea del pensar*, Heidegger sostiene que

³ El texto en alemán dice: "Doch genug der verkehrten Theorien. Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der "Intuition" originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen" (Husserl, 1976: 51)

El "principio de todos los principios" implica la tesis de la primacía del método. Este principio decide sobre cuál es la única "cosa" que puede convenirle al método. Exige que la subjetividad absoluta sea la "cosa" de la Filosofía. Su reducción trascendental a ella, da y asegura la posibilidad de fundamentar en la subjetividad, y por medio de ésta, la objetividad de todos los objetos (el Ser del ente) en su legítima estructura y estabilidad, es decir, en su constitución. La subjetividad trascendental -como método de la "ciencia universal" de la constitución del Ser del ente- pertenece también al mismo género de Ser de ese ente absoluto, es decir, al de la "cosa" más propia de la Filosofía. El método no tiene sólo por norma la "cosa" de la Filosofía, ni "está en la cosa", porque él es "la cosa misma". Si se preguntara ¿de dónde saca el "principio de todos los principios" su inamovible legitimidad?, habría entonces que responder: de la subjetividad, que se ha dado ya por supuesto es la "cosa" de la Filosofía» (Heidegger, 1999: 84).

Sin embargo, cuarenta y siete años antes, en 1919, el joven Heidegger, fascinado por la fenomenología de Husserl, pensaba de una manera bien diferente. En sus lecciones sobre *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, incluido en *Zur Bestimmung der Philosophie*, decía que

si uno entendiera "principio" en términos de una proposición teórica, entonces esta designación no sería congruente. Ahora bien, el hecho de que Husserl hable de un *principio* de los principios -es decir, de algo que precede a todos los principios y que nos salvaguarda de los errores de la teoría- ya muestra que ese principio no es de naturaleza teórica, si bien Husserl no se pronuncia al respecto. Se trata de la intención originaria de la auténtica vida [*die Urintention des wahrhaften Lebens*], de la actitud originaria del vivir y de la vida en cuanto tales [*die Urhaltung des Erlebens und Lebens als solchen*], de absoluta *simpatía con la vida* que es idéntica con el vivir mismo. De entrada [...] siempre vemos esta actitud fundamental, siempre estamos orientados hacia ella. La misma actitud fundamental comienza a ser absoluta cuando vivimos en ella misma -y esto no lo logra ningún sistema conceptual por muy elaborado que esté, sino la vida fenomenológica en su constante proceso de expansión [*in seiner wachsenden Steigerung seiner selbst*]. Todo esto está separado por un abismo de cualquier forma de *logicismo* y no tiene nada que ver con una *filosofía de los sentimientos* o con un filosofar de tipo genial. Uno no se puede apropiarse de este hábito primario del fenomenólogo de hoy a mañana, como el que se pone un uniforme; es más, si este hábito se pone en práctica de una forma maquinal siguiendo el patrón de una rutina, se acaba por convertir en un mero formalismo que encubre todos los problemas genuinos (Heidegger, 2005: 132-133)⁴.

⁴ Merece la pena el comentario de R. Rodríguez, en el sentido de que con el giro interpretativo dado en 1967 por Heidegger «la idea de experiencia originaria y la llamada fenomenológica *ia las cosas mismas!* son entregadas a la filosofía de la subjetividad, absorbidas enteramente en su paradigma. Y así, la posibilidad de pensar que la evidencia, en su sentido fenomenológico, no sea un ideal metódico al servicio de la certeza subjetiva, sino una vivencia que está ya ahí, en nuestra relación intencional con el mundo; o la posibilidad de que la vivencia de "la cosa misma" no suponga imposición alguna en un "sujeto", sino más bien lo contrario, un modo señalado de ser-en-el-mundo, de la apertura y ex-posición a lo que no es él, no son ahora ni tan siquiera consideradas; pues para un pensamiento que las ha incluido en el todo de la filosofía de la subjetividad y que ha comprendido la esencia epocal de ésta, tales posibilidades son, de entrada, una ingenuidad». Y añade R. Rodríguez: «Parece, así, que en la hermenéutica de la historia del ser, con su opción por lo absolutamente otro y con su perspectiva de totalidad, se introduce una cierta clausura del horizonte interpretativo, una cierta exclusión de toda otra posibilidad de comprensión. Cualquier intento de interpretar un pensamiento que no resulte acorde con el dictamen de la historia del ser tiende a ser de antemano condenado como aún prisionero del pensar representativo de

Me atrevo a pensar que seis años después de la aparición de *Ideas I*, en 1919, Heidegger se había aproximado al *espíritu* –o al menos a “cierto” espíritu– de la fenomenología con más intensidad de lo que lo había hecho explícitamente el propio Husserl, verdaderamente enfrascado, como debía hallarse en aquellos años, en búsquedas y debates metodológicos a fin de defender su posición de críticas a su juicio desenfocadas. Heidegger había desentrañado si no la verdad de la fenomenología, sí al menos una cierta verdad profunda de la fenomenología en su *pathos* vital –al que tan sensible será muy pronto, por cierto (ya desde 1913-14), Ortega y Gasset (Ortega y Gasset, 2004)-, en una dirección diferente de la interpretación que el propio Husserl hizo de su descubrimiento, como le ocurriera a Descartes con el del *Cogito*. Y todo ello, al menos en parte, porque Husserl vivía muy de cerca la preocupación por la *fuentes-de-derecho* o *legitimidad* (*Rechtsquelle*), mientras que lo decisivo para el joven Heidegger era la *proximidad a la vida* y, respecto a la fenomenología, su apertura y hospitalidad, así como la íntima *necesidad interior* de la vida (por utilizar esta expresión –la de *innere Notwendigkeit*– en homenaje a *Über das Geistige in der Kunst*, de W. Kandinsky, de 1911-1912). Por lo demás, que Heidegger se refiriese al *Principio* husserliano en los términos en que lo hace no deja de ser altamente interesante, a la vista de la crítica que dirige el propio Heidegger a los excesos y tergiversaciones de la teoría frente a lo que sería la *vivencia originaria* (*Urerlebnis*), siempre expuesta a ser “des-vivida” por la intelección objetivante y teórica. Todo parece indicar que, para Heidegger, algo debió torcerse que provocó que la fenomenología abandonase aquella –lo diré con sus palabras– *wachsenden Steigerung* de la *vida fenomenológica*. Y la cuestión quizás estribaba en que si la Reducción se pone en movimiento desconectando, sobre todas las desconexiones, la de la realidad de la actitud natural poniéndose de este modo al servicio de un ideal epistémico de *indubitabilidad* (en honor a la *strenge Wissenschaft*), más que de un ideal de *vitalidad*, con ello la propia problemática de la reducción en el horizonte teleológico de la *strenge Wissenschaft* podría contribuir, si bien involuntariamente, a distraer a la Fenomenología de aquella *wachsende Steigerung* que tanto atraía a Heidegger... o de la *intui-*

la metafísica, cuyo radio de acción es tan extenso como la misma filosofía» (Rodríguez, 1993-I: 204-205; vid. también Rodríguez, 1993-II).

ción saturada, que concentra el compromiso con la Fenomenología de Jean-Luc Marion.

II.2) UN ÁMBITO SIN LÍMITE NI SALVEDAD...

LA RECEPCIÓN DEL *PRINCIPIO* EN JEAN-LUC MARION (1984/1997).

La recepción del *Prinzip* husserliano en el pensamiento de Jean-Luc Marion es una de las más meticulosas y creativas, entre 1984 (con el texto de «La irrupción y la ampliación. Contribución a la interpretación de las *Investigaciones lógicas*», incluido en 1989 en *Réduction et donation*) y 1997 (*Étant donné*). En *Reducción y donación*, Marion procura, a mi juicio con acierto, superar el conflicto planteado entre intuición y significación por la aspiración a la primacía de aquella o de ésta, tomando como punto de partida *Investigaciones lógicas* (Marion, 2011: 25) y enfrentándose a los reproches dirigidos por Heidegger y Derrida a lo que sería el *intuicionismo* husserliano, como expresión de una filosofía de la presencia. Aquí, sin embargo, tan sólo quisiera destacar la defensa que lleva a cabo Marion justamente de la intuición, previamente a la dilucidación del debate con la significación y a sabiendas de su radicalización, en *Étant donné*, a favor de un sofisticado *hiperempirismo de la intuición* –aunque la expresión tal vez no resulte muy afortunada. Tal como la plantea Marion, la cuestión arranca del debate, en la sexta *Investigación Lógica*, entre intuición y significación. Lo que importa a Marion es que

la puesta en presencia cubre un dominio sin límite ni salvedad, porque la puesta en evidencia intuitiva se transforma en universal. La poderosa originalidad de la instauración husserliana de la fenomenología sólo puede considerarse si se mide la audacia de la tesis de las *Investigaciones*: nada está exento de la intuición, y por lo tanto nada escapa a su reconducción en plena luz de la presencia; ni lo sensible, ni la esencia, ni la forma categorial misma, nada permanecerá en adelante invisible, puesto que un modo de la intuición persigue y acosa a cada uno de los objetos como tantos modos de presencia (Marion, 2011: 34-35).

Sigue diciendo Marion que

la intuición inspecciona todo y no respeta nada; cumple la exigencia teórica con un extraño modo de barbarie: el desencadenamiento de la presencia [...] la orientación se denomina la puesta en presencia; el único medio tiene el nombre de intuición universalizada. Si el emprendimiento se vuelve programático es porque la amplitud desmesurada de la donación brinda un material de este tipo a la constitución, y porque la *Sinngebung* descubre una tarea casi verdaderamente infinita, a la medida del continente abierto por la irrupción [de las *Investigaciones*]. De ahí la demanda, lacerante y

casi angustiada de Husserl a “equipos” de investigadores, a “generaciones” de obreros de la fenomenología, ocupados en todas las “regiones” disponibles. La fenomenología alcanza, en este sentido muy sobrio, una manera de *hybris* ante la presencia sobreabundantemente dada por la intuición (Marion, 2011: 35-36).

Es muy interesante la aproximación que propone Marion entre Husserl y Nietzsche, en la que la fenomenología se asimila a una búsqueda incondicional de lo que antes la Filosofía no se habría atrevido a mirar cara a cara, lo que no sería viable sin el fuerte componente “deconstructivo” en la fenomenología de Husserl, necesario para llegar a la evidencia de lo dado, que exige, en Nietzsche y en Husserl, pasar del “No” al “Sí”, y un Gran Amén, casi en una suerte de “consentimiento dionisiaco”⁵. A juicio de Marion,

la evidencia de la donación husserliana lleva a cabo también la “salida del sol”, y no permite más que la “sombra más corta”, esto es, elimina toda no-evidencia del mundo. La intuición acabada de la fenomenología responde al mediodía nietzscheano, como la donación originaria del “principio de los principios” responde al “monstruoso e ilimitado Sí y Amén” de Zarathustra (Marion, 2011: 38).

Y de inmediato cita Marion el *principio de todos los principios*, lanzando un reproche a Husserl, en la medida en que de tan amplia que es la donación («amnistía incondicional que liberaría indistintamente todo lo que las exigencias metafísicas, como cautivas, habían obstaculizado»), que Husserl ya casi ni quiere saber lo que se libera (Marion, 2011: 55). Éste, añade Marion,

completamente deslumbrado por la donación sin límite, parece no darse cuenta del carácter extraño de tal desmesura, y sólo considera su exceso, sin interrogarlo. A menos que el deslumbramiento no revele -encubriéndolo- un temor ante la ampliación de la presencia por la donación [...]. Parece lícito suponer que Husserl, como hundido por el imperativo, amenazante y jubiloso al mismo tiempo, de administrar la sobreabundancia de los datos en presencia, no se interroga en ningún momento (al menos en

⁵ «Nietzsche define su inauguración propia en términos cuasi fenomenológicos. “La filosofía, tal como la he comprendido y vivido hasta ahora, es la búsqueda deliberada de las caras, aun las más malvadas e infames, del *Dasein*”. Ahora bien, ¿la fenomenología husserliana no se propone la búsqueda desenfrenada de las caras más ocultas del *Dasein*, para someter a la evidencia de la intuición presentificante lo que anteriormente ninguna filosofía había podido simplemente ver cara a cara? A menudo, este proyecto, en Nietzsche, es considerado como negador, y, ello, en un primer sentido, con justicia [...] De manera semejante, la fenomenología husserliana, para ver, y por lo tanto para retornar con ello a las cosas mismas, debe, a partir de 1900-1901, negar todo presupuesto, hasta practicar de inmediato, bajo todas sus figuras, la reducción del pensamiento a la evidencia de lo dado. En ambos casos, la presencia plena impone en primer lugar la destrucción de las sombras que la circunscriben o la limitan, y por lo tanto la ocultan. Pero del mismo modo que la reducción -este otro nihilismo primariamente negativo- desemboca en la constitución y en la *Sinngebung*, Nietzsche complementa el “no” con un “sí”, el Gran Amén. “Muy por el contrario, ella quiere culminar en la inversa -en un *consentimiento dionisiaco* al mundo como es, sin quitarle nada, ni exceptuarlo de nada ni seleccionar nada en ello [...]”. El estado más elevado que puede alcanzar un filósofo: mantenerse de manera dionisiaca frente al *Dasein*: mi fórmula para ello es *amor fati*» (Marion, 2011: 37-38).

las *Investigaciones lógicas*) acerca del estatuto, el alcance y aun la identidad de esta donación (Marion, 2011: 65).

Trece años después, el equilibrio buscado en 1984 entre intuición y significación parece desestabilizarse en Marion a favor de la intuición, que ahora ya no deberá, por así decirlo, sentirse acomplejada por su carencia de concepto. En 1997, ello será visto más bien como un privilegio, de modo que la *intuición sin concepto*, lejos de quedar cegada, se torna cegadora, y será considerada como portadora de un exceso en el que se hace verdad el advenimiento mismo de la Presencia, su *venir-por-sí-desde-sí*. Si bien al comienzo de *Siendo dado* Marion critica al *Principio de todos los principios* a favor del “A tanta reducción, tanta donación”, más adelante retoma la cuestión del Principio, esta vez considerando, por una parte, en qué medida avanza posiciones decisivas respecto al leibniano *Principio de razón suficiente* y al kantiano *Principio supremo de los juicios sintéticos a priori*, disponiéndose todo para que pudiera exponerse con radicalismo el Principio husserliano a la máxima apertura que no alienase la fenomenalidad (Marion, 2008: 305). No en vano, según el Principio, la intuición basta al fenómeno. Y, sin embargo, Marion cuestiona el Principio husserliano, radicalizándolo a favor de lo que llama *Principio de intuición suficiente*, que da cuenta de la fuerza *máxima* de la donación, pues considera que, aun siendo muy valiosa la propuesta de su Principio, Husserl habría sometido la donación a aquellos límites de la intuición (“en los límites en que se da...”), de los que habría que liberar a la donación. El Principio sólo posibilita a los fenómenos en la medida en que se dan según los límites que les prescribe un horizonte. Es así como la donación, tal como la piensa Marion, debe sobrepasar este constreñimiento de la intuición por sus *horizontes de anticipación*.

III

Independientemente de que en la arquitectura de *Ideen I* el Principio preceda en el § 24 a la puesta en práctica de las epojés y reducciones, en verdad todo él está atravesado por el *pathos* de la reducción, que pretende demarcar y proteger la zona de la que no podría ser sometido a epojé. En este sentido, así pues, el *Principio* ya es fenomenológico por completo, incluso, si se me apurase, fenomenológico con un radicalismo al que ni siquiera se llega con la lucidez que pudiese brindar la mera reducción, de la que me atrevo a pensar que el

Prinzip es como su corazón. Sin él, incluso con su formulación tan escueta y minimalista, apenas podría captarse, con la lucidez requerida, todo lo que la reducción deja (*debe dejar*) al descubierta, y no únicamente por lo que pudiera referirse al contenido, sino por lo que respecta a la pura formalidad del descubrirse de lo que se descubre o aparece. En verdad, así pues, podría considerarse que en el Principio ya se ha practicado sobradamente la reducción. Como en el pórtico de la Academia se exigía que no entrase quien no supiera Geometría, aquí se trataría de que no se arrogara la cualificación de “fenomenólogo” quien no estuviese dispuesto a admitir el Principio hasta sus últimas consecuencias, *en el extremo de lo posible*. Son precisamente aquellas *amplitud y soltura (desahogo)*, que el Principio da a pensar, las que permitirían reorientar algunos de los temas-clave. Por ejemplo, comprendido desde la exigencia del Principio, con su apelación al *alles, was sich uns darbietet*, un tema tan cartesiano como el de la *indubitabilidad de la percepción inmanente* pasaría a formar parte del programa de la *strenge Wissenschaft*, sin duda, y con todo derecho, pero también, y no en menor medida, de la *offene Wissenschaft*. Es más, sin el Principio, sería más viable una lectura aviesa y torpe de esa indubitabilidad, permitiendo que se malinterpretase la inmanencia de la así llamada *percepción inmanente*, invitando a concebirla como una especie de zulo tenebroso donde quedaría secuestrada la “exterioridad”. Por su parte, una lectura correcta pero restrictiva vería en la *indubitabilidad de la percepción inmanente* un recurso imprescindible para alcanzar la ciencia estricta. Sin embargo, el recuerdo del *hinnehmen (aceptar)* del que habla el Principio invitaría a comprender esa indubitabilidad como prueba, aval y resonancia de una apertura inmensa o de aquel “dominio sin límite ni salvedad”, en palabras de Marion, al que la Fenomenología se le concede abrirse y que es la máxima grandeza de su compromiso descriptivo. No se trataría, pues, sólo de *lo estricto* ni, por cierto, de *lo relativo*⁶, sino, *ante todo*, de lo abierto. Desde el Principio, la *indubitabilidad* y la *neutralidad* nos sitúan de lleno en lo abierto de la donación. Lo que el *Prinzip* pone en juego no es simplemente el criterio de nuestra potencialmente neurótica exigencia de *seguridad* epistémica, sino aquel *estar al sol en medio de los caminos* a que se refirió Sartre (Sartre, 1973) para comprender la innovación de la intencionalidad, y al que una sospecha de ingenuidad no podría conmovir

⁶ Inquietante para autores como M. Harris (1994, 344 ss.).

–porque ya precisamente no buscaría sólo ni quizás principalmente asegurar nada. Ni otra lucidez que aquella, no sin escándalo, que afirmase que “la Tierra Originaria no se mueve”. El Principio –no lo olvidemos: *de todos los principios*, el más importante de los principios- fuerza a que *no* concibamos la conciencia como una suerte de *habitación del pánico* ante el asedio de la duda, sino más bien al contrario.

Ni que decir tiene que desde el *Prinzip*, tomándolo como guía, resplandecerían los temas de la *omnitudo fenomenológica* (Moreno, 2012-II), o el de la *modificación de neutralidad*, que podría ser conducida mucho más allá de la imbricación que se da a pensar en ella –imbricación cierta pero insuficiente- entre fenómeno y noema-virtual en la correlación noético-noemática (en el que veríamos expansiones extraordinarias en el ámbito importantísimo de la Imagen y el Arte) (Moreno, 2013) y el de la amplitud del perímetro eidético (Moreno, 2012-I).

IV

En la zona de influencia o de irradiación del *Prinzip* se deja atisbar lo que podría formar parte de un plan de ética fenomenológica acorde a las propias exigencias de la Fenomenología como actitud y método, es decir, una ética surgida desde los propios valores de la Fenomenología en cuanto tal, más allá de los valores, tan reconocidos, de razón y responsabilidad, de los que no podría decirse que incumbiesen sobre todo a la Fenomenología, aunque se deja reconocer con facilidad en qué medida la Fenomenología, por sus propias exigencias internas, se deja involucrar por esos valores. Con el *Prinzip* no se enuncia meramente, en absoluto, un requerimiento gnoseológico. De él se hace necesaria –es lo que he intentado querer decir- una lectura más intensa y, si se me permite, *metafísica* y al mismo tiempo, *ética*. En el Principio se apela a un *compromiso de vitalidad* (acorde al joven Heidegger), así como de *apertura y hospitalidad incondicionadas* a la donación (acorde a Marion) en un horizonte de *inclusividad* absoluta que nada excluye cuando justamente se apela a *toda intuición* y a *todo lo que se nos ofrece en la “intuición” originariamente*. Por otra parte, en el Principio se anuncia una modalidad de lo que podríamos considerar un “deber fenomenológico”, en relación a la *aceptación* e incluso la *obediencia* debida a la donación-en-la-intuición, cuando se apela a la exigencia de *aceptar*

(*hinnehmen*) todo lo que se nos dé. Principio de aceptación, de acatamiento, de *Wahr-nehmung* y *Hören*⁷, y, por supuesto, principio y exigencia de fidelidad (“como lo que se da”) y de honestidad y rigor (“en los límites en que se da”).

Ni que decir tiene que la serie de valores que podrían inferirse del Principio llegarían hasta la exigencia de *aventura*, *pluralismo* y *exotismo*... Además, ya sabemos, por el propio contexto polémico del Principio, que es el índice de un gesto de *rebeldía* frente a cualquier intento de empobrecimiento e inhibición represiva de la vida de la conciencia justamente en esa zona “inferior” –o fundacional- de la intuición.

El Principio aún por completo un *minimum* y un *maximum*. Si, por una parte, se queda corto, dice demasiado poco, al mismo tiempo, por otra parte, parece que fuese a hacer explotar no sólo *lo que cabe esperar* de la fenomenalidad, sino, en especial, lo que *no se deja anticipar*. Es por esto por lo que bajo la protección del Principio se mantiene abierta la Fenomenología *como posibilidad*, no simplemente porque *haya acontecimiento*, sino porque *hay intuición*. Ahora ya no sería difícil concebir, también desde el *Prinzip*, que la Fenomenología es, en efecto, una posibilidad infinita y toda una *inculta tierra –o selva sin caminos* [*bahnlose Wildnisse*]⁸ que anuncia el “nuevo mundo”, o el mundo renovado o innovado... de una *positividad sin medida*: ya no simplemente, desde luego, la de los meros datos del viejo positivismo, pero tampoco la positividad de la *Geschichte*, ni siquiera la de nuestra *Wahrnehmung*, aquella y ésta entregadas a una *verdad consumada*, sino la *afirmación de un amanecer suficiente* (*amanece, que no es poco*) de un *mundo inacabado* que reclama, en verdad, una ciencia estricta y una ciencia abierta, pero también, y quién sabe si en primer lugar, una ciencia fascinante.

⁷ Por más que no podría entrar en detalles, sería interesante una incursión en la asimilación entre ser-y-pensar, ser-y-percibir que aborda Heidegger en su *Introducción a la metafísica* de 1935 (Heidegger, 1993).

⁸ Mientras que Gaos traduce *bahnlose Wildnisse* por “selvas sin caminos” (Husserl, 1985: 388), en su revisión de la traducción de Gaos, Antonio Ziriñón propone “incultas tierras sin caminos” (Husserl, 2013: 482). Probablemente esta traducción podría satisfacer a un Husserl más estricto que aventurero, pues mientras que “selvas” induce a ensoñaciones en torno a la aventura, el infinito, lo informe, el riesgo, el éxtasis de la experiencia, etc., sin embargo, “incultas tierras sin caminos” parece que da a entender que todo el ámbito fenomenológico, incluso en sus periferias y en sus zonas más inquietantes, se dejaría “cultivar” *finalmente*.

BIBLIOGRAFÍA

- Barbosa Martínez, O.E. (2009). "El viajero explorador y las selvas sin caminos del nuevo mundo. Acercamientos al método fenomenológico de Husserl", en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, XXX, 101, 21-29.
- Derrida, J. (1994). "Deconstruir la actualidad", en *El ojo mocho* (Buenos Aires), 5, pp. 12-24.
- Harris, M. (1994). *El materialismo cultural*, Madrid, Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (1993). *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa.
- Heidegger, M. (1999). «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, pp. 77-93.
- Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona, Herder.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1985). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura* (ed. a cargo de J. Gaos), México, FCE.
- Husserl, E. (1994). *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza Editorial.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura* (ed. a cargo de A. Ziri6n), México, UNAM, FCE.
- Marion, J.-L. (2011). *Reducci6n y donaci6n. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenologí*a, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Marion, J.-L. (2008). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donaci6n*, Madrid, Síntesis.
- Moreno-Márquez, C. (2012-I). "Eidos y periferia. Rutina y trascendencia *in extremis* en el horizonte de una humanidad proteica e híbrida», en *Recerca*, 12, 23-51.
- Moreno-Márquez, C. (2012-II). "Todo lo que se nos brinda...: Presentismo y simultaneidad. Fenomenología de lo contemporáneo (*collage*) y saturaci6n", en *Valenciana* Vol. V, Núm. 9, 121-161.
- Moreno-Márquez, C. (2013), "Neutralidad e infinito. Propedéutica fenomenológica sobre la Imagen y el Acontecimiento", en *Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura Manuel Mindán*, VIII, 41-71.
- Ortega y Gasset, J. (2004). *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas I*, Madrid, Revista de Occidente/Taurus, 745-825.
- Rodríguez, R. (1993-I). "Historia del ser y filosofía de la subjetividad", en AA.VV. (J.M. Navarro Cord6n y R. Rodríguez, eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Editorial Complutense, 191-205.
- Rodríguez, R. (1993-II). "El principio fenomenológico de evidencia y la hermenéutica contemporánea", en *Hermenéutica y subjetividad. Ensayos sobre Heidegger*, Madrid, Trotta, 67-93.
- Romano, C. (2008). *Lo posible y el acontecimiento. Introducción a la hermenéutica acontec*ial, Santiago de Chile, Alberto Hurtado.
- Romano, C. (2012). *El acontecimiento y el mundo*, Salamanca, Sígueme.
- San Martín, J. (1986). *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, Uned.
- Sartre, J.-P. (1973). "Une idée fondamentale de la phénoménologie: l'intentionnalité", en *Situations I*, Paris, Gallimard, 31-33
- Waldenfels, B., (2012). *Hyper-Phänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Frabkfurt, Suhrkamp.

LA CRÍTICA DE PATOČKA A HUSSERL: SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL FRENTE AL MUNDO COMO TRASCENDENTAL

PATOČKA'S CRITICISM OF HUSSERL: TRANSCENDENTAL SUBJECTIVITY TO THE WORLD AS A TRANSCENDENTAL

Iván Ortega Rodríguez

Universidad Pontificia de Comillas
Madrid, España

ivan.ortega79@gmail.com

Resumen: Jan Patočka (1907-1977) desarrolló un original trabajo fenomenológico pese a circunstancias adversas. En él, pasó de defender unas tesis muy cercanas a *Ideas I* a sostener unos planteamientos notablemente alejados. Para el filósofo checo, Husserl habría localizado la esfera trascendental pero habría errado al tomarla por un ente o pre-ente subjetivo. Por el contrario, una aplicación consecuente hasta el final de la *epojé* nos permite ir hasta la auténtica esfera trascendental, que es el mundo como proto-estructura universal de aparición. En consecuencia, Patočka diverge muy notablemente de Husserl al tiempo que mantiene la propuesta de una fenomenología trascendental (aunque "a-subjetiva"). Asimismo, esta noción de la esfera trascendental permite profundizar la crítica a Husserl, pues su subjetivismo vendría dado por haber confundido la realización concreta del aparecer en cada sujeto concreto con la esfera pura del aparecer. Husserl no habría sido, a ojos de Patočka, lo suficientemente trascendental.

Palabras clave: Jan Patočka, Edmund Husserl, fenomenología, subjetivismo.

Abstract: Jan Patočka developed an original phenomenological research in spite of adverse circumstances. He underwent a profound evolution. If at first his theses were very close to Husserl's *Ideas*, at the end of his life his position was notably different of his master's. For the Czech philosopher, Husserl was right to speak about a transcendental sphere but was wrong to take it as an entity or pre-entity of subjective nature. On the contrary, a consequent use of *epokhe* enables us to get to the true transcendental sphere. This sphere is the "world" as the universal structure of appearing as such. Consequently, Patočka diverges from Husserl but he keeps the idea of a transcendental phenomenology (though "a-subjective"). Furthermore, Patočka thinks that Husserl mistook the realisation of appearing in each particular subject with the pure sphere of appearance. According to Patočka, then, Husserl's Phenomenology would not have been transcendental enough.

Key Words: Jan Patočka, Edmund Husserl, Phenomenology, Subjectivism.

I

1. LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL EN LA BIOGRAFÍA INTELECTUAL DE PATOČKA:
DEL SEGUIMIENTO A LA CRÍTICA.

En 1933, un joven filósofo checo, Jan Patočka llegaba a Friburgo a pasar un semestre de estudios. Buscaba formarse en fenomenología a partir del mismo iniciador del movimiento, Edmund Husserl. Cuando éste recibió a Patočka no dejó de hacer notar que se trataba del primer estudiante que procedía de su mismo país, pues Husserl, en efecto, era también de la región de Bohemia — uno pertenecía a la minoría judía de habla alemana y el otro hablaba checo—. El joven praguense no tardó en experimentar una profunda afinidad personal y filosófica con el viejo maestro. Husserl puso al estudiante checo bajo la tutela de Eugen Fink, con quien Patočka entabló una amistad que se prolongó toda una vida.

Este encuentro en Friburgo y esta afinidad con la fenomenología habían venido preparadas por un estudio previo de las obras principales de Husserl por parte de Patočka. Así, ya en 1928, mientras realizaba un año de estudios en la Sorbona, había tenido ocasión de escuchar por primera vez a Husserl en las célebres *Conferencias de París*. Como él mismo cuenta, no entendió gran cosa pero el modo de hacer filosofía que mostraba Husserl le fascinó. Desde entonces, vio en la fenomenología un camino para superar el atolladero en que, a su entender, se hallaba la filosofía en su país, donde el positivismo dominante no acertaba a dar respuesta a los desafíos teóricos y prácticos de la humanidad. Asimismo, dos años después de Friburgo, en 1935, Patočka estuvo entre quienes intervinieron para invitar a Husserl a Praga para dar unas conferencias. En ellas, el viejo filósofo exponía su diagnóstico de la crisis de la humanidad europea y el papel que podía en ella cumplir la fenomenología trascendental. El conjunto de pensamientos que Husserl exponía al final de su vida influyeron profundamente en Patočka, para quien la situación de crisis en la humanidad contemporánea fue un tema permanente de su meditación durante toda su vida.

Así pues, desde muy pronto nuestro autor tuvo a Husserl como principal referente en fenomenología, antes, por cierto, de que conociera la obra de Martin Heidegger. Además, su confrontación fue, desde un principio, con la fenomenología trascendental. En efecto, como hemos visto ya, la primera vez que es-

cuchó a Husserl fue con las *Conferencias de París*, germen de las *Meditaciones cartesianas*. Además, en su tesis doctoral publicada en 1931 (*El concepto de evidencia y su significación para la noética*), las referencias bibliográficas dejan claro que cuando habla de «fenomenología», se está refiriendo a la fenomenología trascendental¹. En este trabajo, además señala ya la fenomenología como el camino más fiable para dar cuenta de la posibilidad de unos primeros datos evidentes para el conocimiento humano.

En la primera parte de su vida intelectual, suscribe en sus líneas fundamentales la fenomenología trascendental de Husserl. Las dos obras de referencia son, por un lado, *Ideas*, y por otro los textos que ulteriormente conformarían *La crisis*. Estas dos referencias son muy patentes en su tesis de habilitación, *El mundo natural como problema filosófico*; en ella, se parte por un lado del problema de la crisis, que para Patočka consiste en que las personas viven divididas entre un mundo que intuitivamente viven como cierto (el “mundo natural”, que para él es equivalente al “mundo de la vida”) y el mundo descrito por las ciencias. Sin embargo, para la resolución, nuestro autor no sigue estrictamente el camino de Husserl, que por lo demás no podía conocer en 1936; lo que hace, en cambio, es apelar a *Ideas* y reconducir ambos mundos a un fundamento común, que es la subjetividad trascendental. Desde dicha subjetividad se da cuenta de ambos mundos y la unidad de la vida humana se recupera no tanto porque redescubramos que el mundo de la ciencia se apoya en el mundo de la vida, cuanto en que la intersubjetividad trascendental es el suelo en el que todo sentido tiene su origen, tanto los del mundo científico como los del mundo natural.

Patočka se mantuvo dentro de los parámetros de la fenomenología trascendental durante casi veinte años. En estos años es igualmente cierto que tuvo influencias de Heidegger o Bergson, pero a nuestro juicio estas se integran dentro del esquema husserliano. Ello es visible por ejemplo en la mencionada tesis de habilitación, donde afirma que la vida humana lo es ante posibilidades, pero a la vez se afirma que esta existencia es, en su raíz, subjetividad trascendental.

¹ Cf. Patočka, Jan. “Pojem evidence a jeho význam pro noetiku”, en *Sebrané Spisy Jana Patočky* [Escritos reunidos de Jan Patočka], vol.6: *Fenomenologické spisy I* [Escritos fenomenológicos I], Praga: Oikoymenh, 2008. 13-125.

Al mismo tiempo, sin embargo, las posiciones que asume de Heidegger, aunque al principio no cuestionen el subjetivismo, sí que introducen elementos que paulatinamente le alejan de Husserl. Así, la subjetividad, en sus intencionalidades, viene descrita crecientemente como apertura al mundo, como momento de donación del mundo o como estructura fenoménica en que éste aparece. Un concepto clave en esta visión de la subjetividad como estructura fenoménica de donación de mundo es el de *horizonte*, que es para nuestro autor un modo de donación diferente a la intencionalidad de objeto. En él, nos vemos remitidos de una aparición a otra y lo no presente en ese instante se hace presente precisamente en su ausencia. De esta manera, se conforman en primer lugar las cosas individuales —en los “horizontes internos”— y éstas se van reuniendo en horizontes ulteriores, los cuales van integrándose en horizontes mayores hasta llegar al horizonte omniabarcante de toda aparición que es el mundo. Se trata, pues, de una donación distinta a la intencionalidad objetiva, referida “transversalmente” al objeto. La presencia de este modo de darse horizontal conforma un ámbito fenoménico donde las instancias de aparición van remitiendo a otras en cierto modo desde sí mismas, sin que sea la subjetividad la que opere la remisión. En estos primeros años, los horizontes quedan aún integrados en la subjetividad trascendental. No obstante, van facilitando el paso a una consideración de la fenomenicidad donde ésta no viene integrada en una subjetividad.

Con todo, el alejamiento del subjetivismo no es inmediato. Al contrario, su concepción de la fenomenicidad como donación de mundo sigue entendiéndose como subjetividad trascendental. Ello viene manifiesto en el segundo gran proyecto fenomenológico de Patočka, la filosofía de la interioridad de los primeros años 40, “Lo interior y el mundo”². Allí, la manifestación se describe como donación de mundo, pero al mismo tiempo se afirma que la manifestación es subjetiva y que el darse del mundo tiene lugar enteramente dentro de la interioridad de la vida subjetiva trascendental. Es ella la que, desde su interior insondable, se “exterioriza” y va conformando las diferentes objetividades. Una vez más, la intencionalidad de horizonte juega un papel crucial en la conformación del mundo, pero ella tiene lugar aquí plenamente dentro de la subjetividad trascendental, entendida ahora como vida interior. Esta exteriorización en el

² Cf. Patočka, Jan. “Das Innere und die Welt”, traducción de Sandra Lehmann, con una introducción de Ana Santos, *Studia Phaenomenologica* VII (2007): 15-70.

mundo, a su vez, no agota la vida interior, que permanece inagotable. Es más, esta vida interior tiene un dinamismo coincidente con lo que tradicionalmente se ha llamado “espíritu” y que consiste en despegarse de lo dado como mundo para volver sobre sí en dirección de la vida y su interioridad. En definitiva, puede decirse que hasta 1944 nuestro autor defiende básicamente una fenomenología fundada en la subjetividad trascendental, y mantiene este esquema hasta el punto de integrar la creciente “mundanidad” de su visión de la manifestación dentro de la esfera de ser subjetiva que encontró en *Ideas I* —si bien incluye también elementos de Bergson, que Patočka había leído con atención desde joven—.

No es hasta la segunda mitad de la década de los cuarenta cuando se advierte un cambio. Ya no suscribe nuestro autor el subjetivismo trascendental. Al contrario, critica resueltamente este punto de vista y toma postura a favor de la noción de una existencia finita dada en el mundo. El texto que nos sirve para advertir dicho cambio es *Eternidad e historicidad*, un libro inédito en vida del autor. Se trata de una discusión con el existencialismo de su tiempo, tomando como el humanismo de Emanuel Rádl (el filósofo checo más importante del periodo de entreguerras) y contrastándolo con Jaspers, Heidegger y Sartre. Aunque Patočka es ciertamente crítico con algunos aspectos de la filosofía existencial, parece aceptar la tesis de la finitud de la existencia humana. Critica explícitamente a Husserl por pensar que la subjetividad puede tenerse por ámbito trascendental y rechaza la idea de que la subjetividad contenga en sí el infinito, que él mismo había sostenido hasta poco antes, combinando Husserl y Bergson. Al contrario, la subjetividad está inevitablemente ligada con la finitud y la negatividad. Todo análisis filosófico de la existencia humana tiene que partir de una existencia finita y confrontada a un mundo que ella no ha constituido y que le es dado en una comprensión del ser. Este mundo le viene además confrontado constantemente con la nota de la *negatividad*, de tal manera que todo lo que le viene dado lo hace como insuficiente y requerido de una ulterior donación para dar cuenta de su sentido. La influencia de Heidegger es aquí clara y ciertamente ahora va mucho más allá que antes, pues nuestro autor no se limita ya a tomar ciertos análisis e integrarlos en un marco filosófico distinto.

