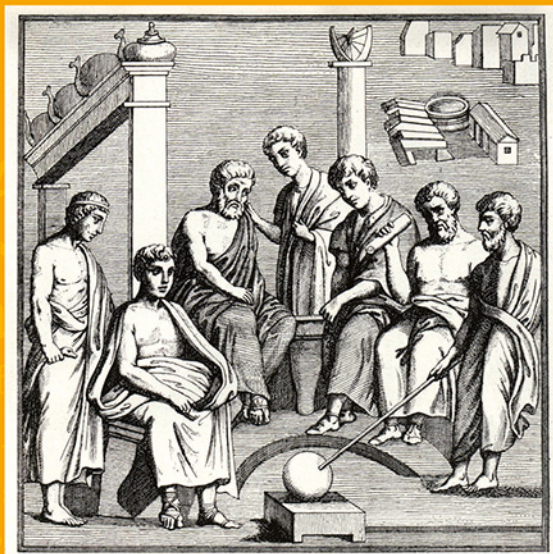


La región de lo espiritual

En el centenario de la publicación de *Ideas I* de E. Husserl



Germán Vargas Guillén
Wilmer Hernando Silva Carreño
Editores



UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA
NACIONAL

Educadora de educadores

Colección *filosofía y enseñanza de la filosofía*

LA REGIÓN DE LO ESPIRITUAL
EN EL CENTENARIO DE LA
PUBLICACIÓN DE *IDEAS I* DE E. HUSSERL

Catalogación en la fuente - Biblioteca Central de la Universidad Pedagógica Nacional

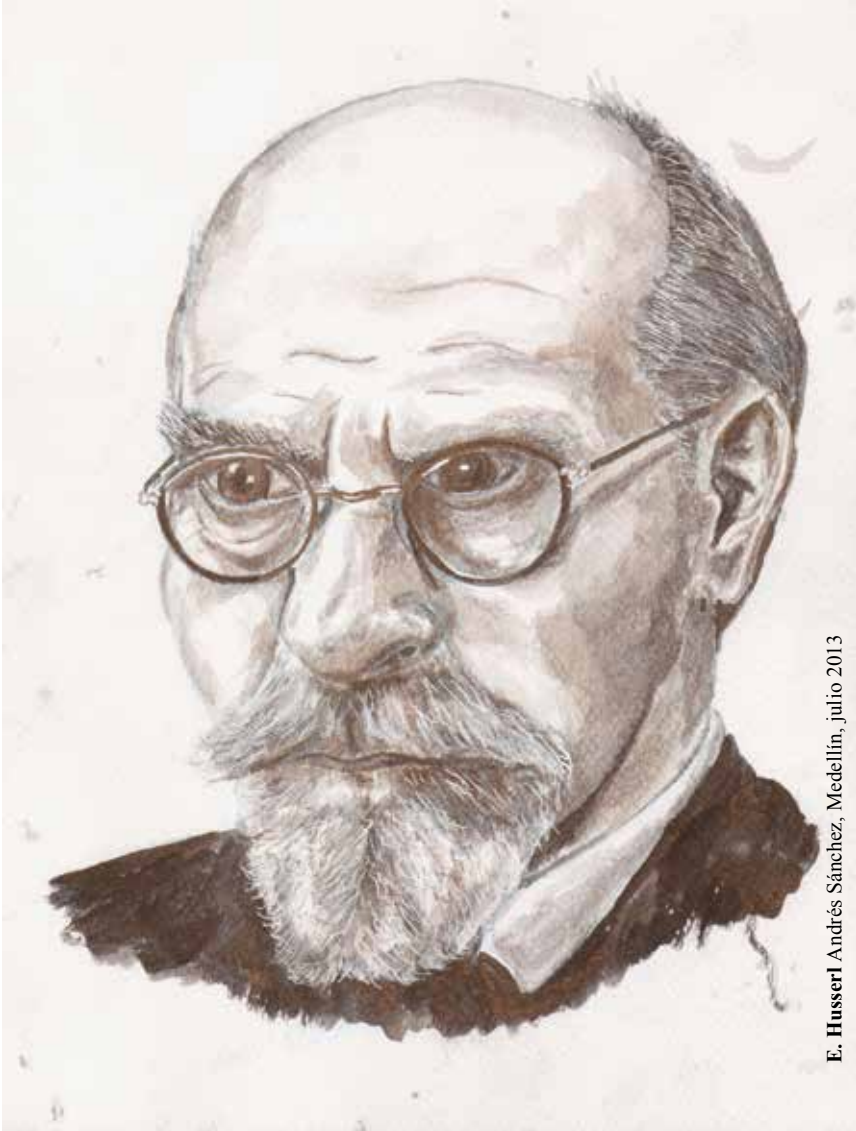
La región de lo espiritual. En el centenario de la publicación de Ideas I de E. Husserl. / Rosemary Rizo - Patrón... [et.al.] — 1ª. ed. — Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional, 2013 424 p.

Incluye bibliografía

ISBN: 978-958-8650-65-4

1. Fenomenología. 2. Husserl, Edmund, 1859 – 1938 – Pensamiento filosófico. 3. Subjetividad. I. Rizo – Patrón, Rosemary. II. Vargas Guillén, Germán. III. Gil Congote, Lina Marcela. IV. Bula Caraballo, Germán Ulises. V. Toledo Garzón, Carlos Alberto. VI. Isaza Restrepo, Edwin Hernán. VII. Silva Carreño, Wilmer Hernando. VIII. Jaramillo Fernández, Hernán Alonso. IX. Osorio Quintero, Ingrid Loriet. X. Espinosa Galán, Víctor Eligio. XI. Montoya Duque, Juan Carlos. XII. Bedoya Rodas, Carlos Arturo. XIII. Estrada Lopera, Luis Esteban. XIV. Gamboa Sarmiento, Sonia Cristina. XV. Toledo Parra, Camilo Andrés. XVI. Rincón Acuña, Juan Carlos. XVII. Céspedes Gómez, Myriam Consuelo. XVIII. Gualteros Ortiz, Elizabeth

142.7 cd. 21 ed.



E. Husserl Andrés Sánchez, Medellín, julio 2013

**LA REGIÓN
DE LO ESPIRITUAL
EN EL CENTENARIO DE LA
PUBLICACIÓN DE *IDEAS I* DE E. HUSSERL**

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

Colección
filosofía y enseñanza de la filosofía

**LA REGIÓN DE LO ESPIRITUAL
EN EL CENTENARIO DE LA PUBLICACIÓN
DE *IDEAS* DE E. HUSSERL**

© Universidad Pedagógica Nacional
978-958-8650-65-4 Impreso
978-958-8650-66-1 Digital
Primera edición, 2013

Editores

Germán Vargas Guillén
Wilmer Hernando Silva Carreño

Comité Académico

Maximiliano Prada Dusán
Sonia Cristina Gamboa Sarmiento
Luz Gloria Cárdenas Mejía
Harry P. Reeder
Thomas Nenon

Autores

Rosemary Rizo-Patrón
Germán Vargas Guillén
Lina Marcela Gil Congote
Germán Ulises Bula Caraballo
Carlos Alberto Toledo Garzón
Edwin Hernán Isaza Restrepo
Wilmer Hernando Silva Carreño
Hernán Alonso Jaramillo Fernández
Íngrid Loriet Osorio Quintero
Victor Eligio Espinosa Galán
Juan Carlos Montoya Duque
Carlos Arturo Bedoya Rodas
Luis Esteban Estrada Lopera
Sonia Cristina Gamboa Sarmiento
Camilo Andrés Toledo Parra
Juan Carlos Rincón Acuña
Myriam Consuelo Céspedes Gómez
Elizabeth Gualteros Ortiz

Hecho el depósito legal que ordena la Ley 44 de
1993 y decreto reglamentario 460 de 1995.