El tema de la negatividad de lo dado a la existencia humana se desarrolla con mayor profundidad en su proyecto de “platonismo negativo” de los años cincuenta. La tesis central de este proyecto es que el núcleo de la filosofía

platónica no es la teoría de las ideas sino el abismo (*chorismós*), que para Patočka se corresponde con la experiencia de la subjetividad finita en la que lo dado requiere de otras referencias ulteriores, superiores y radicalmente distintas para rendir cuenta de su sentido. Con todo, estas opiniones sobre la subjetividad y la manifestación no son tema de análisis fenomenológico hasta los años sesenta. Poco antes, a finales de los cincuenta, ha abandonado el proyecto del platonismo negativo como proyecto filosófico a partir de una reinterpretación de Platón —aunque no abandona por cierto el tema del abismo como expresión de la insuficiencia de lo dado³—. Así, después de abandonar el platonismo negativo, Patočka reemprende sistemáticamente su investigación fenomenológica. Lo hace además estimulado por sus estudios de los años 50 sobre el concepto de movimiento, que le llevan a una relectura de Aristóteles. En ella ha ido viendo que el concepto aristotélico de movimiento puede ser reivindicado, con ciertas modificaciones para conceptualizar la existencia humana —y más tarde ampliará la aplicación más allá de la subjetividad—. Todo este renovado trabajo en fenomenología se hace en continua confrontación crítica con sus propias posiciones de juventud y, consecuentemente, con la fenomenología trascendental de Husserl.

Sin embargo, no disponemos por desgracia de trabajos fenomenológicos de estos años que nos permitan conocer con mayor detalle qué motivos rigurosamente fenomenológicos pudo tener para abandonar el subjetivismo. Hay algunos manuscritos que podrían arrojar luz pero aún están —que sepamos— sin editar y ni siquiera transcribir. En cualquier caso, por circunstancias externas, relativas las represalias sufridas, como internas por su interés en un proyecto más de historia de la filosofía —el platonismo negativo—, pasarán 15 años hasta que nuestro autor retome la fenomenología de manera sistemática.

2. LA CRÍTICA DEL SUBJETIVISMO DE HUSSERL

³ Esta necesaria remisión de lo dado a un ámbito distinto para dar cuenta de su sentido se reitera en la fenomenología asubjetiva al remitir al aparecer como tal. Esto es lo que ha llevado a hablar de una "constante fenomenológica" o de una inspiración neoplatónica de fondo en nuestro autor, que le haría remitir lo que aparece y lo que es dado como ente a una instancia distinta y unitaria. Cf. Barbaras, Renaud "Phenomenology and Henology". *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer. 2011. pp.99-110.

Cuando nos encontramos de nuevo con la fenomenología, la vemos con un aspecto muy diferente. Nos encontramos así, con una investigación que sigue llamándose fenomenología, por cuanto parte del análisis de lo dado en su manifestación (y de la manifestación misma), pero que en modo alguno afirma una subjetividad constituyente como suelo último del aparecer ni como esfera autónoma de ser. En su lugar, la investigación de Patočka en este punto se centra en dos temas: el análisis de la existencia humana como existencia finita y como movimiento; y la descripción de la fenomenicidad como una estructura en cierto modo autónoma, que es el “aparecer en cuanto tal” y que nuestro autor denomina “mundo”.

La investigación en esta línea se extiende durante casi 20 años y uno de sus apoyos fundamentales es una permanente interlocución crítica con Husserl. Hablamos de crítica porque ciertamente Patočka somete a examen las tesis de la fenomenología trascendental husserliana. Pero hablamos también de interlocución porque la propuesta propia del filósofo checo se hace en permanente diálogo con la de su maestro. Y como suele pasar en estos casos, por más que se aleje, Patočka termina acusando la influencia de Husserl.

La confrontación con la fenomenología trascendental tiene lugar básicamente sobre dos puntos: la concepción de la fenomenicidad y el tema del mundo de la vida. En el primer caso, la principal referencia es *Ideas I*. En este ámbito, se rechaza la identificación del ámbito trascendental del aparecer con un dominio de ser subjetivo y se busca una conceptualización de la fenomenicidad en la que ésta es una esfera autónoma aunque ligada a la subjetividad y al mundo, a los cuales ella hace aparecer como su a priori. En cuanto a la investigación sobre el mundo de la vida, parte de la crítica al subjetivismo husserliano y desde ahí rechaza que pueda rendirse cuenta del mundo de la vida desde una subjetividad trascendental —con ello, por cierto, rechaza la tesis que él mismo defendía en *El mundo natural como problema filosófico*—. En su lugar, plantea una original filosofía del mundo natural. En ella, el mundo viene dado para una subjetividad finita que es movimiento y ser en el mundo; éste se despliega respecto de los referentes espacio-temporales de la tierra y el cielo y ello a su vez según cada uno de los tres movimientos de la existencia. Se trata de una propuesta que toma elementos de Husserl y Heidegger, por un lado, y una relectura de Aristóteles por otro, combinados en una síntesis propia que está entre lo más logrado de la obra de nuestro autor.

Sin embargo, en esta investigación, todas las propuestas de nuestro autor en estos dos campos se apoyan en la meditación sobre la naturaleza del aparecer como tal, que es el lugar donde critica la fenomenología husserliana. Por ello, una comprensión plena de la descripción del mundo natural requiere entender en qué sentido se da la crítica al subjetivismo y en qué consiste la descripción no "asubjetiva" del aparecer. Sus tesis en este campo, además, son también fundamentales para comprender otros aspectos de su obra como la teoría de los movimientos de la existencia y, con ello, su filosofía de la historia.

Así, la crítica de Patočka descansa en que para él hay un resto de cartesianismo en la fenomenología trascendental de Husserl. Dicho cartesianismo consiste en poner la certeza como criterio determinante para señalar la esfera de ser "privilegiada". Según nuestro autor, Husserl considera que esa certeza se da en la esfera subjetiva y extiende dicha certeza a todo el dominio de las vivencias, esto es, a la conciencia. Como la conciencia tiene el carácter de certeza, entonces ella debería ser tenida por una esfera autónoma de ser que además es interpretada además como un ente, aunque de un tipo especial, el ente verdadero al que todo lo demás viene remitido y que se opondría, por su modo de ser, al mundo, que sería un rendimiento de la subjetividad. De este modo, para Patočka Husserl habría recreado la separación cartesiana entre la *res cogitans* y la *res extensa*. Es verdad que ello se da con la diferencia de que el ente verdadero aquí no es un yo sustancial sino la conciencia como intersubjetividad trascendental. No obstante, el esquema fundamental de Husserl, según Patočka, sigue siendo el de un dominio de ser separado del mundo al que este último debe remitirse como rendimiento suyo.

Es cierto, por otra parte, que el mismo Husserl desarrolló la reducción fenomenológica por otros caminos que ponen en cuestión este esquema cartesiano. Es el caso, explica nuestro autor, de lo que Iso Kern describió como camino por la psicología y camino por la ontología (que Patočka especifica como ontología del mundo de la vida)⁴. Para nuestro autor, estos caminos, en sus últimas consecuencias, son incompatibles con el esquema cartesiano que Husserl quiere mantener. Es verdad que Husserl no sigue hasta el final estos caminos y per-

⁴ Es cierto que la interpretación de Iso Kern puede ser discutida. Con todo, los escritos de Patočka indican que él la consideró acertada. Igualmente, al hablar del cartesianismo de Husserl no tomo partido a favor o en contra de dicha tesis, asunto que obviamente llevaría mucho más espacio y sería en realidad materia para un estudio aparte. Me limito a señalar la opinión del filósofo de Praga y el papel que ésta pudo ocupar en su investigación fenomenológica.

manece dentro del "camino cartesiano". Con todo, Patočka cree que lo apuntado por Husserl puede tener continuidad. Y en este sentido, su concepción de la fenomenicidad y su propuesta de fenomenología trascendental a-subjetiva es tenida por nuestro autor como un desarrollo consecuente de lo iniciado por el mismo Husserl al ir más allá de la vía cartesiana.

¿Qué queda, pues, señalado en los caminos por la psicología y la ontología? ¿En qué sentido debe darse la continuación de dichos caminos? Para el filósofo checo, lo que se ofrece en estos dos caminos es la manifestación como donación y comprensión del mundo. En el camino por la psicología, esta concepción de la fenomenicidad viene por vía del análisis de la corporalidad. En efecto, el cuerpo vivido apuntaría a unas vías de donación del mundo donde lo subjetivo y lo no-subjetivo se entremezclarían de tal manera que su descripción difícilmente encajaría en la de un "ente subjetivo" separado y apuntaría más bien a algún tipo de ámbito de aparición donde se daría lo subjetivo y lo objetivo sin que dicho ámbito se identificase sin más con lo uno o lo otro. En el caso de la ontología del mundo de la vida, nuestra vida subjetiva se ve constantemente dada en un manifestarse del mundo a través de unas estructuras donde desempeñamos nuestro existir. Éstas nos brindan la comprensión del mundo, que es además comprensión del ser de los entes intramundanos, pero dicha comprensión no se describe tanto como una subjetividad que la rinde cuanto como un ámbito diferente del sujeto y de los entes dentro del cual se hacen ellos comprensibles y que en cierto modo ha de tenerse como presupuesto tanto de los entes intramundanos como del sujeto.

En definitiva, para Patočka, una continuación consecuente de las vías no cartesianas de la reducción lleva a descubrir que el mundo no es un ente afectado por la tesis de existencia y por ello desconectable. Al contrario, el mundo se descubre como la trama misma de la manifestación: "La epojé, la renuncia a la creencia en el mundo en sentido objetivo-intuitivo, nos franquea el acceso a lo que llamamos el mundo *en virtud del cual* experimentamos los entes como llenos de sentido; pero no lo hace de tal modo que este mundo se convirtiera ahora en nuestro objeto en el mismo sentido"⁵.

⁵ "Cartesianismo y fenomenología", en *El movimiento de la existencia humana*, edición de Agustín Serrano de Haro, traducción de Agustín Serrano de Haro y Teresa Padilla. Madrid: Encuentro, 2004. 187-240, p.210. En adelante, nos referiremos a este libro con las siglas MH)

Con su crítica, nuestro autor cree abandonar el subjetivismo, pero no así la fenomenología trascendental. Y es que este mundo así descubierto como ámbito de donación es verdaderamente una instancia trascendental y una auténtica condición de posibilidad para todo lo que aparece. Consecuentemente, la fenomenología asubjetiva, es entendida por Patočka como una fenomenología trascendental que habría seguido por los caminos iniciados por el mismo Husserl en su obra. La diferencia, pues, reside en el lugar de lo trascendental.

A partir de esta consideración del aparecer como una esfera analizable en sí misma se despliega un audaz proyecto de fenomenología "a-subjetiva" con importantes consecuencias de cara a lo que se entienda como mundo y al lugar de la subjetividad en él. A partir de ese proyecto tiene lugar una recolocación de los principales conceptos de Husserl y una reinterpretación de su fenomenología a la luz del análisis del aparecer en cuanto tal y se da igualmente el punto de partida para una audaz cosmología y ontología fenomenológica.

3. EL ANÁLISIS DEL APARECER: REENVÍOS Y HORIZONTES.

Para estudiar en sí misma la fenomenología asubjetiva, nos tenemos que detener en primer lugar en el análisis del aparecer como tal. En el fenómeno hay que distinguir lo que aparece del aparecer mismo y este último es analizable en sí mismo. De esta manera, llegamos según Patočka al aparecer como una esfera en cierto modo autónoma —aunque no en sentido riguroso, al estar ligada a los entes y la subjetividad—.

El acceso a esta esfera del aparecer viene dado por diversos caminos. El explorado con mayor profundidad es el de la *epojé* universal. En este sentido, Patočka critica a Husserl que limitara el alcance de la *epojé*. Husserl, en efecto, creía necesaria dicha restricción: "Con buenas razones *limitamos* la universalidad de esta *epojé*. Pues si fuera tan amplia como en general puede ser (...) no quedaría dominio alguno de juicios no modificados, ni mucho menos de ciencia. Pero nuestros designios se enderezan, justamente, a descubrir un nuevo dominio científico, y un dominio tal que se conquiste justo *por medio del colocar entre paréntesis*, pero sólo de un modo muy precisamente limitado"⁶.

⁶ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 73. Hay una nueva traducción de Antonio Ziri6n que aún no hemos podido consultar (Madrid: Fondo de Cultura Econ6mica, 2013).

En cambio, según nuestro autor, Husserl restringió el alcance de la *epojé* por el prejuicio cartesiano de darle primacía a lo dado con certeza. Por ello, sólo tiene sentido para hacer descubrir el ámbito cierto de un ente privilegiado como es la conciencia trascendental. Es verdad que se podría suspender igualmente la tesis de existencia de este ámbito pero ello no tendría sentido, pues nos quedaríamos sin el suelo firme para la fenomenología trascendental.

Para nuestro autor, sin embargo, una aplicación universal de la *epojé* no lleva a paralización alguna de la investigación. Al contrario, estableciendo un cierto paralelismo con Husserl, la *epojé* universal nos deja también en un nuevo dominio científico, aunque a diferencia de Husserl —o al menos, así interpreta Patocka— este dominio no es el de un ente privilegiado, sino que se trata del aparecer como tal: “Entendida así, la *epojé* no es un acceso a ningún ente o pre-ente, sea mundano o no-mundano, pero justamente por ello es quizás el acceso al aparecer en lugar de a lo que aparece, esto es, al aparecer como tal (...). Llegamos así hasta las condiciones de posibilidad del aparecer de lo que aparece; no permanecemos ante lo que aparece, sino que hacemos que aparezca el propio aparecer”⁷.

Si pasamos a analizar la esfera de aparecer así descubierta, tenemos que ésta viene dada como una estructura de reenvíos desde una instancia de aparición a otra. Estos reenvíos se dan “en persona”, esto es, originariamente, pero no se muestran como integrados en una esfera subjetiva. Al contrario, en cierto modo los reenvíos están dados “ahí delante”, ante nosotros, en un afuera fundamental. Indudablemente la subjetividad tiene que estar presente, pero como el necesario polo de referencia respecto del que se sitúan estos reenvíos, una referencia para la que estos reenvíos están “delante” o “fuera”.

Estos reenvíos se organizan en *horizontes*, que constituyen un tipo especial de donación. En toda vivencia, por ejemplo en toda vivencia perceptiva, hay un paso continuo de lo inactual a lo actual y éste de nuevo a lo inactual. Sin embargo, este tránsito sólo es posible para nuestro autor si antes del paso lo inactual ha estado co-presente con lo dado en actualidad; a su vez, el tránsito fuera de la actualidad sólo puede seguir teniendo relevancia para la vivencia si lo que deja de estar presente sigue dado de algún modo. Este hecho de la presencia de lo ausente en lo dado con actualidad exige una estructura dentro del campo

⁷ “Epojé y reducción”, en MH, pp.241-250 (p.247).

fenoménico siguiendo la cual podemos quedar remitidos desde lo dado con actualidad a lo que no está presente⁸. El horizonte es, pues, un ámbito abarcador que comprende tanto lo dado con actualidad como lo inactual y que permite pasar de uno a otro: “está siempre *detrás de* lo que es visto, como puro límite, como algo englobante que él mismo no es parte de lo englobado”⁹. Esta remisión dada dentro del horizonte es interna a dicho horizonte, se da de una instancia de aparición a otra, sin que tenga que ser el sujeto el que la realice en modo alguno. El sujeto es aquí aquel respecto del cual vienen dados los horizontes pero no es él quien efectúa la remisión de lo actual a lo inactual. Al contrario, es el horizonte mismo el que hace comprensible tanto la aparición del sujeto como la de los objetos: “El horizonte no es ni el objeto que aparece en el horizonte ni el sujeto, sino únicamente la *comprensión* del sujeto, comprensión que contiene el *ser* del sujeto y del objeto”¹⁰.

4. EL APARECER COMO MUNDO Y EL MUNDO COMO TRASCENDENTAL.

La donación en horizontes apunta más allá, hacia una estructura general. Los horizontes, en efecto, son múltiples y se superponen. En un primer término tenemos el horizonte interno de la cosa, a continuación los horizontes que remiten de unas cosas a otras, luego los horizontes que los abarcan y así sucesivamente hasta llegar al horizonte omniabarcante que incluye todos los reenvíos. Este horizonte primero es la totalidad previa presupuesta por todo lo que aparece y por ello Patočka lo denomina mundo¹¹. Esta totalidad no se corresponde con la suma de los entes sino que viene pre-dada con cualquier donación. El mundo es pues el todo previo y el horizonte de todos los horizontes. Es por tanto la esfera de aparecer misma, el campo fenoménico, que presupone ciertamente al sujeto pero no es ella misma de naturaleza subjetiva.

El mundo así entendido es además el ámbito desde el que vienen dadas las posibilidades a la existencia humana. Patočka asume de Heidegger la tesis de

⁸ Cf. “El mundo natural y la fenomenología”. MH, 13-55 (especialmente las pp.23-25).

⁹ Patočka, Jan, “Notes de travail”. Papiers Phénoménologiques, traducción de Erika Abrams. Grenoble: Jérôme Millon, 1995. 245-272 (especialmente la p.245). En adelante nos referiremos a esta obra con la abreviatura PP.

¹⁰ “Notes de travail”. PP, 249.

¹¹ Cf. por ejemplo “Notes de travail”. PP 259 y “Fragments”. PP 274.

que la existencia humana es realización de posibilidades¹². Sin embargo, nuestro autor se distancia de Heidegger —o al menos de su lectura del mismo— en cuanto a la relación de esas posibilidades con la existencia humana. Para el filósofo checo, en efecto, la descripción de *Ser y tiempo* pone el origen de las posibilidades en el mismo *Dasein* al decir que éste las “proyecta”. Con ello, a pesar del avance respecto de Husserl, permanece un resto de subjetivismo¹³. Según nuestro autor, en cambio, las posibilidades vienen dadas desde el mundo. Ellas vienen ciertamente remitidas a la subjetividad pero ésta a su vez queda determinada como tal por relación a unas posibilidades que no ha proyectado sino que le han venido referidas en su darse como existencia: “Ya sea que las posibilidades me hablen, que me inviten a realizarlas que me rechacen, en todo caso ellas están *ahí delante de mí*, en el mundo, y no ‘en mí’; ellas no se hacen *mías* más que apropiándose de mí con el mismo derecho con que yo me las apropio (...). No soy yo, por tanto, quien crea las posibilidades, sino las posibilidades las que me crean”¹⁴.

De esta manera, el “mundo” en tanto estructura de aparición es la condición de la manifestación tanto de la subjetividad como de los entes intramundanos.¹⁵ El mundo viene definido así como un ámbito verdaderamente trascendental, que consiste en una apertura del campo de posibilidades dentro de horizontes. Dicha apertura de un trascendental asubjetivo es posible en virtud del análisis fenomenológico y por ello ha tenido que partir de la experiencia subjetiva. Con todo, el mismo análisis fenomenológico, en virtud de la *epoché* universal, nos deja en cierto modo puestos fuera de nosotros mismos en el mundo como trascendental y nos lo deja al descubierto como condición de posibilidad y a priori de nosotros mismos y de la subjetividad: “La *epoché* conduce así de golpe a un a priori universal que abre el lugar del aparecer tanto para lo real como para el sujeto que vive”¹⁶.

¹² Nuestro autor asume ciertamente más elementos de Heidegger, en especial del análisis de *Ser y tiempo*. En concreto, acepta que el fenómeno viene dado en la apertura a la existencia humana. Acepta igualmente que la existencia humana es esa misma apertura, que es el lugar de la donación y acepta incluso que lo abierto es “comprensión del ser”. No obstante, se distancia de Heidegger —además de lo indicado sobre el “origen” de las posibilidades— en que lo abierto a la existencia no es el ámbito “oculto” del ser en la diferencia ontológica, cuanto la esfera trascendental de la fenomenicidad, en buena medida transparente y susceptible de ser recorrida indefinidamente.

¹³ Nuestro autor deja en suspenso, por lo demás, si Heidegger mismo no corrige este supuesto subjetivismo más adelante, centrándose en *Ser y tiempo*, con una lectura del mismo que ciertamente es discutible.

¹⁴ “[Corps, possibilités, monde, champ d’apparition]”. PP 118 y 120.

¹⁵ “*Epoché* y reducción”. MH, 248.

¹⁶ “*Epoché* y reducción”. MH, 249. Cf. también “[*epochè* et réduction. Manuscript de travail]”. PP 174.

Patočka profundiza algo más en el carácter trascendental del mundo y en su radical heterogeneidad respecto de todo lo que aparece en él (subjetividades y entes). El mundo como ámbito de aparición es la condición para todo manifestarse, pero él mismo no coincide en modo alguno con lo que se manifiesta. En este sentido, cabe señalar un breve pero denso escrito donde aborda precisamente el mundo como trascendental en su relación con el mundo de la vida, "Universo y mundo del hombre". En él, Patočka parte de la cosmología fenomenológica de Eugen Fink y afirma que todo lo que aparece, en la medida en que viene dado dentro de un perfil y una limitación, presupone un todo previo, el mundo o, dicho con mayor precisión, el "ajuste de mundo" (*Weltfüge*)¹⁷. Éste es la condición de posibilidad de cualquier limitación pero él mismo no puede estar limitado pues esto conllevaría la referencia a otra condición previa más y así sucesivamente. Por ello, el mundo es el a priori necesario para todo aparecer pero él no puede ser en modo alguno algo que aparece y en consecuencia no puede ser un ente objetivo o subjetivo, así pues: "El ajuste del mundo es la articulación de lo anterior-total (...), articulación que impera en todos y cada uno de los apareceres de lo fáctico-intramundano y les asigna lugar y momento si aparecer él mismo como tal. El ajuste del mundo no es ningún ente, ni una cosa ni un movimiento, tampoco un proceso o un acontecer, sino lo que impera propiamente en el universo uno, inabarcable y dominante sobre todo lo singular (...). En el mundo como realidad necesaria de las contingencias impera lo que al cabo no es un ente pero hace posible el aparecer del ente y su volver a hundirse"¹⁸.

En esta misma línea, si el mundo es el a priori que posibilita todo aparecer, es igualmente el fundamento de toda posibilidad que desde el mundo viene dada a la existencia humana, sin coincidir él en modo alguno con alguna de estas posibilidades. El mundo es, pues, el "fundamento de posibilitación"¹⁹. Es decir, no consiste tanto ni primeramente el campo de posibilidades abierto a la subjetividad sino el primerísimo trascendental que hace en absoluto posible que haya posibilidades sin que él mismo sea ninguna de ellas.

¹⁷ En estas páginas, nuestro autor precisa la terminología y habla del "ajuste del mundo" (*Weltfüge*) en consonancia con Fink

¹⁸ "Universo y mundo del hombre". MH, 88.

¹⁹ Cf. Filip Karfík, "Die Welt als das *non aliud*. Zu Patočkas Projekt einer asubjektiven Phänomenologie". Ídem, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*. Würzburg: Königshausen&Neumann, 2008. 55-68 (p.63).

A su vez, esta apertura del mundo y de las posibilidades acontece de acuerdo a una temporalidad y espacialidad originarias. El mundo, al darse como campo de posibilidades, lo hace en una espacialidad primordial donde se sitúan los horizontes; igualmente, esta donación como campo horizontal viene dada a cada momento siguiendo una temporalidad originaria que se manifiesta en la existencia humana según los tres éxtasis heideggerianos —si bien en el esquema del filósofo checo el origen de estos éxtasis recae en el trascendental del mundo—. En palabras suyas: “cada singularidad se presenta sobre el fondo del espacio-tiempo uno y total, que está ahí al modo de un horizonte y que no se deja reconvertir a lo singular”²⁰. Todo esto apunta a una consideración del mundo que va más allá de tomarlo como campo de aparición y lo asemeja a un principio radicalmente trascendental por distinto a todo lo dado. Con ello, nuestro autor da un paso más en el carácter trascendental y no subjetivo del a priori de la experiencia que le lleva a superar los límites de la fenomenología.

5. LA REINTERPRETACIÓN DEL SUBJETIVISMO HUSSERLIANO DESDE EL TRASCENDENTAL DEL MUNDO. TRANSFORMACIONES Y CONTINUIDADES

No obstante, antes de llegar al punto en el que se rebasa la fenomenología, conviene volver brevemente a la fenomenología trascendental husserliana y determinar cuál es el lugar que pueden ocupar los análisis y conceptos de *Ideas* en el marco de la fenomenología asubjetiva. Y es que, en efecto, la teoría que afirma el mundo como trascendental hace que Patočka reinterprete la fenomenología trascendental de Husserl y con ello su propia fenomenología trascendental de los años 30 y 40.

Así pues, una reconsideración de Husserl a la luz de la fenomenología asubjetiva deja clara una visión diferente sobre lo que es y no es originario en la investigación fenomenológica. El punto de partida para esta reconsideración radica en la tesis de que lo originario no es la conciencia trascendental sino el “campo fenoménico”, que es trascendental pero no subjetivo en el sentido de un ente egológico, y que tampoco es ningún ente de otro tipo: “Lo inmediato en sentido propio es el campo de aparición (...) en el sentido de que no puede *alcanzarse* sino por la vista. En esto Husserl tiene razón. Donde no creo que

²⁰ “Forme-du-monde de l’expérience et expérience du monde”. PP, 216.

tenga razón, es que cree haber alcanzado el suelo de un ser absoluto de la subjetividad. [El campo de aparición es] una pura estructura de *manifestación*, no una estructura de *ser*". Desde esta, las estructuras de conciencia que Husserl señalaba como centrales pasan a tener un rol mucho más secundario mientras que otras asumen el papel de describir originariamente la fenomenicidad. Y esto comporta un cambio en la consideración de ciertos conceptos.

El caso más claro viene dado por el concepto de intencionalidad. Patočka no niega que se trate de un dato atestable en el análisis fenomenológico; lo que niega es su valor para una fenomenología trascendental. Así, la intencionalidad es para nuestro autor sólo un elemento descriptivo de la subjetividad empírica (de cada subjetividad) en su relación con el campo fenoménico. La esfera del aparecer, el trascendental del mundo al hacerse manifestación con un centro, se hace presente en cada caso respecto de una subjetividad. En este centrarse, cabe determinar estructuras en el sujeto que resultan de su relación con la manifestación, pero que no son rasgos originarios de la manifestación misma sino de la concreción de la esfera del aparecer a la subjetividad concreta de cada caso. La intencionalidad pertenece a estas estructuras y es por ello un rasgo de la subjetividad empírica pero no es un rasgo definitorio de la fenomenicidad. Husserl la tuvo por tal rasgo porque identificó la manifestación con un ente subjetivo y tomó la relación de la subjetividad con lo que se le da frente a sí como objeto (*Gegen-stand*) como dato descriptivo primario de la fenomenicidad. Sin embargo, una vez que nos hemos situado en la esfera del aparecer gracias a la epojé universal, vemos que ésta viene definida por los reenvíos y los horizontes, que llevan de una instancia de aparición a otra y que no precisan del sujeto para su efectuación. Es más, el mismo sujeto, en tanto él mismo aparece, viene dado dentro de estos reenvíos, aunque sea en el modo especial de que el campo de aparición venga centrado en él. Por ello, según Patočka, "El campo [de aparición] como tal no tiene una «estructura intencional» y no hay lugar para partir de un esquema de descripción intencional"²¹ .

En coherencia con lo anterior, tampoco tiene sentido hablar de "constitución" de los objetos intencionales en la conciencia, como si ella tuviera algún papel activo para que éstos aparecieran. Los objetos, para aparecer como tales a la subjetividad, no precisan de ningún acto por parte de ella, sino que vienen

²¹ "[Épochè et réduction]". PP 198.

conformados en los diferentes horizontes internos y externos. La "constitución", a lo sumo, es el nombre de un efecto empírico en la subjetividad concreta. Tomar la constitución o la intencionalidad como rasgos fenomenológicos originarios supone confundir lo fundado y lo fundante: "no hay constitución de las cosas en la esfera de la aparición. La constitución de las cosas no es más que una contaminación de la estructura de la aparición con el estudio del sujeto empírico"²². Así pues, lo que en Husserl resultaba ser uno de los rasgos centrales de la conciencia trascendental, en Patočka no pasa de ser un rasgo psicológico, que no puede ser realmente tenido por trascendental. En cierto modo, pues, la fenomenología asubjetiva le hace a nuestro autor ir más allá en la crítica a su maestro, pues puede decirse que le acaba acusando justo de aquello que Husserl había querido evitar en todo momento, como era el psicologismo.

La afirmación del campo de aparición conduce también a un cambio de visión sobre cuál es el dinamismo fundamental en el ámbito trascendental. Para el filósofo checo, Husserl cree que dicho dinamismo es el que va de la donación inadecuada a la intuición. Ello es así para nuestro autor porque Husserl cree que todo fenómeno debe ser reconducido a la conciencia trascendental y que el sujeto, para tener un conocimiento cierto de lo dado, tiene que tenerlo en intuición, y para ello ha de ir más allá de lo que se da en donación inadecuada. En cambio, Patočka cree que no es éste el proceso que se da en la esfera del aparecer cuando se va de una aparición a otra. Lo que hay es un paso de una mención vacía a un cumplimiento, de una referencia a algo no presente a su presencia actual, y ésta a su vez remite a otra aparición, repitiéndose el proceso indefinidamente dentro de los horizontes del campo fenoménico²³.

La reconsideración de la intencionalidad tiene también efectos en otros conceptos y desarrollos que en Husserl tenían el valor de describir lo originario y que para el filósofo checo son, a lo sumo, relativos a la subjetividad empírica. Es lo que ocurre con la correlación nóesis/nóema, con la teoría de la animación de los datos hiléticos, o incluso con la conciencia interna del tiempo. En el caso de la teoría de la animación de los datos hiléticos por el acto intencional²⁴. Patočka señala como serio obstáculo en la fenomenología husserliana el "doble papel" de los datos hiléticos de sensación, los cuales tenían que formar parte a

²² "[Épochè et réduction]". PP 185.

²³ Cf. "La exigencia de una fenomenología «asubjetiva»". MH 132.

²⁴ Cf. "Cartesianismo y fenomenología". MH 206

la vez del lado noético y del noemático. En realidad, este problema desaparece como tal en la fenomenología asubjetiva, pues en ella lo originario es una estructura "noemática" de reenvíos que viene dada "ahí delante" frente a la subjetividad, la cual a su vez forma parte de los reenvíos en el modo especial de ser el centro de la estructura, así: "todo lo que está en el campo de aparición es un ente y es desde *ya algo que aparece*. Ningún volverse-aparición ni ningún componente del mismo puede jamás aparecer (...). No hay ni 'datos' libres ni 'animación' de esos datos por intenciones; sólo hay referencias y reenvíos de la aparición a lo que sigue siendo algo que aparece"²⁵.

Tampoco tiene valor descriptivo de lo trascendental la correlación nóesis/nóema. Si lo originario es el campo fenoménico organizado en reenvíos y horizontes, entonces no puede tenerse por dato estructural del mismo la correspondencia entre un elemento subjetivo-ingrediente y un objeto dado en la conciencia en el modo de una "trascendencia en la inmanencia". Esto era necesario cuando lo originario era la conciencia trascendental y debíamos rendir cuenta de cómo venía dado en ella un objeto trascendente. Por ello: "En el seno del aparecer como tal, no hay sino reenvíos pertenecientes al mundo; no hay más que el lado noemático, el mundo o el fenómeno del mundo"²⁶.

La resituación de los conceptos alcanza a la temporalidad. Así, Patočka no puede sino rechazar el tratamiento husserliano. Hay un fondo de verdad en la tesis de la conciencia interna del tiempo, y éste consiste en que nuestra subjetividad y nuestra libertad respecto del mundo, que son las que hacen posible la *epojé*, deben tener un fundamento más profundo y que éste tiene que ver con la temporalidad. Ahora bien, si partimos de la esfera del aparecer, entonces la temporalidad originaria no es la que radica en el fondo de la subjetividad sino la que es condición de todo darse en horizontes. El tiempo es así "el fundamento de toda horizontalidad así como de todo ser en posibilidades"²⁷. Y estas posibilidades fundadas en la temporalidad originaria son el fundamento de nuestra libertad, que en cada caso es libertad finita. Si se toma esta explicación "asubjetiva" del fundamento de la libertad como referente, entonces se entiende la crítica de Patočka según la cual Husserl sólo puede hablar de la conciencia interna del tiempo si privilegia injustificadamente una de las posibilidades de la

²⁵ "[Corps, possibilités, monde, champ d'apparition]". PP 124.

²⁶ "[Épochè et réduction]". PP 168.

²⁷ "Fragments". PP 274.

subjetividad con el mundo, a saber, la de volver sobre sí: "La *epojé* de Husserl, que resulta de la libertad (...) señala un fundamento más profundo que la certeza de la conciencia, más profundo que la *donación para la mirada*. Husserl sin embargo identifica este fundamento más profundo con un flujo de conciencia trascendental, intuido en su pureza (...) y subordina el proyecto de las posibilidades al contenido fáctico, constatado de la subjetividad intuida. El proyecto de posibilidades es así subordinado a una de ellas, a la posibilidad de volver sobre sí, y ello de una manera «alienada», no radical"²⁸.

Por otro lado, hay nociones que se conservan pero que cambian su sentido. Es el caso del concepto de horizonte. En *Ideas I* está presente sin duda, pero allí Patočka cree que se trata exclusivamente del horizonte de las vivencias. En él, toda vivencia actual tiene "su horizonte de vivencias no miradas; lo aprehendido en un modo de la atención, y eventualmente con creciente claridad, tiene un horizonte de falta de atención a un fondo con relativas diferencias de claridad y oscuridad"²⁹. El horizonte en Husserl es pues una relación entre vivencias dada dentro de la conciencia y progresando en él, "aprehendemos (...) la corriente de vivencias como una unidad"³⁰. En la fenomenología de Patočka, por el contrario, los horizontes son parte de la esfera "noemática" del aparecer y son por definición externos a la subjetividad. Además, si nuestra lectura es correcta, los horizontes pasan a tener un peso específico mayor en la concepción del filósofo checo, por cuanto cabe decir que son ellos los que definen el campo de aparición, al menos el referido a la subjetividad, esto es, el resultante de la reorganización del mundo-trascendental en torno a los centros subjetivos: "La conciencia de horizonte [es] un saber previo no temático sobre el Uno englobante que, en todo saber singular, está presente como proyecto en el modo del olvido y que, allí donde se le dirige la atención, se traviste en primer lugar en continuación de la experiencia singular (...) Si la conciencia de horizonte puede aparecer como una continuación de la experiencia singular, es únicamente porque ésta no es otra cosa que la diferenciación de un todo proyectado originariamente"³¹.

²⁸ "Fragments". PP 275-276.

²⁹ Cf. Husserl, E., *Ideas*, pp.198ss.

³⁰ *Loc. cit.*

³¹ ["Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde"]. PP 217.

Por último, es posible hacer una hipótesis interpretativa de la fenomenología asubjetiva que es algo más osada (y ciertamente arriesgada). Podemos, en efecto, pensar que el peculiar influjo mezclado con crítica de la fenomenología trascendental de Husserl en Patočka va más allá de resituar los conceptos. Puede incluso pensarse que en la fenomenología del aparecer como tal hay una transposición de algunos caracteres de la subjetividad trascendental al mundo trascendental. Es cierto que un concepto tan importante como el de intencionalidad ha quedado relegado a la subjetividad empírica, pero en cambio otros siguen teniendo un rol central en la nueva tematización. Es el caso del concepto de horizonte o de temporalidad; en ellos, puede verse una cierta transformación en clave “asubjetiva” y puede advertirse que cumplen para el mundo-trascendental una función análoga a la que cumplían en la subjetividad trascendental. El horizonte no es ya el que da la unidad de la conciencia, pero sigue siendo el que conforma la unidad del mundo como campo de aparición. Igualmente, la temporalidad no viene ya dada en la conciencia interna del tiempo como suelo último de todas las vivencias y donaciones de sentido, pero sigue siendo lo que últimamente abre la donación constante de horizontes así como de las posibilidades.

La transposición puede verse incluso a un nivel más general. Así, por un lado es cierto que Patočka critica el concepto de reducción por perder de vista la manifestación como tal y centrarse de nuevo en lo manifestado. Sin embargo, por otra parte, cabe ver un proceso similar a la reducción en la referencia de la subjetividad y de los entes intramundanos al mundo-trascendental. Como hemos visto, el mundo como trascendental es el campo fenoménico, éste es rigurosamente diferente de la subjetividad y de los entes que aparecen y de la subjetividad. Al mismo tiempo, sin embargo, el campo fenoménico se refiere inevitablemente a la subjetividad y los demás entes; y a la inversa la subjetividad y los entes intramundanos tienen que venir referidos al trascendental del mundo, que es, como vimos antes, un a priori de ambos. Cabe interpretar así que lo mismo que en Husserl toda donación tenía que venir referida a la subjetividad trascendental, ahora igualmente todo lo dado tiene que remitirse al trascendental del mundo, incluyendo al sujeto —por más que lo haga en un lugar algo “especial”, como centro de la estructura de aparición—.

Este paralelismo, sin embargo, no es completo, pues hay una diferencia en cuanto a la caracterización ontológica de lo trascendental, al menos en la inter-

pretación de Patočka. En efecto, el autor checo le niega al trascendental del mundo todo carácter de ente, que es lo que él interpreta que hizo Husserl con la subjetividad trascendental y que supuso perder de vista la diferencia del aparecer con lo que aparece. A ojos de nuestro autor, pues, si hay algún tipo de reducción en la fenomenología asubjetiva, no puede entenderse en modo alguno como remisión a un ente privilegiado. Cabría discutir si es cierta la acusación de que la subjetividad trascendental de Husserl es un "ente", algo que aparece, o si más bien una lectura más detallada no debería conducir más bien a pensar que la manifestación como tal es subjetiva, y que esta subjetividad no es realmente conmensurable con los entes que aparecen. En esta discusión no habríamos de traer a colación sólo a Husserl, sino que podríamos pensar en alguien como Michel Henry, para quien la manifestación es indefectiblemente subjetiva y al mismo tiempo imposible de asimilar a cualquier ente que aparezca en el modo del aparecer del mundo³². La discusión en este punto queda pues abierta y no la podemos proseguir aquí. Lo que sí abordaremos a continuación son las motivaciones últimas que puede haber de esta reducción al aparecer y la filosofía primera a que da lugar. En efecto, si Patočka le da tanta importancia a la remisión de todo lo que aparece a una esfera que no puede asimilarse a ningún ente que aparece, es porque en su esquema de pensamiento se mueve por el proyecto de remitir lo dado como ente a una unidad última inconmensurable con lo que aparece, unidad que se corresponde primero con el campo fenoménico y finalmente con la apertura primera del mundo. En este esquema, hay una influencia de fondo de la lectura que nuestro autor hace de algunas corrientes de la historia de la filosofía, en especial de Platón o de la mística renacentista, y puede verse de fondo una inspiración neoplatónica en su pensamiento³³. A partir de todo ello, además, Patočka va más allá de la fenomenología y se adentra en una audaz aventura especulativa.

6. EL TRASCENDENTAL DEL MUNDO COMO *NON ALIUD*. FENOMENOLOGÍA, NEOPLATONISMO Y TEOLOGÍA NEGATIVA.

³² El estudio de Michel Henry es interesante en numerosos aspectos. No sólo porque apunte a una fenomenología de corte subjetivo que no asimile la subjetividad a un ente que aparece, sino también porque puede tenerse a Henry como la propuesta fenomenológica contrapuesta a la de Patočka a la par que parten de problemas comunes. He hecho un primer abordaje de este tema en un trabajo anterior.

³³ Cf. Barbaras, Renaud "Phenomenology and Henology". *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*. 99-110

Así pues, siguiendo la radicalización de la trascendencia del mundo, Patočka profundiza todavía más en la descripción del a priori del mundo y lo llega a asimilar al *non aliud* del que hablaba Nicolás de Cusa. En una de sus notas de trabajo leemos: “Plano fenoménico — posibilidades — ni ente ni preexistente, ni individuado y ni siquiera *individuabile*; por tanto, uno (*Eins*) no exclusivo. ¿Podría hablarse aquí del *non aliud*, de lo *indefinido* que jamás se agotará en el ente definido? Lo in-definido no como el absoluto inalcanzable sino como aquel que nos responde permanentemente y hace posible la aparición como tal”³⁴. Como nos explica Filip Karfík³⁵, el *non aliud* (no-otro) se refiere en el cusano al origen de todo lo dado en el mundo. Viene calificado como no-otro en un doble sentido. Por una parte, el primer principio es no-otro referido a sí mismo, pues en él no hay diferencia o alteridad. Y por otra parte, es *non aliud* en tanto referido a los entes del mundo. En efecto, el mundo —entendido aquí como conjunto de entes— viene dado de acuerdo a una multiplicidad de diferencias y distinciones. Frente a ello, el origen del mundo es no-otro por cuanto es distinto a toda esta diversidad; y esta distinción respecto de los entes mundanos no es una diferencia comparable a las distinciones intramundanas —ello significaría asimilar el principio a lo mundano—. La diferencia del primer principio tiene el sentido mucho más radical de ser ajeno a toda distinción y es por ello *non aliud*.

En definitiva, el mundo como trascendental no es sólo un ámbito de reenvíos en horizontes, como viene descrito en el primer momento del análisis del aparecer tras la *epojé* universal; al contrario, en último término, y en virtud de la consideración de las mismas condiciones de posibilidad de esta donación en horizontes según la espacio-temporalidad originaria, el trascendental del mundo debe tenerse por una alteridad primigenia radicalmente distinta a todo lo que aparece y a nosotros mismos. La trascendencia de lo dado es últimamente la trascendencia absoluta de lo radicalmente distinto hasta el punto de ser ajeno a la noción de distinción misma.

Asimismo, el *non aliud* pone a Patočka y su fenomenología asubjetiva con una larga tradición que pasa por el cusano y que se remonta hasta el neoplato-

³⁴ “[Corps, possibilités, monde, champ d’apparition]”. PP 122.

³⁵ Cf. Filip Karfík, “Die Welt als das *non aliud*. Zu Patočkas Projekt einer asubjektiven Phänomenologie”. Ídem, *Unendlichwerden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas*. 55-68.

nismo. Como han señalado varios intérpretes —por ejemplo Filip Karfík, Renaud Barbaras o Tamas Ullmann— la idea de la radical diferencia del trascendental del mundo y de su ausencia de toda distinción y división lo hace similar al Uno de los neoplatónicos. La fenomenología asubjetiva es así un camino intelectual que nos lleva hacia el primer principio de todo lo que aparece y que es radicalmente heterogéneo de todo lo que aparece, ya sean entes objetivos o subjetivos. En este sentido, cabe establecer una diferencia respecto de la fenomenología trascendental husserliana. En efecto, si Husserl habría tendido a una fundación subjetiva y a la exaltación de la subjetividad en la forma de una subjetividad trascendental dada como conciencia interna de tiempo, Patocka por el contrario habría tendido a una fundación no subjetiva de la subjetividad y de los entes, los cuales aparecen en un ámbito no entitativo que desde su radical heterogeneidad está en el principio de todo lo que aparece.

Por todo ello, cabe decir que la fenomenología asubjetiva está animada de fondo por un impulso neoplatónico. Es más, se puede establecer la hipótesis de que esta inspiración neoplatónica no viene motivada por su análisis fenomenológico sino que, a la inversa, es su neoplatonismo de fondo el que habría movido a una reconsideración de la fenomenología. A favor de esta interpretación tenemos que la idea de la remisión de todo lo dado a un fundamento radicalmente distinto, trascendente y unitario está presente antes de los trabajos en fenomenología asubjetiva. En efecto, el proyecto de platonismo negativo, en los años 50, ya afirma que el núcleo de la filosofía de Platón es el abismo que señala la distancia respecto del fundamento de lo dado y la Idea entendida como ámbito contradistinto respecto de lo dado, que no puede identificarse con un ente y que da cuenta de su aparecer. Tanto el abismo como la negatividad de la Idea quedan al descubierto por la experiencia de la libertad, que es la posibilidad que tenemos de distanciarnos radicalmente de todo lo dado y ponerlo en suspenso sin quedar atrapados en el nivel del ente. Éste era según Patocka el descubrimiento auténtico de Platón, que luego quedó encubierto por su lectura metafísica que identificó la Idea con un tipo de ente superior; y era igualmente lo recuperable de Platón para nuestros tiempos. Se ha hecho notar con razón que esta lectura “negativa” de Platón está en realidad muy influida por el neoplatonismo, por cuanto lo aquí denominado como “Idea” es un ámbito unitario, distinto a todo ente a la par que da cuenta de su aparecer, y al que tenemos sin alcanzarlo jamás. Y son precisamente estos rasgos neoplatónicos los

que pueden verse también en la fenomenología asubjetiva, pues por un lado lo que aquí se entiende como Idea se puede hacer corresponder con el aparecer en cuanto tal y, por otro, la experiencia de la libertad que abre a la trascendencia de la Idea equivale a la libertad que hace posible la *epojé* universal. En definitiva, aunque nuestro autor abandone el proyecto de platonismo negativo en sentido estricto, cabe decir que dicho proyecto muestra las posiciones fundamentales que encontrarán su expresión definitiva en la investigación fenomenológica, y por ello puede decirse que de alguna manera el platonismo negativo permanece como motor de su reflexión.

La hipótesis de un cierto neoplatonismo de fondo en Patočka puede apoyarse en otros textos incluso anteriores a *El platonismo negativo*. Es el caso de , *Eternidad e historicidad*, de 1947, o de otros textos anteriores, como *La ideología y la vida en la idea*. Asimismo, fuera de la fenomenología o de los textos cercanos a la filosofía existencial, los estudios de historia de la ciencia y de la filosofía apoyan igualmente esta tesis de una convicción previa relativa a la orientación de la existencia humana hacia un absoluto radicalmente distinto a ella y a todo lo dado. En especial, Patočka dedica largas horas de su vida al estudio de una "corriente paralela" o alternativa de la Modernidad. Según el filósofo checo, la "Modernidad secundaria" siguió un camino distinto al creciente mecanicismo y matematismo de la "vía principal, buscó una vinculación con un primer principio absoluto definible sólo negativamente y situó la vocación de la vida humana en el reconocimiento y vinculación con dicho principio, a la par que conservaba la negatividad del mismo. Esta tradición "secundaria" de la Modernidad arraigaría en la Edad Media, en la teología negativa de Eckhart, continuaría con la mística renacentista alemana de autores como Jakob Böhme, proseguiría en la modernidad con Comenio, alcanzaría su cima en Leibniz y se adentraría hasta comienzos del siglo XIX con el romanticismo alemán, la filosofía de la naturaleza de Goethe y, especialmente, la filosofía de Schelling. Se trata de una forma de pensar que nunca logró sobreponerse a la tendencia mecanicista pero que guarda elementos que Patočka cree que pueden ser recuperados y que merece la pena hacerlo, por cuanto pone en valor la dimensión del sentido de la vida humana que va dirigida más allá de lo dado.

De esta manera, aunque Patočka ciertamente no pretende en absoluto demostrar la validez de sus tesis fenomenológicas con argumentos históricos, sí que aparece claramente una relación entre una visión de la existencia humana

que él sostiene en diferentes análisis filosóficos e históricos, por un lado, y sus tesis directamente fenomenológicas sobre el mundo como trascendental, por otro. Por consiguiente, sí que cabe establecer la hipótesis de que, al analizar la fenomenicidad, nuestro autor se habría visto inclinado a detenerse en aquellos aspectos de la misma que invitan a ir más allá del sujeto hacia un absoluto trascendente mientras que se habría visto más incitado a creer que la fenomenología trascendental husserliana —e incluso el análisis existencial de Heidegger— adolecen de un peso excesivo de lo subjetivo y de una tendencia a tenerlo por suelo fundamental y fundacional de todo lo que aparece.

7. EL MUNDO TRASCENDENTAL, LA SUBJETIVIDAD Y EL MUNDO DE LA VIDA. LA POSIBILIDAD DE UN SENTIDO FINITO Y DE LA HISTORIA.

Ahora bien, supuesto todo lo anterior, ¿qué decir de nuestra subjetividad respecto de este mundo como trascendental? Igualmente, ¿qué cabe decir del mundo en que desempeñamos nuestra vida? ¿Qué relación tiene con ese mundo en tanto trascendental? Y en relación con lo anterior, ¿qué puede decirse sobre el sentido de nuestra vida y nuestro mundo, si es que puede decirse algo?

El pensamiento de Patocka en este punto es complejo pues afirma la libertad humana orientada al absoluto pero al mismo tiempo deja enclavada a la subjetividad en su finitud y contingencia. Igualmente, el mundo de la vida es puesto en valor como mundo de la existencia humana individual y colectiva, donde se desarrolla la historia; pero al mismo tiempo éste queda afirmado como contingente respecto del mundo-totalidad trascendental y dependiendo del mismo. Y todo ello, a su vez, es planteado en unos análisis que bordean los límites de la fenomenología hasta dar el paso más allá de la misma y entrar en el ámbito de la "filosofía fenomenológica", que no es sino una metafísica³⁶ fundada en el análisis del aparecer.

Así, la subjetividad (o la intersubjetividad) viene inevitablemente dada en la legalidad propia de la manifestación. Ella es el centro del campo fenoménico, en el que las posibilidades no vienen dadas *por* el sujeto pero tienen su sentido en

³⁶ En todo momento, el término "metafísica", aplicado a la filosofía fenomenológica de nuestro autor, debe entenderse como "filosofía primera".

darse *para* él. Sin embargo, este quedar como centro no es necesario, pues es perfectamente concebible que el mundo como trascendental se dé sin referencia a ningún centro subjetivo, en palabras de Patocka: "Sin duda es cierto que el universo puede representarse sin el aparecérseme: para su existencia no necesita en absoluto algo así como un centro al que aparecer (...). Un mundo sin centros, un mundo descentrado por completo es posible, es concebible; tales centros no son sustituidos forzosamente por otros centros, sino por fenómenos descentrados (...). El mundo no los necesita para su realidad"³⁷.

Por lo demás, en estos desarrollos nuestro autor es consciente de que realiza un análisis complejo y no exento de tensiones. Si nuestra interpretación es correcta, el razonamiento de Patocka puede reproducirse del siguiente modo: primeramente, el mundo-trascendental viene descubierto por el análisis de la fenomenicidad tras efectuar la *epoché* universal; este mundo se corresponde en un primer momento con la estructura del aparecer y ella viene centrada en el sujeto. Sin embargo, en un paso ulterior, el mundo como trascendental es afirmado como independiente para su existencia respecto del sujeto e identificado finalmente con una instancia por completo distinta de todo lo dado. No obstante, a pesar de que la subjetividad es contingente, su entrada en escena lo transforma todo. En efecto, cuando se da la reorientación del aparecer en torno a un centro subjetivo, el mundo en cierto modo queda co-condicionado por la subjetividad y su libertad. Ello es así porque pasamos a tener un campo fenoménico dado a una subjetividad y que ofrece posibilidades para esa subjetividad. Así pues, la subjetividad es contingente y el mundo es necesario. Pero ese mundo necesario se modifica cuando surge la subjetividad de tal manera que deviene mundo de y para la subjetividad, al menos en cierta medida y en cierto sentido.

Asimismo, en palabras de Patocka, cabe describir la relación del mundo-trascendental con la subjetividad como la de fundación de una libertad finita. El ser humano, en este sentido, es un ser por completo contingente, su subjetividad podría no haber existido nunca, pero en la medida en que la subjetividad tiene lugar, ocurre una reorganización de la estructura universal del aparecer que da lugar a la posibilidad de una existencia humana libre. A su vez, esta libertad finita es la de una existencia que se describe como movimiento y que

³⁷ "Universo y mundo del hombre". MH 89-90.

puede desplegar los tres movimientos de la existencia humana, como se describe en la teoría más conocida de nuestro autor. Entre estos movimientos, ocupa un lugar especial el tercero. En él se actualiza la capacidad de la subjetividad para tomar distancia, ponerse ante el problema del sentido y con ello ante la manifestación como tal. De esta manera, una subjetividad enteramente contingente es capaz de elevarse hasta la consideración de la misma esfera de aparecer y cuestionar toda donación de sentido. Por ello puede pensarse que esta subjetividad contingente es en cambio capaz de orientarse hacia el absoluto. Esto en los términos de Patočka significa ponerse en camino hacia la totalidad, la manifestación y sus fuentes últimas, lo que nunca se alcanza por entero. En definitiva, la fenomenología asubjetiva funda una libertad finita y contingente que es capaz, sin embargo, de apuntar al absoluto, el cual se persigue indefinidamente por un camino de permanente trascendencia.

Algo análogo a lo anterior puede decirse respecto del mundo de la vida. Por una parte, el mundo de la vida es afirmado con todos sus derechos en tanto mundo relativo a la existencia humana. Sin embargo, este mundo de la vida es el fruto de un centramiento del aparecer en torno a un sujeto (o unos sujetos) y es por ello contingente respecto del mundo-totalidad³⁸. En primer lugar, la relación del mundo-totalidad con los mundos de la vida es por completo contingente. No lo es ciertamente que si hay mundo de la vida tenga que haber relación con el mundo como trascendental pero sí lo es que el mundo-trascendental tenga que estar relacionado con tal o cual mundo de la vida en particular. Es igualmente contingente que se haya dado éste y no otro y por ello no está justificado el privilegio de ningún mundo de la vida sobre los demás. Es más, siguiendo esta línea, Patočka critica una de las tesis clave de Husserl en otro de sus grandes escritos de fenomenología trascendental, *La crisis de las ciencias europeas*, a saber, el papel de Europa en la humanidad. En este sentido, nuestro autor identifica a las diferentes culturas con diferentes mundos de la vida contingentes y relativos a la apertura primordial de mundo. Por esta razón, la primacía que Husserl parece darle a la cultura europea constituye un privilegio injustificado de un mundo de la vida contingente sobre otros.

³⁸ Cf. Patočka, Jan, "Reflexión sobre Europa". *Libertad y Sacrificio*, traducción de Iván Ortega Rodríguez. Salamanca: Sígueme, 2007, pp.187-220.

Todo lo dicho tiene consecuencias en cuanto al problema del sentido. Así, el mundo como trascendental no tiene propiamente sentido, pues ello conllevaría la imposible referencia a algo externo que lo hiciera comprensible. Sin embargo, este mundo-totalidad sí es fuente de sentido para los diferentes mundos de la vida y para las subjetividades que en ellos se mueven. Ahora bien, esta misma forma de darse el sentido excluye que pueda haber un sentido que se dé privilegiadamente respecto de cualquier otro..

Por otra parte, y como hemos señalado, en estos análisis, el filósofo checo llega a los límites de la fenomenología y los traspassa. En efecto, para Patočka el análisis del aparecer nos deja en una estructura de reenvíos y horizontes centrados en el sujeto pero que no es ella una entidad subjetiva. Esta estructura dinámica es a su vez remitida a una primera donación desde un trascendental unitario y radicalmente distinto a lo que aparece. Todo este análisis, aunque es naturalmente discutible en sus detalles, puede tenerse por fenomenológico en tanto se atiene a la manifestación y pretende ser el resultado de una epojé universal. Sin embargo, como hemos visto, se da un paso más, pues el mundo-trascendental es afirmado como independiente en su existencia respecto de la subjetividad, de tal manera que el centrarse en la subjetividad de los reenvíos del aparecer es todo él contingente. A nuestro entender permanecemos en el dominio de la fenomenología hasta el momento de afirmar la independencia del mundo pero a partir de entonces entramos en otro campo, que es el de la "filosofía fenomenológica", que consiste en una teorización especulativa de filosofía primera a partir de los resultados del análisis fenomenológico. En palabras de nuestro autor: "La filosofía fenomenológica se distingue de la fenomenología en la medida en que no sólo quiere analizar los fenómenos como tales sino que quiere sacar consecuencias metafísicas y plantea la cuestión de la relación entre el fenómeno y el ente, los entes"³⁹.

La filosofía fenomenológica no tiene ya el carácter apodíctico de la fenomenología pero para Patočka es necesaria. Y siguiendo este camino, acaba realizando una audaz cosmología fenomenológica. No podemos entrar en detalle en este campo pero sí podemos señalar algunos rasgos básicos que ayudan a dar más contenido a la existencia humana en relación al mundo como totalidad.

³⁹ Cf. Patočka, Jan, *Platon et l'Europe*, traducción de Erika Abrams. París: Verdier, 1983 (reimp. 1997), p.41.

Así, apoyándose en el concepto aristotélico de movimiento, tematiza el mundo trascendental, la subjetividad y la compleja relación que hemos descrito en los términos de un movimiento universal de génesis del ser que es también génesis de mundo. Este movimiento da lugar a todos los entes, tanto los objetivos como los subjetivos. El movimiento de la subjetividad, por su parte, aunque es uno con el movimiento universal, genera un dinamismo particular al hacer surgir el aparecer y el centramiento subjetivo, pues provoca que dentro de este movimiento haya un cierto distanciamiento del mismo, que se corresponde con la apertura de mundo en la manifestación. Es asimismo el lugar donde se dan los tres movimientos de la existencia y, en especial, el tercer movimiento, que incluye la especial libertad que hace posible la *epojé* y la trascendencia. En esta filosofía fenomenológica quedamos así situados ante una filosofía primera donde todo está en movimiento. El conjunto del ser acaba así consistiendo según Patocka en un movimiento continuo donde los entes surgen para volver a desaparecer, dando una imagen de conjunto que recuerda a los presocráticos, en especial a Anaximandro, así como también a algunos elementos del pensamiento de Nietzsche, como la noción del mundo como perspectivas y como fuerzas en conflicto⁴⁰.

Esta cosmología fenomenológica plantea evidentemente numerosas preguntas. Las más importantes tocan al lugar que la manifestación y la subjetividad pueden ocupar en este marco. En especial, cabe preguntarse si puede sostenerse hasta el final que hay un mismo movimiento para lo subjetivo y lo no-subjetivo a la par que en lo subjetivo se afirma el distanciamiento que conlleva la manifestación. Asimismo, otra pregunta muy importante es la de cuál es el lugar que puede tener el impulso neoplatónico de una trascendencia permanente hacia un fundamento unitario y radicalmente indiferenciado dentro de una ontología finalmente monista que nos habla de un único movimiento universal de generación del ser, pues en ese momento parece que acabamos hablando de una única esfera de ser que en principio parece hacer difícil la trascendencia hacia lo totalmente otro que marca la referencia al fundamento último de todo lo que aparece. Es más, puede decirse que esta ambivalencia está presente también en la misma fenomenología. Así, como hemos visto, por una parte

⁴⁰ Cf. Tamás Ullmann, "Negative Platonism and the Appearance-Problem". *Jan Patocka and the Heritage of Phenomenology*. 71-86.

afirma que el mundo trascendental no puede tener sentido; sin embargo, la afirmación de que el mundo es últimamente un primer principio al modo del *non aliud* sí que podría apuntar a un posible absoluto, al menos de manera negativa, por cuanto el sentido podría estar referido a este primer principio aunque fuera sin reflejarlo adecuadamente ni agotarlo nunca.

Todas estas cuestiones son de un alto grado de especulación pero tienen importantes consecuencias de cara al lugar que pueda ocupar la responsabilidad personal y su eventual referencia al absoluto. La cuestión estriba en si la libertad humana se refiere últimamente a unas posibilidades dadas desde el mundo y tiene como último referente el campo del mundo (por más indefinidamente abierto que esté) o si más bien ocurre nuestra libertad orienta la mirada más allá y nos hace apuntar hacia lo totalmente otro que de ningún modo es cognoscible positivamente pero que nos lleva a relativizar cualquier estado de cosas y cualquier complejo de posibilidades. En otras palabras, lo que está en juego es saber si puede hablarse de algún tipo de posición absoluta de una subjetividad contingente. La inspiración neoplatónica de la fenomenología asubjetiva parece apuntar en este sentido pero la cosmología de su filosofía fenomenológica parecen hablar de una subjetividad plenamente inserta en un único mundo que le da, en sus movimientos, las posibilidades. Esta tensión, por lo demás, se refleja en otras partes de su obra, especialmente en los *Ensayos heréticos sobre filosofía de la historia*. Esta ambivalencia de fondo en la relación con el mundo es a mi juicio la que ayuda a entender por qué, por un lado, la historia es efectivamente la historia de la libertad y de la trascendencia mientras que por otro el fondo de la historia es *pólemos*, esto es, conflicto entre fuerzas dentro de las cuales está el hombre como una más en pugna con otras. Consecuentemente, la elucidación de esta cuestión es un problema de primer orden para la interpretación de conjunto de la filosofía de Patočka.

En definitiva, puede decirse que la fenomenología y la filosofía fenomenológica de Jan Patočka suponen el intento de realizar una filosofía que no tenga la subjetividad por instancia fundante pero que tampoco se limite a un simple objetivismo que nos lleve más atrás de Descartes. Se trata de una filosofía que no quiere ser ni idealista ni realista y cree posible hacerlo situándose en un plano trascendental que es condición de lo subjetivo y lo objetivo. Asimismo, es también una filosofía que afirma claramente la contingencia y finitud de la subjetividad pero que al mismo tiempo sigue afirmando su libertad y su orientación al

absoluto. Para estos objetivos se ve embarcado en la difícil tarea de emplear el análisis fenomenológico —pues para él es sin duda el método más radical de los posibles— sin que ello le lleve a afirmar una fundación subjetiva. Igualmente, cuando se ve conducido más allá de la fenomenología, su filosofía primera sigue animada por el objetivo de afirmar una realidad no subjetiva que dé pie a una subjetividad libre, responsable y orientada al absoluto. Más allá del juicio que nos merezcan sus intentos concretos y más allá de nuestra opinión sobre el éxito o fracaso de su proyecto —considerado en su totalidad o por partes—, creo que el proyecto de nuestro autor puede ayudar a aclarar el lugar que puede y debe tener la subjetividad en un análisis fenomenológico y en una eventual filosofía primera con base en la fenomenología, todo ello con consecuencias a la hora de pensar la historia y, en última instancia, el sentido de nuestra existencia y de la humanidad en su conjunto.

**APROXIMACIÓN HERMENÉUTICO-CRÍTICA
A LA FENOMENOLOGÍA DE LA RAZÓN EN *IDEAS I***

**HERMENEUTICAL-CRITICAL APPROACH
TO THE PHENOMENOLOGY OF REASON IN *IDEAS I***

Balbino Quesada

IES San Juan de La Cruz de Úbeda

qtalavera67@yahoo.es

Resumen: La fenomenología de la razón escudriña todos los procesos racionales que intervienen en la aprehensión del objeto real y de su constitución, y las consiguientes relaciones noético-noemáticas. Sólo la razón pura colegida, primero como fuerza que depura los procesos de la evidencia y las posiciones del sujeto, y sólo la razón entendida también como proceso que ratifica la verificabilidad del darse el objeto y de todos los demás procesos y relaciones, se revela como la única instancia posible capaz de asegurar la validez del conocimiento y del objeto del conocimiento. Por otro lado, la razón juega un papel decisivo en lo que respecta al sujeto de razón. Ésta es la nota constitutiva y respectiva del ser humano, el poder que lo separa del entramado de facticidades y contingencias de las que se compone la realidad, de suerte que éste no es un *factum* más entre todas las objetividades, tal como postulan la psicología y las ciencias naturales. El hombre es un ser mundano, está efectivamente en el mundo. Ahora bien, "su ser en" y "su estar en" son modificados por el poder de la razón. Su modo de ser mundano es serlo racionalmente. Únicamente de este modo el *Umwelt* deviene *Lebenswelt*.

Abstract: The phenomenology of reason inspects all rational processes involved (which participate) in the apprehension of real object and its constitution, and the respective noetic-noematic relationships. Only the pure reason comprehended, first of all, as a strength which purifies the mentioned processes, the evidence and the subject positions. Secondly the reason, also comprehended as a process which confirms the object verifiability which gives itself and the other processes and relationships, appears as the only possible power, which is able to guarantee the validity of the knowledge, and so the object of knowledge. On the other hand, the reason plays a very important role in the subject of the reason. This is the constitutive and respective note of the human being, the power (strength) that separates it from the labyrinth of facts and contingencies which makes up reality, so that this (human being) isn't a fact among all objectivities, as postulated by psychology and natural sciences. The human being is a worldly being; he is really in the world. Now then, "his being-in" and "his staying-in" are modified by the strength of the reason. His way of being worldly is being rationally. Only in this way the "Umwelt" becomes "Lebenswelt".

1. PREÁMBULO

Permítanme compartir con todos ustedes algunas ideas, siempre provisionales, acerca de las cuestiones que Husserl plantea en la fenomenología de la razón de *Ideas I*. Nos referimos a este tema con la expresión «problema de la racionalidad», precisamente porque estamos persuadidos de que la pretensión del propio filósofo no era tanto agotar una fenomenología de la razón, cuanto presentar una teoría de la racionalidad fenomenológica al hilo de las reflexiones que son llevadas a cabo en las páginas que preceden a la sección cuarta, cuyo segundo capítulo es «Fenomenología de la razón».

Presentar una teoría de la racionalidad en términos de problema no implica aludir a una naturaleza incierta o a una forma indeterminada de la razón, sino que, por el contrario, apunta a la necesidad de una reflexión permanente de la esencia propia de la filosofía, si (y en la medida en) es que efectivamente la razón conforma la posibilidad esencial de la filosofía.

Entendemos que de la lectura de *Ideas I* se desprende que la filosofía sigue manteniendo con todo vigor y con toda la fuerza de sus orígenes su función primigenia de dar razón con firmeza de ciencia estricta precisamente de todo aquello que en torno al ser humano y a su sí-mismo acontece. Mas esta idea de la filosofía constituye, al menos para quien escribe estas líneas, el sentido genuino de la vida filosófica entendida como verdad; constituye, asimismo, el sentido de la vida filosófica vivida desde el libre ejercicio del ser pensante, del ser humano en tanto que sujeto entitativo de razón. En este sentido, Zubiri afirmaba que «el que se dedica a la realidad verdadera [...] no posee verdades, sino que está poseído por ellas»¹.

2. LA RAZÓN Y EL CAMINO DEL SABER

De los tres capítulos que componen la sección cuarta de *Ideas I*, el primero, «El sentido noemático y la referencia al objeto», trata de arrojar luz al tradicionalmente oscuro ámbito de las relaciones del objeto (lo realmente existente “en

¹ La cita pertenece al discurso de aceptación del premio “Santiago Ramón y Cajal” (19 de octubre de 1982), con el que Zubiri fue galardonado. Está recogido en *Escritos menores (1953-1983)*, ed. y publicación de Germán Marquínez Argote, Alianza Editorial – Fundación Zubiri, Madrid, 2007, 322.

sí”) y las formaciones proposicionales y conceptuales que a éste se refieren. El segundo, «Fenomenología de la razón», desarrolla una teoría de la “racionalidad ideal”, una teoría de la razón, en la que el sujeto de la conciencia racional comprueba y fundamenta lo mentado del objeto, el acto judicativo acerca del objeto, y “ve directamente” (o intuye) el ser real en tanto que real. Es decir, se teje una fenomenología de la razón que se sanciona inequívocamente la correlación entre lo mentado del ser y el ser real, de suerte que la razón fenomenológica es intuita como “posibilidad de comprobación inequívoca” del ser real en tanto que real. El tercero, «Grados de universalidad en los problemas de la teoría de la razón», pone de manifiesto la singular riqueza de la razón (ideal) en lo que concierne a las ampliaciones de la descripción de la relación ser real-ser mentado y a las extensiones amplificativas con la ontología formal y la ontología regional.

Podríamos caracterizar el concepto de razón en el contexto de *Ideas I* como un patrón necesario por el que todo el saber acerca del objeto ha de ser medido para poder ser verdadero². Si nos atenemos a esta incipiente definición, observamos que la razón guarda una estrecha relación con el conocimiento, el saber, la realidad y la verdad, y aún antes con el sujeto del conocimiento.

La razón se colige como “el” ingrediente necesario y privativo del ser humano que garantiza la indubitable certeza del saber propio y la veracidad de aquello que conocemos. Pero la razón hay que situarla en el horizonte de la filosofía como ciencia universal, y, por ende, como *philosophia perennis*, que sobrepasa definitivamente la estrechez de miras de las meras ciencias de hechos. Es más, la dilucidación de la cuestión de la razón fenomenológica implica la emancipación del filósofo —y, por tanto, de todo ser humano— de la hegemonía de la facticidad y, consecuentemente, la justificación de su tarea como valedor de una filosofía nueva orientada al esclarecimiento total del ser humano racional no sujeto a contingencias, «como el verdadero lugar originario del sentido del mundo»³, de los fenómenos en sí mismos considerados, y de su cono-

² «En el saber —afirma Husserl— poseemos la verdad»; *Logische Untersuchungen*. Erster Theil. Prolegomena zur reinen Logik, [En línea]. Halle a. S., M. Niemeyer, 1900, <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/5920>, 12; *Logische Untersuchungen*. Erster Band, [En línea] 1913², <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/6096>12; *Investigaciones lógicas I*; ed. de García Morente y J. Gaos; Alianza Editorial, Madrid, 2009, 41.

³ San Martín, J., *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte. Estructura y función de la fenomenología de Husserl y otros ensayos*, UNED, Madrid, 1994, 162.

cimiento cierto⁴. En definitiva, justifica la existencia del filósofo como valedor de la verdad. Con tinte dramático expresa su quehacer el propio Husserl el 25 de septiembre de 1906:

Mencionaré en primer lugar la tarea general que tengo que resolver para mí mismo si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a *una crítica de la razón* [...]. Sin dilucidar, en rasgos generales, el sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista capitales de una crítica de la razón; sin haber pensado, esbozado, averiguado y demostrado un bosquejo general de ella yo en verdad no puedo vivir sinceramente. Bastante he probado los suplicios de la oscuridad, de la duda que vacila de acá para allá. Tengo que llegar a íntima firmeza. Sé que se trata de algo grande, inmenso⁵.

Husserl toma como punto de partida del itinerario de una fenomenología de la razón la realidad, el objeto. La pregunta es inevitable: ¿por qué comenzar por la realidad, si lo que se pretende es una crítica de la razón? ¿Acaso no sería más preciso comenzar con un análisis descriptivo de ésta, independientemente de la realidad? ¿No convendría mejor considerar a la razón y al ser humano, en tanto que sujeto racional, sin atender en primera instancia aquel ámbito que se halla *extra muros* del propio ser humano? La respuesta que el filósofo da a estas preguntas no parece dejar duda:

todo lo que llamamos objeto [Gegenstand], aquello de que hablamos, lo que como realidad tenemos ante los ojos, lo que tenemos por posible y probable, lo que nos figuramos por imprecisamente que sea, es, sólo con el ser tal, un objeto de conciencia, y esto quiere decir que, sean y se llamen mundo y realidad lo que sean y se llamen, tiene que estar representado dentro del marco de la conciencia real y posible por sentidos, o proposiciones, llenos por el correspondiente contenido más o menos intuitivo⁶.

Hay que remontarse a las secciones segunda y tercera respectivamente para comprender en buena lid la razón por la que Husserl llega a la conclusión que acabamos de señalar, a saber, el objeto real —es decir, existente en el

⁴ *Ibíd.*, 148.

⁵ *Die Idee der Phänomenologie, Husserliana II*, Herausgegeben und Eingeleitet von W. Biemel, den Haag, Martinus Nijhoff, 1950, VII; (*La idea de la fenomenología* ((trad. de Miguel García-Baró), FCE, México, 2004, 14).

⁶ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [En línea]. Halle, M. Niemeyer, 1913, <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/5973>, 278. (Trad. cast., *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro I, FCE, México, 1993², 321). En adelante, la primera notación del año de publicación y la página se referirán a la edición alemana; la segunda, a la española. Cursiva mía.

tiempo— es término de la conciencia, y con ello parece más claro poder entender la necesaria recurrencia a la realidad para referirse a la razón. Lo indicaremos con la mayor brevedad posible: cuando la realidad, el mundo, cae bajo el reino de la desconexión [*Ausschaltung*], «*toda realidad es re(con)ducida, o llevada a la vida subjetiva sólo en la cual la realidad tiene sentido*»⁷. Sin embargo, para que la realidad pueda ser re(con)ducida a la vida subjetiva, tal realidad *qua* real, necesariamente independiente de toda conciencia para poder mantener el estatuto ontológico de real, se ha dado de manera absoluta en la experiencia a la conciencia. Sólo manteniendo la dación o autodonación de la realidad en la experiencia, tal realidad no es una mera representación, sino la realidad en sí misma considerada, cuyo sentido se halla en la vida subjetiva. De este modo, tampoco el mundo es el de la representación, sino un mundo cuyo sentido es netamente humano, porque ha sido reducido a la conciencia absoluta mediante la reducción trascendental. Así pues, podemos dirigir la mirada a la razón referida a la realidad, y, en consecuencia, podemos realizar una crítica de la razón, teniendo en cuenta fundamentalmente que «la razón es ante todo donación de algo en su propia carne, es decir, en sí mismo»⁸. En virtud de este aserto, estamos en disposición de abordar la cuestión de “la razón como ingrediente netamente humano”, tal como lo denominamos *supra*, pero en el modo en que el ser humano es sujeto de la razón. En efecto, podríase entender de las palabras citadas que la razón es “lo donado” en tanto que donado, es decir, no el contenido de la donación, sino “lo donado mismo”. Pues bien, si consideramos “lo donado” en sí mismo o si lo valoramos en tanto que contenido, caemos en el error de atribuirle a la realidad la razón, de suerte que ésta pertenecería a la realidad: ésta se da en la pura experiencia. Pero no sería correcta tal interpretación, porque la razón es primordialmente el acto mismo de aprehensión por parte de la conciencia trascendental (del yo trascendental), de la realidad absoluta, «reduciéndome a la realidad tal como se da y se puede dar en la experiencia»⁹. Efectivamente, la donación es posible porque el yo trascenden-

⁷ San Martín, J., *La fenomenología como teoría...*, op. cit., 38.