Prohibida la reproducción total o parcial sin
permiso escrito

Universidad Pedagógica Nacional

Juan Carlos Orozco Cruz
Rector

Edgar Alberto Mendoza Parada
Vicerrector Académico

Victor Manuel Rodríguez
Vicerrector de Gestión Universitaria

Preparación Editorial
Universidad Pedagógica Nacional
Fondo Editorial

Calle 72 N° 11 - 86
Tel: 347 1190 y 594 1894
editorial.pedagogica.edu.co

Victor Eligio Espinosa
Coordinador Fondo Editorial

Alba Lucía Bernal Cerquera
Editora

Yecid Muñoz
Corrección de estilo

Diego Andrés Gutiérrez
José Leonardo Guevara
Asistente editorial

Angela Carolina Ortega Rosas
Johny Adrián Díaz Espitia
Diseño y diagramación

Escuela de filósofos, de Winckelmann
Imagen de portada

Andrés Sánchez
Ilustración E. Husserl

Dao Digital Ltda.
Impresión

Bogotá, Colombia, 2013

Tabla de Contenido

PRÓLOGO	9
PARTE I ESTUDIO INTRODUCTORIO, COMPRENSIVO Y TEMÁTICO DE <i>IDEAS I</i> DE HUSSERL	15
ESTUDIO INTRODUCTORIO, COMPRENSIVO Y TEMÁTICO DE <i>IDEAS I</i> DE HUSSERL Rosemary Rizo-Patrón	17
PARTE II DEBATE	165
LA REGIÓN DE LO ESPIRITUAL INDIVIDUO, INDIVIDUACIÓN Germán Vargas Guillén Lina Marcela Gil Congote	167
EL PROBLEMA DE LA TRASCENDENCIA EN <i>IDEAS I</i> DE HUSSERL Germán Bula	185
TIEMPO FENOMENOLÓGICO Y YO PURO Carlos Alberto Toledo	209
INTENCIONALIDAD E IMAGINACIÓN. EL PROBLEMA DE LA REFERENCIA A LAS COSAS Edwin Hernán Isaza Restrepo	217
EL YO PURO COMO SEDIMENTO DE LA FORMACIÓN. ANÁLISIS Y PERSPECTIVAS PARA LA FORMACIÓN Wilmer Hernando Silva Carreño	233
LAS EVIDENCIAS DEL YO PURO. UNA INTERPRETACIÓN DESDE <i>IDEAS I</i> Hernán Alonso Jaramillo Fernández	247
EL YO PURO Y LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA Íngrid Loriet Osorio Quintero	265

LA ACTITUD NATURAL Y LA ACTITUD REFLEXIVA: HACIA LA REGIÓN DE LO ESPIRITUAL Victor Espinosa Galán	273
EL MÉTODO DE LA FENOMENOLOGÍA Y LA REGIÓN DE LO ES- PIRITUAL Juan Carlos Montoya Duque	285
FENOMENOLOGÍA Y REFLEXIÓN - EL DESPLIEGUE DE LA REGIÓN DE LO ESPIRITUAL Carlos Arturo Bedoya Rodas	299
¿ES CONCEBIBLE UNA CONCIENCIA SIN CUERPO? - ANOTACIONES SOBRE LA ANIQUILACIÓN HUSSERLIANA DEL MUNDO Luis Esteban Estrada	309
LA REGIÓN DE LO ESPIRITUAL Y LA REPRESENTACIÓN — <i>DIE PHANTASIE</i> Y ARTEFACTOS— Sonia Cristina Gamboa Camilo Andrés Toledo Parra	319
CONSTITUCIÓN DE OBJETIVIDADES EN LA CONCIENCIA Juan Carlos Rincón Acuña	339
INTERSUBJETIVIDAD Y VALORACIÓN DE NARRATIVAS Consuelo Céspedes Gómez	351
EL PROBLEMA DE LA MÍSTICA Y EL ARTE: LA VISIBILIDAD DE LO INVISIBLE, DIOS Germán Vargas Guillén	361
CRÍTICA DE DELEUZE A LA INMANENCIA EN EL PENSAMIENTO DE HUSSERL Elizabeth Gualteros Ortiz	385
ÍNDICE TEMÁTICO	419
ÍNDICE ONOMÁSTICO	423

Prólogo

En esta obra el lector encontrará un estudio detallado de *Ideas I de Husserl*, en el marco de la conmemoración de los cien años de su publicación. En tal contexto, se procura mostrar que el debate contemporáneo de la filosofía en torno al mundo de la vida y a la constitución de la subjetividad, funda allí sus principales horizontes.

Bajo el título de la presente obra se recapitula, entonces, el problema de la subjetividad como el reino o la región de lo espiritual, la región de las regiones. Esta región es la de la dación de sentido, es, sin más, la de la subjetividad. En otras palabras, la región de lo espiritual es la subjetividad trascendental. El problema más relevante es llegar a la absoluta comprensión de que la subjetividad da sentido, por lo que la radicalidad de la subjetividad constituye un tema de trasfondo de *Ideas I*.

El libro se divide en dos grandes partes, la primera dedicada a un estudio detallado de la estructura y contenido de *Ideas I*, desarrollado por la profesora Rosemary Rizo-Patrón; la segunda recoge un amplio debate sobre asuntos propios que se derivan del estudio de *Ideas I*, y en el que convergen temáticamente al caracterizar la región de lo espiritual, diversos asuntos o categorías de análisis a la luz de *Ideas I*, que permiten entrever las implicaciones que trae ésta en la comprensión de la subjetividad y del mundo, y el sentido originario y actual de la *epoché* como asunto propio de la fenomenología. Sin agotar estas categorías, puede decirse que cobra preeminencia tematizar a partir de *Ideas I*, en relación con asuntos tales como: La región de lo espiritual: inmanencia-trascendencia; la región de lo espiritual y la literatura; la *epoché* como acceso a la región de lo espiritual; la región de lo espiritual como singularización

individual; la relación entre la región de lo espiritual y la representación; la región de lo espiritual y el yo puro, entre otros.

En este sentido, cabe tomar en consideración la pregunta por la *trascendencia*. Para Husserl el conocimiento sólo acontece inmanentemente, y sin embargo, la subjetividad es trascendental, porque inmanentemente constituye sentido de lo que hay, de lo allende. La región de lo espiritual convoca a auscultar el sentido mismo de la inmanencia y la trascendencia en la obra de Husserl, pero sobre todo, a entrever cómo deviene lo uno en el plano de lo otro, esto es, cómo aparece, por ejemplo, lo trascendente en el plano de lo inmanente. La noción de inmanencia desarrollada por Spinoza permitirá un acercamiento al asunto mentado.

Otra categoría para profundizar en este estudio es la de *intuición* asociada a *inmanencia*. Es distinto, desde luego, hablar de la inmanencia en términos fenomenológicos, que en último término es inmanencia cognitiva, a hablar de inmanencia en términos metafísicos. Esto denota en Husserl un concepto que jamás abandona, la *intuición categorial*. El asunto es que, para poder conocer lo que se le está dando en intuición al sujeto, éste tiene que crear clases y clasificaciones. Sin ese paso de la intuición no es posible, por ejemplo, llegar a tener historia o memoria, esto es, la persona no entiende las cosas porque tenga memoria, sino por su capacidad de intuir siempre y renovadamente. Todas estas categorías son operaciones de la subjetividad, luego no se pueden desvincular del concepto mismo de intuición. La intuición es un acontecimiento, correlación, situación original, originaria, originante.