⁸ *Ibid.*, 39; vid., nota 11.

⁹ *Ibid.*, 38. La profesora López Sáenz, M^a. C. establece una serie de consideraciones en torno a la experiencia en Husserl, que nos parecen sumamente interesantes, entre otras cosas, porque abren una nueva perspectiva de la propia *Erfahrung* husserliana. Anclada en la vida, la experiencia, efectivamente, es una actividad y, en tanto que tal, dinámica; y como consecuencia de esta consideración, no es forzado caracterizarla como «actividad creadora»; vid., *Corrientes actuales de la filosofía I. En-clave fenomenológica*, UNED-Dykinson, Madrid, 2012, 83.

tal, aquél que ha superado la mera representación de lo real y se ha colocado en un plano trascendente, se reduce a la realidad, y se halla, pues, en disposición de incorporar la realidad como dada a la propia vida. Aprehensión y donación son los dos componentes, las dos capas, que conforman el núcleo o esencia de la conciencia trascendental o de la vida subjetiva. A esto que acabamos de señalar, el profesor San Martín lo denomina «*estructura absoluta*», y está compuesta por «*vida subjetiva-realidad mundana*»; es absoluta en la medida en que constituye «el principio sólo a partir del cual se puede iniciar cualquier análisis y planteamiento filosófico [...]; es una estructura inderivable, porque todo se deriva de ella»¹⁰. Aprehensión y donación se insertan indefectiblemente en la razón, y por ello hablamos de la razón como ingrediente netamente humano: la razón se cifra positivamente en la vida subjetiva, que da sentido al mundo, en la conciencia trascendental que aprehende el mundo en tanto que mundo y le otorga un sentido humano.

Consideremos ahora brevemente los conceptos "contenido" [*Inhalt*] y "sentido" [*Sinn*]. Distinguimos, de una parte, el «contenido de la conciencia» [*Bewußtseinsinhalt*] y, de otra, el «núcleo noemático» [*noematischen Kerns*]. Entendemos por «contenido de conciencia», según lo expresa Husserl, «conciencia de algo [*Bewußtsein von etwas*], vivencia intencional [*intentionale Erlebnis*], referencia a un objeto [*Beziehung auf Gegenständliches*]»¹¹. Es decir, el contenido de conciencia es el "algo" que pertenece a la conciencia, en tanto que ésta se refiere a ese "algo" como "su" algo. Mas el "algo" se constituye en la conciencia como "sentido" y no como "algo", de suerte que el contenido de la conciencia es el sentido. Por ejemplo, veo un árbol en el jardín, tengo conciencia del árbol. La conciencia aprehende, por así decirlo, el sentido, no el objeto; tal es su modo de referirse a un objeto. Por otro lado, entendemos que el «núcleo noemático» o contenido noemático es «un íntimo elemento [*innerstes Moment*] del nóema»¹². El nóema no es paralelo a la conciencia, de manera que la referencia del nóema es la nóesis y no el objeto; en otras palabras, la conciencia contiene elementos téticos como sentido del "algo", mientras que el nóema "contiene" el «"lo que" intencional y pleno»¹³ que es la nóesis respecto del

¹⁰ *La fenomenología como teoría...*, op. cit., 39.

¹¹ *Ideen*, op. cit., 1913, 268; 1993², 309.

¹² *Ibid.*, 1913, 268-269; 1993², 310.

¹³ *Ibid.*, 1913, 268; 1993², 309.

nóema. El nóema se diferencia de la conciencia por el contenido: ésta contiene caracteres téticos y aquél contiene «el núcleo temático» que ha sido caracterizado por los caracteres téticos. El núcleo temático es el «*innerstes Moment*» del nóema, es decir, «funciona como “soporte” de propiedades noemáticas que le son especialmente inherentes, a saber, de las propiedades, noemáticamente modificadas, de “lo mentado en cuanto tal”»¹⁴.

Se deduce de lo que antecede (respecto del contenido) que lo que para la conciencia es «sentido» no lo es para el nóema. El sentido noemático, según Husserl, es «una esencia insensible a tales modificaciones»¹⁵, que la conciencia establece en su referencia al objeto intencional. El contenido noemático es el correlato del objeto dado en la experiencia absoluta. De ahí que Husserl se refiera con todo rigor y precisión al «contenido noemático» como «sentido» noemático y a éste como la «esencia», en tanto que es invariable respecto de toda modificación.

3. LA POSIBILIDAD DE UNA ONTOLOGÍA EN EL PROYECTO DE LA FENOMENOLOGÍA DE LA RAZÓN. LA INTUICIÓN

Si precisamos más qué es “el objeto dado en la experiencia absoluta” una vez que se ha practicado la reducción, podemos poner rumbo en una «dirección hacia el objeto percibido»¹⁶, que requiere un paso previo, a saber, la forma en que un objeto se da a la conciencia. En el darse a ésta el objeto deviene “objeto-de-la-conciencia” y como tal es constituido. Esto es lo que en fenomenología se denomina “conciencia intencional”: la conciencia se dirige al objeto. El “ser objeto de” (la conciencia) equivale al modo de darse el objeto, es decir, es su contenido. Y la forma de ser “contenido de” (la conciencia) es el sentido¹⁷. Por tanto, el contenido de la conciencia y el contenido noemático son paralelos, por lo cual el sentido, esto es, “lo mentado” —el objeto—, responde exactamente al mismo e idéntico objeto.

¹⁴ *Ibíd.*, 1913, 269; 1993², 310.

¹⁵ *Ibíd.*, 1993², 310.

¹⁶ Es esto justamente la «intuición categorial», según López Sáenz, M^a. C.; *Corrientes...*, op. cit., 82.

¹⁷ Por ello, el sentido no es una esencia, sino una «forma abstracta» —afirma Husserl— «a un segundo concepto del “objeto en el cómo” —en el cómo de sus modos de darse». Y lo mismo vale para el nóema: «el sentido no es [...], sino una especie de forma abstracta inmanente a él [el nóema]»; *Ideas I*, op. cit., 1913, 273; 1993², 315

Estamos persuadidos de que la cuestión del ser tiene en la fenomenología una importancia capital, porque lo que se pretende poner de manifiesto es la realidad, el objeto real, el verdadera y objetivamente existente. Efectivamente, la fenomenología no habla del ser real del objeto, sino del *ser real el objeto*. Tal es su esencia: su ser-real. ¿Acaso ser y realidad no son equivalentes? No, si entendemos el ser como un atributo referido a un objeto. En tal caso, *ser* se circunscribiría más bien a la esfera lingüístico-proposicional y no a un carácter propio del objeto. Ahora bien, si entendemos el *ser* como como la “nota” por la cual el objeto es y, en tanto que es, es real y, por tanto, su realidad se concreta en su existencia efectiva, entonces el ser es equivalente a realidad. De esta manera de entender el ser colegimos no el ser del objeto, sino su “es” actual y actuante. Comprendemos, asimismo, que el ser no es tampoco un trascendental del objeto, sino que es el objeto mismo “siendo”. Pues bien, el “siendo” del objeto, su estar en un tiempo y en un espacio determinados, es la nota de inherencia del objeto, por la cual éste es real en tanto que real. Pero el carácter de real no es la materia del objeto, su sustancia, ni tampoco su predicado. Husserl, en efecto, considera que un análisis fenomenológico del ser desde el punto de vista únicamente noético es necesario pero unilateral, por eso propone, *mutatis mutandis*, la consideración noemática, es decir, la del «núcleo de sentido», su «esencia intencional»¹⁸.

¿Qué es el «ser verdaderamente»? Éste se ejemplifica a modo de definición mediante el «objeto verdaderamente existente» («*wahrhaft seiender Gegenstand*»)¹⁹. Ahora bien, parece que la dificultad que encuentra la fenomenología para una analítica del ser estriba en la imposibilidad de darse el ser adecuadamente en un aparecer cerrado. Si el ser es efectivamente un “objeto trascendente” en el sentido de que no se puede dar en sí mismo en una conciencia cerrada, sino que precisa de determinaciones ulteriores, nos preguntamos por su puro sentido noemático, por las leyes esenciales que rigen su contenido y sus relaciones noético-noemáticas. Pues bien, —si como afirma Husserl— «todo está diseñado *a priori*»²⁰ y «todo está precisa y esencialmente motivado»²¹, el continuo de darse el objeto trascendente no es ajeno ni al *a priori* ni a la esencial

¹⁸ Cfr., *Ibíd.*, 1913, 267; 1993², 309.

¹⁹ *Ibíd.*, 1913, 296; 1993², 340.

²⁰ *Ibíd.*, 1913, 297; 1993², 341.

²¹ *Ibíd.*, 1913, 288; 1993², 331.

motivación racional, de manera que al menos es pensable la idea del continuo y también la idea del darse completamente, que es inherente al continuo. De ahí que la conclusión no sea otra que en la conciencia trascendental se constituye la idea de un ser tal. Del mismo modo, esta misma idea no excluye su evidencia intelectual: al menos ha de poder darse originariamente una idea de que tal modo de ser objeto es concebible²².

¿Se desprende de lo anterior que el filósofo propone una idealización de aquellos objetos que no son perceptibles adecuadamente, y que no son evidentes en sí mismos? Afirmamos que no. Husserl no propone la idealización como una salida al problema de la "oscuridad perceptiva" por la falta de una intuición originaria, sino que lo que propone, al hilo de la fenomenología descriptiva, es

que lo real, en la medida en que es la totalidad de la experiencia efectiva y posible, siempre es más que la experiencia que de ella tengo [...], siempre está más allá de mi experiencia efectiva; en definitiva, que es un *camino de experiencias posibles*; así, la trascendencia, sin ser destruida, queda asumida, es decir, reconducida a la experiencia del sujeto²³.

Recuperamos ahora el concepto de razón referido al ser, ya que la elucidación racional referida al ser o tiene que ver con el ser verdaderamente o, de lo contrario, el contenido noemático no está relacionado con la nóesis. Y precisamente Husserl afirma que todo objeto verdaderamente existente tiene como correlato el ser que hay que poner racional y originariamente; y además estas correlaciones se dan en una evidencia intelectual. Por otro lado, a todo objeto verdaderamente existente corresponde una conciencia referida a tal objeto, una conciencia en la que el objeto es aprehensible originaria y adecuadamente²⁴.

Mas lo que, en definitiva, se ventila en la ontología fenomenológica es una fenomenología de la razón, o lo que es igual, una crítica de la razón ligada al imperio de los meros hechos. En este dominio de la facticidad el objeto campa por los mismos fueros que el sujeto. Pero en una ontología fenomenológica el objeto está reducido al nivel en el que es un objeto del sujeto, es decir, al nivel en el que tiene un sentido para el sujeto²⁵. Así, el objeto está significativamente

²² Cfr., *Ibid.*, 1913, 298; 1993², 342.

²³ San Martín, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. introducción a la fenomenología*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, 73.

²⁴ Cfr., *Ideas I*, op. cit., 1913, 296; 1993², 340.

²⁵ Cfr., San Martín, J., *La fenomenología de Husserl como utopía...*, op. cit., 86.

relacionado con las ideas de verdad, razón y conciencia²⁶, y si es posible la dilucidación fenomenológica del objeto es sólo desde la legitimidad racional de la posición del sujeto de conciencia respecto del ser verdaderamente, porque, ante todo, el objeto no es sino «un nombre para las relaciones esenciales de la conciencia»²⁷.

Estas últimas consideraciones nos conducen de nuevo a la cuestión del sentido (su completitud) y a la de la posición o tesis racional. Una tesis es una vivencia, un acto de apercepción de lo que está “ahí”, “delante”. En cualquier caso, podemos establecer la posición como guía hacia la conciencia racional y la evidencia, que es el modo de la forma de la conciencia racional, para un análisis de la razón. No en balde, la posición se halla orientada de suyo a poder calificar los actos como tales actos racionales. Ahora bien, si atendemos a la invitación de Husserl y fijamos la atención en los análisis sobre la «completitud de sentido» —sobre el cómo esté lleno o no lleno—, convendría que nos detuviésemos en una porposición extraordinariamente interesante: «un modo de vida del sentido es el intuitivo» ¿Por qué la intuición es un modo de vida del sentido [noemático]? Vivir intuitivamente el sentido es la consecuencia necesaria de haber practicado la *epojé*: vivimos la realidad en los términos en que justamente nos es dada. De ahí que Husserl se refiera a este modo como «es consciente en el modo del “en persona”» («*ist in der Weise des >leibhaft< bewußt*»)»²⁸; modo que reviste un carácter preciso: el carácter del *leibhaft*, y «*el sentido con este carácter funciona como base del carácter de posición noemático*, o lo que aquí quiere decir lo mismo, el carácter de ser»²⁹. El «carácter del en-persona» y correlativamente el «carácter der ser» confieren a la posición, a los actos téticos, un “de suyo” (o nota) distintivo y especial: el de ser racional.

De la mano de estos análisis, nos adentramos en la vía intuitiva. Mas lo que queremos brevemente señalar es que un análisis de la intuición nos lleva a la fenomenología de la razón. Éste es un camino muy interesante³⁰ que permitiría abrir otras vías de análisis acerca de la fenomenología de la razón.

Vamos a tratar de sintetizar unas cuantas ideas al respecto de esto último. Justamente, detrás de toda tesis racional está la evidencia originaria, que es un

²⁶ Cfr. *Ibid.*

²⁷ *Ideas I*, op. cit., 1913, 302; 1993², 347.

²⁸ *Ibid.*, 1913, 283; 1993², 326.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Vid., *Corrientes...*, op. cit., 84-87.

ver apodíctico, un “ver de esencias”. La cuestión de la esencia comprende, tal y como está recogido en el primer capítulo de *Ideas I*, otra cuestión: la de las ontologías regionales. Éstas son formas universales delimitadas por la universalidad material esencial, y su campo de investigación se halla determinado por el propio límite de estas formas.

Pero “las cosas” están insertas en un sistema implicativo de relaciones esenciales, que se plasman en la apofántica o síntesis predicativas puras, que es necesario describir, analizar y conocer tanto en su estructura noética como noemática, amén de las consiguientes relaciones noético-noemáticas. Tales relaciones se subordinan a unas leyes esenciales lógico-formales. Pero, por otro lado, existen leyes ontológico-formales, equivalentes a aquéllas, cuyo ámbito es el propio de las relaciones de las «formas ónticas»³¹ que se dan a la conciencia. Digamos, pues, que con la expresión “formas ónticas” el autor se refiere al ser-real del objeto, a su forma de ser, por tanto, a la esencia. La particularidad propia de estas relaciones nos sitúan en un nuevo aspecto de la verdad y de la razón: lo que se persigue ahora es la certeza racional y la verdad de un campo universal formal, derivado de un sistema lógico-predicativo y de una verdad lógica.

La idea de “cosa” está representada en la conciencia por el concepto “cosa”. Compuesta de cierto contenido noemático³². Comoquiera que la «representación verbal» de la cosa tal como justamente la tenemos se halla en el inicio del proceso, generamos³³ «representaciones intuitivas» —asevera Husserl— de esta misma cosa, ya que el fin es su «representación universal». Las representaciones intuitivas son naturalmente universales. El modo de proceder de tales representaciones es mediante ejemplos, en cuya virtud construimos «intuiciones imaginativas» de las cosas y representaciones de ellas. Éstas, arguye Husserl, son tan perfectamente reales como aquellas otras representaciones de la experiencia. El autor propone el método de «ideación», en virtud del cual se aprehende la «esencia “cosa”» y se aprehende con «intuitiva claridad». La esencia

³¹ Cfr., *Ideas I*, op. cit., 1913, 307; 1993², 333.

³² Al mencionar el contenido noemático del concepto que representa al “objeto” (digámoslo así) de la conciencia, Husserl mienta en concreto al objeto reconducido a la conciencia, a su puro sentido, a la síntesis predicativa pura que mienta al objeto. Por identificación con este nóema otros nóemas participan de su carácter de darse adecuadamente y de estar lleno y forman una unidad sintética noemática. Esta unidad posee, pues, certeza racional plena.

³³ San Martín, J., denomina a este proceso «variación imaginativa»; vid., *La fenomenología de Husserl...*, op. cit., 77.

así aprehendida es «sujeto» (subyace invariablemente) de ulteriores determinaciones noemáticas. Ahora bien, la esencia que hemos alcanzado sin duda está dada originariamente, pero no de manera adecuada. ¿Cómo se soluciona el escollo toda vez que una intuición es susceptible de ser modificada por ulteriores modificaciones? Con la aprehensión de la Idea "cosa", aprehendemos otras ideas que son ingredientes de aquella Idea estáticamente: la idea de espacio, de tiempo y de materia. La Idea "cosa" y sus componentes ideales encierran la indeterminación de la esencia, contienen todas las infinitas variaciones y determinaciones noemáticas posibles.

Mas es la evidencia apodíctica³⁴ la que garantiza la verificabilidad racional de la idea. Y ésta es susceptible de ser científicamente estudiada por cuanto se constituye en la conciencia como la unidad de algo de las series de diversos apareceres que es correlato de las relaciones noético-noemáticas.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

La fenomenología de la razón de *Ideas* no significa en modo alguno una huida hacia el mundo de la conciencia por mor de un supuesto desapego husserliano por el mundo real. Así lo reconoce el propio filósofo: el mundo del que se ocupa la fenomenología es el mundo natural y real, amén de todos los otros mundos que por medio de la *epojé* son re(con)ducidos y desconectados; se ocupa de ellos en tanto que «sentidos de un mundo» por medio de las implicaciones inherentes que relacionan la nóesis y el nóema³⁵.

Hemos pretendido mostrar que, más allá de los prolijos análisis de las formaciones teóricas de la fenomenología, la razón se traduce, primero, como la esfera posibilitante de lo genuinamente humano, y, segundo, como el *tópos* determinante del mundo trascendental (*Lebenswelt*). Ambos, el sujeto trascendental y el mundo de la vida, conforman lo que nuestro filósofo denomina ciencia universal, y ello en la medida en que ambos no son sino el campo de investigación de la filosofía. «La ciencia trascendental —afirma Husserl— no es mundana»³⁶, es decir, el carácter de la ciencia trascendental es trascendente, ya

³⁴ Cfr., *Ideas*, op. cit., 1913, 313; 1993², 359.

³⁵ Cfr., *Ibid.*, 1913, 302-303; 1993², 348.

³⁶ *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica* (trad. de Luis Villoro), UNAM, México, 1962, 279.

que abarca, por un lado, todo aquello que es propio del sujeto racional y, por otro, todo lo que ha sido constituido por tal sujeto. Que la ciencia universal no es mundana quiere decir que ésta se desarrolla en un plano superior al de los meros hechos. Mas también significa, y esto es extraordinariamente importante, que la ciencia universal se enmarca en el horizonte de sentido que la razón franquea.

No podemos perder de vista que el objetivo del proyecto fenomenológico de Husserl es recomponer un mundo que está enfrentado consigo mismo en virtud precisamente de un uso dogmático y no crítico de la razón. Ciertamente los hechos no se baten en duelo con las ideas, porque ambos pertenecen a un mismo sujeto, es decir, pertenecen subjetivamente al sujeto, y su posibilidad de existir proviene de la fuerza racional y de la consecuente capacidad constitutiva de tal sujeto. La fenomenología como teoría de la razón se va conformando como la solución eficaz y convincente al problema que planea el encasillamiento del ser humano y del mundo en la esfera de los meros hechos.

BIBLIOGRAFÍA

- HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas I*, Alianza Editorial, Madrid, 2009.
- *Logische Untersuchungen*. Erster Theil. Prolegomena zur reinen Logik, [En línea]. Halle a. S., M. Niemeyer, 1900, <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/5920>, 12.
 - *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro I (trad. de José Gaos), FCE, México, 1993².
 - *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [En línea]. Halle, M. Niemeyer, 1913, <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/5973>, 278.
 - *Die Idee der Phänomenologie, Husserliana II*, Herausgegeben und Eingeleitet von W. Biemel, den Haag, Martinus Nijhoff, 1950 (*La idea de la fenomenología*) ((trad. de Miguel García-Baró), FCE, México, 2004).
 - *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica* (trad. de Luis Villo-ro), UNAM, México, 1962.
 - *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* [En línea]. Halle, M. Niemeyer, 1929, <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/6005/>
- LÓPEZ SÁNEZ, M^a C., *Corrientes actuales de la filosofía I. En-clave fenomenológica*, UNED-Dykinson, Madrid, 2012.
- SAN MARTÍN, J., *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte. Estructura y función de la fenomenología de Husserl y otros ensayos*, UNED, Madrid, 1994.
- *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. introducción a la fenomenología*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- ZUBIRI, X., *Escritos menores (1953-1983)*, Alianza Editorial – Fundación Zubiri, Madrid, 2007.

**LA DIFERENCIA ENTRE EPOJÉ Y REDUCCIÓN
A PARTIR DE *IDEAS I***

**THE DIFFERENCE BETWEEN EPOCHÉ AND REDUCTION
FROM *IDEAS I***

Javier San Martín
UNED
Madrid, España
jsan@fsof.uned.es

Resumen: Mi objetivo es dar algunas orientaciones sobre las revisiones que Husserl hizo de la epoché que había expuesto en las *Ideas I*. Este objetivo se enmarca en dos proyectos básicos, primero, la necesidad de hacer una lectura teleológica de Husserl; y, segundo, reivindicar lo que ahora se llama el "nuevo" Husserl. Para ello me centraré en algunas correcciones significativas introducidas por Husserl en *Ideas I* en los años 20, pero sobre todo en ciertos textos, algunos inéditos en 1972 cuando escribí mi tesis de doctorado, pero ahora publicados. Me centraré especialmente en tres, dos de *Erste Philosophie II*, y otro de *Hua XXXIV*. Todo ello sirve como homenaje a Antonio Zirión por la traducción del tomo III de Husserliana (*Hua III 1 y 2*) que ha puesto a nuestro alcance en castellano.

Palabras clave: fenomenología, epoché, Husserl.

Abstract: The aim of this paper is to provide a guide on the revisions Husserl made about the Epoché such as it was exposed in *Ideas I*. This goal falls into two basic projects, first, the need for a teleological reading of Husserl, and second, the claim of the now called "new" Husserl. To do this I will focus on some significant corrections made by Husserl in *Ideas I* in the twenties, but especially in certain texts, some unpublished in 1972 when I wrote my dissertation, but now published. I will focus especially on three, two of *Erste Philosophie II*, and other now published in *Hua XXXIV*. All this serves as a tribute to Antonio Zirión for the translation of Volume III of Husserliana (*Hua III, 1 and 2*) that he has recently published in Spanish.

Key Words: phenomenology, Epoché, Husserl.

Ante todo, gracias por participar en este décimo Congreso, muy especial para nosotros. Diez Congresos organizados por la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE) representan ya una densa historia, en este año del centenario de la publicación de las *Ideas*, en el que además presentaremos la impresionante nueva traducción de las *Ideas* hecha por Antonio Zirión. Por mi parte

quiero subrayar que este año cumplimos el 25 aniversario de la Fundación de la SEFE, tampoco es mala fecha. Lo decidimos en una asamblea en el Congreso de Santiago en septiembre de 1988. Han pasado ya 25 años. Y creo que hemos logrado mucho, no suficiente, porque lo que echo en falta es una mayor dedicación en España a los textos de Husserl, no para repetirlos mecánicamente sino para con ellos tratar de hacer fenomenología. Espero que la nueva traducción de las *Ideas* (Husserliana III/1), con la incorporación de todas las ampliaciones de Husserl publicadas ahora en Husserliana III/2, contribuya a estimular los estudios de Husserl, que siendo difíciles dan una perspectiva insuperable.

Y dicho esto, como tenemos muy poquito tiempo, paso al tema. Voy a ser muy sencillo y escueto. No diré muchas cosas, las menos posibles, para tratar de que queden claras.

Ante todo, como se dice en el resumen, mi primer objetivo es proponer la necesidad de una lectura teleológica de Husserl. Mas, ¿qué es esa la lectura teleológica? Hable de ella —sin ese nombre— en un artículo sobre Ortega y Husserl publicado en la *Revista de Occidente* en 1992 (San Martín, 1992), porque era necesaria para ver que Ortega es fenomenólogo, puesto que, sólo leyendo a Husserl desde *La crisis de las ciencias europeas*, se puede entender a Ortega como fenomenólogo, ya que este último dice que la filosofía que ahí defiende Husserl es sustancialmente como la suya. En una lectura teleológica de Husserl hay que ver la fenomenología expuesta en *La crisis* como un desarrollo de motivos que ya estaban al principio, por más que haya que atender también a las aclaraciones o correcciones que fue introduciendo en los años veinte y treinta en conceptos fundamentales como la epojé. Hace poco puse nombre a esa forma de leer a Husserl: *lectura teleológica*, porque ve el desarrollo de la fenomenología de modo teleológico, leyéndolo del final hacia el principio, desde *La crisis* hacia las *Ideas*. La razón fundamental para esta lectura es que entre *La crisis* (1936) y las *Ideas* (1913) no sólo no hay rupturas globales si trabajamos los textos de los años veinte, en los que se da una revisión de algunas de las tesis de las *Ideas*, que hacen de puente con *La crisis*, sino que hay una esencial continuidad en lo más importante que es la intención o función de la fenomenología. Por ejemplo, lo que da sentido al esfuerzo husserliano de las *Investigaciones lógicas* y, aun antes, los motivos de por qué Husserl empieza en Halle su actividad docente, en 1887, con las matemáticas, más allá de ser él por entonces matemático, es la frase de *La crisis* de que, si solo hay ciencias de

hechos, es que el ser humano se ha convertido en un ser de meros hechos. En efecto, en la *Antrittsvorlesung*, la "lección inaugural" de su actividad docente, un joven Husserl de 28 años reflexiona sobre algo muy significativo: sobre el tipo de conocimiento que es la matemática porque nos sirve para tener una vista inmejorable sobre la naturaleza en general del conocimiento.¹

Segundo, la lectura teleológica no es sino la reivindicación del "nuevo" Husserl, un Husserl que estaría muy alejado de la visión del Husserl interesado en la epistemología porque lo que le interesa a Husserl es contribuir a resolver los problemas de los seres humanos. Basado en la exposición que Husserl hace en 1917, en las conferencias sobre la determinación del hombre en Fichte, yo propongo la fórmula del primer Fichte: el objetivo de la filosofía de Husserl, la fenomenología, es contribuir a la definición e instauración del orden moral del mundo, lo que Husserl, en las lecciones de Londres, de junio de 1922, llamó crear una "verdadera humanidad" (Husserl 2003, Hua 35, 42 y 57).

Y con esto entro directamente en materia, en las correcciones sobre las que quiero llamar la atención.

La primera corrección es una que nos pone en la pista de que Husserl distingue dos epojés, la psicológica y la trascendental, cosa que en *Ideas I*, en 1913, no hacía. ¿En qué me baso para esta afirmación? En dos correcciones mínimas pero muy significativas que hace Husserl al § 34 de *Ideas I*. La primera es la anotación al título mismo de ese parágrafo de las *Ideas*, en la que, al título original "La esencia de la conciencia como tema", añade en el ejemplar D, "como tema psicológico fenomenológico"². Junto con esa anotación va otra que le da pleno sentido y que se refiere a la primera frase, ya que según la anotación hay que sustituir la palabra 'fenomenológica' por 'trascendental'³. En efecto, esa primera frase dice: "Comenzamos con una serie de consideraciones dentro de las cuales no nos fatigaremos con ninguna "mpoc» fenomenológica" (Husserl, 1976, Hua III/1, 69; Z. 150). Con ello indica que, antes de practicar la epojé trascendental, necesitamos unos análisis psicológicos previos, con lo

¹ Para una ampliación de este punto, ver San Martín, 2014.

² Anotación nº 174, de la traducción de A. Ziri6n (Husserl 2013, p. 506). Ver Hua III/2, 487, Zu S. 69 d. *Neuausg.*, D, línea 14. als Thema] als psychologisch-phanomenologisches Thema. Aprovecho para subrayar la forma en que Antonio Ziri6n ha resuelto la confusa exposici6n de las correcciones en el aparato cr6tico de la edici6n de Schuhmann de Hua III/2. En la traducci6n de A. Ziri6n est6n numeradas, siendo localizables sin ninguna dificultad ni confusi6n.

³ Anotaci6n nº 176, de la trad. de A. Ziri6n, ib. En alem6n, Hua III/2, p. 487, Zu S. 69 d. *Neuausg.* a l6nea: 16 phanomenologischen] transzendentalen.

que se muestra que sólo a la altura de los años veinte tiene Husserl clara la estructura de la fenomenología y la necesidad del paso por la psicología fenomenológica para poder entender la epojé trascendental.

Pero una vez practicada la epojé, ahora trascendental, por más que quisiéramos evitar la palabra "residuo", se impone la pregunta por el residuo. Y según otra corrección, "la expresión es dudosa", *bedenklich*⁴. Pero dejo el tema para entender desde otra muy importante corrección por qué la epojé de *Ideas* se desarrolla en una actitud natural.

En las *Ideas* Husserl aún no tenía clara la necesidad de la psicología fenomenológica para llegar al campo de la fenomenología trascendental. A esto se deben las dos correcciones, antes aludidas, al título del § 34 y la siguiente. Una vez clarificado el tema, es muy difícil distinguir lo que me queda, una vez practicada la epojé trascendental, de lo que me queda una vez practicada la epojé psicológica, pues con ambas parece que me quedo con la experiencia del mundo y lo dado en esa experiencia del mundo, que no es, simplificando, sino la representación del mundo, que es subjetiva. De todo lo dicho se deduce que en las *Ideas* se descubre una capa neutralizada de la experiencia, lo que significaría que estoy analizando en realidad algo así como mi representación del mundo. El problema es si de ese modo hemos superado el campo de la psicología fenomenológica, y si esa representación del mundo me da el mundo realmente.

Mas si es mi representación del mundo no es el mundo, por lo que se trata de una epojé por la cual me quedo con la representación del mundo, con mi representación del mundo, con lo cual estoy encerrado en mi mundo, en mi vida subjetiva, y ahí es cuando Husserl acude a la intersubjetividad, porque sólo por ella mi representación, la representación que yo tengo del mundo, es representación DEL mundo que también tienen los otros. Para que no sea sólo mi representación, tengo que tener conmigo a los otros para decir que en realidad mi representación se refiere a la parte del mundo que yo veo, es decir, a mi perspectiva, pero desde el supuesto de que los otros también ven su parte, pero todos se refieren al mismo mundo, al mundo común. Y para ello tengo que llevar la reducción que se ha hecho en *Ideas* a reducción intersubjetiva, tengo

⁴ *Ideas I*, p. 503, Anotación nº 140. Hua III/2, p. 485, Zu 5. 66 d. *Neuausg.* **A**, a línea 33: der Ausdruck ist bedenklich.

que constituirme como un yo intersubjetivo con los otros, por eso dice que hay que ampliar la reducción a reducción intersubjetiva, porque solo desde esa perspectiva mi mundo, el mundo que he conseguido en las *Ideas*, deja de ser nada más que mi representación del mundo, para ser una representación o perspectiva de un mundo común a todos. Entonces sí, a través de los otros, mi representación deja de ser MI representación. Pero entonces, dice Husserl, he conseguido remitir o reconducir el mundo a la intersubjetividad trascendental, de manera que el sujeto del mundo no soy yo sino la totalidad de los sujetos, la intersubjetividad.

Este es el sentido de un muy importante texto publicado en *Erste Philosophie II*, del manuscrito B II 15, que lleva además el significativo título: “La presunta dificultad de que si uno se mantiene en la epojé, «no vuelve al mundo»” (Hua VIII, 479), cuyo resultado es que, sólo mediante la conversión del yo en intersubjetividad, se elimina la tensión hasta entonces existente entre la representación del mundo y el mundo mismo. Por su importancia en el desarrollo de la fenomenología voy a citarlo íntegramente:

En tanto no haya captado en la experiencia y pensamiento trascendental la *plena universalidad* de la subjetividad trascendental, y ciertamente como *intersubjetividad*, y en tanto con ello no haya llegado a conocer el *mundo como correlato de esta intersubjetividad* (como el fenómeno del mundo, sintético y universal, de una experiencia real y presuntivamente posible, <y ciertamente> de una experiencia comunitaria), con otras palabras, en tanto no haya explicitado la subjetividad trascendental en su total amplitud, como la que vive en la situación de humanidad o de una mundanidad natural (y que así se encuentra solo como comunidad humana en el mundo) y así me haya comprendido a mí y a mi nosotros trascendentalmente, — tanto perdurará la *tensión entre la representación del mundo* — y en particular, una representación humana meramente subjetiva de lo mundano— y el *mundo mismo*, el mundo real, que existe. Representación del mundo, representación de una cosa, significa en ese contexto: representado en cuanto tal de mi y de nuestro representar humano. Solo cuando haya elegido el punto de vista último trascendental y haya abarcado desde él la infinidad de la subjetividad total trascendental —la que se encuentra mundanamente, y se encuentra como viviendo dentro del mundo en vivencias subjetivas mundanas— en su totalidad, *desaparece esa tensión de la diferencia entre la representación y la realidad*

Erste Philosophie II, Hua VIII, Beilage XXX, p. 480.

Este es uno de los textos, a mí entender, más importantes para la revisión o clarificación que Husserl emprende de las propuestas de las *Ideas*. Personalmente considero que hay que leer la filosofía de Husserl en gran medida desde las implicaciones que tiene este texto. Por eso en nota lo pongo también en

alemán⁵. Lo puse como lema del capítulo VI de mi libro *La estructura del método fenomenológico*⁶, porque entiendo que sólo desde él hay que hacerse cargo de la reducción y del problema de la realidad.

La comprensión plena de este texto, conocido, no hay que olvidar desde 1959, podría haberse dado de haber sido relacionado con un manuscrito citado muy tempranamente por Gerd Brand (1955, 33 s.), y que a mí también me parece fundamental, porque en ese manuscrito dice Husserl:

Sólo se entenderá el sentido del método de la epojé, que al principio tenía que permanecer incomprendido en su alcance, cuando la fenomenología trascendental haya realizado su obra, al menos en un primer nivel. Este método lleva al primer absoluto para mí, a mí como yo trascendental, y en la medida en que avance en la explicitación de lo concreto de este yo en la primordialidad y en la aclaración de los otros como seres en el mundo, que mantienen ahí mismo su sentido trascendental —queda sistemáticamente superado el desasimio de la posición del mundo.⁷

El texto es muy claro: “cuando la fenomenología trascendental haya realizado su obra” queda superada la epojé. Es una frase muy contundente y, por otro lado, muy curiosa, que bajo ningún concepto debería ignorarse, y que seguro que a más de uno debe de sacarle de quicio, por la segura dificultad que en ella encuentran, pero que es plenamente husserliana: el desarrollo de las diversas etapas de la fenomenología hace que en ese momento la epojé quede superada:

⁵ Solange ich nicht die *volle Universalität* der transzendentalen Subjektivität, und zwar als *Inter*-subjektivität, im transzendentalen Erfahren und Denken in den Griff bekommen und darin die *Welt als Korrelat dieser Intersubjektivität* (als das universale synthetische Weltphänomen wirklicher und präsumtiv möglicher Erfahrung, <und zwar> gemeinschaftlicher Erfahrung) erkannt habe, m.a.W. solange ich die transzendentalen Subjektivität in ihrem vollen Umfange als die im Stande der Menschlichkeit oder natürlichen Weltlichkeit lebende (und sich als menschliche Gemeinschaft in der Welt allein vorfindende) nicht transzendental ausgelegt und mich und mein Wir so transzendental verstanden habe — solange besteht die *Spannung zwischen Weltvorstellung* — und im Einzelnen bloß subjektiver menschlicher Vorstellung von Weltlichem — *und Welt selbst*, seiender, wirklicher Welt. Weltvorstellung, Dingvorstellung besagt dabei: Vorgestelltes als solches meines und unseres menschlichen Vorstellens. Erst wenn ich den letzt-transzendentalen Standpunkt gewählt und von ihm aus die Unendlichkeit der transzendentalen Allsubjektivität — der sich weltlich findenden, und <sich> als in die Welt in weltlichen subjektiven Erlebnissen hineinlebende findenden — in ihrer Totalität umgriffen habe, *verschwindet diese Spannung, verschwindet der Unterschied zwischen Vorstellung und Wirklichkeit*.

⁶ No quiero dejar pasar esta oportunidad para decir que *La estructura del método fenomenológico* es la reelaboración de mi disertación de 1972, que se basa en algunos textos clave, el aquí citado en uno de los más importantes

⁷ „Hat die transzendentalen Phänomenologie, wenigstens in erster Stufe, ihr Werk getan, ... dann ist auch der Sinn der Methode der Epoché, die zu Anfang in ihrer Tragweite unverstänlich sein müsste, begriffen. Sie leitet zum für mich ersten Absoluten, zu mir als transzendentalen Ich, und in dem sie fortleitet zur Auslegung der Konkretion dieses Ich in der Primordialität und zur Aufklärung der Konstitution der Anderen als Menschen in der Welt, die dabei selbst ihren transzendentalen Sinn hält —, wird die Enthaltung von der Setzung der Welt systematisch aufgehoben“. Mn. B I 5 IX, p. 24. Actualmente en Hua XXXIV, p. 245. Recientemente este texto ha sido citado por Dan Zahavi, que no menciona que ya era un texto básico en el trabajo de Brand. Ver Zahavi (2011, 108), 101-119, S. 108 f.

queda sistemáticamente superado el desasimiento [o la abstención] de la posición del mundo [wird die Enthaltung von der Setzung der Welt systematisch aufgehoben].

Pero, hay que poner máxima atención, ino queda superada la reducción sino la epojé!, porque ya no me hace falta, ya no tiene sentido, al menos, *no tiene el sentido primario*, porque lo real queda incorporado a la intencionalidad como un modo de ésta. Como decía en el *Beilage* citado de *Erste Philosophie II*, el mundo se ha convertido en correlato de la subjetividad trascendental en la medida en que ésta es intersubjetividad trascendental.

Estas últimas consideraciones nos llevan, a mí me llevó desde mi temprano trabajo de doctorado, a otro punto fundamental, que también a algunos intérpretes les debe resultar inasumible: poner el acento en *la ineludible diferencia entre la reducción y la epojé*. Hasta principios de la década de los veinte (las conferencias de Londres, de 1922), Husserl identificaba epojé y reducción o usaba ambas de modo indistinto. Pero, a partir de este momento no lo hará. La epojé puede quedar superada, no así la reducción porque el MUNDO HA QUEDADO RECONDUCIDO A LA SUBJETIVIDAD, que no soy sólo yo sino la Intersubjetividad.

Mas si la epojé “queda superada” [*aufgehoben*], es posible que alguno me pregunte cómo se compagina eso con el hecho de que Husserl siga hablando de epojé en prácticamente todos los textos posteriores, por supuesto en las *Meditaciones cartesianas* y en *La crisis*. Mi respuesta es que hay que compagnar ambas cosas, la superación de la epojé y su mantenimiento. Y creo que es el propio Husserl el que nos da la respuesta en un manuscrito de una serie de 1926 publicados en *Husserliana XXXIV*, por tanto en 2002⁸.

En efecto, ese texto es muy claro para entender esto, pues Husserl expone ahí con claridad el “desplazamiento”, la “*Verschiebung*”, del primer sentido de la epojé como abstención, a un segundo sentido en el que ya no puede ser abstención: “Si la investigación trascendental ha avanzado tanto que se haya convertido en conocimiento constitutivo, debo distinguir, y ya no debo dar a la epojé el sentido de que, en general, ya no debo juzgar sobre lo mundano y el mundo, y que en general tanto el mundo como las ciencias mundanas deben

⁸ Quiero agradecer a la Mtra. Marcela Venebra haberme advertido de este texto, que publica el manuscrito B II 9 que no llegué a manejar en mi doctorado. Tampoco lo había leído en *Hua XXXIV*, ya que, sin verificarlo, consideraba que había leído casi todo de ese tomo ya en 1972.

ser desconectadas, puestas entre paréntesis"⁹. El sentido de la epojé, tal como estaba pensada en las *Ideas*, se ha desplazado a un nuevo sentido, después de practicar la reducción porque el mundo también ha cambiado de sentido, el mundo real se ha convertido en correlato de la subjetividad trascendental, aunque sea en la forma de la intersubjetividad. Eso significa que, una vez practicada la reducción, ya no tiene sentido la epojé como abstención, que es el sentido del texto citado por Brand y publicado ahora también en el mismo tomo que el anterior (ver *supra*, nota 6).

Uno de los textos básicos que en su momento maneje fue uno de unas páginas anteriores al citado por Brand, que proviene ahora del texto n.º 15 de Husserliana XXXIV, en el que se dice que ese ser real que había sido desconectado, y mi experiencia puesta entre paréntesis, con la reducción trascendental se ha convertido en correlato de la vida intencional, como se dice en el texto de *Erste Philosophie II*, que he citado. Pero en el manuscrito B I 5/IX que en su momento citó Brand y que yo utilicé masivamente en mi tesis doctoral, ahora publicado como texto n.º 15 en Hua XXXIV, hay otro texto muy claro sobre este punto, que ya cité en *La estructura del método fenomenológico* (p. 233). En él se dice que "el ser real es un modo de ser intencional que está en su verdad en la subjetividad intencional"¹⁰. Nada del texto tiene desperdicio: por eso lo pongo para terminar, para que, además, se vea la coherencia que todo esto tiene:

Aquí surgen fundamentaciones ocultas. Veo que también está fundada la posición de ser respecto a lo mundano (de modo correlativo, el ser mundanamente); lo último en el ser de modo subjetivo y en un modo relativo a él, de manera que la subjetividad concreta lleva en sí como existiendo para sí misma de modo intencional la mundana. [Todo esto] no en un "mero" modo intencional, al que hubiera que oponer el modo real. Sino que *el ser real es un modo del ser intencional*, [cvas. J.S.M.] que esta de modo constitutivo en su verdad en la subjetividad trascendental. "meramente" intencio-

⁹ „Geht die transzendente Forschung aber so weit, dass sie zur konstitutiven Erkenntnis geworden ist, dann muss ich eben unterscheiden und darf nun nicht mehr der Epoché den Sinn geben, dass überhaupt nicht über Welt und Weltliches geurteilt werden darf und dass überhaupt, wie die Welt, so die Weltwissenschaften ausgeschaltet, eingeklammert werden müssen.“ (Hua XXXIV, p. 60). Husserl ha titulado este parágrafo con el claro título "El necesario desplazamiento [Verschiebung] del sentido de la epojé".

¹⁰ En mi libro estaba citado como Mn B I 5/IX, p. 10, ahora viene publicado como nota 1 de Hua XXXIV, p. 235. En mis apuntes, tomados del Archivo Husserl de Friburgo, no tengo indicado que fuera una nota al margen, lo que se dice en Hua XXXIV, 578, a 235, Anm.: "Anm. = Rb.". Llama la atención, por otra parte, la elaboración a que Husserl sometió a esta mínima anotación marginal. Por otro lado el cartapacio B I 5 en general ha sufrido una nueva definición pues, de los actuales archivos, ha desaparecido la subdivisión del Manuscrito, tal como aparecía a principios de los 50, como se puede ver en el libro de Brand, y yo lo constaté también, posteriormente, en la copia del Archivo Husserl depositada en Friburgo de B.

nal, se quiere decir, como meramente cognoscitivo. El ser es en sí, el conocimiento no le toca, "solo" lo conoce. (Hua XXXIV, 235, n. 1)¹¹

La epojé tuvo como primer objetivo liberarnos de una noción de ser, que como realidad totalmente determinante, es algo opuesto a la vida intencional; en la medida en que ese ser es reconducido a la vida intencional, la epojé debe cambiar de sentido. Una vez practicada la reducción, aquel ser se ha convertido como correlato en parte de la subjetividad trascendental, lo que no es sino otra forma de decir que el mundo es el correlato de nuestra experiencia o un "modo del ser intencional".

BIBLIOGRAFÍA

- Brand, Gerd (1955), *Welt, Ich und Zeit*. Nach unveröffentlichten Manuskripten. La Haya: Martinus Nijhoff, 1955. Photomechanischer Nachdruck, 1969.
- Husserl, Edmund, (1965):. *Erste Philosophie (1923/24)*. Zweiter Teil: *Theorie der Phänomenologischen Reduktion*. Husserliana VIII. ed. por R. Boehm, La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1976): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana III/1. Ed. de K. Schuhmann, La Haya: Martinus Nijhoff, 1976. Trad. de Gaos, 1952, F.C.E. 1949, 2ª ed. a partir de la edición de Biemel, 1962.
 - (1976): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana III/2. Ergänzende Texte (1912-1929), , ed. K. Schuhmann, La Haya: Martinus Nijhoff.
 - (2002): *Zur phänomenologischen Reduktion*. Texte aus dem Nachlass (1926-1935). Husserliana XXXIV, ed. por Luft, Sebastian, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
 - (2002): *Einleitung in die Philosophie*. Vorlesungen 1922/23. Husserliana XXXV. ed. por Goossens, Berndt, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
 - (2013): *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura. Nueva edición y refundición integral de la traducción por Antonio Ziri6n Quijano, México: FCE, 2013. Incluye el texto de Hua III/1 y 2.
- San Mart6n, Javier, (1986): *La estructura del m6todo fenomenol6gico*, Madrid: UNED.
- (1992): "Ortega y Husserl: a vueltas con una relaci6n pol6mica", *Revista de Occidente*, Mayo, n6 132, pp. 107-127. Actualmente en San Mart6n 1994, pp. 111-132.
 - (1994): *Ensayos sobre Ortega*, Madrid: UNED, 1994.

¹¹ Hier treten verborgene Fundierungen zutage. Ich sehe, dass die Seinssetzung von Weltlichem (korrelativ das weltlich Seiende) selbst fundiert ist; letzteres in subjektiv Seiendem und in einer Weise darauf relativ, dass konkrete Subjektivit6t als f6r sich selbst seiende in intentionaler Weise die weltliche in sich tr6gt. Nicht in einer „blo6" intentionalen, welcher wirkliche gegen6berzustellen w6re. Sondern wirkliches Sein ist ein Modus des intentionalen Seins das in der intentionalen Subjektivit6t konstitutiv in seiner Wahrheit ist. „blo6" intentional darin begriffen ist, meint man, Blo6 bekenntnism66ig. Das Seiende ist an sich, das Erkennen tut dem Sein nichts an, erkennt es „nur".

- (2014): "El filósofo como funcionario de la humanidad: el *ethos* filosófico", en *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán IX. Pensamiento español contem-poráneo. El futuro de la filosofía en el sistema educativo*. (Calanda, Teruel), pp. 35-56.

Zahavi, Dan, (2011): "Der Sinn der Phänomenologie: Eine methodologische Reflexion", en H.-D. Gondek, T. N. Klass & L. Tengelyi (ed.), *Phänomenologie der Sinnereignisse*. Múnich: Wilhelm Fink.

**PERCEPCIÓN Y CONCEPTOS:
MCDOWELL Y HUSSERL SOBRE LOS CONTENIDOS DE LA EXPERIENCIA ***

**PERCEPTION AND CONCEPTS:
MCDOWELL AND HUSSERL ON THE CONTENTS OF EXPERIENCE**

Carlota Serrahima
Universidad de Barcelona
Barcelona, España
carlotaserrahima@gmail.com

Resumen: En este artículo se presentan algunas consideraciones relativas al debate sobre si el contenido de la experiencia perceptiva es o no conceptual. En particular, se pretende formular una crítica general al proyecto conceptualista de John McDowell apelando a algunas de sus asunciones de fondo – asunciones relativas a los requisitos que toda teoría sobre la relación entre percepción y juicio ha de cumplir, y que en su caso le conducen a considerar necesaria la tesis de que los contenidos de la percepción son conceptuales. Se argumentará que la postura desarrollada por Husserl en *Erfahrung und Urteil* ofrece una alternativa en la cual se cumplen aquéllos requisitos sin necesidad de apelar a conceptos en el nivel de los contenidos perceptivos. Finalmente, se sugerirá que la perspectiva genética husserliana permite ofrecer un retrato de la experiencia perceptiva que, a diferencia del de McDowell, permite respetar ciertas intuiciones que parecen relevantes acerca de la misma.

Palabras clave: Husserl, McDowell, contenido conceptual, percepción.

Abstract: In this paper I present some considerations on the debate about whether the contents of perceptual experiences are conceptual or not. In particular, I intend to formulate a general critique to John McDowell's conceptualist project appealing to some of its background assumptions –assumptions regarding the requirements that any theory about the relation between perception and judgment should meet, and which lead him to take as necessary the thesis that the contents of perception are conceptual. It will be argued that the stance expounded by Husserl in *Erfahrung und Urteil* offers an alternative in which those requirements are met without the need to appeal to concepts at the level of the contents of perception. Finally, I will suggest that the Husserlian genetic perspective, unlike McDowell's stance, ends up offering a picture of perceptual experience that can accommodate certain intuitions about it that seem relevant.

Key Words: Husserl, McDowell, conceptual content, perception.

* Agradezco a los evaluadores anónimos de *Investigaciones Fenomenológicas* y al profesor Francesc Pereña sus incisivos comentarios sobre este texto, y a los participantes del X Congreso Internacional de la Sociedad Española de Fenomenología (Barcelona, Noviembre 27-29 de 2013) la discusión de una versión preliminar del mismo.

Fecha de recepción: 4-IV-2014

Fecha de aceptación: 1-IV-2015

En este trabajo se presentan algunas consideraciones relativas al debate, tan prolífico en filosofía de la mente de las últimas décadas, acerca de si el contenido de nuestra experiencia perceptiva es o no de tipo conceptual –debate que, en el seno de la filosofía analítica, enfrenta a conceptualistas y no conceptualistas respectivamente. Mi intención no es sin embargo tomar posición en este debate, sino considerar la aportación que la fenomenología de Husserl podría hacer a la discusión. En particular, el interés aquí perseguido es el de formular una crítica general al proyecto conceptualista de John McDowell apelando a algunas de sus asunciones de fondo –asunciones relativas a los requisitos que toda teoría sobre la relación entre percepción y juicio ha de cumplir, y que en su caso le conducen a considerar necesaria la tesis de que los contenidos de la percepción son de tipo conceptual. Se argumentará que la postura desarrollada por Husserl en la obra *Erfahrung und Urteil* (a partir de ahora EU) ofrece una alternativa en la cual se cumplen aquéllos requisitos sin necesidad de apelar a la presencia de conceptos en los contenidos perceptivos. La perspectiva genética husserliana, además, acaba ofreciendo un retrato de la experiencia perceptiva que, a diferencia del mcdowelliano, permite respetar ciertas intuiciones acerca de ésta que no quisiéramos descartar de entrada.

Cabe observar, sin embargo, que contraponer al Husserl de la fenomenología genética con el conceptualismo no es incontrovertido: es común encontrar en la literatura la idea de que las tesis del último Husserl se acercan notablemente a las conceptualistas (ver, por ejemplo, Barber, 2008; o Doyon, 2011). Con esto en mente, se abre pues un objetivo complementario en este artículo, a saber: el de defender una lectura de Husserl según la cual la perspectiva genético-descriptiva permite desarrollar una teoría del contenido perceptivo de tipo no conceptualista.

Después de unas breves consideraciones terminológicas, en la sección (1) se presentará el argumento general del conceptualismo y la forma como se va concretando a lo largo de la evolución de la obra de McDowell. Al inicio de la sección (2) se introducirá lo que parece ser una consecuencia contraintuitiva del conceptualismo. A raíz de ésta, se expondrán las líneas generales de la crítica, la cual pretende sacar a la luz y cuestionar las cuestiones de fondo que, según el conceptualismo, implicarían la naturaleza conceptual de los contenidos perceptivos. Finalmente, en (3) se presentará y defenderá una lectura de EU según la cual los rendimientos perceptivos no son conceptuales, y se mostrará

cómo Husserl supera las problemáticas del conceptualismo sin caer, sin embargo, en el denominado “Mito de la Dado”.

Empezaremos tratando de ofrecer algunas definiciones básicas sobre las que articular nuestra discusión; suficientemente claras como para poder avanzar con paso firme, pero suficientemente generales como para no tomar partido ya en nuestro punto de salida. En primer lugar, a lo largo de este artículo, tal como sucede en buena parte de la literatura de la que hablamos, restringimos por lo general el significado de “experiencia” al de “experiencia perceptiva”. Se usarán indistintamente estas dos expresiones, así como “percepción”, para referirnos a nuestra forma de relación intencional con el mundo a través de los sentidos externos.

En segundo lugar, es importante ser precavidos en cuanto a la noción de contenido. Se trata de una noción ya particularmente controvertida en el seno de la obra de Husserl, cuyo rastro en EU probablemente podríamos trazar concretándolo en varios términos distintos. Además, esta variabilidad se da también en el contexto de la filosofía de la percepción contemporánea. “Content” ha sido usado indistintamente tanto para referirse al aspecto cualitativo de los estados mentales intencionales como a su objeto intencional en cuanto tal (Crane, 2013)¹. Por ahora, nos daremos por satisfechos con la idea general de que el contenido de una experiencia perceptiva es *aquello que se da al sujeto por medio de esta experiencia*². Lo que “se da” al sujeto podría ser entendido en cualquiera de los dos sentidos mencionados, así como bajo la luz de las formas concretas que “lo dado” tomará en nuestra discusión particular.

1. El razonamiento básico que subyace al posicionamiento conceptualista, y en particular a la obra de John McDowell, podría resumirse en un argumento

¹ Con “aspecto cualitativo” nos referimos al *carácter fenoménico* o *what-it-is-likeness* de la experiencia. Estas expresiones capturan la idea de que cuando el sujeto tiene una experiencia –pongamos por caso, la percepción de una superficie azul– hay algo *como que es* para el sujeto tenerla que le permite distinguirla a nivel subjetivo de otra experiencia distinta –por ejemplo, la percepción de una superficie amarilla. La discusión sobre el carácter fenoménico no se centra sólo en lo que tengan de experiencialmente distintivo estas percepciones en cuanto a su objeto intencional –percepción *de azul* o *de amarillo*. Podemos hablar de carácter fenoménico también en el nivel de los actos de consciencia mediante los cuales nos dirigimos a los objetos –notando, por ejemplo, que la *percepción* de azul difiere fenoménicamente de la *rememoración* de azul. En este punto aparece como tema fundamental el análisis de la correlación que existe entre estos dos aspectos del carácter fenoménico.

² Reformulando ligeramente la propuesta más general de Siegel en la introducción a su artículo de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* “The Contents of Perception”: “what *is conveyed* to the subject by her perceptual experience” (sin página).

que presentaremos de forma inicialmente esquemática en esta sección e iremos desgranando. Antes de hacerlo, sin embargo, conviene que nos refiramos más en general al sentido global del proyecto mcdowelliano. Es un hecho evidente que estamos acostumbrados a producir tal cosa como juicios perceptivos, esto es, juicios en los que expresamos los contenidos de nuestras percepciones³. Siendo esto así, decimos que la experiencia sobre la base de la cual se ha erigido el juicio relevante constituye una *razón* para éste, o que la experiencia perceptiva *justifica* nuestros juicios sobre los objetos percibidos⁴. La motivación del proyecto mcdowelliano surge de la necesidad de dar cuenta del hecho aquí indiscutido de que la percepción tiene un rol epistémico como justificadora de juicios perceptivos, esto es, de la pregunta sobre cómo pueden darse transiciones adecuadas entre los contenidos perceptivos y los estados con contenidos juzgables.

Con este punto de partida, el esquema argumental conceptualista podría plantearse así:

- (i) La experiencia perceptiva es justificadora de juicios perceptivos
- (ii) Sólo pueden darse relaciones epistémicas de justificación entre estados con contenido de tipo conceptual
- (iii) Los juicios son producciones cognitivas con contenido conceptual
- (iv) Así, los estados mentales que se tomen como justificadores de los juicios perceptivos deben tener contenido conceptual
- (C) Por tanto, la experiencia perceptiva tiene contenido conceptual

En este trabajo, se pretende problematizar especialmente la premisa (ii). En los próximos párrafos expondré cómo se concreta, en la evolución del pensamiento de McDowell, la defensa de esta premisa, y posteriormente procederé a formular una crítica al planteamiento general mcdowelliano basada en esta exposición.

³ En este artículo hablaremos por lo general de juicios, reuniendo bajo este nombre tanto aseveraciones como creencias en tanto que poseen o transmiten contenidos proposicionalmente articulados. Entenderemos las proposiciones según el modelo fregeano, esto es, como objetos abstractos cuyos constituyentes son conceptos. Interpretaciones alternativas de la noción de proposición podrían hacer que el debate acerca de si el contenido perceptivo es o no de tipo conceptual resultase estéril (Toribio, 2007: 450).

⁴ Y, además, decimos también que justifica el comportamiento del sujeto que percibe en relación con el mundo percibido. En este trabajo, sin embargo, dejaremos de lado las consideraciones acerca de la acción y nos centraremos en la cuestión de las razones para juzgar.

En su célebre *Mind and World* (a partir de ahora, MW), McDowell presenta el conceptualismo –sentando, podríamos decir, las directrices básicas del prolífico debate de las décadas posteriores– erigiéndose explícitamente contra el denominado “Mito de lo Dado”, expresión tomada de Wilfrid Sellars: a saber, “la idea de que el espacio de razones, el espacio de justificaciones o explicaciones, se extiende más allá de la esfera conceptual” (McDowell 1994: 7)⁵. Siendo el espacio de razones el conjunto de los estados o episodios a los que uno se remite en la búsqueda de justificación de lo que cree o dice, sólo podemos movernos en este espacio empleando capacidades de conceptualización. Por tanto, si queremos poder recurrir a la experiencia como incluida en el espacio de razones, entonces debemos asumir que en ella están ya operativas estas capacidades. Desde este punto de vista, sería mítica la idea de que lo dado en la sensibilidad esté ahí, disponible para el conocimiento –o, dicho de otra forma, para la formación de juicios (verdaderos) cuya justificación podamos alegar–, sin que ninguna de las habilidades que entrarán en juego en el proceso cognitivo posterior haya estado operativa ya en su proceso de adquisición. En otras palabras, se cuestiona la idea de que la sensibilidad, por sí misma, pueda poner a disposición del sujeto un contenido ya preparado para funciones cognitivas superiores.

Echando mano de la terminología kantiana, para McDowell el Mito de lo Dado nace de la voluntad de poner límites a la facultad de espontaneidad, ofreciendo así al pensamiento una entrada de datos que no lo deje encerrado en sí mismo. Sin embargo, McDowell no cree que el conceptualismo corra en último término este riesgo: si tenemos estados mentales mediante los cuales nos representamos el mundo, argumenta, es debido a la interacción entre conceptos e intuiciones –entre espontaneidad y receptividad. Su tesis es, concreta y crucialmente, que lo conceptual está ya esencialmente implícito en la receptividad, de modo que no es el caso que las capacidades conceptuales sean ejercidas sobre algo “puro” que la receptividad entrega: “el conocimiento empírico es el resultado de la colaboración entre la receptividad y la espontaneidad ... la re-

⁵ “[T]he idea that the space of reasons, the space of justification or warrants, extends more widely than the conceptual sphere”. Las traducciones son propias, excepto si se indica lo contrario.

ceptividad no hace, ni siquiera nocionalmente, ninguna contribución separable en esta colaboración” (1994b: 45).

Conviene observar que a lo largo de la obra de McDowell el sentido de la tesis de que la percepción es conceptual oscila entre (a) que su contenido sea de una *naturaleza* tal que pueda constar también en el juicio; (b) el hecho de estar dotado, el contenido, de una *estructura* tal que, una vez dado en la percepción, pueda quedar subsumido a la estructura del juicio; y (c) el estar implicada, en la adquisición perceptual del contenido, la misma *capacidad* responsable de la conceptualización judicativa. Las tres acepciones se encuentran evidentemente correlacionadas, pero parece que la evolución del pensamiento del autor tiene que ver con cómo se va especificando cada una de ellas. Notemos, además, que ello explica también el sentido de la premisa (ii): la tesis de que sólo estados mentales con contenidos conceptuales pueden entrar en ciertas relaciones epistémicas se concretará en los grados de cumplimiento y relaciones entre (a), (b) o (c).

En el marco del primer conceptualismo, la tesis de la imbricación entre espontaneidad y receptividad –(c)– implica que los conceptos que se articularán en el juicio tienen que estar ejerciéndose ya en la percepción –(a)–, dando lugar a unos contenidos perceptivos proposicionalmente estructurados –(b). Pero los matices introducidos por McDowell en sus textos más recientes⁶ modifican relevantemente esta lectura. Respondiendo a una aguda crítica de Charles Travis, McDowell pule el sentido de (a): contrariamente a lo antes afirmado, no es necesario que los conceptos precisos bajo los cuales las capacidades de reconocimiento dan el objeto en último término figuren ya en el contenido de la experiencia. Así, dados dos sujetos *S* y *S'*, si *S* es ornitólogo, su experiencia perceptiva ante un cardenal, por el solo hecho de poseer el concepto Cardenal, no será necesariamente distinta de la que pueda tener *S'*, que apenas distingue un par de clases de pájaros y, en particular, nunca ha oído hablar de los cardenales. Sin embargo, insiste McDowell, *por lo menos alguno* de los conceptos que contribuirán a la constitución del juicio debe constar en la experiencia; en el caso de la experiencia visual, por ejemplo, aquellos referentes a sensibles propios y comunes.

⁶ McDowell, 2007; McDowell, 2009 y McDowell, 2013.

Por otro lado, también el sentido de (b) cambia notablemente: McDowell abandona la tesis del contenido proposicional a favor de un tipo de contenido al que llama "intuicional", tratando de capturar así la idea de que el contenido perceptivo no es de tipo discursivo. En el juicio, la proposición finalmente captura la forma de la intuición, esto es, la unidad distintiva que ésta *ya tiene*. Finalmente, se precisa en qué sentido el contenido intuicional es conceptual insistiendo nuevamente en (c): es la misma capacidad la que está operativa en la experiencia y en el juicio, aunque en dos modalidades distintas. Mientras en la experiencia la espontaneidad meramente se pone en juego de forma pasiva, en el juicio es activamente ejercitada⁷.

En último término, estas modificaciones no alteran el fondo de la tesis mcdowelliana de que *lo propio* de los contenidos perceptivos es que estén *disponibles* para el juicio, de modo que la articulación judicativa vendría a ser la explotación discursiva de los contenidos estructurados de la experiencia. Notemos, sin embargo, que los atributos finalmente dados a la experiencia perceptiva entrañan algunas tensiones: hablamos de una capacidad receptiva atravesada por una espontaneidad que, a pesar de ser solo pasiva, introduce en la percepción algunos conceptos básicos, influyendo así en un contenido cuya estructura es calificada, al mismo tiempo, de "dada", de "categorialmente unificada" y de "inarticulada"⁸.

2. Una de las críticas que típicamente se han dirigido al conceptualismo es su incapacidad de acoger la intuición canónicamente formulada por Christopher Peacocke (2001) en el llamado "argumento de la continuidad":

Aun siendo reacios a atribuir conceptos a los animales inferiores, muchos quisiéramos insistir también en que la propiedad de (por ejemplo) representarse una superficie marrón como situada a una cierta distancia de uno puede ser común a las percepciones de humanos y animales inferiores (613)⁹

⁷ McDowell, 2009: 264.

⁸ "To make such an aspect of the content of an intuition into the content associated with a capacity that is discursive in the primary sense, one would need to carve it out, as it were, from the *categorially unified but as yet unarticulated* content of the intuition" (las cursivas son mías) y "The unity of intuitional content is *given*, not a result of our putting significances together" (Íd. 263).

⁹ "While being reluctant to attribute concepts to the lower animals, many of us would also want to insist that the property of (say) representing a flat brown surface as being at a certain distance from one can be common to the perceptions of humans and of lower animals".

A pesar de las modificaciones apuntadas, sigue siendo una consecuencia del conceptualismo que un sujeto con capacidades conceptuales, al confrontarse con un objeto dado, necesariamente tendrá una experiencia perceptiva de éste distinta de la que tenga un sujeto sin capacidades conceptuales¹⁰, ya que las experiencias respectivas *no podrían* tener el mismo contenido. Esta consecuencia es clara en el seno del conceptualismo si consideramos el hecho de que los sujetos sin capacidades conceptuales serían aquellos que no pueden embarcarse en consideraciones relativas a razones o justificaciones y que, por tanto, no requieren que los contenidos de sus percepciones estén permeados por aquello que les permitiría hacerlo¹¹. Ello entronca con una noción exigente de experiencia en el marco del conceptualismo: un sujeto no puede tener una experiencia propiamente dicha si no es capaz de integrarla en un entramado racional que conforme su visión del mundo, y esta integración depende de la posesión de los conceptos relevantes y de su ejercicio en la intuición.

Así, del conceptualismo de McDowell podría extraerse una versión controlada de la idea de que la experiencia del mundo de los sujetos racionales difiere notablemente de la de los sujetos no racionales, a saber: que el origen de las diferencias entre el estar en el mundo del sujeto racional y el no racional se encuentra ya en el estrato más primario de la experiencia de ambos –el perceptivo.

Es importante notar, sin embargo, que no es evidente que haya que dar cabida, en una teoría sobre el contenido perceptivo, a la intuición recogida en el argumento de la continuidad¹². Pero a pesar de ello parece justo decir que el peso de la prueba cae del lado del conceptualismo: debería poderse mostrar que uno *no puede* tener una experiencia determinada si no posee los conceptos relevantes para la formulación de juicios sobre la misma¹³.

¹⁰ Equipararemos aquí las capacidades conceptuales a las lingüísticas, incluyendo en la clase de los sujetos sin capacidades conceptuales a animales no lingüísticos y niños pre-lingüísticos.

¹¹ La idea de que los conceptos se relacionan con la capacidad de hacer transiciones en términos de razones entre estados mentales distintos es generalizada en la literatura, también dentro de la órbita no-conceptualista (por ejemplo, en Peacocke, 2012: 74: "Concepts are constituents of the intentional content of states that subject[s] can enter for reasons; concepts are constituents of the contents of judgments; it is in the nature of concepts that they are constituents of the states and events in which a subject displays a sensitivity to reasons"). La pregunta, en el contexto no-conceptualista, sería si sólo los estados conceptuales pueden finalmente encontrarse en este tipo de relaciones.

¹² De hecho se han ofrecido razones para dudar de algunas de las aplicaciones del argumento de la continuidad desde posturas no-conceptualistas. Véase, por ejemplo, Bermúdez, 1998.

¹³ Pero notemos que lo importante no es sólo que el sujeto posea los conceptos relevantes en cada caso. El reto no es mostrar que, para una experiencia perceptiva dada, el sujeto racional podrá especificar conceptualmente su contenido, articulándolo predicativamente. El reto consiste en mostrar que ciertos

McDowell argumenta en varias ocasiones que “[n]o seríamos capaces de suponer que las capacidades que entran en juego en la experiencia son capacidades conceptuales si tales capacidades fuesen algo que se manifestase únicamente en la experiencia, únicamente en las operaciones de la receptividad” (1994b: 48). En último término, debemos suponerlo porque quienes las poseen pueden establecer relaciones racionales adecuadas entre los contenidos de su experiencia y los juicios. El paso del *deber* en la premisa (iv) del argumento expuesto en la sección anterior, al *ser* de su conclusión muestra un cierto carácter prescriptivo en las tesis mcdowellianas.

Pero, con todo, parece justo preguntarse si hay algo *en la experiencia misma* que parezca exclusivo de quienes podemos elaborarla discursivamente: ¿podemos apelar a algo más que a su función como sustrato de juicios a la hora de caracterizar la experiencia perceptiva? ¿Hasta qué punto es satisfactoria la negación del argumento de la continuidad, referido a la percepción, sobre la base del razonamiento acerca de otras capacidades cognitivas? En la medida en que estas dudas sean legítimas, parece que lo será la reclamación de una mirada directa a la experiencia que supere la estrategia que hemos llamado “prescriptiva”.

Dejar lugar para las capacidades representacionales compartidas que reclama Peacocke implica concebir la posibilidad de contenidos perceptivos no conceptuales que potencialmente puedan entrar en relaciones de justificación. Ciertamente, dar cuenta del rol epistémico de la percepción para el juicio es, desde este punto de vista, un reto. Pero lo que se quiere poner en duda aquí es la base sobre la cual el conceptualismo niega esta posibilidad. Los puntos (a), (b) y (c) más arriba mencionados al fin y al cabo pretendían mostrar (1) cómo debe ser un contenido perceptivo tal que pueda fundamentar juicios perceptivos, y (2) cómo es eso posible. Como se ha visto, la asunción del conceptualismo era que *sólo* en virtud de postular conceptos y capacidades conceptuales en la receptividad se podían cubrir estas exigencias, tomando finalmente la relación entre percepción y juicio como un caso más de los subsumidos bajo aquella premisa (ii).

conceptos estaban ya de entrada desplegándose en la percepción, determinando en algún sentido el contenido de la experiencia misma.

Observemos, sin embargo, que ser capaz de cubrir (1) y (2) debería ser un objetivo para toda teoría acerca del rol epistémico de la percepción. Pero ¿podríamos confiar en la formulación de una teoría alternativa según la cual (1*) el contenido, a pesar de no estar impregnado de conceptos, sea de un tipo / tenga una estructura tal que pueda fundamentar juicios perceptivos y (2*) que dé una explicación suficientemente sólida acerca de los procesos que permiten que los datos sensibles actúen como justificación de producciones conceptuales tales como los juicios? Una teoría tal salvaría el abismo entre mente y mundo constituyendo, a la vez, un punto medio alternativo a la dicotomía planteada por McDowell entre el Mito de lo Dado y la solución de Davidson (1963) –quien, partiendo de los mismos supuestos que McDowell pero rechazando la idea de que la experiencia caiga dentro del terreno conceptual, concluirá que ésta sólo puede servirnos para aclarar la *causa* de nuestras creencias, pero nunca como *razón* para las mismas; esto es, que no puede formar parte del espacio de razones. Para dar cabida a esta posibilidad, sin embargo, tenemos que deshacer la asociación mcdowelliana entre articulación y discursividad, es decir, entre formaciones de sentido y estructuras discursivas¹⁴.

Parecería que una virtud del conceptualismo es el poder ofrecer una solución más económica a estas dos cuestiones que aquella a la que pueda aspirar cualquier propuesta que no apele a conceptos. Pero hemos visto que McDowell ha acabado abogando por la idea de estructuras comunes entre unos contenidos y otros, y que en esta nueva propuesta nos encontramos con *niveles de contenido* de tipo distinto: el nivel perceptivo posee conceptos “en potencia” y el judicativo, conceptos “actualizados”. En otras palabras, encontramos finalmente una multiplicación de elementos cuyas relaciones no son clarificadas: no resulta especialmente claro cómo los unos fundamentan a los otros, o cómo los fundados surgen de los fundantes. Si esto es así, entonces también el conceptualismo mcdowelliano se enfrenta a la carencia de una explicación precisa para (1) y (2). La sugerencia que aquí planteamos es que ésta se erigiría más firmemente sobre una propuesta detallada de las interioridades del proceso per-

¹⁴ Según Doyon (2011), es esta asociación la que lleva a McDowell a tildar a los contenidos intuitivos a la vez de categorialmente unificados, conceptuales e inarticulados. Al negar que sean proposicionales, quedando disociados de la discursividad, los contenidos ya no pueden ser tildados de articulados; pero ello, como se ha dicho, parece entrar en tensión con que sean conceptuales y, en algún sentido (en el sentido que quiera implicarse con el complemento “intuitivo”), estructurados.

ceptivo –una propuesta que surja de una mirada descriptiva, y no prescriptiva, sobre la experiencia perceptiva misma.

Todo ello pone en duda finalmente aquella premisa (ii) –sólo pueden darse relaciones epistémicas de justificación entre estados con contenido de tipo conceptual– por medio del cuestionamiento de las asunciones que soportarían esta tesis para el caso de la relación entre percepción y juicio. La posibilidad de una teoría alternativa en la línea apuntada sugeriría un caso, el de la percepción y el juicio, en el que por lo menos uno de los estados mentales relacionados no tuviera contenido conceptual e igualmente (1) y (2) pudieran satisfacerse. Parece plausible, además, que un intento de describir la experiencia misma permita reconocer formaciones de sentido previas a la discursividad capaces, también, de entrar en relaciones de justificación. En este caso, las perspectivas para una teoría que respetara la intuición recogida en el argumento de la continuidad serían, por lo menos hasta este punto, esperanzadoras.

3. Dedicaré el resto del presente artículo a mostrar que la propuesta de Husserl en el texto EU responde a los dos puntos que, hemos dicho, una teoría que quiera dar cuenta de la relación entre percepciones y juicios aspiraría a resolver; y que lo hace, además, sin postular que los rendimientos de la percepción sean conceptuales. Siendo esto así, pues, sus tesis no tienen por lo menos de entrada la consecuencia directa y controvertida de negar la tesis de la continuidad¹⁵.