Se aborda el sentido fenomenológico del despliegue de la relación *individuo-individuación* como asunto que deviene en la región de lo espiritual. Una renovación fenomenológica que capitule las nociones de singular, singularización, peculiaridad y común-universal, retrotrae la pregunta por el despliegue del ser humano como sujeto de individuación en intersubjetividad. Interesa ver el proceso constitucional de individuación y paradójicamente cómo esta constitución de individuación comunitariza. Sólo puedo individuar *entre*, *inter*, aun cuando en la individuación me descubro a mí mismo como mí mismo por lo que no se trata tampoco de disolver al yo, sino de *ampliarlo*.

Lo que se quiere estudiar es, entonces, que probablemente haya una ontología de la individuación, porque el concepto de individuo quizá todavía tiene una posibilidad de describirnos la experiencia de ser, sin que aparezca fuertemente

el concepto de razón, es decir, como si todavía la razón fuera pretendida. Así, como horizonte de reflexión emerge la vía de lo espiritual como la vía hacia lo universal, en tanto que hay individuación que es por tal, identificación. Cabe pensar incluso que lo transindividual es una segunda individuación, en tanto al pasar de lo individual a lo transindividual, se descubre que esto se da sólo en intersubjetividad.

Qué cabe para la *formación* a la luz de la lectura de *Ideas I*, especialmente al tematizar el *yo puro*, es un asunto que cobra interés en esta obra. De la mano de una caracterización del yo puro fenomenológico se entrevé que la formación tiene asidero en el yo puro como centro referencial de todo acto y de toda vivencia intencional. En este sentido, cobra interés, entonces, recurrir a una interpretación fenomenológica del yo puro en *Ideas I*, como punto concéntrico de las estructuras universales de la conciencia, especialmente, en relación con las categorías reflexión, temporalidad e intencionalidad, y a la vez, conviene mostrar el proceso dado por la reducción fenomenológica para acceder a la indubitabilidad del yo puro. Como se ve, son diversos los asuntos que emergen como horizontes de análisis a partir de *Ideas I*. Por tal, mostrar el sentido en que deviene el tiempo, la temporalidad, son asuntos, asimismo, de debate en esta obra. Si bien Husserl desarrolla una noción particular del tiempo, es oportuno caracterizar la manera en que deviene éste como tiempo fenomenológico, como tiempo del yo puro.

Otro asunto relevante para abordar es el problema del método, sobre todo, ¿qué implica el paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica?, ¿por qué el paso de la actitud natural a la actitud trascendental es un paso a la región espiritual?, ¿en qué consiste la desconexión o la *epojé* fenomenológica para poder dar ese salto a la constitución de sentido, a la espiritualidad, a la reflexión? Caracterizar, por tal, el método fenomenológico como camino de la región de lo espiritual, especialmente a partir de su radical potencialidad y trascendentalidad, abre espacio a una comprensión del mundo como realidad abierta, en movimiento. Planteado así el asunto de la fenomenología, la reducción se aborda como el desarrollo de la desconexión de la actitud natural y el devenir de la actitud reflexiva, como pasos necesarios para entrever la región de lo espiritual, como región del sentido o experiencia mística. Cómo acontece, entonces, la reflexión como camino de despliegue de la región de lo espiritual es asunto de indagación a partir de *Ideas I*. Se aproxima, asimismo, una

comprensión del método fenomenológico respecto a la relación intersubjetividad y conciencia valorativa de la ficción.

Alcanzar dicha región de lo espiritual no puede darse, sin más, al margen del papel del cuerpo, esto es, como aniquilación radical del mundo. Cabe entonces la pregunta: ¿es concebible una conciencia pura sin cuerpo? Una de las contribuciones de esta obra procura caracterizar una posible respuesta. De hecho, analizar la formulación de la estructura y relación *nósis-noema*, es asimismo, entrever la constitución relacional conciencia y mundo. Lo que de paso remite a la reflexión en torno a lo que Husserl denomina problemas funcionales y a las posibilidades de la fenomenología respecto del conocimiento. Será oportuno, en este sentido, una lectura que da cuenta del proceso por el cual deviene la constitución de la subjetividad pura como correlato del ego trascendental. Constitución que no es más que dación de sentido por parte de la subjetividad trascendental o actividad constituyente del sujeto, fundada en la misma inmanencia.

Identificar las notas propias de la relación entre *representación e imaginación* y la región de lo espiritual, es otro tema que se aborda a la luz de *Ideas I*. El carácter de la representación y la región de las regiones puede fundar un sentido de transformación ontológica en el diseño de artefactos tecnológicos. Asimismo, la intencionalidad como cosa misma de la fenomenología, inquiera problematizar la manera como el mundo es dado al sujeto y el papel que juega en tal proceso la imaginación, es decir, en la aprehensión del mundo, en la constitución de la conciencia se entrevé un lugar propio para la imaginación. De hecho, entrever las relaciones y correlaciones entre imaginación y fantasía a la luz de lo tematizado como actitud natural, actitud eidética y fenomenología trascendental permite denotar que éstas, *imaginación y fantasía*, devienen como esfera de propiedad auténtica y legítima de la región de lo espiritual según lo expuesto por Husserl, lo cual podría abordarse como una fenomenología de la estética del mundo.

Esta obra es una compilación de varios artículos en la que se logra una presentación de *Ideas I* de Husserl y se actualiza el debate contemporáneo de la misma a la luz de la noción ontológica: región de las regiones; en últimas, ésta puede ser considerada como: región de lo espiritual.

Los autores y compiladores lamentan que al momento de la preparación de la publicación de esta obra, no había llegado a sus manos la nueva “edición

y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión Quijano”, del Libro primero de *Ideas* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013; 808 páginas). No obstante, es grata complacencia saber que esta traducción fue dedicada a “Rosemary Rizo-Patrón, por su amor a *Ideas I*” (p.23), autora central en esta compilación.

Mención especial requiere en este volumen la entusiasta, erudita y comprometida participación de la profesora, doctora Luz Gloria Cárdenas Mejía, quien ha actuado como coordinadora de la Línea en Fenomenología de la Maestría en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Este volumen no habría sido posible sin sus palabras de aliento y su compromiso con las *cosas mismas*, tanto de la fenomenología como en el sincero y auténtico sentido de la filosofía.

Germán Vargas Guillén,
Wilmer Hernando Silva Carreño
Editores.

PARTE I

ESTUDIO INTRODUCTORIO,
COMPRENSIVO
Y TEMÁTICO DE *IDEAS I* DE HUSSERL

ESTUDIO INTRODUCTORIO, COMPRESIVO Y TEMÁTICO DE *IDEAS I* DE HUSSERL

Rosemary Rizo-Patrón²

Tanto representantes de la llamada “filosofía continental” europea –de inspiración fenomenológica heideggeriana, psicoanalítica, hermenéutica, crítica social, estructuralista y deconstruccionista– como de la llamada “filosofía analítica” han criticado las *demandas fundacionales* y la *orientación “subjetiva” (reflexiva)* que se hallan en el centro de *Ideas I*, obra que publica Husserl en 1913, recogiendo motivos de las “teorías de conocimiento” que se popularizaron desde la segunda mitad del siglo XIX, influenciados por la crítica kantiana y las tendencias racionalistas y empiristas de la modernidad entre los siglos XVII y XVIII.

A pesar de esta aparente reivindicación de ideales modernos, Husserl es consciente de las deficiencias del proyecto moderno –consecuencias del dualismo cartesiano–, proyecto caracterizado por el fisicalismo matemático que desemboca en el naturalismo escéptico decimonónico. Pero él intenta combatir dichas deficiencias desde dentro. Para ello reivindica y reinterpreta el *ideal racional* y la idea de una nueva “filosofía primera” –señalando su profunda raigambre *dóxica* en un amplio sentido de experiencia. Así, replantea *reflexivamente* el papel del *lógos* y el sujeto intentando salir al paso del *escepticismo*, adelantándose a mi entender al ulterior debate entre una “modernidad racional” y una “posmodernidad” que anuncia la muerte de dichos conceptos. Por cierto, *Ideas I* no sólo no resuelve todos los problemas racionales –fundamentalmente gnoseológicos– que plantea, sino que a su vez plantea nuevas dificultades que obligan a Husserl a regresar reiteradamente a ellos en sus obras posteriores y en comentarios al margen de sus ejemplares de las sucesivas ediciones del texto. En dichas notas al margen y obras posteriores se aprecia que él se adelanta en muchos casos a los críticos posteriores de la

1 Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Primero: *Introducción General a la Fenomenología Pura*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, 2013, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziriñ Quijano.