La motivación de Husserl para el estudio emprendido en EU puede equipararse a la de McDowell. En el caso de Husserl, dicho estudio debe entenderse como parte necesaria en la consecución del objetivo más general de su texto: mostrar que el juicio predicativo en su sentido más amplio, si es evidente, se fundamenta en la experiencia perceptiva. Dicho brevemente y ahorrándonos muchos detalles no poco complejos, el juicio general de la lógica –en el que se articulan variables– es una abstracción de lo expresado en el juicio perceptivo o

¹⁵ Quiero insistir en que el punto de este escrito no es el posicionamiento sobre la validez o no del argumento de la continuidad. El objetivo perseguido es mucho más modesto: se remarca lo controvertido de rechazarlo sólo sobre la base de observaciones relativas a las funciones de la percepción, esto es, como consecuencia de una estrategia que aquí hemos tildado de prescriptiva. En la línea de la reivindicación que atraviesa este artículo, también el rechazo de esta tesis debería seguirse de un análisis directo del fenómeno perceptivo mismo.

juicio de experiencia. Y éste, a su turno, consiste en la articulación categorial de los objetos y relaciones que ya se manifiestan en la percepción; o dicho de otro modo, presupone que lo dado categorialmente en el juicio ha sido pre-dado con evidencia en la experiencia. Mostrada la fundamentación del juicio lógico en la experiencia perceptiva, el ámbito de trabajo de la lógica se ensancha, convirtiendo a la lógica en lógica del mundo¹⁶. En virtud del método emprendido por Husserl en su fenomenología genética, y en línea con lo dicho en la sección anterior, cabe notar que, si bien el análisis de la experiencia se realiza en vistas a su relación con el juicio, la esencia del segundo está fundada en la esencia de la primera, y podemos afirmar que no se lleva a cabo sólo un análisis de la relación sino también, y crucialmente, un estudio pormenorizado de los *relata*.

No pasamos por alto, sin embargo, que la lectura de EU en clave no conceptualista no es precisamente incontrovertida. De hecho, la interpretación más generalizada en la literatura sobre una comparativa entre Husserl y las tesis conceptualistas es aquella según la cual, si bien el Husserl de las *Investigaciones Lógicas* parece abogar más o menos claramente por el no conceptualismo, en la fenomenología genética observamos un cambio de tendencia y una apuesta por alguna suerte de conceptualismo. Es corriente en esta literatura la advertencia sobre los posibles errores que el lector puede cometer al leer los análisis genéticos husserlianos, a saber, entender como independientes entre sí un conjunto de estratos experienciales que sólo se toman separadamente en virtud del método, y que de hecho se dan siempre simultáneamente. Ello podría conducirnos, advierten, a una lectura equivocada según la cual las síntesis pasivas se verían como un estrato experiencial aislado sobre el cual se realizarían posteriormente operaciones conceptuales (Barber, 2008, 87; Mooney, 2010, 45). Su punto es que no existe, según la descripción de la percepción que encon-

¹⁶ En un retroceso genético hacia la experiencia originaria en la que se fundamenta el juicio, Husserl ofrece un análisis del mundo de la vida como el producto de la donación primariamente perceptiva de los objetos y de las operaciones asociativas ligadas a la percepción. Así, la lógica remite en última instancia a este mundo. Situado en él, y sobre la base de sus estructuras experienciales básicas, el ego ejecutará operaciones intencionales de sedimentación de sentido –de modo que tales estructuras, y el ego que opera sobre ellas, aparecerán como fundadores de mundos posibles. Dadas las variables de un determinado juicio lógico, el fenomenólogo insiste en los límites de su permutabilidad: es una presuposición tácita que aquello a lo que sustituyen las variables lógicas tiene que ser un objeto del mundo como totalidad de objetos de toda experiencia posible. Al fin, lo que puede devenir objeto de juicio es siempre estructuralmente lo mismo: algo que puede ser dado en evidencia objetiva en el seno de la unidad de nuestra experiencia. En la medida en que la lógica remite a este mundo y su ligazón con él es descubierta, deviene lógica del mundo y como tal, lógica trascendental (Husserl, 1901: §§ 8, 9, 11).

tramos en la fenomenología genética de Husserl, un momento en el que lo dado esté ahí, por decirlo así, inalterado –pues siempre está ya recubierto por operaciones conceptuales.

Aun con estas precauciones en mente, en el relato de las tesis husserlianas de los próximos párrafos¹⁷ subrayaremos algunos elementos que parecen introducir diferencias claras entre el proyecto husserliano y el mcdowelliano; diferencias suficientemente significativas como para poder atribuirle a Husserl una suerte de no-conceptualismo que se aleja, en último término, del sentido del conceptualismo de McDowell.

El primer estrato experiencial del que nos habla Husserl es el de la *pasividad* –en el sentido radical de la esfera en la cual el ego todavía no ha *llevado a cabo*¹⁸ ninguna operación de sentido. Incluso siendo esto así, este ámbito no es caótico. Imaginemos que observamos una superficie blanca con manchas rojas. Las manchas contrastan sobre el fondo, pero cierta afinidad persiste entre las primeras y el segundo: ello se hace evidente cuando contrastamos lo dado en la experiencia de rojo o de blanco con, por ejemplo, lo dado en una experiencia acústica. Por así decirlo, en las dos primeras lo dado lo es como perteneciente a un mismo tipo. Los datos sensoriales, ya a nivel primario, se asocian entre sí sintéticamente; luego, por abstracción, seremos capaces de identificarlos como propios de distintos campos sensoriales –campo visual, auditivo, etc. Estas síntesis asociativas están guiadas por la afinidad y el contraste entre los datos, que resultan en diferentes grados de homogeneidad y heterogeneidad. La regularidad asociativa de estas primeras génesis sólo se puede atisbar en las situaciones perceptivas concretas y actuales.

En virtud de las síntesis asociativas –o, más concretamente, de sus ocasionales disonancias– lo dado en la percepción ejerce un poder afectivo en el ego, pasando del trasfondo al primer plano. En este punto, un estímulo se hace presente, y con él una tendencia pasiva (*Tendenz*) que tiene dos aspectos: el carácter de imposición que el estímulo tiene para el ego y la atracción que efectivamente el ego siente hacia él. Husserl describe todavía un segundo momento ante el estímulo: el del *interés contemplativo* (*Zuwendung*). Se trata de un momento de acatamiento de la tendencia. Sobre la base del ámbito tan estre-

¹⁷ Basada fundamentalmente en Husserl, 1901, §§ 13, 16-20.

¹⁸ En el sentido de que no es un "Ich tue", un cogito.

cho en el que Husserl nos permite hablar de pasividad, el interés aparece como un nivel ínfimo de actividad que constituye la condición de posibilidad de la *receptividad* misma: el ego consiente y “deja entrar” a lo que se le da.

En el último estrato de la experiencia perceptiva, el ego activamente organiza el flujo de lo dado: reconoce los numerosos escorzos por medio de los cuales se le da todo objeto físico como aspectos distintos de una sola unidad. Entender la transición entre el anterior estrato y este requiere resaltar la importancia de la noción de *interés* como hilo conductor entre ellos: una vez acatada aquella atracción inicial, tiene lugar una tendencia continuada del ego hacia lo percibido, la cual, a pesar de ir siendo actualizada, se mantiene como tendencia. Este fenómeno –la atención (*Aufmerksamkeit*)– permite la apertura de los horizontes asociados a cada percepción particular gracias a las *cinestesis*¹⁹, sobre la base de las cuales actualizamos las anticipaciones asociadas al acto perceptivo y reconocemos la referencia de contenidos experienciales distintos a un mismo objeto.

Con todo, la individuación de los objetos perceptivos es independiente de su función como sustrato de juicios: depende de la donación pasiva de contenidos primarios sintéticamente asociados. En efecto, la constitución de unidades objetuales se ha calificado como producto de una “actividad” del ego –y por ello en este punto (§13) introduce Husserl la noción de “juicio en sentido amplio”, diciendo que el interés característico de la percepción, el cual ordena el flujo de lo dado en unidades, ya puede ser considerado en cierto sentido un acto judicativo: a saber, en el sentido en que es ya un acto objetivador del ego. Pero añade: sólo la actividad en estos niveles inferiores y en los superiores *crea objetos de juicio y cognición*. Si bien los rendimientos intencionales de los niveles de actividad descritos estarán ya *disponibles* para la creación de conocimiento, al que podremos volver de nuevo en el modo del juicio predicativo también siguiendo el hilo del interés tematizador, la elaboración cognitiva de estos rendimientos es, por un lado, posible sin que se haya postulado la intervención de conceptos en la percepción, y por el otro, no necesaria incluso cuando se da en sujetos racionales.

¹⁹ Aunque, tengámoslo en cuenta, las cinestesis, en tanto que sensaciones, también se sintetizan en el ámbito de la pasividad.

Un elemento crucial para entender ciertas distinciones fundamentales entre las tesis de McDowell y las de Husserl se encuentra en la noción de tipo perceptivo, que el segundo introduce para explicar los mecanismos empíricamente fundados que guían las síntesis en primer lugar y explican la formación de los conceptos. La función del tipo perceptivo en Husserl es prácticamente idéntica a la del esquema conceptual para Kant (Lohmar, 2003). En su formulación del esquematismo, Kant parece ser consciente del problema de la aplicación de conceptos discursivos a la intuición. El esquema es introducido como un mecanismo “más cercano” a las intuiciones que los propios conceptos, una regla para la producción de la imagen de todas las posibles instancias singulares de un determinado concepto, de acuerdo con la cual queda sintetizado lo intuido. Notemos que, aunque se reconoce como filósofo de inspiración kantiana, McDowell no incluye en su dibujo ningún tipo de instancia intermedia entre intuiciones y conceptos. Con todo, aun siendo el esquema kantiano y el tipo husserliano equiparables en sus funciones, es crucial notar que en el contexto de la fenomenología genética los tipos están fundados sobre la base de la experiencia pasivamente organizada.

[...] Kant definió el concepto de a priori como “previo a e independiente de toda experiencia.” Por tanto, para Kant ninguna función genéticamente desarrollada desde la experiencia puede considerarse una condición transcendental para la objetividad ... Husserl, en cambio, entiende el concepto de a priori en el sentido de “intuición de esencias” (Wesensschau) y “abstracción eidética” (ideierende Abstraktion) ... Por tanto, puede [...] entender una función formada en la experiencia, como el tipo, como un elemento de constitución a priori. *El tipo es generado a través de una serie de experiencias homogéneas y puede así guiar nuestra combinación sintética de los elementos singulares e intuitivamente dados de un objeto.* El tipo es, así, condición transcendental de posibilidad de la constitución de objetos. (106. Las cursivas son mías)²⁰

Precisamente en virtud de la perspectiva metodológica genética, Husserl puede desarrollar una explicación acerca del surgimiento de los conceptos a partir de los tipos –esto es, en último término, de las formaciones pasivas de sentido. Esta es precisamente la carencia que apuntábamos en McDowell, y que

²⁰ “Kant determined the concept of the a priori as ‘prior to and independent from all experience.’ Hence, for Kant no function genetically developed from experience can be considered a transcendental condition of objectivity... Husserl, by contrast, understands the concept of the a priori in the sense of ‘intuition of essences’ (Wesensschau) and ‘ideational abstraction’ (ideierende Abstraktion) ... Therefore, he is able ... to understand a function formed in experience, such as the type, as an a priori element of constitution. A type is generated through a series of homogeneous experiences and can then guide our synthetic combination of the singular, intuitively given elements of an object. The type is thus a transcendental condition for the possibility for the constitution of objects”.

Lohmar (2003) reconoce también en Kant: la falta de una perspectiva descriptiva que facilite, al fin y al cabo, una explicación completa y detallada de aquellos puntos (1) y (2) –en este caso, concretamente de (2)– más arriba señalados. Desde la perspectiva husserliana, sobre la base de las sedimentaciones empíricas de las síntesis pasivas, los tipos pre-conceptuales articulan la estructura de expectativas que se despliega en el acto perceptivo. En el hilo temporal de la conciencia, cada apercepción particular apunta “más allá de sí misma”, pero esta proyección de sus estructuras de sentido ya aparece sintéticamente unificada: se trata de una anticipación de tipos, de variables generales que ya presuponen sus propias condiciones de sustituibilidad. Así, “Lo que se aprehende tiene ... su propio horizonte vacío de extrañeza conocida ... con indicaciones concretas o, más bien, prescripciones –es decir, prescripciones sobre el tipo de explicación que ha de tener lugar” (Husserl, 1901, §8)²¹. Lo determinado por el tipo tiene siempre, por tanto, carácter general. Sin embargo, no tiene todavía la universalidad del concepto, porque se atisba sólo en tanto que correlacionado con la donación de los objetos individuales que pertenecen al grupo de semejanza determinado por el tipo. Los conceptos, a su vez, surgen de los tipos al hilo de las actividades egoicas del interés y la atención, pero se refieren a algo universal más allá de los objetos dados. Finalmente, en virtud de estos procesos, la apercepción tipificadora puede ser subsumida a las estructuras judicativas.

Como se ve, Husserl distingue por lo menos dos niveles de actividad –dos niveles de rendimientos del ego– en el seno del proceso perceptivo, describiendo así un estrato de formación de estructuras de sentido previo a la espontaneidad en el orden de la fundación: a saber, el momento receptivo y de formación de objetos sobre la base de los tipos y las cinestesis, posibilitado por el interés. En este sentido sus tesis distan de las de McDowell, según el cual los contenidos intuicionales no son una producción del sujeto pero son, en cambio, conceptuales.

Las advertencias lanzadas por quienes abogan por el Husserl conceptualista se centran en que, contrariamente a lo que una mala comprensión del método genético podría sugerir, no podemos afirmar que se deje lugar, en la teoría

²¹ “Das Erfasste ... hat ... seinen Leerhorizont einer bekannten Unbekanntheit ... mit besonderen Einzeichnungen oder vielmehr Vorzeichnungen –nämlich für einen Stil zu vollziehender Explikation” (Husserl, 1901a, §8)

husserliana, para una experiencia puramente como la descrita. Dejando de lado posibles reservas sobre esta afirmación, así como la pregunta sobre si la pretensión de quienes argumentan a favor del no conceptualismo es de hecho la afirmación de que los sujetos racionales tengamos efectivamente experiencias de este tipo, parece que hay un sentido muy relevante en el que Husserl se aparta del proyecto conceptualista de McDowell. McDowell insistía en la necesidad de que *algo* relativo a la espontaneidad –algo que oscilaba a lo largo de su obra– impregnara ya los contenidos perceptivos. Husserl, en cambio, no reclama la presencia de conceptos en ninguno de los estratos perceptivos. Contrariamente, está reconociendo formaciones de sentido que no sólo no necesitan de la intervención de la espontaneidad para constituirse, sino que son condición de posibilidad para el propio nacimiento de los conceptos y la actividad de la espontaneidad. Se trata, por tanto, de la afirmación de un estrato experiencial *no permeado* por la conceptualidad y que, sin embargo, *cuando se da en sujetos racionales*, resulta suficiente para preparar los contenidos de su percepción para la formación de juicios basados en ellos. La cursiva aquí es relevante, pues para McDowell el solo hecho de que un sujeto sea capaz de juzgar hace inconcebible que entre los contenidos de su experiencia podamos identificar formas de donación del mundo no impregnadas ya de conceptualidad. En el contexto husserliano, en cambio, no encontramos una descripción de la experiencia perceptiva que esté condicionada por los fines que ésta debe cumplir, ya sea dada en sujetos racionales o no racionales.

Al analizar las divergencias interpretativas sobre los textos husserlianos, es importante preguntarse en qué punto pone uno el límite al llamar o no concepto a ciertas formaciones de sentido²². Se podría querer decir que la distinción entre contenido conceptual y no conceptual deja de tener sentido en la obra del último Husserl porque en ella tenemos que hablar simplemente de pre-conceptos (Doyon, 2011). Si pre-concepto significa “formación de sentido que precede al concepto y sobre la cual éste se erigirá”, es evidente que tenemos que hablar de pre-conceptualidad en las tesis husserlianas de EU. Pero la pre-

²² Toribio (2007) hace una observación sobre qué sea poseer un concepto que puede extenderse, aquí, a una reflexión sobre la respuesta a esta pregunta: “... the more minimalist a view of concept possession is, the less theoretically interesting the distinction between conceptual and nonconceptual content becomes. If possessing the concept X only required the subject’s ability to discriminate X’s from non-X’s ... then almost all mental content would be conceptual. The theoretical space for nonconceptualism would then be almost nonexistent, even though conceptualism would be trivially true.” (449)

gunta de fondo es si Husserl está entendiendo estos pre-conceptos como proto-conceptos²³, es decir, como algo que ya contiene en sí mismo la traza de la espontaneidad. Parece que la lectura de Husserl como conceptualista está asumiendo este movimiento. Pero desde el punto de vista que aquí se defiende, mientras se puede decir que para McDowell las estructuras intuitivas son proto-conceptuales, ello no puede decirse en el contexto de la fenomenología genética.

Con todo, según la lectura aquí presentada, la propuesta husserliana en EU constituiría un ejemplo de teoría en la que se pone en duda la idea de aquella premisa (ii), a saber, que sólo puedan darse relaciones epistémicas de justificación entre estados con contenido de tipo conceptual. Las asunciones que soportarían esta tesis para el caso de la relación entre percepción y juicio parecen quedar bien cubiertas en una propuesta que no necesita apelar a conceptos para (1) caracterizar el contenido perceptivo como estructurado y apto para la fundamentación de juicios –a través de las nociones de síntesis pasiva, tipo (fundante de conceptos) y cinestesis, posibilitadoras de la percepción de objetos; y (2) explicar los procesos que permiten que la experiencia sensible actúe como justificación de producciones conceptuales como los juicios –de nuevo, las estructuras “típicas”, además del interés y la atención que de él deriva. Todo ello es posible en virtud de un método que abre un espacio para la mirada atenta y descriptiva sobre la experiencia.

REFERENCIAS

- Barber, M. D. (2008). "Holism and Horizon: Husserl and McDowell on Nonconceptual Content", *Husserl Studies*, 24, 79-97
- Bermúdez, J. (1998). *The Paradox of Self-Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press
- Crane, T. (2013). "The Given", en *Mind, Reason and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus debate*, J. K. Schear (ed.), New York: Routledge, 229-49
- Davidson (1963). "Actions, Reasons and Causes", *Journal of Philosophy*, 60: 685-700
- Doyon, M. (2011). "McDowell and Husserl on the role of concepts for perception", *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. XI
- Husserl, E. (1901a). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Ludwig Landgrebe (ed.), Hamburg: Meiner Verlag, 1999, 7ª edición
- (1901b). *Experience and Judgment. Investigations in a Genealogy of Logic* (1901b), traducción de J. S. Churchill y K. Ameriks, London: Routledge and Kegan Paul

²³ Agradezco a Francesc Pereña su sugerencia terminológica en cuanto a la distinción entre pre-conceptos y proto-conceptos.

- Lohmar, D. (2003). "Husserl's types and Kant's schemata. Systematic reasons for their correlation or identity", en *The New Husserl. A Critical reader*, Don Welton (ed.), Bloomington: Indiana University Press, 93-125
- McDowell, J. (1994a). *Mind and World*, Cambridge, MA: Harvard University Press,
- (1994b). *Mente y mundo*, traducción de Miguel Ángel Quintana Paz, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003
 - (2007). "What Myth?," *Inquiry* 50, no. 4, 338-51
 - (2009). "Avoiding the Myth of the Given", en *Having the World in View*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 256-72
 - (2013). "The Myth of the Mind as Detached", en *Mind, Reason and Being-in-the-World. The McDowell-Dreyfus debate*, J. K. Schear (ed.), New York: Routledge, 41-58
- Mooney, T. (2010). "Understanding and simple seeing in Husserl", *Husserl Studies*, 26, 19-48
- Peacocke, C. (2001). "Phenomenology and Nonconceptual Content", *Philosophy and Phenomenological Research*, 62, 609-15.
- 2012 "Subjects and Consciousness", en *Self and Self-Knowledge*, A. Coliva (ed.), Oxford: Oxford University Press
- Siegel, S., "The Contents of Perception", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/perception-contents/>
- Toribio, J. (2007). "Nonconceptual Content", *Philosophy Compass* 2/3, 445-460

**HEIDEGGER O LA METÓDICA "DESTRUCCIÓN"
DENTRO DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA ***

**HEIDEGGER OR THE METHODICAL "DESTRUCTION"
INSIDE THE PHENOMENOLOGY OF HUSSERL**

Juan Velázquez González
Universidad de Zaragoza
Zaragoza, España
jvelazq@unizar.es

Resumen: Es dentro del marco de la fenomenología de Husserl donde Heidegger lleva a cabo su propuesta filosófica, que implica una "destrucción" o "desmontaje" de los conceptos de la tradición, comenzando por los de la fenomenología de su maestro, y una construcción de su propio proyecto filosófico, basado en una analítica de la existencia.

La "destrucción" es prácticamente elevada por Heidegger al rango de método filosófico, en paralelo pero en sentido contrario a la *epoché*, el método fenomenológico de Husserl. Esta diferencia de método, respecto a una común consideración de la intencionalidad de la conciencia, separa los proyectos fenomenológicos del Husserl de *Ideen I* y del Heidegger de *Sein und Zeit*: eidético u ontológico. A partir de su método destructivo Heidegger radicalizará las nociones de la fenomenología de Husserl.

Palabras clave: destrucción, método, fenomenología.

Abstract: Within the framework of the phenomenology of Husserl, Heidegger carries out a double philosophical proposal: the "destruction" or "dismantling" of the concepts from the tradition, beginning with those ones of the phenomenology of his teacher, and the construction of his own philosophical project, based on an analysis of the existence.

The "destruction" is practically considered by Heidegger as a philosophical method, which is developed in parallel but in a contrary direction to the phenomenological method of Husserl: the *epoché*. This methodological difference, applied to the intentionality of the consciousness, that the two philosophers consider, separates the phenomenological projects of Husserl in *Ideen I* and Heidegger in *Sein und Zeit*: eidetic or ontological. So and from his destructive method Heidegger is going to radicalize the main notions of the phenomenology of Husserl.

Key Words: Destruction, Method, Phenomenology.

* Este trabajo ha sido posible gracias a una beca de investigación de posgrado de la Fundación "La Caixa" y la Fundación Canadá, realizada en la Universidad de Montreal (Canadá) en el curso académico 2012/13.

A lo largo de sus primeros años como estudiante en la Universidad de Friburgo, y en los sucesivos intentos por internarse en la complejidad de la obra publicada por Husserl en 1900, Heidegger fue quedando poco a poco apresado por la fascinación que sobre él causaron las *Investigaciones lógicas* y la fenomenología en general. No sería sin embargo hasta 1916, cuando Husserl llegó a Friburgo como profesor y Heidegger pudo encontrarse con él personalmente, el momento en que "lentamente fuese desvaneciendo la perplejidad y disolviendo esa confusión" que producía en él "esa manera de pensar que se llamaba «fenomenología»"¹. A partir de 1919 Heidegger empezó a ejercitarse él mismo en la visión fenomenológica, pero insertada en un prolijo estudio de la historia de la filosofía, especialmente de Aristóteles. De este modo, en un diálogo entre la fenomenología y la tradición filosófica, es cómo el método de Husserl fue alterándose en las sucesivas interpretaciones de Heidegger.

Lo esencial del método fenomenológico consiste en «ir a las cosas mismas», adoptando una actitud propia, que logre que las cosas aparezcan, como fenómenos, a la conciencia, suspendiendo todo juicio previo hacia ellas, el que reside en nuestra actitud habitual y natural, y también en una actitud científica y filosófica prejuiciosa. Ahora bien, si en el caso de Heidegger la fenomenología converge con la tradición filosófica, conformada en gran medida por prejuicios y anticipaciones, el método fenomenológico mismo se habrá de modular y transformar necesariamente para orientarse hacia las cosas, hacia el ser de las cosas según Heidegger: una nueva dirección de la mirada hacia los fenómenos, que pasa por aquello que Heidegger denomina «destrucción» (*Destruktion*) o «desmontaje» (*Abbau*) de la tradición filosófica. La cuestión es que en Heidegger tal destrucción se ejecuta en primera instancia y de forma originaria sobre la fenomenología misma de Husserl y sus conceptos, empezando por el más importante, como veremos: la intencionalidad de la conciencia. De modo que Heidegger efectúa, dentro de la fenomenología por la que quedó fascinado, una destrucción de la fenomenología misma. Es preciso entonces preguntarse: ¿Por qué Heidegger «destruye» la fenomenología, como premisa de todas las otras formas de destrucción de la tradición filosófica, si es precisamente en el método

¹ Heidegger, Martin. „Mein Weg in die Phänomenologie“, en *Zur Sache des Denkens. Gesamtausgabe* 14, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 2007, p. 97. [Trad.: „Mi camino en la fenomenología“, en *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1999, p. 99.]

fenomenológico donde ha descubierto un camino de acceso genuino a las cosas? ¿En qué consiste tal destrucción?

Si se quiere comprender el lugar que Heidegger ocupa dentro de la fenomenología y qué significado adopta el método fenomenológico para él, se hace necesario entonces aclarar en primer lugar qué quiere decir el filósofo con la expresión «destrucción»: una noción que da origen a malentendidos; los cuales sin embargo, según indica el principio hermenéutico, también forman parte de la comprensión del concepto. En § 6 de *Ser y tiempo* Heidegger explica que «destruir» significa "alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella (...) la destrucción tampoco tiene el sentido *negativo* de un deshacerse de la tradición ontológica. Por el contrario, lo que busca es circunscribirla en lo positivo de sus posibilidades, lo que implica siempre acotarla en sus *límites*"². La tradición filosófica ha calcificado los tejidos que forman e impulsan la mirada filosófica, la ha encubierto en gran medida, pero también la ha posibilitado y permite ahora seguir pensando en conceptos. Por eso la destrucción no evacúa o prescinde del cuerpo de la tradición, sino que busca reavivarla. En realidad —y de lo cual Heidegger da cuenta originalmente— los juicios de la tradición no pueden dejarse a un lado porque constituyen el modo mismo que tenemos de pensar. Toda mirada filosófica, incluida la fenomenológica, está traspasada por los modos y los conceptos de las tradiciones filosóficas. Para dirigir la mirada a las cosas habrá que ejecutar la destrucción sobre las tradiciones filosóficas, comenzando por las que comparecen también en la fenomenología, que es un mirar a las cosas no exento del cuerpo de la tradición.

Realizar una destrucción sobre la fenomenología no significa, por tanto, descomponerla para deshacerse de ella, sino conservar y dar fluidez a todas las posibilidades de la filosofía de Husserl, llevándola al mismo tiempo hasta sus límites; los que Husserl mismo no supo avistar porque los sedimentos depositados de la tradición se lo impedían³. La destrucción que se realiza sobre la fenomenología persigue en último término dejar que los fenómenos aparezcan, co-

² Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen, ¹¹1967, p. 22. [Trad.: *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2006, p. 46.]

³ En efecto, también la fenomenología de Husserl estaría en continuidad con la tradición, especialmente según Heidegger con la tradición moderna. Cf. Heidegger, Martin. *Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe 17*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1994, pp. 254-269. [Trad.: *Introducción a la investigación fenomenológica*, Madrid, Síntesis, 2008, pp. 256-268.]

mo pretende la filosofía de Husserl; pero que aparezca en primer lugar el fenómeno del «ser» de todo ente, cuyo sentido resulta ser la cuestión más apremiante de la fenomenología, según Heidegger⁴: la pregunta central, pero olvidada en general por la historia de la filosofía, también paradójicamente por el proyecto fenomenológico de su maestro. La crítica destructiva a las categorías y conceptos fenomenológicos —vinculados en gran medida a la tradición filosófica— despeja el acceso a la cuestión del ser. La analítica ontológica del fenómeno de la existencia, llevada a cabo por Heidegger en *Ser y tiempo*, es el resultado de tal destrucción y, a la vez —como veremos— la posibilidad de comprender el sentido del ser: una fenomenología del *Dasein* en su ser. “Si la analítica del *Dasein* presupone a ciencia cierta una crítica radical de la fenomenología trascendental en sus determinaciones husserlianas —dice J.F. Courtine— ella es también (...) su *radicalización*”⁵. La destrucción o deconstrucción heideggeriana (*Abbau*) es así la *crítica radical que radicaliza la fenomenología a partir de ella misma hacia la cuestión del ser del Dasein*. De este modo, desde (*ab*) la misma fenomenología —elaborada por Husserl— Heidegger construye (*bauen*) la *Abbau* (destrucción o desmontaje) de la fenomenología misma.

Según se va a detallar a continuación, la «destrucción» que hace Heidegger de la fenomenología husserliana tiene su foco en el núcleo explicativo de la fenomenología, a saber: el carácter intencional de la conciencia. La radicalización de la intencionalidad invita a considerar que no es la inmanencia eidética el modo de ser de la conciencia, sino más bien la trascendencia de ésta. Es aquí donde Heidegger se separa explícitamente del proyecto trascendental que su maestro ha elaborado en la obra de 1913, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Se trata de una «destrucción» de la fenomenología husserliana que tildamos de «metódica», en tanto que sigue un camino (*méthodos*) de reinterpretación de los conceptos fundamentales de la fenomenología y por cuanto este camino —que va en paralelo pero, al mismo tiempo, en sentido contrario o en contra-dirección a la *epoché*, el método fenomenológico de Husserl— se orienta a la verdad del ser de la existencia, en

⁴ Como afirma Heidegger, “(...) la cuestión del ser no es una cuestión posible cualquiera, sino la cuestión más apremiante, justamente en el sentido más propio de la fenomenología”. Heidegger, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe 20*, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1994, p. 158. [Trad.: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid, Alianza, 2006, p. 148.]

⁵ Courtine, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, J. Vrin, 1990, p. 234. [T.A.]

lugar de quedar encerrado en las preguntas sobre la verdad de la conciencia. Pero para poder comprender la continuidad y ruptura que el pensamiento de Heidegger supone respecto al de su maestro, el análisis ha de partir del proyecto filosófico que Husserl y Heidegger comparten —la consideración de la fenomenología como una ciencia y un método— señalando así mismo sus diferencias.

CIENCIA Y MÉTODO DE LA FENOMENOLOGÍA

Al comienzo de las *Meditaciones cartesianas* Husserl expone la idea teleológica y directriz de una ciencia universal y auténtica, que se sostiene en el principio metódico de la evidencia: "no puedo formular o admitir como válido ningún juicio que no haya sacado de la evidencia, es decir, de *experiencias* en las cuales me son presentes las correspondientes cosas y objetos lógicos en ellos mismos"⁶. Las cosas mismas en la experiencia de su evidencia son el criterio rector de una ciencia universal y de aquello que Husserl entiende como el primer modo de ser de ésta: la fenomenología. Según Husserl, la filosofía siempre ha tenido la ambición de ser una ciencia rigurosa y el conocimiento más elevado, pero nunca ha cumplido su objetivo. La fenomenología logra, sin embargo, ser ciencia rigurosa porque su "verdadero método se amolda a la naturaleza de las cosas que trata de investigar, no a nuestros prejuicios y preformaciones"⁷. Es una ciencia, un conocimiento que tiende a la perfección, al cumplimiento y a la adecuación a la realidad, a una evidencia perfecta, a la cosa misma completa. Esta evidencia perfecta es el mundo, en tanto que se apoya en otra evidencia apodíctica o sostén apodíctico último, descubierto gracias a la reducción fenomenológica: el yo puro de la conciencia. Sobre este fundamento es posible reconocer el mundo como "una idea infinita, referida a infinitudes de experiencias que han de ser unificadas de modo concordante —una idea que es el correlato de la idea de una evidencia perfecta de la experiencia, o sea, de una síntesis completa de las experiencias posibles"⁸. La fenomenología busca

⁶ Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. *Husserliana* I, Dordrecht, Springer, 1991, p. 54. [Trad.: *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 19.]

⁷ Husserl, Edmund. "Philosophie als strenge Wissenschaft", en *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. *Husserliana* XXV, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, p. 26. [Trad.: *La filosofía como ciencia estricta*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1951, p. 45.]

⁸ Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *op. cit.*, p. 97. [Trad.: p. 83.]

tal infinidad de la conciencia a partir del carácter originario de las esencias del *ego* puro, y por ello el proyecto fenomenológico tiene también un carácter eidético y localizado en el yo trascendental.

La característica nombrada de orientarse directamente hacia las «cosas mismas» (*zu den Sachen selbst*), que distingue la fenomenología de otras formas de acceder (a partir de prejuicios y preconcepciones) a las cosas, y que revela según Husserl la cientificidad de su filosofía, induce a Heidegger a considerar que la fenomenología es primordialmente una «concepción metodológica»⁹. Heidegger concibe la fenomenología como un método, pero no en el sentido de una técnica o un procedimiento. La fenomenología es en realidad el modo privilegiado de ejercicio del pensamiento, según Heidegger. Ella se interroga efectivamente sobre las cosas en su modo o manera de ser dadas a la conciencia. Si las cosas, los entes, se muestran, es la fenomenología la que lleva a elucidación esta mostración propia de los entes. La fenomenología es para Heidegger entonces la actitud fundamental —como más arriba se apuntaba— desde la que se puede plantear la «cuestión del ser». «Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología —dice Heidegger, para afirmar con rotundidad: *La ontología sólo es posible como fenomenología*»¹⁰. Dado que la cuestión del ser ha sido olvidada por la filosofía, la posibilidad de plantear esta pregunta de nuevo «reposa enteramente —como explica J.-F. Courtine— sobre el suelo de la fenomenología, sobre la posibilidad que es la fenomenología de acceder al *suelo*»¹¹. Heidegger coincide con Husserl en que la fenomenología es el método propio de la filosofía, pero entendiendo ésta principalmente como ontología, es decir, como pregunta por el ser de todo ente, por el suelo de todo existente (*Dasein*).

Compartiendo la misma idea de la tarea de la fenomenología (ir «a las cosas mismas») Husserl y Heidegger entienden de un modo diferente la fenomenología, en tanto que ciencia y en tanto que método. Heidegger rechaza la pretensión de la fenomenología de constituirse en ciencia del conocimiento del mundo, e igualmente su creencia —basada en considerar que tiende metodológicamente por ella misma a la evidencia perfecta— de ser la ciencia fundamental. Por el contrario, según Heidegger, hay una ciencia más fundamental, para

⁹ Cf. Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 27. [Trad.: p. 51.]

¹⁰ *Ib.*, p. 35. [Trad.: p. 58.]

¹¹ Courtine, Jean-François. *Op. cit.*, p. 167.

la cual la fenomenología es en realidad su método y su modo de ser, a saber: la ontología o ciencia del ser. La fenomenología para Heidegger es el método de la ontología, porque son precisamente las cosas las que rigen el acceso que se dé a ellas, es decir, su método, y no al contrario. La fenomenología no es la ciencia de las experiencias que se perfeccionan hasta adecuarse a las cosas, porque es el ser de las cosas y su ciencia —la ontología— a lo que el método fenomenológico ha de adaptarse. Sólo en esta medida, en la dada por la ontología, es ciencia la fenomenología. Si para Husserl la evidencia es el principio metódico de la fenomenología que la constituye en ciencia rigurosa, para Heidegger la fenomenología es ciencia y método, porque ella no es sino la ontología o fenomenología de la experiencia del ser¹², y de la finitud que esta experiencia significa: la existencia o *Dasein*. La fenomenología en Heidegger se constituye en «fenomenología del ser del *Dasein*», que él caracteriza también como «hermenéutica de la existencia», ya que el *Dasein* es el ente privilegiado, el único que puede acceder a la comprensión de su propio ser. Ahora bien, la ontología fenomenológica o la fenomenología hermenéutica del *Dasein* que Heidegger elabora "no constituyen una nueva «tendencia» en el seno de la fenomenología. La tarea es más bien, como señalará Heidegger (...) «pensar más originalmente lo que es la fenomenología»"¹³. Se trata de la misma fenomenología descubierta por Husserl —una ciencia y un método— pero radicalizada o destruida en su cientificidad y metodología, en el sentido puramente heideggeriano de «destrucción».

INTENCIONALIDAD, REDUCCIÓN Y DIFERENCIA ONTOLÓGICA

La fenomenología husserliana, que describe la experiencia y descubre las esencias en el *ego* transcendental, como condiciones de posibilidad de toda experiencia posible, sustenta una ontología propia de carácter eidético, inseparable también del método propio del descubrimiento de la evidencia, que no es otro que la «reducción fenomenológica» o *epoché*. El método de la reducción es entonces necesario para la ciencia de esencias que es finalmente la fenomenología; no sólo en *Ideas I*, sino también para el Husserl de las *Investigaciones*

¹² "Ontología y fenomenología —dice Heidegger— no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. *La filosofía es una ontología fenomenológica universal*". Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, op. cit., p. 38. [Trad.: p. 61.] (Subrayado añadido).

¹³ Courtine, Jean-François. *Op. cit.*, p. 184.

lógicas. Por el contrario, Heidegger considera que hay un tipo de ontología no-*eidética*: una ciencia del ser, la cual identifica también con la fenomenología en su sentido más profundo: la fenomenología del fenómeno del ser. Esta distinta ontología de Heidegger implica un desarrollo fenomenológico separado del de Husserl en relación con dos determinaciones de la fenomenología que el maestro había establecido: la intencionalidad (constitución primera de la conciencia, y fenómeno primordial para una investigación científico-fenomenológica) y la reducción (método fundamental para una ciencia de la conciencia y sus esencias).

Como explica Levinas, "la concepción fenomenológica de la *intencionalidad* consiste, esencialmente, en identificar pensar y existir. (...) El pensamiento no es sólo un atributo esencial del ser; ser, es pensar. De ahí que la estructura transitiva del pensamiento caracterice el acto de ser (...): yo soy mi dolor, yo soy mi pasado, yo soy mi mundo"¹⁴. La categoría de ser recibe en Husserl una formulación transitiva, en lugar de la función copulativa tradicional y gramatical. El *ego cogito* «es» en tanto que «piensa» su *cogitatum*. La conciencia (*ego*) es el conjunto de vivencias orientadas (*cogitationes*) porque es esencialmente «conciencia de» y «transitividad» (*cogito*)¹⁵. Así, bajo el ser intencional de la conciencia, las dimensiones epistemológicas (de la teoría del conocer) y ontológicas (de la teoría del ser) de la existencia están entrelazadas en la concepción de Husserl.

Cuando Heidegger trata la cuestión de la intencionalidad en su curso de 1925 (*Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*) radicaliza destructivamente la terminología husserliana definiendo la intencionalidad "como un comportamiento en el que una *intentio* «se dirige a» (*sich-richten-auf*) un *intentum*"¹⁶. La transitividad *ego cogito-cogitationes* o *noesis-noema* que describe Husserl, Heidegger la interpreta más bien como una co-pertenencia *intentio-intentum*, que revela un *a priori* más fundamental: el que permite la pertenencia mutua del ente constituyente (*intentio*) y el ente constituido (*intentum*). Ahora bien, en el caso de Husserl la concepción de la relación entre *noesis* y

¹⁴ Levinas, Emmanuel. *En descubriendo l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J. Vrin, ³2001, pp. 139-140. [T.A.]

¹⁵ Como dice Husserl, la intencionalidad es "esa propiedad universal y fundamental de la conciencia de ser conciencia de algo, de llevar en sí misma, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*". Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, op. cit., p. 72. [Trad.: p. 47.]

¹⁶ Bernet, Rudolf. *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, p. 41. [T.A.] Cf. Heidegger, Martin. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, op. cit, pp. 58-64.

noema no se apoya en la co-pertenencia a priori sino en la reducción fenomenológica (*epoché*). En efecto, para Husserl la reducción es propiamente hablando el método fenomenológico que, a partir de la «puesta entre paréntesis» de la existencia del mundo, conduce hasta la subjetividad transcendental absoluta. Las estructuras esenciales o transcendentales de la subjetividad (*intentio*) informan un mundo intencionado (*intentum*) que debe ser suspendido en su existencia por el único fundamento ontológico-eidético del *ego* puro. Tal cosa significa para Heidegger una restricción de la intencionalidad, al instaurarse una instancia de separación sobreañadida entre *intentio* e *intentum*, un fundamento buscado para asegurar la evidencia o certeza epistémico-ontológica, que no responde a otra cosa sino a la preocupación por la certeza propia de la tradición moderna¹⁷.

Heidegger no va a aceptar una fenomenología de la reducción eidética porque la intencionalidad de la conciencia significa en verdad que el *intentum* pertenece a la *intentio* —vinculación «idealizada» por la *epoché*— en la medida en que la *intentio* pertenece al *intentum* —vínculo «puesto entre paréntesis» por la *epoché*. Heidegger llama a esta co-pertenencia de la intencionalidad «ser-en-el-mundo» (*in-der-Welt-sein*) del *Dasein*, ya que tanto el cognoscente como lo conocido, el que intenciona y lo intencionado, pertenecen a un mismo mundo entendido en sentido ontológico. Antes que conocer las cosas del mundo, el *Dasein* es-en-el-mundo; y antes que ser conocidas, las cosas del mundo *son* el mundo en el que el *Dasein* existe. La existencia misma, factual y cotidiana, del ente que es en y dentro del mundo —es decir, del *Dasein*— queda reducida a ser un objeto de abstracción idealizante en Husserl, convertida en *ego eidos*. Todo lo contrario que el *Da-sein*, cuya formulación implica el descubrimiento heideggeriano de otro tipo de reducción fenomenológica. «Para nosotros —dice Heidegger— la reducción fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de este ente»¹⁸. Tal y como J.-F. Courtine explica: «La reducción, en el sentido del *re-ducere* (*Zurückführen, Rückführung*), está siempre determinada fundamentalmente como aquello que reconduce la mirada, la re-

¹⁷ Cf. Heidegger, Martin. *Einführung in die phänomenologische Forschung*, op. cit., pp. 270-272.

¹⁸ Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe* 25, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1975, p. 29. [Trad.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Trotta, 2000, p. 47.]

envía o la reduce a..., pero que es considerada en su conjunto también como aquello que abre la diferencia del ente al ser"¹⁹, que señala la diferencia ontológica.

La reducción que realiza Heidegger, a partir de su consideración de la co-pertenencia ontológica entre la *noesis* y el *noema*, descubre el ser de este ente al cual "le va en su ser este mismo ser"²⁰: el ser del *Dasein*, que se halla en primera instancia en la mundanidad ontológicamente constitutiva del ente existente. La reducción heideggeriana es una reorientación de la mirada, pero no hacia la subjetividad pura e inmanente, garante de la evidencia perfecta del mundo —una vez que ha pasado por la *epoché*— sino hacia el ser mismo, cuyo sentido queda localizado en el *Dasein*. La reducción originaria es una apertura a la diferencia ontológica: la diferencia que existe entre todo ente —sea *intentio* o *intentum*— y el ser que constituye el *a priori* de la co-pertenencia intencional. "La empresa de *Ser y tiempo* se funda en efecto en la radicalización de la reducción fenomenológica-transcendental de Husserl"²¹; y así la intencionalidad husserliana radicalizada por Heidegger desvela la fenomenología como ontología, y la subjetividad (transcendental) como transcendencia.

INMANENCIA DE LA CONCIENCIA Y TRANSCENDENCIA DEL *DASEIN*

La «destrucción» realizada por Heidegger dentro de la fenomenología —y especialmente de la fenomenología husserliana— partiendo de una radicalización de la idea de intencionalidad, conduce hasta una última instancia de comparación: la inmanencia de la conciencia en Husserl y la transcendencia del *Dasein* que Heidegger sostiene. R. Bernet explica que, en el caso de Husserl, "si la conciencia intencional no está encerrada en la inmanencia del sujeto, es sin embargo allí donde ella reside: la interioridad del sujeto es desde donde ella va hacia el mundo de los objetos transcendentales y es en la interioridad del sujeto donde es preciso volverse para interrogar el ser de la intencionalidad"²². El *ego* transcendental es la evidencia apodíctica e inmediata que la reducción aporta y que la ciencia fenomenológica necesita para llegar a ser un saber cierto. Pero

¹⁹ Courtine, Jean-François. *Op. cit.*, p. 226. [T.A.]

²⁰ Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 12. [Trad.: p. 35.]

²¹ Courtine, Jean-François. *Op. cit.*, p. 244. [T.A.]

²² Bernet, Rudolf. *Op. cit.*, pp. 54-55. [T.A.]

esta evidencia se encuentra a su vez en el acto intencional de reflexión interior que realiza el sujeto sobre sí. Es allí donde la conciencia es a la vez sujeto de la intencionalidad y objeto intencional. La conciencia se da a ella misma como absoluta para el mundo, reconduciendo hacia sí misma (*ego cogito*) el mundo entero que en ella comparece (*cogitatum*). La inmanencia de la conciencia no define entonces sólo su carácter transcendental e intencional, sino también la transcendencia misma del mundo, es decir, el hecho de que exista un mundo trascendente al sujeto que lo experimenta.

Ahora bien, para Heidegger no es la intencionalidad de la inmanencia de la conciencia lo que puede definir la transcendencia del mundo, porque la transcendencia del ser es el fundamento indefinible de la intencionalidad de la conciencia²³. Con transcendencia Heidegger no se refiere a una propiedad de la conciencia, sino al modo ontológico de ser de la conciencia que existe en tanto que *Dasein*. En opinión de Heidegger su maestro no ha llegado a considerar de forma radical el modo de ser más propio de la intencionalidad y "su capacidad de romper con la dicotomía tradicional de sujeto y de objeto"²⁴, cayendo de nuevo en el problema tradicional de cómo el sujeto puede salir de su esfera interior e inmanente para acceder al mundo y a los otros, a un mundo trascendente e intersubjetivo. Contrariamente a Husserl, Heidegger cree que gracias a la diferencia óntico-ontológica que reside en el *Dasein* y que la intencionalidad de la conciencia revela, el *Dasein* no es pura inmanencia (el yo puro *dentro de sí* de una reducción transcendental) sino pura transcendencia (el ente *fuera de sí*, en el ser de su existencia, sin haber estado nunca *dentro de sí*). El *Dasein* es trascendente porque es originariamente en el mundo, como *ser-en-el-mundo*, y por lo tanto está fuera de sí. *Dasein* es efectivamente el ente que *existe*, es decir, que no reside en sí sino que habita en el mundo. "Dirigiéndose hacia... y aprehendiendo algo —explica Heidegger—, el *Dasein* no sale de su esfera interna, en la que estaría primeramente encapsulado, sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre «fuera», junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez"²⁵. No son las cosas las que son trascendentes al sujeto (según la concepción tradicional de la subjetividad y también

²³ Cf. Kelkel, Arion. L. "Immanence de la consciente intentionnelle et transcendence de *Dasein*", en *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 167. [T.A.]

²⁴ Cf. *Ib.*, p. 173. [T.A.]

²⁵ Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 62. [Trad.: p. 88.]

husserliana de la intencionalidad) sino que la trascendencia es la determinación fundamental de la estructura ontológica del *Dasein* (a nivel ontológico); es aquella que determina (a un nivel epistemológico) tanto la intencionalidad de la conciencia como la trascendencia óptica de las cosas.

Según la consideración de Heidegger, la idealización de la conciencia pura que, a través de la reflexividad inmanente de la conciencia, Husserl realiza en la reducción eidética responde a la posición de Descartes, que determina la conciencia como *substantia (res cogitans)*. Aunque Husserl en sus escritos más ontológicos sobre la subjetividad trascendental rechaza una opinión semejante²⁶, Heidegger cree que debido tanto al peso de la tradición cartesiana sobre los conceptos de la fenomenología trascendental de Husserl —que no realiza por su parte un ejercicio de destrucción— como a raíz del desconocimiento en su filosofía de la diferencia ontológica —como consecuencia de la señalada falta de radicalidad en la propia fenomenología husserliana de la intencionalidad— Husserl transforma la conciencia en un ente objetivo, el *Dasein* en un ente privado de mundo, para quien «en su ser ya no le puede ir este ser», en quien su ser se hace incomprensible.

Husserl y Heidegger comparten un mismo interés por el análisis de la subjetividad trascendental y por el desvelamiento de las estructuras de la conciencia (es decir, por una pensamiento trascendental), pero Heidegger no acepta la existencia de una «construcción fenomenológica»²⁷ y eidética como la de la conciencia absoluta e inmanente de Husserl. Esta *construcción*, que acompaña a la *epoché* y a la *reducción* fenomenológica, significa para Heidegger el *olvido* del mundo fáctico y, así, de la estructura ontológica privilegiada del *Dasein*, el ente siempre fuera-de-sí-en-el-mundo. En efecto, Heidegger *destruye* —criticando y radicalizando— la *construcción* husserliana de un ente inmanente llamado «yo puro», porque la auténtica *reducción* y reconducción de la mirada fenomenológica hacia el ser del *Dasein* conduce a otro tipo de cons-

²⁶ Aquí hacemos referencia a los *Manuscritos de Bernau*, en los que Husserl dice que el yo puro “no es un «ente», sino la contrapartida para todo ente, no un *objeto* sino una *instancia originaria* para toda objetividad. El yo no debería en el fondo llamarse yo, y no llamarse en absoluto, pues entonces ya ha sido objetivado”. Husserl, Edmund. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. *Husserliana* XXXIII, Dordrecht, Springer, 2001, pp. 277-278. [T.A.]

²⁷ “La construcción fenomenológica es un «pro-yecto» en la medida que ella constituye las condiciones transcendentales (en el sentido fenomenológico) de lo que es exigido e impuesto por los fenómenos mismos (...) es *construyendo* como exhibe la necesidad y la regularidad que preside esta constitución”. Schnell, Alexander. “Les différents niveaux constitutifs du temps chez Husserl et Heidegger”, en Benoist, Jocelyn (ed.). *La consciente du temps. Autour des Leçons sur le temps de Husserl*, Paris, J. Vrin, 2008, pp. 67-68. [T.A.]

trucción o proyección, esta vez a partir del modo de ser propio de la existencia y de sus estructuras ontológicas. "Designamos —dice Heidegger— este proyectar un ente, dado previamente, sobre su ser y sus estructuras como la *construcción fenomenológica*"²⁸. Tal construcción no es otra cosa que el análisis de la existencia que Heidegger lleva a cabo en *Ser y tiempo*, posible gracias a la destrucción previa y simultánea que realiza sobre la fenomenología de Husserl.

La «destrucción» realizada en el interior de la fenomenología de Husserl — como decíamos al comienzo del ensayo— significa —según hemos observado a lo largo de él— un método de radicalización de importantes nociones de dicha fenomenología: la caracterización de la fenomenología como *ciencia y método*, la *reducción* como principio del método fenomenológico, y la *construcción* de las condiciones de posibilidad de la experiencia en la conciencia inmanente como logro de toda investigación en fenomenología. En Heidegger, por su parte, la ciencia y el método es la *ontología fenomenológica* u *ontología fundamental* en tanto que ciencia del ser y bajo la forma primera de una hermenéutica del *Dasein*; la reducción es la reconducción de la mirada que señala hacia la *diferencia ontológica*, manifestada en el privilegio óptico-ontológico del *Dasein*; y la construcción fenomenológica se convierte en la *analítica del proyecto existencial que es el Dasein, una vez reconocida la transcendencia de su ser* —de su ser ahí— como condición de posibilidad de su existencia. En efecto, todas estas modulaciones de la «destrucción», que Heidegger realiza metódicamente sobre la fenomenología de su maestro, radicalizan —destruyendo (*abbauen*)— la fenomenología husserliana desde (*ab*) ella misma, y la transforman irreversiblemente.

²⁸ Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., pp. 29-30. [Trad.: p. 47.]

**LA IDEA TRASCENDENTAL DEL HOMBRE:
REFLEXIONES ANTROPOLÓGICAS DESDE *IDEAS* DE 1913**

**THE TRANSCENDENTAL IDEA OF MAN:
ANTHROPOLOGICAL REFLECTIONS FROM *IDEAS* OF 1913**

Marcela Venebra
FFyL-UNAM / FH-UAEM
México
marvенеbra@gmail.com

Resumen: Este artículo explora tanto las dificultades como las posibilidades de la idea de una antropología filosófica de base o fundamento fenomenológico. Toma como punto de partida los aspectos críticos que, desde un punto de vista externo a la propia fenomenología, se oponen a la posibilidad u opacan la necesidad trascendental de la antropología filosófica; y se propone como meta la exposición de aquellos elementos que, desde el punto de vista antropológico, son fundamentales para comprender las motivaciones de la emergencia de este 'problema antropológico' en el contexto de la fenomenología trascendental.

Palabras clave: antropología filosófica, fenomenología trascendental.

Abstract: LThis paper explores the problems as well as the feasibility about the idea of a philosophical anthropology with a phenomenological basis. Its starting point is the critical issues that, from an external point of view to phenomenology itself, preclude the possibility or transcendental necessity of a philosophical anthropology. The objective is to disclose those elements that from an anthropological point of view are fundamental to understanding the motives of the emergence of this 'anthropological problem' within the context of transcendental phenomenology

Key Words: Philosophical Anthropology, Transcendental Phenomenology.

El objetivo principal de estas páginas es –apenas– establecer algunas de las consideraciones que exige la siguiente tesis: sin la dimensión trascendental del hombre, ninguna antropología (ni cultural ni filosófica) es posible; decir que sin trascendentalidad no hay antropología es, al mismo tiempo, afirmar que sólo la trascendentalidad 'salva al hombre', pues ¿qué queda del hombre sin la dimen-

sión trascendental de su ser? ¿No es la fenomenología trascendental una ganancia espiritual humana?¹ Quisiera clarificar las motivaciones de estos cuestionamientos a través de tres momentos en los que sólo apuntaré las direcciones que, en el curso de la obra Husserl, nos conducen a esto que también podría llamarse: el tema o problema antropológico de la fenomenología trascendental. En un primer momento abordaré a manera de marco crítico algunos de los argumentos de Hans Blumenberg (por ser también los más corrientes y los de más peso) en contra de la posibilidad de una antropología fenomenológica que mantenga el sentido trascendental de la filosofía husserliana. Frente a esto que el propio Blumenberg llama, la «carencia antropológica de la fenomenología»² plantearé, en un segundo momento, la limitación de la idea de hombre con la que opera Husserl y que aparece, de modo implícito, en la crítica husserliana del escepticismo que motiva la puesta en marcha de la *epojé*. Finalmente, y frente a estas dos perspectivas «de la falta» (de la falta antropológica de la fenomenología, y del hombre en falta), planteo la posibilidad de una idea trascendental de lo humano a partir de la consideración trascendental del cuerpo que se deja extraer del segundo libro de las *Ideas* y, concretamente, de los análisis de las ubiestesias respecto de la génesis de la identidad yoica, es decir, tanto del yo personal, como del yo trascendental. En realidad este es un tema definitorio del problema antropológico, y ya Javier San Martín lo ha tratado con detalle en diversos momentos³, tampoco es la única salida antropológica de la fenomenología quizás, sólo, la más inmediata en la obra accesible de Husserl y, dada la magnitud y el espesor del problema, sólo me dará tiempo aquí de trazar algunos apuntes.

1. LA CARENCIA ANTROPOLÓGICA DE LA FENOMENOLOGÍA

¿Cómo pretender una reforma de sentido antropológico desde una filosofía que debe prescindir de lo humano como toda filosofía, quizás, lo hace o debería hacerlo? ¿Cuál es el sentido de esta renuncia decisiva a la certeza del mundo?,

¹ La filosofía es aquí comprendida como "Aquel momento de la vida en que con la génesis de una razón de verdad se gesta un hombre nuevo." Nicol, E., *La reforma de la filosofía*, F.C.E., México, 1989, p. 29.

² Blumenberg, H., *Descripción del ser humano*, F.C.E., Buenos Aires, 2011, p. 32. Trad. Griselda Mársico. (En adelante: *DSH*).

³ Sobre la relación entre antropología y fenomenología Javier San Martín ha escrito diversos trabajos desde hace más de dos décadas. Baste aquí citar alguno de los textos más sintéticos de este esfuerzo: *Fenomenología y antropología*, Lector-UNED, Buenos Aires/Madrid, 2005.

¿cómo es que este primer movimiento: dejar de saber lo humanamente sabido, dejar de saberse «hombre» para penetrar en la vida, termina por fundar (o re-fundar o re-formar) la vocación antropológica?, ¿tal cosa es probable? ¿La antropología filosófica no es acaso la declarada humillación de toda aspiración auténticamente científica? El problema de la antropología filosófica es que parece ella misma un hierro de madera. Formulado de otro modo, se diría –como lo hace Blumenberg, por ejemplo– que la carencia antropológica de la fenomenología sólo se suple con la declaratoria del «fracaso» trascendental. La idea del hombre que se niega la fenomenología husserliana es la misma que arruina el proyecto filosófico universal. Tal derrota, si estuviéramos dispuestos a asumirla, se origina en la brecha que abre la *epojé* fenomenológica entre el yo puro y el yo humano. El yo puro es el título de una conciencia universal ilocalizada, no corporal y no humana.

Sin embargo, y antes de resignarse a ningún «fracaso», término que en filosofía resulta al menos cuestionable, quisiera hacer una pregunta previa a la infranqueable oposición trascendental/humanidad-mundanidad: ¿qué es la idea del hombre antes de la reducción fenomenológica? ¿Qué es el hombre, incluso el hombre que filosofa (y que es aquí el que con mayor razón nos interesa) antes de llevar a cabo la reducción trascendental? ¿Qué es, en fin, la antropología, la idea del hombre antes de ser filosóficamente pensada; filosóficamente, es decir, desde una filosofía pura? La no coincidencia entre el yo puro y el yo humano que revela la *epojé*, ¿no exige también una comprensión de lo que representa esta escisión de la autopercepción?

La *epojé* y el yo puro conseguido mediante ella son los principales obstáculos que impiden formular una antropología no limitada a una ontología regional y, sin embargo, bajo una nueva dimensión crítica, la exigida en sentido estricto para una filosofía de la filosofía (la que se gana después de la reducción), son también las vías de acceso al tema del hombre en el seno de la fenomenología sólo como trascendental. El yo puro gana una nueva y más concreta dimensión a través de la corporalidad sintiente, que opera como génesis de su identidad. Pero esta 'ganancia', como se verá, no es sólo ganancia del yo puro, lo es también del yo humano, que, en tanto concreción, sólo se hace visible respecto de la primera idea –aun implícita– del hombre que rechaza Husserl como fundamento en su crítica del escepticismo.

2. LA ANTROPOLOGÍA DE LA CARENCIA Y LA CRÍTICA AL ESCEPTICISMO

En las *Investigaciones lógicas* Husserl advierte el tránsito que todo relativismo ofrece al escepticismo. De cara al relativismo hay que decir que no puede haber una 'verdad para', pues "lo verdadero es absolutamente verdadero, no importa si son ángeles o dioses"⁴ los que enuncian la verdad. Aquí Husserl descarta lo humano como fundamento o determinación de las leyes lógicas, esto es, la humanidad en tanto especie biológicamente determinada, pues "la constitución de una especie es un hecho y de hechos sólo pueden sacarse hechos"⁵. Decir que hay una verdad «para la especie humana» es negar la verdad. Es destacable el hecho de que en esta crítica del relativismo se reafirme en cierto modo una idea de lo humano como pura determinación psicofísica, esa idea del hombre que las ciencias de la naturaleza han establecido con toda la fuerza del dogmatismo⁶ ingenuo que caracteriza al positivismo. Ya en las *Ideen* esta idea, que es la misma idea del hombre que ha de quedar puesta entre paréntesis, es tanto más rica que trece años antes. El hombre es sujeto personal mundano, existente en un mundo espiritual, estructurado valorativa, cultural e históricamente. El hombre ya no es sólo un objeto de la ciencia de la naturaleza, sino también un objeto de las ciencias del espíritu. Es un objeto por así decirlo, espiritualizado, pero en tanto objeto, es decir, en tanto trascendencia no inscrita en la inmanencia intencional debe quedar al igual que todo lo que éste supone, su mundo, su historia, sus congéneres, en el paréntesis de la *epojé*. Acaso la investigación nos muestre en algún momento la forma en que el yo puro que la *epojé* descubre se objetiva como yo humano, pero esto no implica ninguna necesidad de hecho.

⁴ Husserl, E. *Investigaciones lógicas*, 1., Alianza, Madrid, 2006, §36., p. 114. Trad. Manuel García Morente y José Gaos. (En adelante *IL*)

⁵ Husserl, E., *IL*, p.115.

⁶ Uso aquí el término dogmático en el sentido en que lo utiliza Husserl en el § 62 de las *Ideen*. Aquí la actitud dogmática se opone a la crítica, como crítica de los supuestos y el sentido de las ciencias y del hacer científico. La ingenuidad y el dogmatismo convergen en la forma en la que el científico tiene dados sus objetos, como ya dados y dados sobre un mundo cuyo sentido de ser se asume de por sí. Esta crítica es tarea la tarea que asume la fenomenología: "Pues a partir de fuentes esenciales puede verse intelectivamente que las ciencias involucradas son realmente (...) aquellas que han menester de la 'crítica', y de una crítica que ellas mismas no pueden por principio ejercer." Husserl, E., *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, F.C.E., México, 2013. § 62, p.118. Trad. José Gaos. Edición y refundición integral, Antonio Ziriñ Quijano. (En adelante *Ideas I*)

En 1931, en la conferencia sobre antropología y fenomenología que dicta Husserl en Berlín, ante a un auditorio inusitado para un filósofo capaz de convocar a mil seiscientos oyentes atentos al pronunciamiento definitivo de Husserl frente a Scheler, frente a Heidegger, frente a la mayor amenaza que le había surgido hasta entonces a su filosofía, “una antropología filosófica apoyada en la fenomenología”,⁷ pone Husserl en marcha otra idea del hombre que no es ya –solamente– la del antropologismo criticado en las *Investigaciones lógicas*, ni –exactamente– la del mundo entorno y la realidad personal expuesta en las *Ideas*, esta idea del hombre que Husserl ataca con tanto encono, es la idea historicista de lo humano, la que él supone en la base del existencialismo, que nombra una nueva dimensión no considerada por el naturalismo, aunque en cierta medida sigue la misma lógica determinista de las corrientes positivistas, porque al situarse críticamente frente a una idea más o menos desvirtuada del racionalismo, la afirma sin tocar sus fundamentos. Si antes el hombre era el producto de las determinaciones de su constitución psicofisiológica, ahora es el centro de confluencia de su circunstancia histórico-material. De cualquier manera, y ya de uno u otro lado de las posiciones propiamente antropológicas, tenemos una idea fallida del hombre, no autosuficiente. Tanto desde el naturalismo, como desde el historicismo, el hombre es la imposibilidad de su autonomía, es incapaz de dar cuenta de sí mismo por sí mismo, remitiendo siempre a una fuente externa de su propio sentido. Finalmente, el rechazo husserliano de la antropología (del antropologismo) está fundado en esta idea del hombre en falta, y esta es la motivación de la crítica del antropologismo. Este es el verdadero problema de la crítica husserliana, que yo no puedo confiar la meta de la ciencia estricta a un ser objeto –entre otros– que sólo puede explicarse por otra cosa, que no es absoluto sino carencia (falta de su propio sentido), que no es absoluto sino histórico, temporal, corporal y, sin embargo, hay un principio absoluto en el hombre que es la racionalidad, la idea de lo humano como ser para la verdad, y la racionalidad de la vida sólo puede asegurarse a través de una filosofía como ciencia estricta.

La misma idea que moviliza la crítica del escepticismo, la del hombre como ser de meros hechos, es la que Husserl se propone reformar a través de la filosofía de *La crisis*. Si bien, como nos dijo en las *Investigaciones lógicas*, la cons-

⁷ Blumenberg, H., *DSH*, p. 17.

titución de una especie es un asunto fáctico que no puede servir como fundamento de la filosofía o la lógica, también es cierto que las ciencias de hechos no tienen la última palabra sobre el sentido de lo humano, y la filosofía surge con toda la fuerza de su necesidad frente al reduccionismo relativista que pone en crisis a la humanidad en tanto racional, en tanto filosófica o críticamente pensada.

La *epojé* tiene sentido como prevención de una *metábasis*⁸ motivada por esta idea naturalista de lo humano. El traspaso de los límites de lo fundante hacia lo fundado sólo es consecuencia de esta idea manca del hombre, de la idea del hombre como sobredeterminado, como entidad absolutamente explicable por las ciencias de la naturaleza, desde donde también puede explicarse, claro, en este sentido escéptico, el sentido y origen de la filosofía como obra de la especie humana. Pero una vez que la dimensión trascendental de esa humanidad (antes estrecha) aparece, el propio método fenomenológico (y esta es una meta recurrente en las *Ideas*) deberá ir ajustándose a los nuevos descubrimientos. ¿Cuándo es posible la crítica de la experiencia trascendental? ¿Cuándo el fenomenólogo puede volver sobre su operar y dar cuenta de la vida como el suelo de su quehacer? ¿Cuándo la fenomenología se vuelve filosofía de la filosofía? ¿No es aquí cuando reaparece la idea del hombre, sobre todo la del sujeto filósofo, el «yo fenomenólogo que medita» y que puede, por así decirlo, detener el curso de la vida corriente, detenerse a «otear el horizonte», llevar a cabo la *epojé*? Estos cuestionamientos nos conducen a una básica distinción entre fenomenología descriptiva y fenomenología crítica, filosofía como crítica de la experiencia trascendental, meta anunciada por Husserl en diversos momentos (las lecciones de 1910-11⁹ sobre los problemas fundamentales de la

⁸ En el § 61 de las *Ideas I* Husserl plantea como meta decisiva de la *epojé*, la evitación de una *metábasis allos genos*. La *epojé* tiene que ser el comienzo y una de las más potentes defensas frente al escepticismo, porque finalmente, el psicologismo con cuya crítica da inicio la crítica fenomenológica, no es sino la transgresión de los límites adecuados a una ciencia de hechos que pretende situarse como fundamento de todo conocimiento. "Tampoco sería necesario esmerarse en separar los distintos pasos, si no hubiese constantes tentaciones a incurrir en erróneas *metábasis*, especialmente en la interpretación de las objetividades de las disciplinas eidéticas. Son tentaciones tan fuertes, que amenazan incluso a quien se ha librado de las malas interpretaciones generales en dominios singulares." Husserl, E., *Ideas I*, § 61, P. 216.

⁹ "Aquí entra, [en el trascender de la fenomenología más allá del ámbito de lo absolutamente dado], en primer lugar, la idea de una crítica apodíctica de la experiencia fenomenológica a partir de sus formas fundamentales: percepción, retención, rememoración, etc., en el fenómeno (...) Primero se tiene que ganar en general la experiencia fenomenológica pura; sólo después puede ejercerse la crítica apodíctica." Husserl, E., *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza Universidad, Madrid, 1994, p. 95. Trad. Javier San Martín y César Moreno. Este anuncio programático anclado a la reducción de la evidencia fenomenológica a su apodicticidad aparece en distintos momentos tardíos y tempranos de la obra de Husserl, su anuncio en las *Meditaciones cartesianas* es uno de los más conocidos: "Tan sólo, en

fenomenología y la *Quinta* de las *Meditaciones cartesianas*, por ejemplo, aunque el mismo título de las *Ideas* es indicación de los niveles descriptivo y crítico de la filosofía de Husserl). Bien puede objetarse que esta crítica fenomenológica no es todavía una reflexión antropológica, la fenomenología de la fenomenología, o la teoría trascendental del método no es una antropología filosófica, pero sí lo es el esclarecimiento de la razón filosófica como la meta más elevada de una humanidad que tiende a justificar filosófica o racionalmente el sentido de su propia vida.

3. AUTOTRASCENDENCIA Y TRASCENDENTALIDAD DE LO HUMANO

La *epojé*, esto que podríamos llamar también la sofisticación histórica (el refinamiento pues) del primer acto filosófico, esta detención de los intereses inmediatos y del correr de la vida para hacer filosofía, abre, en sí misma en cuanto acto de una novedosa índole, una nueva dimensión de lo humano que rebasa el plano natural de la reflexión y representa una reforma de la praxis desde su más lejano arcaísmo: la ignorancia socrática, el asombro del origen de la filosofía, la duda cartesiana.

La soledad del filósofo que contraviene la espontaneidad comunitaria del hombre no es, sin embargo, una «compensación»¹⁰ respecto de la idea de su ser fallido, es, sobre todo, la posibilidad de su auto-trascendencia. La afirmación del hombre en su inmediatez entraña en sí misma la posibilidad de su quiebre. Esta es la brecha que abre la filosofía en su innecesariedad material. La fenomenología, profundiza este quiebre en el curso de la filosofía. La *epojé* es menos el vaciamiento de la vida que la exposición de esta posibilidad huma-

vez de haber entrado aquí en la problemática ulterior y última de la fenomenología –la de la crítica de sí misma con vistas a la determinación del alcance y los límites, pero también de los modos de la apodicticidad—hemos dado la preferencia a la traza del bosquejo de la inmensa problemática de la fenomenología primera, en la cual (aunque ella misma está afectada aún, a su modo, de una ingenuidad: la ingenuidad apodictica) se halla el gran rendimiento de la fenomenología, absolutamente privativo suyo, en tanto que configuración nueva y superior de la ciencia.” Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, F.C.E., México, 2005, § 63, p. 205. Trad. José Gaos y Miguel García Baró.

¹⁰ Me refiero al concepto que Odo Marquard aporta a través de su filosofía de la compensación. La «compensación» sería en este sentido una huida humana de su propia falta. Un tratar de escapar de sus propias limitaciones expuestas –sobre todo– por la filosofía moderna y su idea de progreso. “Esto implica a su vez que el concepto de compensación, que entra en acción en la antropología filosófica de nuestro siglo, no procede originariamente del ámbito del psicoanálisis (...) más bien lo tomaron de un debate sobre la compensación en la fisiología cerebral que tuvo lugar en torno al cambio de siglo y que resumió Anton en 1905 en su conferencia de Jena «Über den Weiderersatz der Funktion bei Erkrankungen des Gehirns» [Sobre la sustitución de la función en enfermedades cerebrales].” Marquard, O., *Filosofía de la compensación*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 20.

na de autotranscendencia y, con ello, la radical superación de la antropología del hombre en falta. Esto, desde luego, nos obliga a asumir que quien lleva a cabo la *epojé* es el yo humano. En cierta medida, al menos para los fines primeros, los descriptivos, esto puede resultar irrelevante, e incluso, como advierte Husserl, se puede correr el riesgo de suponer que el yo puro es sólo una abstracción de lo humano¹¹. Sin embargo, en la medida en que nos preguntamos por el sentido de la identidad del yo puro, tal como Husserl lo hizo sistemáticamente, llegamos –en el segundo libro de las *Ideen*–¹² a esa misma identidad yoica encarnada en una corporalidad sintiente, un elemental estrato de toda yoidad. Se trata, éste, de un profundo enriquecimiento del yo puro que tiene sendas repercusiones en la idea del yo personal humano.

La autocaptación de la que el yo personal o el yo trascendental se da bajo ciertas «variaciones» o posibilidades correlativas de una corporalidad sintiente. Tenemos pues, por un lado, esta posibilidad de la auto-transcendencia humana a través de la filosofía, por otro, el develamiento de una dimensión trascendental (es decir constituyente) de la humanidad a través de su corporalidad, por ambas vías hemos traspasado o superado la idea del hombre en falta rechazada explícitamente por Husserl. Y nos queda de frente el problema de la identidad corporal del yo personal humano y el yo puro o la subjetividad trascendental.

En el segundo libro de las *Ideas* aparecen los análisis de la corporalidad en relación con las descripciones del yo puro y la vida anímica. Se presenta aquí una franca dificultad para la consideración del cuerpo como pura trascendencia según el motivo que nos llevó a su desconexión. Y es que la cualidad por la que aparece es la de su ser sintiente y portador de sensaciones localizadas.¹³ El cuerpo se distingue por eso de las cosas, porque las cosas sentidas y como tales objetivadas no son cosas a su vez sintientes. Las consideraciones constitutivas del yo hombre como naturaleza y el yo hombre como espíritu tienen como tema primero y fundamental las ubiestesias en tanto cualidad central (y centra-

¹¹ Cfr. Husserl, E., *Ideas I*, § 61, p.p. 215-218.

¹² "Encontraremos ocasión, por lo demás, de dedicar a las difíciles cuestiones del yo puro, y a hacer más segura la posición que hemos tomado aquí provisionalmente, un capítulo propio en el libro segundo de este escrito." Husserl, E., *Ideas I*, § 57, p. 209.

¹³ "El cuerpo, por ende, se constituye primigeniamente de manera doble: por un lado es cosa física, materia, tiene su extensión, a la cual ingresan sus propiedades reales (...); por otro lado, encuentro en él, y siento 'en' él y 'dentro' de él: el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies." Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, F.C.E.-UNAM, México, 2005, § 36, p. 184. Trad. Antonio Ziriñón Quijano. (En adelante, *Ideas II*)

lizadora) de la corporalidad. La autocaptación reflexiva de la persona humana es lo que constituye la realidad que fenomenológicamente llamamos espíritu, unidad corporal-anímica que se presenta en la autocaptación:

El yo espiritual –nos dice Husserl– depende del alma, y el alma del cuerpo; está, pues, naturalmente condicionado; pero no por ello está en una relación de causalidad con la naturaleza. tiene un subsuelo que es condicionalmente dependiente; como espíritu, tiene un alma, un complejo de disposiciones naturales que, como tales, están condicionadas por la naturaleza física y son dependientes de ella.¹⁴

El concepto de «yo hombre» está fundado en la autocaptación. La persona humana es siempre una posibilidad de la autorreflexión que capta o se capta como una mismidad unitaria de lo corporal-anímico. El hombre es unidad vital y realidad anímica intersubjetiva. Es intersubjetiva porque desde siempre mi cuerpo es también cuerpo expuesto a los otros, que completan mi vista de mí mismo. Así, la experiencia de los otros, en la llamada con más o menos rigor empatía, forma de darse del otro, es una dación intracomprendida de lo anímico en la que el cuerpo juega el papel expresivo de lo espiritual,¹⁵ y es también experiencia de mi mismo, ya que completa mi autoexperiencia. Pero en esa misma medida el otro dado en la empatía es un otro trascendental porque me constituye, y a través de él el mundo es mundo objetivo.