2 Profesora Principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y Directora del Programa de Doctorado de los Estudios de Posgrado en Filosofía de la misma universidad. La prof., Dra., Rizo -Patrón leyó este escrito en la Maestría en Filosofía, Línea Fenomenología; Medellín 7 al 10 de agosto de 2013; como celebración del centenario de la publicación de *Ideas I* de Husserl.

obra. Ulteriormente fue editada por Walter Biemel en el volumen III de la *Husserliana* en 1950, con algunas de estas anotaciones críticas. Y Karl Schuhmann lo reeditó en 1976 en dos sub-volúmenes (III/1 y III/2) en el segundo de los cuales se aprecia la profundidad de las correcciones ulteriores que el propio Husserl introdujo a esta obra introductoria y fundadora del método y los problemas básicos de la fenomenología pura o trascendental. La reciente traducción al castellano de *Ideas I* por Antonio Ziri3n Quijano contiene ambos sub-volúmenes y la Introducci3n de Karl Schuhman.

Aunque en *Ideas I* hay elementos para un esclarecimiento del *problema* del conocimiento, no es propiamente un texto de *teoría del conocimiento*. Se trata de una obra *metodológica*, cuya meta es sacar a la luz los cimientos reflexivos y “*subjetivos*” *a priori* –pero anónimos– de la *filosofía* misma. Según Husserl, la filosofía, como suprema obra de la *raz3n* –pero no exclusivamente teórica– ha de determinar la orientaci3n de una humanidad responsable hacia la meta pr3ctica de una vida completamente ética. Así, el problema del conocimiento se plantea aqu3 al interior del contexto de una responsabilidad *pr3ctica*.

Para darnos una breve idea de cuáles son los problemas fundamentales que esta obra enfrenta y quiere resolver, se hace necesaria primero una breve referencia histórica a las consecuencias del dualismo cartesiano y la reducci3n empirista, kantiana y positivista de la facultad intuitiva, así como al debate de Husserl con el naturalismo psicologista decimon3nico y sus primeros intentos de darles una respuesta filos3fica alternativa. El primer impulso y contexto de la propuesta filos3fica de Husserl fue otorgar una fundamentaci3n racional a las disciplinas científicas formales y al resto de las ciencias objetivas, de la naturaleza y la cultura.

Antecedentes históricos

Pues bien, los racionalistas modernos desde Descartes (incluyendo a Malebranche, Pascal, Leibniz, Wolff y Baumgarten) buscaron *fundamentar* a las ciencias naturales, o *dar raz3n* de ellas (al modo de la demostraci3n o inferencia deductiva aristotélica) desde una filosofía que tiende a concebirse como absoluta y autónomamente auto-fundada en la raz3n.

Pero lo hicieron a partir de una serie de *presupuestos* y *herramientas* que tomaron prestados, a su vez, de las ciencias físicas experimentales desde

Galileo. Y también rescatando la idea platónica de “lo matemático”: que no consiste, como dice Descartes en sus *Reglas para la dirección del espíritu* de 1628, en las disciplinas matemáticas (las cuales son meramente su “revestimiento”), sino en el ejercicio de las únicas *operaciones racionales* con las que se puede contar: la *intuición* (entendida como puramente intelectual) y la *deducción*, operaciones que, dicho sea de paso, son las que usan las matemáticas³.

Como consecuencia, el racionalismo moderno desde Descartes intentó una fundamentación metafísico-matemática de las ciencias experimentales, fundamentación que por ende debía tener el carácter de la *necesidad*, *apodicticidad*, y *exactitud de las matemáticas*. Las premisas de la *filosofía primera*, entonces, debían ser absolutas y exactas, como las de las matemáticas. Una *ciencia estricta* y una *filosofía universal* entendida también como *ciencia estricta* debía eliminar todo rasgo de “finitud” o contingencia. Era por ello necesario que la *fundamentación filosófica* hallase una “garantía” divina. Con la idea del “innatismo” introducían esa garantía. Esto la convertiría en *científica*. Esta fue la idea de dos matemáticos y físicos, a inicios y a fines de la época moderna respectivamente: Galileo Galilei (1564-1642) y Robert Boyle (1627-1691), por un lado, y Karl Friedrich Gauss (1777-1855) por el otro, quienes sostienen que las matemáticas constituían el lenguaje mismo en el que Dios había creado el universo material (Galileo, 1623; Gauss, 1801).

Así, el *método* de “fundamentar” en las ciencias y la filosofía debía seguir –desde Descartes– el modelo matemático del “análisis” (descomposición, resolución, reducción) y de “síntesis” (de recomposición, reconstrucción, “totalización”). La “idea de la filosofía” de los racionalistas modernos tenía pues la forma de una *mathesis universalis* (idea leibniziana, inspirada en las *Reglas* de Descartes, específicamente las *Reglas IV y V*)⁴.

La *meta* del proceder “analítico” o “reductivo” [proceder que va de los problemas complejos hacia sus elementos simples] es una *intuición simple de carácter intelectual*, absolutamente *e-vidente*, de los *primeros principios*

3 Descartes, René, *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid: Alianza Editorial, 1984, introducción, traducción y notas de Juan Manuel Navarro Cordón. Cf. especialmente, “Regla III: Acerca de los objetos propuestos se ha de buscar no sólo lo que otros hayan pensado o lo que nosotros mismos conjeturemos, sino lo que podamos intuir clara y evidentemente o deducir con certeza; pues la ciencia no se adquiere de otra manera”, pp. 72-77.

4 “Regla IV: El método es necesario para la investigación de la verdad de las cosas”, y “Regla V: Todo el método consiste en el orden y disposición de aquellas cosas a las que se ha de dirigir la mirada de la mente a fin de que descubramos alguna verdad. Y la observaremos exactamente si reducimos gradualmente las proposiciones complicadas y oscuras a otras más simples, y si después intentamos ascender por los mismos grados desde la intuición de las más simples hasta el conocimiento de todas las demás”, en: *Ibid.*, pp. 78-88.

simples, o del “poder fundador último” (en el sentido de un *fundamentum absolutum et inconcussum*). En Descartes, dicho principio simple fue el “yo pienso, ergo yo existo”, elemento o término primero donde reina la evidencia indubitable, garantizada por Dios, segundo principio en el *ordo cognoscendi* (no en el *ordo essendi*). En Spinoza, el principio era la intuición de la *idea verdadera*, a través de la cual se accede al sumo bien; en Leibniz, se trató del principio *del yo* (monádico), el de la *identidad* o no-contradicción, y el principio de *razón suficiente*, etc.

La meta fue pues la transparencia de la *intuitus mentis*, elemento capaz de servir de soporte a todo lo que se construye a partir de él, a todo lo que se deriva *deductivamente* de él (por síntesis – composición).

Puesto que todo depende de este “primer término fundante” (primeros principios y premisas de la filosofía), se pensaba que el *fundamento último* sólo podía a su vez *auto-legitimarse*, si es que se concebía como una sustancia (*ousía*) autárquica (dependiente sólo de sí misma), y, al mismo tiempo, como un sujeto (*hypokéimenon – sub-jectum*) racional, o conciencia presente a sí misma (con-ciencia); esto es, si ya no dependía de otra cosa más fundamental.

La fundamental consecuencia de esta noción del “primer principio” como una instancia *auto-legitimadora*, *auto-transparente*, y *autárquica* (la conciencia misma), fue precisamente el “dualismo” metafísico alma-cuerpo (pensamiento-extensión), esto es, si la conciencia (alma) auto-transparente es *autárquica*, y constituye el fundamento del saber, entonces el cuerpo le es “exterior”, es su “otro”.

En la filosofía moderna, el *dualismo alma-cuerpo* (*res cogitans* y *res extensa*) es el dualismo entre los ámbitos contrapuestos de: la “inmanencia” y la “trascendencia”, o, en su recontextualización kantiana: entre “fenómeno” y “cosa en sí” (que implica un desplazamiento importante del dualismo ontológico – y que introdujo un “hiato en la cultura” durante los ss. XIX y XX).

Descartes y los racionalistas, concibieron el ámbito *inmanente* (v.gr. “innato”) como “*racionalmente PURO*” (libre de las impurezas de las facultades ligadas al *cuerpo*: como la sensación, percepción, memoria, imaginación o de información recibida de “otros”). Así: el *ser* y la *verdad* son asequibles vía la “razón pura”, con *independencia de las facultades sensibles*. Dios es el

garante de la correspondencia apodíctica entre el ámbito “inmanente” de las ideas innatas –universales y necesarias– y el mundo “trascendente”.

Los empiristas ingleses modernos como John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) y David Hume (1711-1776) heredan de un modo *sui generis* el dualismo cartesiano. La diferencia fundamental estriba en que conciben el *ámbito inmanente* (fenomenal, de las representaciones o ideas de la mente o conciencia) como *básicamente empírico*: todo el contenido de la *conciencia* procede de la *experiencia humana* (entendiendo “experiencia” como puramente *sensible*, dependiente de las sensaciones).

De ese modo, la “razón” está atada a sus formas más “primitivas” y sensibles, al ámbito de la *doxa*. Por ello no existen las “ideas innatas”, sino que todas son “adquiridas”. Todas las ideas que se originan en la *sensación* (o la *percepción externa*) y en la “*reflexión*” (o *percepción sensible interna*) dan lugar a las *ideas simples*, a partir de las cuales se construyen las *complejas* (como la de *sustancia*, o *causalidad*). En suma, se conocen *las ideas* o *representaciones*, mas *no las cosas* a través de las ideas⁵.

Ahora bien, con Locke desaparece el concepto de “intencionalidad” medieval que todavía está presente en la noción de “idea” o “representación” cartesiana (cuya realidad actual o formal como mental, se distingue de su realidad objetiva o intencional, por la cual es representación). En Locke se comercia sólo con “ideas”. Él presupone sin más que ellas informan sobre la realidad, gracias a la garantía de los sentidos.

Berkeley⁶ empieza a sacar consecuencias escépticas de este dualismo cartesiano, de corte fenomenalista y representacionalista, que se acentúan con Hume. Berkeley sostiene que si todas las ideas del llamado mundo “material” –ideas de cualidades *primarias* y *secundarias*– se originan en las sensaciones por igual, entonces, *todas* las ideas son *igualmente subjetivas*; no hay privilegio de las ideas de cualidades primarias (magnitudes, figura, tiempo, lugar) sobre las de cualidades secundarias (ideas de colores, olores y sabores). Por lo que concluye: no existe la *res extensa* o sustancia material, pues se trata de una mera “*idea compuesta*” por y en la mente, sin corresponderle nada en la realidad.

5 Cf. Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, New York: Meridian/The American Library Inc., 1964, editado con una introducción por A.D. Woozley, pp. 67 ss, 99 ss y 132 ss.

6 Cf. Berkeley, George, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710) y *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1713), publicados en: Berkeley, George, *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, editado por A. A. Luce y T.E. Jessop, Londres: Thomas Nelson & Sons, 1948-1957, 9 vols.

Sólo existen las representaciones mentales (sensaciones o ideas); y, como no pueden éstas existir “en el aire”, sí debe haber un *soporte sustancial* de dichas ideas: la *res cogitans* o “sustancia espiritual”. Así: sólo existen los espíritus (sustancias inmateriales) y sus contenidos: ideas o representaciones. Pero *si no hay* mundo exterior físico, ¿cómo es que se suscitan las sensaciones? Su respuesta es que Dios, sustancia espiritual infinita fuera de las mentes o espíritus, es la causa de las sensaciones e ideas de las mentes.

Con Berkeley se consagra el “fenomenalismo representacionalista” o el idealismo subjetivista moderno. Sus antecedentes son Descartes y Locke, así como la diferencia introducida por Boyle y Galileo entre “cualidades primarias” y “secundarias” de los cuerpos materiales. Se trata de un “empirismo gnoseológico” que termina en un “idealismo metafísico”.

David Hume (en su *Tratado sobre la naturaleza humana*, 1739-40⁷, e *Investigación sobre el entendimiento humano*, 1748⁸), por su lado, extrae las *consecuencias escépticas* que se desprenden del “fenomenalismo” moderno. Si las “ideas complejas” (las de *sustancia*, *causalidad*, y la idea del *yo* unitario) son todas construidas por la mente, a partir de *asociaciones*, entonces *no les corresponde nada en la realidad*. No existe ningún tipo de “sustancia” –sea ésta *pensante* (mental, espiritual) o *extensa* (material, corpórea). Lo único que se puede conocer es *lo que se percibe*. No se percibe la idea oscura de ninguna sustancia. Se perciben sólo los *contenidos* de conciencia. Sólo es posible afirmar que se tienen impresiones, percepciones e ideas simples o representaciones, que son frutos de la pasividad y receptividad de la mente; también, se tienen ideas complejas como las de *sustancia*, causalidad, o de la identidad del yo, que son fruto de la actividad de la mente a través de sus asociaciones (por *contigüidad*, *semejanza* y *causa-efecto*). Éstas últimas, las ideas complejas, son sólo “ideas” compuestas por la mente, no les corresponde nada *in re*, o en la cosa real.

El “dualismo” alma-cuerpo que se inicia con Descartes se desplaza con Immanuel Kant, y, en su *Disertación* de 1770, *Sobre la forma y el principio del mundo sensible y el mundo inteligible*⁹, aparece un nuevo tipo de hiato,

7 Hume, David, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Londres: John Noon, 1739.

8 Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Cambridge/MA: Harvard Classics, Collier & Son, 1910.

9 Cf. Kant, Manuel, *Principios formales del mundo sensible y del inteligible* (Disertación de 1770), Madrid: Consejo

que *mutatis mutandis* permanece en su *Crítica de la razón pura* (1781)¹⁰: aquél entre el mundo sensible (con sus formas y principios), esto es, el mundo fenomenal, y el mundo inteligible (con sus formas y principios), o el mundo noumenal. Al tener el “mundo sensible” sus propias formas y principios, tiene un lado “formal” y *a priori* (de dónde provienen las ideas de las *cualidades primarias*, o la idea de “extensión”), y un aspecto “material” y *a posteriori* (o propiamente sensible, de dónde provienen las ideas de las *cualidades secundarias*). En la *Dissertatio* todavía opina que el mundo noumenal es alcanzable mediante los conceptos puros del entendimiento (sustancia, causalidad), que son universales, vacíos, puramente discursivos y formales. Pero tampoco aquí admite una “intuición intelectual” del mundo noumenal, pues a éste se le alcanza sólo discursiva o indirectamente. Pero ambos “mundos” a los que se refiere Kant, tanto en su época pre-crítica como crítica, siguen planteándose desde el ámbito de las “representaciones”.

El resultado de dicho desplazamiento es que lo matemático –antes perteneciente al dominio del intelecto puro– se incorpora desde 1770 al mundo fenomenal (de las “apariencias” sensibles), dejando lo metafísico en el mundo noumenal, al lado de la moral. Se divorcia lo matemático de lo metafísico (unidos desde Descartes y en el Racionalismo). Aunque el alcance del mundo fenomenal es limitado (pues alcanza al sólo “ser fenoménico”, relativo al sujeto), sólo él brinda representaciones fidedignas con las cuales forjarnos una idea de la naturaleza física y de las ciencias (física y matemática).

Ahora bien, desde 1772, en su *Carta a Marcus Herz*, ya Kant duda de la posibilidad de acceder al mundo “noumenal” con las representaciones (formas y principios) del entendimiento y la razón. Nueve años más tarde, en la *Crítica de la razón pura*, este mundo noumenal ya no será asequible científicamente mediante representaciones de la razón pura especulativa (que sólo servirán como guías de la marcha de la ciencia), aunque sí será asequible a la razón pura práctica.

En todas estas tendencias (empirista, racionalista y crítica) se concibe pues a la filosofía como cumpliendo su cometido, si parte de un *examen de la experiencia inmanente* y sus contenidos. Así nace la “teoría del conocimiento”.

Superior de Investigaciones Científicas, 1996, versión castellana de Ramón Ceñal Lorente, Estudio preliminar y complementos de José Gómez Caffarena, edición bilingüe latín-español y alemán-español

10 Cf. Kant, Manuel, *Crítica de la razón pura*, México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi, edición bilingüe; en adelante, CRP.

Comienza, así, a plantearse el tema que se arrastra hasta el siglo XIX y Husserl. La “inmanencia de la conciencia” (la mente, la psique, el alma) con sus contenidos, consiste tanto para los Modernos (racionalistas, empiristas y criticistas) como para los empiristas decimonónicos en: *representaciones* o *ideas* (vivencias cognitivas), como las percepciones, los conceptos, los juicios, los racionios, (ideas de diversa índole), *voliciones* (vivencias de la voluntad), y *sentimientos* (vivencias emotivas). Algunos “sustancializan” la mente (como Descartes, Leibniz, Locke, Berkeley, Wolff y Baumgarten); otros, no (como Hume o el propio Kant). Para Hume y sus seguidores, la mente es un simple “escenario” en el que discurren las representaciones en un flujo temporal. Sólo se conocen los contenidos, mas no propiamente al “escenario”. Kant sostiene, como Hume, que la *mente o el alma* no es cognoscible como una *sustancia*. Para Kant, sólo es sostenible la *idea* del alma sustancial como “idea de la razón”, correlato del pensamiento, pero no cognoscible teórica o especulativamente; sólo es accesible por la vía de la práctica (razón pura práctica).

El problema epistemológico de la inmanencia moderna consiste en el “fenomenalismo representacionalista”, que arrastra la consiguiente ambigüedad: que los “contenidos” (especialmente las *representaciones cognitivas* o ideas) son algo psíquico o subjetivo, pertenecientes a la *naturaleza*, siendo “modos” de la “sustancia pensante” o *res cogitans* (siendo ésta su *realidad actual o formal*, en el lenguaje cartesiano; pero las ideas o representaciones también son “conceptos”, que representan “algo”, se refieren a “algo”, se refieren a “objetos”). Ésta es su *realidad intencional u objetiva* en el lenguaje cartesiano. Las ideas o representaciones a veces son incluso tratadas como si fuesen los objetos mismos del conocimiento. El resultado es pues el equívoco en el significado de los términos de “idea”, “representación” o “inmanencia”, pues exhiben un triple significado: se trata o bien de la *idea* mental subjetiva, cuya realidad es *psíquica*; o bien del *concepto objetivo* (la realidad *intencional u objetiva*); o por último, significa el *objeto* mismo, referido o mentado. Dicho equívoco es introducido especialmente por los empiristas, pues borran la distinción cartesiana de la realidad *actual o formal* de la idea, por un lado, y la realidad *objetiva o intencional*. Desde Locke: el “objeto” de conocimiento resulta siendo claramente el proceso psíquico en el cual el objeto aparece. El llamado “fenómeno” es una “representación psíquica”. Las

tres dimensiones se confunden: la psíquica, la conceptual y la referencia objetiva. En esto consiste el “fenomenalismo” o “representacionalismo” moderno. Pues, cuando se habla de juicios, ideas, creencias, proposiciones, ¿de qué se está hablando? ¿de nuestros *procesos psíquicos*, o eventos mentales personales? ¿de los *contenidos conceptuales* o proposiciones? O ¿de las *objetividades* a las que dichos procesos se refieren? Asimismo, *el objeto que aparece*, y *en tanto aparece*, ¿es psíquico? El hecho de usar las sensaciones y estados psíquicos para captar a los objetos, ¿hace que los objetos *sean esas* sensaciones o estados psíquicos?

Justamente, aquí aparece el *problema central* de la teoría del conocimiento en la modernidad, que nace fundamentalmente con el empirismo inglés: Si sólo se comercia con las representaciones, y éstas son instancias psíquicas, ¿cómo es posible “salir” de la *interioridad* o inmanencia de la conciencia – de sus experiencias inmanentes– a la *exterioridad* o trascendencia del mundo, a la realidad y verdad de la cosa “en sí”? ¿Cuál es el *criterio* que permite *aseverar* que aquello que se experimenta psíquicamente *corresponde* a la realidad tal como es *en sí misma*? ¿Qué permite dar ese salto? El criterio según todos los racionalistas –de algún modo u otro– fue un criterio *divino*, un orden universal o armonía pre-establecida, cuya clave se hallaba de modo *innato en la mente* humana. El Dios cartesiano permite dar el “salto” de la *certeza subjetiva (interior)* a la *verdad objetiva (exterior)*. Los empiristas en cambio rechazaron el *criterio divino*, y el *innatismo de las ideas*, y señalaron como criterio de significación al *dato sensible*, como origen último de las ideas y “efecto” de un supuesto objeto o “causa sustancial” presumidamente real (conocida o desconocida, espiritual o material, interior o exterior). Por ello, para los empiristas, la representación sensible es la *única representación básica fidedigna*. El “origen” empírico es garantía de la certeza “objetiva” de las ideas, de que su sentido corresponde a “*algo existente*” en su base, pero un “algo” cuyo contenido sólo es asequible por las *ideas* mismas. Así, representantes de ambas corrientes tendieron crecientemente a encerrarse en un “fenomenalismo” o “representacionalismo” filosófico (caracterizado por el *inmanentismo* de las ideas o representaciones, de donde viene la expresión de “filosofía de la subjetividad o de la representación”), sea que se concibiesen a las representaciones o ideas como innatas o como proviniendo de la sensación (adventicias).

Este fenomenalismo es consecuencia del dualismo metafísico “alma-cuerpo”. El conocimiento no se preocupaba tanto por probar la *correspondencia* de las ideas con la realidad exterior; dicha correspondencia se hallaría garantizada de antemano a través de la cuestión del *origen* innato o empírico de las ideas; señalar el “origen” de las ideas bastaba para garantizar su validez objetiva, salvo cuando Berkeley inicia el camino que desemboca en el *escepticismo* de Hume. Los *racionalistas* fueron así vistos por los escépticos como “dogmáticos”, y los *empiristas* desembocaron en el “escepticismo”, reavivando el escepticismo pirrónico antiguo (con Hume), al sostener que el conocimiento de las ideas o representaciones no garantiza el conocimiento de ninguna “realidad” sustancial (ni exterior ni interior), pues sólo se puede decir que se conocen “ideas”, pero sobre la causa las sensaciones no sabemos nada.

Lo que sí llama la atención es que desde David Hume y Manuel Kant el concepto de la “intuición” es puramente sensible, y esta característica perdura tanto en G. W. F. Hegel (1770-1830), como en el empirismo gnoseológico de John Stuart Mill (1806-1873), quien con su *Lógica ratiocinativa e inductiva* de 1843¹¹ le otorga su lógica al positivismo de Augusto Comte (1798-1857). Para el empirismo gnoseológico de Mill el conocimiento es sólo *a posteriori*, siendo las “posibilidades permanentes de sensación” las “garantías de un mundo exterior”. Asimismo, debido a su “nominalismo” por el que los conceptos generales carecen de correlato real, la única forma de razonamiento o inferencia posible es la *inducción*, a quien quiere sin embargo dar el estatuto de *demonstrativa*. Así, el silogismo verdadero va de premisas particulares (“Juan y Tomás son mortales”) a una conclusión particular (“el Duque de Wellington es mortal”), a través de un enunciado mediador general (“todos los hombres son mortales”). Este *enunciado general mediador* (el término medio) es según Mill un mero “artificio del lenguaje”, una “fórmula” que permite pasar de la premisa (particular) a la conclusión (particular); por ende, sólo “registra notas” (nominalismo). Las inducciones son así “generalizaciones de la experiencia”.

Ésta es la base del “psicologismo lógico” de Mill, según el cual la lógica (con todos sus conceptos, leyes o principios como el de *identidad* y el de *no-contradicción*, y teorías como la *silogística*), se construiría a partir de

11 Cf. Mill, John Stuart, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*, Londres: Parker, 1843.

generalizaciones de la experiencia inmanente: de los “*hechos* de la vida psíquica” –estudiados por la psicología– esto es: inductivamente. Conforme a ello, la “lógica” y sus supuestas leyes “universales” descansarían en realidad en la “psicología” (que es una ciencia empírica, de hechos contingentes, individuales: que versa sobre actos particulares de concebir, juzgar o razonar pertenecientes a personas particulares). Opina, siguiendo al empirismo moderno, que si las leyes lógicas *se aplican* a los hechos de la vida psíquica, es porque *se derivan* de la vida psíquica (idea que introdujo Locke).

El *psicologismo lógico fuerte* (que es el de John St. Mill) va más lejos aún que otros psicologismos lógicos de la época y afirma que: “la lógica es una rama de la psicología”, pues la introspección psicológica lleva a los “hechos” de la vida psíquica (a actos concretos psicológicos de “concebir”, “juzgar” y “razonar”, de personas particulares), y la “generalización de la experiencia” (inducción) a partir de esos “hechos” permite ascender a los *conceptos generales, leyes y teorías lógicas*. El resultado ambiguo de la empresa de Mill es que la lógica (como teoría de la ciencia) *fundamenta* y regula a las ciencias particulares, siendo así que una ciencia particular (la psicología) *fundamenta* a la lógica (pues ésta deriva de ella). Incurre en una reabsorción de la lógica (ciencia *formal*) dentro de las ciencias naturales (*empíricas*). Confunde el orden *psicológico* del conocer con el orden *lógico-conceptual* del contenido del conocimiento.

Pero el psicologismo lógico, de origen positivista-naturalista, se encontró pronto con la resistencia de los neokantianos a partir de mediados del siglo XIX, quienes en oposición a Mill defendieron la existencia de ciertas condiciones de posibilidad *a priori* –aunque puramente “formales”– del conocimiento que sustentan el carácter *a priori* de la lógica. Pero ambas escuelas comparten su concepción de la de la *intuición* como puramente sensible, y no intelectual. En este contexto se plantea la filosofía de Husserl.

Husserl entonces se involucra con la historia de la modernidad cuando se empieza a interesar en el debate en torno a la lógica que se desarrolla a fines del siglo XIX. Para todos los involucrados en el debate, la lógica debía servir de fundamento de las ciencias. Pero todos seguían preguntándose ¿qué es la lógica? ¿cuál es su naturaleza? Si bien ella es fundamento, ¿está a la vez fundada?

Los dos contrincantes que se enfrentaron en esta disputa fueron precisamente los psicólogos lógicos de tradición empirista, y los neokantianos. Para los

psicologistas lógicos la lógica es *a posteriori*, por lo que se reduce a ser un mero *ars* o *techné*; y si bien fundamenta a las ciencias, ella a la vez se funda en la psicología –siendo el problema de su origen sensible, subjetivo y *a posteriori* (por generalización inductiva) lo que les interesaba. Para los neokantianos la lógica es por el contrario formal (“pura” o *a priori*); fundamenta a las ciencias, siendo su preocupación la de la “validez objetiva” de la misma. En el fondo, se trataba de problemas y preocupaciones distintas. Pues para los *psicologistas lógicos*, el verdadero problema era el del origen de las verdades lógicas; según ellos, si las verdades lógicas se *aplican* a los hechos psíquicos, entonces debían derivarse de los mismos por generalización inductiva. Su preocupación –legítima– era cómo se relacionaban dichas verdades lógicas con la subjetividad y el conocimiento; sólo que su explicación arruinaba la objetividad de la lógica. A los *neokantianos* en cambio más les preocupaba la validez objetiva y la evidencia de los conceptos, principios y teorías lógicas, que, siendo *a priori* (idealidades formales, atemporales, objetivas), debían ser presupuestos por todas las ciencias y no extraídos de ellas o de algún tipo de “generalización” de las actividades psíquicas. En eso tenían razón. Pero su descripción de la relación de dicho ámbito objetivo con el proceso subjetivo de conocer, resultaba insuficiente.

El interés por la naturaleza y estatuto de la lógica se acentuó desde las canteras de las matemáticas cuyo desarrollo también floreció a fines del siglo XIX. Consideraban a la lógica como la ciencia que debía brindar el fundamento filosófico de las matemáticas. La lógica, desde Kant y John Stuart Mill, cada vez más se había identificado en estas corrientes filosóficas con la filosofía sin más, entendida también como teoría del conocimiento. De modo que la disputa en torno a la lógica se replicó en el campo de las matemáticas enfrentando nuevamente a *empiristas lógicos* –para quienes las matemáticas se fundaban en una lógica a su vez derivada de la psicología– y a *neokantianos formalistas* para quienes la lógica debía fungir de fundamento tanto de las matemáticas como de las ciencias empíricas y la psicología. En suma, *dos demandas racionales* –aparentemente antitéticas– separaron a los contrincantes: la demanda por la *validez objetiva* y la evidencia (los partidarios de la “objetividad”) y la demanda por esclarecer su *relación con la subjetividad*. Parecían demandas antitéticas porque si interviene el *sujeto* en el proceso de conocimiento, ¿cómo garantizar la preservación de su *validez objetiva*?

La génesis de la fenomenología trascendental

Desde su *Filosofía de la aritmética* publicada en 1891¹² Husserl intentó satisfacer y articular ambas demandas racionales, correspondientes a dos fuentes o fundamentos de la aritmética que, a su vez, se expresan en ambas partes del libro: en la primera, donde intenta plantear el tema del origen psicológico las representaciones primitivas del número (auténticas o intuitivas, e inauténticas o simbólicas), y en la segunda, donde pretende esclarecer el origen lógico del campo universal de las matemáticas (números racionales, irracionales, teoría de las multiplicidades, infinito actual, etc.). Su esfuerzo se concentró en explicar cómo las operaciones y representaciones intuitivas (sensibles) iniciales, de carácter finito, se sustituían por operaciones y conceptos simbólicos con un potencial de construcción infinita. Husserl pensaba pues que la Aritmética era una “invención del hombre para superar la finitud” de su capacidad representativa, por medios simbólicos, posición opuesta a la de Galileo, Descartes y Gauss para quienes las matemáticas son el lenguaje de Dios mismo.

Husserl quedó muy insatisfecho con este primer esfuerzo, porque se dio cuenta que el tipo de *psicología* a la que había echado mano era muy empirista y por ende imperfecta para la explicación que pretendía. Este aspecto de su libro precisamente fue el criticado por Frege, quien lo acusó de “psicologista”, sin entender que Husserl buscaba satisfacer ambas demandas racionales. Del otro lado, tampoco estaba satisfecho con las explicaciones filosóficas en torno al estatuto de las *certezas lógicas* y el concepto de *a priori* que manejaban los neokantianos. Se preguntó si la lógica es sólo “extensional”, puramente formal, “de clases”, o si también había que admitir una lógica “intencional”, de contenidos. Se preguntó en suma si había sólo un *a priori formal* o si también podía concebirse uno *material*. Entre 1891 y 1900 fue desprendiéndose paulatinamente de los elementos naturalistas que afectaban su concepción de la *psiqué* y los procesos cognitivos. En el frente lógico empezó a desarrollar su concepto de una lógica de contenidos y de un *a priori* “material” que lo llevó a desarrollar luego su concepto de “ontologías materiales” o “regionales”.

12 Husserl, Edmund, *Philosophie der Arithmetik, logische und psychologische Untersuchungen*, primer volumen, Halle: C.E.M. Pfeffer, 1891. Reeditado por Lothar Eley en *Husserliana-Edmund Husserl Gesammelte Werke*, vol. XII, La Haya: Martinus Nijhoff, 1970. Me referiré en adelante a la colección Husserliana (publicada sucesivamente por Martinus Nijhoff, Kluwer Publishers y Springer) con la sigla Hua seguida del número del volumen en números romanos.

El resultado del trabajo en ambos frentes fue sus *Investigaciones lógicas* de 1900-1901¹³, obra que él mismo luego caracterizó como “una obra de irrupción” de la fenomenología. Nuevamente las dos demandas estaban aquí presentes. En el primer tomo de 1900, *Prolegómenos a una lógica pura*, aliándose con los neokantianos defiende el carácter absolutamente *objetivo* de los conceptos, principios y teorías lógicas, *ergo*, su naturaleza *ideal*, *a priori*, anti-relativista, subjetivista y escéptica. Incluso se distancia de los neokantianos por la ambigüedad de su concepto de “representación” (tanto subjetivo como objetivo) y por su “relativismo específico”. Los primeros lectores creyeron que Husserl sin más se había aliado al “platonismo lógico” de tipo fregeano¹⁴. En el segundo tomo de 1901, *Investigaciones sobre fenomenología y teoría del conocimiento*, Husserl quiere resolver cómo se relacionan las “objetividades lógicas” (trascendentes, “en sí”) a los procesos cognitivos subjetivos (inmanentes, “para mí”). Esto es, se pregunta cómo lo “ideal” se relaciona con lo “real” de las *psiques* en el conocimiento. Esta era la labor de una “psicología descriptiva” novedosamente concebida como fenomenología¹⁵.

La solución a la aparente antítesis de ambas demandas racionales en dicho texto inaugural, en suma, implicó dos pasos: (a) la superación del dualismo moderno reinterpretando el concepto brentiano de intencionalidad de la conciencia, según la cual el conocimiento no es una relación *causal* entre dos entidades reales, sino una relación *intencional* entre las *psiques* (reales) y las objetividades (ideales). Distinguió, además, entre una intencionalidad auténtica, *intuitiva*, evidente, “llena”, con un carácter “impletivo” o “plenificador”, por un lado, y otro tipo de intencionalidad, inauténtica, *simbólica*, “vacía”, o “signitativa”, por el otro. Y la gran novedad de las *Investigaciones lógicas* consistió en que la intencionalidad intuitiva no se reducía exclusivamente a las vivencias intencionales sensibles, como la percepción y sus modalizaciones (recuerdo, expectativa, empatía, fantasía, conciencia de imagen) orientadas hacia objetos individuales; sino que la amplió a una intuición eidética y otra

13 Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, Erster Theil, *Prolegomena zur reinen Logik*, Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1900, *Zweiter Theil, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Halle: Max Niemeyer, 1901. Reeditado en Hua XVIII, XIX/1 y XIX/2 (Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, volúmenes I y II, traducidos por José Gaos y Manuel García Morente; en adelante, IL I e IL II).

14 Cf. Friedrich Ludwig Gottlob Frege (1848-1925), matemático, lógico y filósofo alemán que trabajó en la Universidad de Jena.

15 *Hua XIX/1 (IL I)*, §7.

categorial, por las cuales también se aprehende intuitivamente objetividades ideales y estados-de-cosas articulados sintácticamente.

Pero a pesar de sus esfuerzos persistieron ambigüedades que condujeron a Husserl a replantear una serie de temas de esa obra inaugural. En efecto, si el primer tomo insistía en la evidencia lógica como descansando en la “objetividad” y “trascendencia” de las objetividades ideales de la lógica, en el segundo tomo insistía en la evidencia de las “intuiciones” –cuyo valor paradigmático lo tenía la intuición sensible “inmanente” del “*cogito sum*”, percepción caracterizada como “adecuada”. Como consecuencia, todas las intuiciones “trascendentes” –no sólo las percepciones sensibles de objetos físicos sino las intuiciones eidéticas y categoriales de entidades ideales– quedaban catalogadas como intuiciones “inadecuadas” debido a su “trascendencia”. La contradicción consistía en que anteriormente había señalado la superioridad de la evidencia lógica (trascendente) sobre la evidencia psicológica (inmanente).

Husserl se percata de esta incongruencia en la *Idea de la fenomenología* de 1907, introducción a su curso sobre “Cosa y espacio”. Por eso, en dicha obra se replantea la naturaleza de las evidencias “adecuadas e inadecuadas” en relación a las percepciones “inmanentes y trascendentes”, y todo esto en relación a las demandas racionales antitéticas anteriormente señaladas entre la evidencia lógica y objetiva de la idealidad, y la evidencia psicológica y subjetiva del *cogito sum*. Un año antes, en 1906, Husserl planteó en su diario personal la necesidad de desarrollar una “crítica radical de la razón” para “conciliar en general la inmanencia con la trascendencia”. En este contexto nace la fenomenología trascendental como “crítica de la razón” “teórica, práctica y valorativa,” ampliando el espectro de su interrogación más allá de la esfera inicial de la cognición teórica. En 1907 Husserl entonces critica su concepción de la fenomenología como “psicología descriptiva”, tal como la propuso en las *Investigaciones lógicas*”, pues considera a la psicología una disciplina “tan empírica como la física”, “heredera del dualismo” que es “la fuente de los problemas metafísicos de la posibilidad del conocimiento”. En consecuencia, en ese contexto tanto la psicología como la física son ambas consideradas “ciencias trascendentes,” es decir ciencias “en la actitud natural”. La percepción fenomenológica, en cambio, requería *otra actitud*, por lo que no podía equipararse a la “percepción inmanente, psicológica” propia de

la actitud natural. Surgen, por ende, nuevos conceptos de “inmanencia” y “trascendencia” que no corresponden a la diferencia entre “percepción inmanente psicológica” y “percepción trascendente física”. *Inmanente* en el marco de la *Idea de la fenomenología* significará “adecuado”, mientras que *trascendente* significará “inadecuado”. Husserl todavía no ha llegado en esta obra a concebir claramente la “reducción fenomenológica trascendental” que lo conducirá, en *Ideas I*, a ese nuevo concepto de “inmanencia” que corresponde a la “actitud fenomenológica trascendental”. Sólo llega a plantear que una “percepción inmanente y adecuada” –de la correlación entre la vivencia y su objeto– tiene que ser “eidética”, “esencial”, mientras que la “percepción trascendente e inadecuada” abarca a todas las percepciones “sensibles”, empíricas y reales (tanto las de la física como las de la psicología empírica).

En sus lecciones de 1910-1911 sobre *Problemas fundamentales de la fenomenología*¹⁶