Pero para terminar tengo que resolver una dificultad adicional que surge en el horizonte, porque estoy tratando de probar que el concepto de humano derivado del método fenomenológico (la *epojé*), es una superación de la idea del hombre en falta, pues éste descubre la dimensión trascendental de su ser, lo que permitiría elaborar una antropología filosófica centrada en ese sentido trascendental de la vida humana, solucionando así también la carencia antropológica de la fenomenología. Pero llegados aquí, la dificultad proviene del hecho de la posición de los animales que por ser sensibles también ellos son subjetividades trascendentales. Si el otro es puesto como subjetividad trascendental por su cuerpo expresivo ante todo de su vida sensible, también los animales, en los diferentes grados, serán subjetividades trascendentales¹⁶ porque también ellos

¹⁴ Husserl, E., *Ideas II*, § 62, p. 330.

¹⁵ "El cuerpo no es solamente para mí, en tanto que es mediador de mis percepciones, de los efectos que produzco en el mundo de las cosas; aprehendido por el otro, alcanza su significado, un significado espiritual, en tanto que expresa lo espiritual (no sólo denuncia la sensibilidad)." Husserl, E. *Ideas II*, § 62, p. 331.

¹⁶ "Si yo pongo en mí como hombre en el mundo un yo puro, es decir, veo que el yo-hombre es yo trascendental objetivado e igualmente lo hago en el caso de los otros, no puedo actual arbitrariamente al llegar al caso de los animales; si también ellos tienen una vida anímica que sea igualmente punto de referencia de la unidad del mundo, esa vida anímica que sea igualmente punto de referencia de la uni-

ordenan y generan sus mundos de la vida (dejaremos el mundo vegetal porque su vida no es sintiente). Pero entonces cabría hablar en relación con ellos de una posibilidad de un estudio filosófico equivalente a la antropología filosófica. Quiero decir que con lo dicho antes, no he mostrado aún el sentido trascendental del humano que legitime una antropología filosófica.

Por tanto, con haber mostrado una identidad corporal entre el yo humano y el yo trascendental, esto es, si bien la subjetividad trascendental tiene un cuerpo, no es este todavía un cuerpo humano, no al menos de un modo necesario. Por ser los animales también subjetividades trascendentales, el análisis de la vida anímica nos ha dado por resultado la descripción de ciertas estructuras universales de una actividad constituyente, en la que tendríamos que ubicar, aunque quizás escalonadamente –en referencia a nuestra propia estructura fisiológica– a los animales (dejemos de lado las plantas, porque de estas últimas nada podemos saber debido a las diferencias estructurales inmensas que guardan con nuestra propia corporalidad). Un estudio de las estructuras constituyentes de la vida animal sólo podría partir, de hecho, de las condiciones de mi propio cuerpo, a partir de mi propia experiencia puedo intentar acercarme a los horizontes experienciales de subjetividades que perciben a través de una organicidad variable. Tal posibilidad implica el reconocimiento de la subjetividad trascendental animal o de que toda conciencia es conciencia trascendental, constituyente de un mundo que desborda el mundo físico y que es el mundo de la vida, que primariamente es de la vida animal. Este reconocimiento se da ya sobre la base de la encarnación de la subjetividad trascendental en su cuerpo.

Una vez expuesta la dificultad de que tener un cuerpo sintiente es encarnar la subjetividad, lo que llevaría a difuminar el sentido trascendental de lo humano, al tenerlo también el resto de los animales, por lo que afirmar que el yo puro tiene un cuerpo, no equivale a afirmar que la subjetividad trascendental tiene que ser el hombre. Sin embargo, las diferencias estructurales entre la conciencia trascendental humana y la subjetividad trascendental animal no se refieren sólo a la estructura fisiológica de los animales y la del hombre. Se trata de cierta capacidad racional y de autotranscendencia a través de la filosofía lo que de entrada impediría que nos planteáramos sobre un mismo plano la idea

dad del mundo, esa vida anímica tiene que tener un sentido trascendental, es decir, es constituyente.” San Martín, J., *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la Historia*, Biblioteca Nueva – UNED, Madrid, 2007, p. 49.

de una antropología filosófica y la de una –por ejemplo– «elefantología filosófica»¹⁷. El análisis de las estructuras trascendentales de la animalidad, como análisis de la constitución, pueden bien quedar enmarcados en los límites de una ontología regional, pero no así la descripción de las estructuras trascendentales de la subjetividad humana. Pues el sentido de lo humano – fenomenológicamente develable– a través de la crítica filosófica del sentido de su ser racional (meta que coincide con la de la filosofía fenomenológica) desborda los límites de toda parcelación ontológica. Esta capacidad crítica de una racionalidad potenciada es racionalidad que desborda los límites de la animalidad en sentido fáctico o biológico, haciendo visibles las estructuras trascendentales de la vida anímica autorreflexiva. La idea de un hombre que es capaz de dar razón de su razón, de autojustificarse radicalmente, la idea de un sujeto que puede hacerse cargo de sí mismo, por sí mismo, al menos una vez en la vida, es la idea fenomenológica de lo humano. Esto sólo quiere decir que la crítica fenomenológica reforma la idea del hombre a través del ideario del hombre que filosofa.

La idea trascendental de lo humano es necesaria frente a la antropología del hombre en falta, que es decir, frente a la crisis de la humanidad (que filosofa). El origen de la crisis no está fuera de la filosofía. La humanidad en crisis es un síntoma de la crisis del pensamiento, del reciente olvido de la filosofía de su vocación, de sus verdaderos problemas, los problemas humanos.

Hay un punto en la historia del pensamiento filosófico en el que la filosofía exige de sí misma un rendir cuentas de su sentido ¿Por qué y para qué filosofar? ¿Por qué y para qué la fenomenología? ¿Para qué quiero claridad? Para poder vivir sin contradicciones. La autenticidad de esta vida no es extrínseca al acto filosófico, sino que le corresponde originariamente. ¿Qué queda del hombre sin la dimensión trascendental de su ser? ¿Qué queda del hombre sin la filo-

¹⁷ Quisiera citar al respecto, algunas líneas de Antonio Ziri6n escritas para el Prologo del primer volumen sobre *Antropología y fenomenología*: "Aquí est1 en juego, por tanto, la esencia misma de la filosofa, de modo que el debate relativo a la posibilidad de una antropología filos6fica es en cierta forma doble: por un lado est1 la cuesti6n misma de la filosofa, y por otro lado, pero en íntima conexi6n con el modo como esta cuesti6n se resuelva o se asuma, est1 la cuesti6n del sentido de una antropología filos6fica, o sea, de una filosofa del hombre. ¿Por qu6 es posible, puede preguntarse, una filosofa del hombre y no, digamos, una filosofa de los mamíferos en general, o de los leones o de los platelmintos? De modo que en el tema de la definici6n o caracterizaci6n de la antropología filos6fica no est1 sólo en cuesti6n la esencia de la filosofa, sino tambi6n, y sobre todo, la de la esencia misma del hombre. Esto se puede apreciar tambi6n por otro aspecto de esta problemática." Ziri6n, Q., A., en su "Prologo" a *Antropología y fenomenología I. Reflexiones sobre historia y cultura*, ENAH, (varios autores) en prensa, México, 2014, p. 4.

sofía, sólo un ser necesitado, queda el hombre, como con claridad lo vería Eduardo Nicol, a la intemperie.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Blumenberg, H., *Descripción del ser humano*, F.C.E., Buenos Aires, 2011. Trad. Griselda Mársico.
- Husserl, E. *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, F.C.E., México, 2013. Trad. José Gaos. Edición y refundición integral, Antonio Ziri6n Quijano.
- *Investigaciones l6gicas*, 1., Alianza, Madrid, 2006. Trad. Manuel Garc3a Morente y Jos6 Gaos
- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, F.C.E.-UNAM, México. Trad. Antonio Ziri6n Quijano.
- *Meditaciones cartesianas*, F.C.E., México, 2005. Trad. Jos6 Gaos y Miguel Garc3a Baró.
- *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Alianza Universidad, Madrid, 1994. Trad. Javier San Mart3n y C3sar Moreno.
- Marquard, O., *Filosofía de la compensaci6n*, Paid6s, Barcelona, 2000.
- Nicol, E., *La reforma de la filosof3a*, F.C.E., México, 1989.
- San Mart3n, J., *Fenomenología y antropología*, Lector-UNED, Buenos Aires/Madrid, 2005.
- *Para una filosof3a de Europa. Ensayos de fenomenología de la Historia*, Biblioteca Nueva – UNED, Madrid, 2007.
- Ziri6n, Q., A., *Antropología y fenomenología I. Reflexiones sobre historia y cultura*, ENAH (en prensa).

**CONSIDERACIONES ACASO INTEMPESTIVAS
ACERCA DE LA TRADUCCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA
EN OCASIÓN DE LA NUEVA VERSIÓN DE *IDEAS I* EN ESPAÑOL**

**PERHAPS UNTIMELY CONSIDERATIONS
ABOUT THE TRANSLATION OF HUSSERLIAN PHENOMENOLOGY
ON THE OCCASION OF THE NEW VERSION OF *IDEAS I* IN SPANISH**

Antonio Ziri3n Quijano

Instituto de Investigaciones Filos3ficas, UNAM
M3xico

azirionq@yahoo.com.mx

Resumen: Con ocasi3n de la reciente publicaci3n (agosto de 2013) de la nueva edici3n de la traducci3n de Jos3 Gaos del Libro primero de las *Ideas* de Husserl, refundida integralmente por el autor, se presentan en este texto unas reflexiones acerca de las principales caracter3sticas y los principales problemas de la nueva versi3n, y se pone la obra, y el trabajo de traducir la obra de Husserl en general, en el contexto del desarrollo del pensamiento fenomenol3gico en lengua espa3ola. El texto convoca a una traducci3n de Husserl hecha en colaboraci3n, al menos con respecto a la formaci3n de un acervo acordado de t3rminos t3cnicos que efectivamente sirva a ese desarrollo.

Palabras clave: traducci3n, terminolog3a, espa3ol, fenomenolog3a, filosof3a, Husserl, Gaos.

Abstract: On the opportunity of the recent publication (August, 2013) of the new edition of the translation of Jos3 Gaos of the First Book of Husserl's *Ideas*, completely reworked by the author, the text presents some reflections about the main features and the main problems of this new version, and the work, and the task of translating the work of Husserl in general, is put in the context of the development of the phenomenological thinking in Spanish language. The text invites to a translation of Husserl made in collaboration, at least with respect to the creation of an agreed corpus of technical terms that might effectively promote that development.

Key Words: translation, terminology, Spanish, Phenomenology, Philosophy, Husserl, Gaos.

Según la conjetura que hice en el ensayo “*Ideas I en español, o de cómo armaba rompecabezas José Gaos*”,¹ Gaos siguió en su traducción de *Ideas I* el ideal de traducción opuesto al que siguió en su traducción de *El ser y el tiempo*. Si en la traducción de esta obra fundamental de Heidegger siguió el ideal —él los llamaba “ideales extremos”— de apegar la traducción a la lengua del original (al alemán), en su traducción de *Ideas I* siguió más bien el de apegar la traducción a la lengua de la traducción (al español mismo), o, formulado de manera menos aparentemente tautológica, de llevar la obra al idioma de su traducción, y ya no el de llevar al lector al lenguaje de la obra. Este “ideal extremo” que siguió con *El ser y el tiempo* lo había dejado exhausto. Además, durante esa traducción llegó a pensar que no era el más adecuado y también había recibido consejos en el mismo sentido por parte de algunos colegas también traductores, como Eugenio Ímaz. Esta diferenciación de estos dos ideales de traducción se remonta a Schleiermacher, quien habla más bien de dos maneras o métodos de traducir, que, por lo demás, cree, lo mismo que Gaos, que son excluyentes: o se sigue el uno o se sigue el otro. Pero ambos son posibles. En esto no coinciden, Gaos y Schleiermacher, con Ortega y Gasset, quien en su ensayo “Miseria y esplendor de la traducción” sostiene que solamente el método consistente en llevar al lector a la lengua del autor produce auténticas traducciones, mientras que la traducción guiada por el método de llevar al autor al lector o a su lengua, no puede producir otra cosa que una paráfrasis o una imitación... Esta idea de Ortega puede parecer muy extraña si se piensa que una traducción no es precisamente otra cosa que traer al idioma del lector una obra o un texto escritos en otro; es decir, que ese segundo método de traducir es el que verdaderamente define la tarea de la traducción, mientras que el otro método —el de llevar al lector al autor— define en realidad una tarea que no le corresponde al traductor, sino a la enseñanza de lenguas extranjeras: en efecto, es esta enseñanza la que puede alguna vez conseguir que el lector alcance la lengua del autor y la obra en su lengua original. Pero precisamente por eso, ese método de llevar al lector al autor es, de los dos métodos, el más pedagógico —al menos si de lo que se trata es justamente de lograr que el lector se

¹ “*Ideas I en español, o de cómo armaba rompecabezas José Gaos*”, en *Investigaciones fenomenológicas*, Sociedad Española de Fenomenología-Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España; Núm. 3, 2001; pp. 325-371. También publicado en línea por la misma revista, en el URL: http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen03/pdf/21_ZIRION.pdf.

acerque lo más posible, a través de la traducción, a la lengua del original. No como si la traducción pretendiera realmente enseñar la lengua del original mismo, sino las formulaciones o acuñaciones y conceptuaciones propias de la obra original. Y esto suena de hecho como un verdadero ideal, tratándose de obras de filosofía. Porque, desde luego, en toda esta discusión acerca de los métodos o los ideales de traducción, resulta obligado, a mi parecer, distinguir por lo menos entre los géneros de las obras que se trata de traducir. No es lo mismo traducir filosofía o ciencia que traducir literatura o poesía. No ahondaré en esto, pero restringiré todo lo que aquí diga a la traducción de filosofía. Decía, pues, que el de llevar al lector a la comprensión o a la máxima cercanía posible de las conceptuaciones y formulaciones del pensamiento que se encuentran en la obra original suena como un verdadero ideal para la traducción. Para la filosofía, según esto, sí parece tener una aplicación certera la prescripción de Ortega. Se trataría, por lo menos, del ideal que tendría que poner en práctica la traducción que pretende ser pedagógica. Como se advierte en la traducción que hizo Gaos de *El ser y el tiempo*, este ideal —y sobre todo si se maneja como un “ideal extremo”, como dice Gaos que hace— tiene también grandes riesgos. No necesitamos dar por buena la grosera sentencia de Jorge Rivera, según la cual la traducción de Gaos solo podía ser entendida por los lectores que ya conocieran el alemán, para darnos cuenta de que el lector tiene que pasar por unos ejercicios muy duros para familiarizarse con la terminología de la obra, que no es ya la de Heidegger, pero tampoco es, escuetamente, la de Gaos. No se trata de juzgar ahora la traducción de Gaos de *El ser y el tiempo*, y menos la de Rivera, que fue hecha, me parece a mí, con un método opuesto; y mucho menos se trata de juzgar los efectos que ha tenido en la enseñanza de la filosofía de Heidegger la sustitución de una traducción por otra, o la combinación de ambas, al menos en aspectos terminológicos importantes. Se trata solo de hacer ver que el seguimiento de uno u otro de los métodos o ideales de traducción tiene efectivamente consecuencias —a veces muy serias— en la traducción misma, en su terminología, en su recepción, en la manera de asimilarla y de transmitirla, y, lo que aquí quiero destacar por encima de todo, en la manera de prolongar o desarrollar el pensamiento que encierra, de aplicarlo y llevarlo más adelante ya en la lengua de la traducción, en las discusiones en torno a la obra y en su prosecución o su proyección a nuevos territorios, etc.

Yo quisiera aquí tratar de hacer ver que ciertas características de la nueva versión de *Ideas I* se deben precisamente al hecho de que fue hecha con una orientación fundamentalmente pedagógica, mucho más cercana del ideal de llevar al lector al autor o a la obra original que del ideal opuesto, que es el que he conjeturado que Gaos siguió en su traducción. Pero esa orientación pedagógica vino a entrar en conflicto con otra de las metas ideales o de las preceptivas que tenía como ideal seguir y que, en mi opinión, también se oponía a la manera como José Gaos consideraba la obra que traducía y con ella su traducción. Me refiero al ideal de conservar en la traducción lo que en la Presentación de la nueva edición² llamo las “virtualidades de una filosofía de trabajo”. Según aquel ideal pedagógico que quería llevar al lector —lector que debía ser, antes que cualquier otro, el estudiante de filosofía y/o de fenomenología— a la obra y a su lenguaje, debía lograrse la mayor fidelidad y literalidad posible, y conseguir que el lector pudiera acercarse lo más posible a la obra original. A este ideal obedece, por ejemplo, la norma de uniformidad: la traducción uniforme de un término original con un solo término castellano. Esta norma tiene sus límites y sus riesgos; pero bien entendida o bien formulada, y respetando los matices semánticos con que los distintos contextos pueden afectar a los términos, es siempre preferible a cualquier inclinación estética o de gusto —al menos en una obra de filosofía, esfera a la que nos estamos restringiendo. Además de que se limita, por supuesto, a contextos y términos técnicos.

La otra norma que seguí en la refundición y que obedece al mismo ideal pedagógico fue la de no arbitrar traducciones convencionales para algunos de los términos de las varias parejas de términos alemanes que deben traducirse en mi opinión por el mismo término, o más bien, cuya mejor traducción en situaciones normales es para ambos términos originales un mismo término español. Quizá esta sea la característica más saliente de la terminología de la refundición —si bien ya era una norma seguida en la traducción de *Ideas II*.

Esta norma tiene la ventaja de que el lector puede siempre saber a qué atenerse. Es decir: saber que en el original se emplea cierto término cuando en la traducción lee cierto término. Si se trata de una serie de términos —de la

² Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Primero: *Introducción general a la fenomenología pura*. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziri6n Quijano. M6xico, UNAM (Instituto de Investigaciones Filos6ficas) y Fondo de Cultura Econ6mica, 2013.

“terminología técnica” de la obra—, entonces puede encontrarse un valor importante en su conocimiento y en su asociación con la serie de términos correspondiente en el idioma del texto original. Sólo que en este caso particular, ello no equivale a tener en español una terminología que corresponda a la terminología del original, que *la traduzca*.

Más despacio: la traducción de la terminología técnica tiene como ideal un cuerpo de términos perfectamente correspondientes a los términos del original. Pero este ideal choca en la mayoría de las circunstancias con otras normas de traducción atendibles. En el caso de la traducción de *Ideas I*, ese ideal se cruzó, si no chocó, con el ideal de guardar fidelidad a la terminología del original. No puede traducirse *Leib* con otra palabra distinta a “cuerpo”. Este es el punto. “Cuerpo” es en español la traducción perfecta de *Leib*. El problema es que es a la vez la traducción perfecta de *Körper*. El lector —y éste es el sentido de mi proceder— no puede, no debe ignorar esta doble “perfección”. En mi técnica o mi método de traducir —que consiste en traducir ambos términos por su traducción “perfecta”, pero distinguir las traducciones mediante el uso de cursivas para uno de los dos miembros del par—, el lector puede saber siempre a qué término alemán corresponde en cada caso el término español utilizado, pues sabe que cuando se utiliza, por ejemplo, “cuerpo”, el concepto de que se trata es el del *Leib* alemán, y cuando se utiliza “*cuerpo*” el término alemán es *Körper*, y no hay realmente queja posible alguna... hasta aquí...

Las mismas consideraciones, o unas muy aproximadamente equivalentes, pueden hacerse con respecto a las otras parejas o triadas de términos alemanes que en la refundición se vierten por una misma palabra: *Realität* y *Wirklichkeit*, *Objekt* y *Gegenstand*, *Rationalität* y *Vernunftigkeit*, *Sache* y *Ding*, *Personalität* y *Persönlichkeit*, *natürlich* y *natural* (y *naturhaft*), *Tier* y *Animal*, *Materie* y *Stoff* y algunos pocos más. El problema de fondo es que, independientemente de la manera como se definan conceptualmente estos términos en la lengua alemana, en el alemán de Husserl, que es el que cuenta, se establecen entre cada uno de los que forman estas parejas unas diferencias conceptuales para las cuales el español, y ni siquiera el español “filosófico”, ha fijado diferencias léxicas correspondientes. Las diferencias conceptuales sí se presentan, sí existen, en mayor o menor grado, incluso en el español vulgar. Nadie confunde lo natural en el sentido de lo que “regular y que comúnmente sucede”, y por eso resulta “fácilmente creíble”, que es lo que significa el alemán

“*natürlich*”, de lo que pertenece o es relativo a la naturaleza, que es lo que significa “*natural*” —y sin embargo ambas son acepciones del mismo término en el *Diccionario de la Real Academia*. En otros casos, la distinción conceptual es algo menos común, o más rebuscada, más propia de un modo de pensar filosófico, como la que Husserl establece entre *Persönlichkeit* y *Personalität*, o entre *Tier* y *Animal*; pero en la medida en que se encuentran en el pensar que se realiza en lengua española, no han exigido tampoco, ni han acarreado, ninguna diferencia léxica, o ninguna diferencia léxica clara y precisa; pues, por ejemplo, la que hay en español entre “animal” y “bruto” no corresponde más que medianamente a la husserliana entre *Tier* y *Animal*; pues de una hormiga, por ejemplo, que para Husserl sería claramente un *Tier*, no diríamos en español que es un “bruto”, como lo decimos de un caballo o de un buey y de otras especies, todas ellas de un calado, y acaso también una brutalidad, algo mayores que los de la hormiga.

En mi traducción, o mis traducciones de las *Ideas relativas...*, la diferencia se marca con el uso de las cursivas. Y esto, como digo, me parece preferible a arbitrar alguna convención que venga a alterar el sentido del término original, así sea en escasa medida. Esa “escasa medida” de discrepancia no me parece deseable cuando se trata de un texto de una filosofía cuya enseñanza y difusión deben hacerse de la manera más precisa posible, y deben hacerse así precisamente porque de lo que se trata en una obra como la de Husserl —en toda su obra, seguramente, pero muy particularmente en *Ideas I*, en la que la terminología está en gestación y se está proponiendo el inicio, los primeros pasos, de un pensamiento del que se espera un desarrollo muy amplio y con un alcance filosófico y cultural incalculable—, de lo que se trata en esta obra, digo, es de poner los fundamentos, las primeras piedras, de una filosofía que “tiene que aspirar a ser filosofía ‘primera’ y a ofrecer los medios a toda crítica de la razón que deba hacerse”.³ Y entre esos medios me parece que pueden incluirse los terminológicos.

La refundición aspira, a su vez, a conservar en la terminología usada los valores conceptuales del alemán del original. Sin llegar al extremo de deformar el español, o forzarlo sintácticamente, se pretende conservar todo el mapa conceptual que elaboró Husserl —el cual quedaba en amplia medida desdibujado

³ *Ideas I*, nueva edición (véase la nota anterior), p. 223.

en la traducción de Gaos— y transmitírselo así al lector de la traducción. Creo que esto es positivo, aunque el lector se vea forzado a acudir al glosario para tener las diferencias conceptuales básicas entre las parejas mencionadas, y con ello empiece a aprender un poco de alemán. Es positivo, porque pone al lector en situación de comprender, no solo los conceptos propios del original, sino además el hecho —nada falso de interés— de que su propio idioma no ha efectuado aún los recortes léxicos necesarios para dar expresión a esas distinciones o recortes conceptuales. Pienso que entonces, puesto en esa situación que, aunque le dificulta la lectura y el estudio, o lo obliga a ser más precavido en ellos, le ilumina algunos aspectos peculiares propios del español y sobre todo del español filosófico. Y pienso que, en tal caso, no es nada difícil que se sienta tentado a tratar de resolver el problema, a tratar de dirimir esa confluencia de conceptos en los términos técnicos españoles. Sobre todo si tiene un auténtico espíritu fenomenológico y se propone desarrollar esa fenomenología que la obra de Husserl le ofrece, en la medida que sea y previas las salvedades críticas que sea. Pues creo que entonces no podrá conformarse con mi traducción idéntica de los dos conceptos que se funden en esas parejas. *Con esa traducción* —lo reconozco abiertamente— *no se está promoviendo el avance, el desarrollo, en lengua española, de la fenomenología husserliana.* Sí se consigue, o se pretende conseguir, un primer paso indispensable, una condición primera: tener claridad y precisión respecto de los conceptos que el original transmite. Pero el avance y el desarrollo de esa misma fenomenología en español requieren algo más.

La imposibilidad de conformarse con la situación en que la refundición que he hecho deja las cosas, se advierte desde el momento en que se lee la traducción en voz alta, en clase o en cualquier escenario parecido. Rosemary Rizo-Patrón me ha dicho, muy atinadamente, que he traducido el alemán escrito de Husserl, pero no su alemán hablado. La terminología de la traducción está ahí ante una prueba que no tiene ningún recurso para solventar. Cotéjense pasajes como éste:

Si *objeto* y *algo REAL*, *realidad* y *realidad REAL*, quieren decir una misma cosa, entonces, ciertamente, la concepción de ideas como objetos y realidades es una torcida "hipostatación platónica".⁴

La lengua hablada no suele reproducir el hecho de que una palabra se encuentre en cursivas, y aquí la dificultad aumenta porque algunos términos están en versalitas, que es como se reproduce en mi traducción la formación espaciada que se utiliza en *Husserliana* para verter los subrayados de Husserl en sus manuscritos. El profesor en clase, o los estudiantes en alguna sesión de estudio en grupo, por ejemplo, se ven forzados a emplear algún recurso para hacer perceptible la diferencia en el lenguaje hablado —y ese recurso está, desde luego, dejado al azar. (Pero el riesgo de que en estos casos se pierdan justamente las distinciones que se indican mediante las cursivas no es menor.) Aunque los pasajes de la obra que requieren un desbrozamiento y una cautela especiales en la lectura del texto, y medios especiales en la lectura en voz alta, no son abundantes, ellos no son tampoco los casos que más cuentan. Los que cuentan más son los que se dan en el diálogo común entre colegas o entre el profesor y los alumnos, o en las discusiones en seminarios y en congresos. Allí se vive con particular virulencia esa limitación de este método de traducir, del cual vuelvo a decir que considero como una *derrota*.

Pero por encima de todo, está la necesidad, que sigue siendo imperiosa, de contar en español con términos propios para hacer avanzar y desarrollar la fenomenología en español, y con ella el pensamiento filosófico y extrafilosófico también, por qué no, en lengua española. Para esto mi traducción no aporta todavía soluciones ni medios específicos —no, al menos, en lo que respecta a estos casos de términos alemanes que se traducen por un mismo término en castellano. Pues justamente: aunque en el castellano actual, vulgar o filosófico, no se cuente con las distinciones o los recursos léxicos para distinguir, con plena naturalidad, entre *Leib* y *Körper*, o entre lo *real* y lo *wirklich*, la obligación del traductor enfrentado a esa situación es la de generar esa distinción o ese recurso léxico, aunque sea mediante algún neologismo o la dedicación uniforme de un término más o menos apto a uno de los conceptos de la pareja, aunque eso fuerce un poco el sentido usual y obligue al lector a una familiarización con esa asociación —como podría ser, acaso, el término "efectivo" en el caso del

⁴ *Ibid.*, p. 125.

alemán *wirklich*. Pues si no se hace así, lo más probable es que en el uso, en la práctica cotidiana de la filosofía fenomenológica, se vuelva a esas traducciones tan rudas y tan inapropiadas como la de “cuerpo vivo” o “cuerpo orgánico” para *Leib*, y “cuerpo objetivo” y “cuerpo físico” para *Körper*.

Toda esta consideración obedece a la preocupación por no haber podido satisfacer, como hubiera querido, ese ideal —del que Gaos, como creo que he hecho ver suficientemente en la Presentación, estaba muy lejos— de mantener el sentido de la obra consistente en ser una “herramienta de trabajo”, y de lograr que la obra lo fuera, en español, en cierto modo por vez primera, dados los obstáculos que para serlo se daban, más o menos escondidos, en la traducción de Gaos. Pero si no pude de hecho satisfacer el ideal, debido a esa situación que he descrito de la terminología de la refundición, fue también en parte porque no me atreví a decidirme por mí mismo a fijar la traducción de todos esos términos problemáticos, pensando que, por buenas que hubieran sido mis propuestas, no habrían sido más que mis propuestas, y que una decisión de ese alcance —que involucra potencial o virtualmente al futuro mismo de la fenomenología en lengua española, aunque obviamente en cierta medida muy parcial— exigía la colaboración de otros traductores, de otros especialistas en el lenguaje de Husserl. Pues como lo muestra, espero, el hecho de haber emprendido esta refundición, creo honradamente que la mejor traducción es la que se hace en colaboración, en un trabajo de equipo como el que Husserl pedía, por cierto, de los fenomenólogos. La tensión entre esta convicción y el hecho de verse a pesar de todo forzado a llevar a cabo la traducción en un relativo aislamiento, puede quizá traslucir en muchas páginas de esta nueva versión de *Ideas I*.

En resumen: desde mi punto de vista, en la traducción de *Ideas I* —o incluso de *Ideas* completa— vamos todavía, si no precisamente a la mitad del camino, sí definitivamente aún *en camino*. No hemos terminado. Pero es que, sopeando bien las cosas, lo que falta para terminarla no es ninguna poca cosa. Falta que, si no por el trabajo mismo de los fenomenólogos en español, que haga ver en qué sentido se ha de resolver el establecimiento de la terminología pendiente, sí al menos por el golpe de autoridad de un grupo de especialistas, se dé de una vez por todas ese establecimiento, en este caso convenido y sancionado, “canonizado”, por ese grupo. Lo primero, según veo las cosas, está más o menos descartado. Pues los fenomenólogos que trabajan en español siguiendo mal que bien la línea o el programa de Husserl, solo muy parcialmente se

han dedicado a resolver esas cuestiones terminológicas, y o bien dan por buenas las traducciones que a mí (pues aquí no vale ahora ningún otro criterio) me parecen rechazables, o bien siguen utilizando los términos en español sin preocuparse mayormente por el hecho de que en ellos pueden mantenerse confundidos dos conceptos husserlianos distintos.

El segundo camino, el del golpe de autoridad de un grupo de especialistas, que alguna vez quise poner en práctica, me parece en cambio todavía una vía transitable, y muy pronto estaré convocando a ese grupo a que se reúna a trabajar con el fin de lograr decisiones de traducción al menos respecto de un puñado de los principales términos husserlianos. Aunque la traducción de fenomenología husserliana siga siendo, como toda o casi toda traducción, una labor solitaria, no hay nada que impida que intentemos una solidaridad terminológica que le sirva a todos los solitarios en su trabajo.

Pero aquí no se tratará solo de *Ideas*, sino de la obra de Husserl en su conjunto. En una ponencia que leí en Argentina en 1993, calculaba en 24% el porcentaje de la *Husserliana* ya traducido al español, y en 27% si se incluía *Experiencia y juicio*. Ahora ya no tengo ese juvenil entusiasmo por la precisión numérica, pero estoy seguro de que, en vista del aumento tan considerable de la colección *Husserliana* y el visible decremento del ritmo de sus traducciones al español, ese porcentaje ha decrecido significativamente. Si fuéramos ahora en un 18%, creo que podríamos darnos de santos. Nos falta mucho. No voy a exponer mis reflexiones socio-antropológico-culturales acerca de las razones a que esa situación se debe —a fin de cuentas pura contingencia histórica—. Y mucho menos voy a juzgar o a criticar a nadie. Lo que digo es que ojalá que lo que nos falta por traducir pueda ser traducido sobre la base de unos criterios y unos cánones más claros, precisos, acordados, aceptables... y *aceptados*. (Y también, en efecto, que tratemos de hacerlo lo más pronto posible.)

Esta cuestión toca de cerca a esa otra gran cuestión que se ha dado en llamar “pensar en español”. No porque el pensamiento en español tenga que esperar, o esté esperando, que la obra de Husserl se traduzca para ponerse en marcha. Está puesto en marcha desde hace siglos. Es que los que estamos convencidos de lo que la fenomenología husserliana puede desatar en cuanto a reflexión, hallazgo, precisión, distinción y unión, no podemos menos que desear que ese “pensar en español” se impregne de fenomenología husserliana. Y ojalá que esto no sea visto como un caso de lo que Carlos Pereda alguna vez llamó

“fervor sucursalista”: como el afán de implantar en nuestras tierras hispanohablantes una sucursalita de la fenomenología europea, germana, o peor, judía, o acaso luterana, movidos por nuestro entusiasmo adolescente por la grandilocuencia husserliana.

Desde luego, no voy a decidir aquí esas cuestiones, si no realmente peliagudas, sí muy contaminadas de supuestos y de prejuicios, relativas a la universalidad o la particularidad (regionalidad, nacionalidad, etc.) del pensamiento, o a la índole y carácter de “nuestro” pensamiento hispanoamericano (ensayístico, proclive a la práctica, etc.) frente al pensamiento europeo o anglosajón. Y mucho menos voy a hacer la ponderación del grado al que llega el *ninguneo* del pensamiento en lengua española por parte del pensamiento en lengua inglesa, o francesa o alemana. Ya insinué que la sociología del conocimiento, o de la cultura filosófica, no es mi fuerte.

Quiero solo expresar una duda y una afirmación apasionada.

La duda es la de si realmente tendrá razón esa opinión, o ese diagnóstico, que liga a la filosofía (supuesto ya que el calificativo de “occidental” no es más que un pleonasma) con la situación crítica en la que se encuentra la civilización occidental ya prácticamente globalizada, situación que empezó a mostrar su rostro ya en las primeras décadas del siglo pasado. A mí me parece que en este asunto hay muchas distinciones que hacer, y que una vez que las hiciéramos, con mucha mayor razón podría decirse que la crisis de la civilización occidental ha sobrevenido más bien por falta de filosofía, o por falta de cierta filosofía “buena” que pudiera contrarrestar los efectos de la “mala” filosofía. O, digamos, por falta de genuina filosofía, si no creemos que la filosofía puede hacerse de mala manera. Como sea, no me parece que haya sido ninguna filosofía, buena o genuina, aun la llena de dudas e incertidumbres, la que se encuentre en el origen de cosas como la bomba atómica, el Holocausto, la masacre de Nankín, la derrota de la Segunda República española, el capitalismo salvaje, el calentamiento del planeta o la crisis ecológica en su conjunto, los totalitarismos de toda laya, la inequidad y el predominio de la injusticia y la violencia en tantísimos países, etcétera, etcétera.

La afirmación apasionada —que tampoco demostraré— se enuncia de modo más sencillo, pues, para quien quiera ver, lo que diré es mucho más fácil de ver: para cualquiera, en cualquier lengua, en cualquier ámbito cultural, vale la pena conocer a Husserl, vale la pena percatarse de la trascendencia de sus mi-

nuciosas distinciones, vale la pena contagiarse de su voluntad de ciencia rigurosa, de dejar que hablen las cosas mismas; vale la pena analizar si no será realmente un hallazgo de primera importancia esa operación que se llama *epojé* o *reducción trascendental*; vale la pena ponderar si no será cierto que la humanidad está llamada —llamada ya, desde esos textos que muy tímidamente estamos empezando a traducir— a convertirse de una vez por todas en una humanidad conciente de sí misma, autónoma, responsable por y ante sí misma, y gracias a ello capaz y decidida a enfrentar y resolver no solo los grandes problemas teóricos que la filosofía tiene que resolver, sino —lo que es quizá más urgente— los gravísimos problemas prácticos, culturales, éticos, que la humanidad enfrenta hoy con una sensación de impotencia y desesperación que, en efecto, clama al Cielo, cuando más bien debía clamar a nuestra propia capacidad para hacerles frente, más o menos iluminados por los escritos de Husserl, y no por ninguna de las filosofías de la desconfianza, de la negatividad, de la zozobra.

Quizá sea cierto, realmente —creo que esto nadie puede predecirlo—, que en la situación en que nos encontramos sólo un Dios podrá salvarnos. Quizá. Pero aun en ese caso podemos recordar ese hermoso refrán árabe que dice: “Alá es grande, pero ata bien a tu camello”. Yo aquí me atrevo a decir: “A Dios rogando”, sí, porque a lo mejor no vendrá más que de Dios el último remedio, pero por lo pronto, amigos, “a Husserl traduciendo”, pues esto es algo que, aunque nos cueste muchos minutos de vida, sí está a nuestro alcance y sí está en la dirección correcta.

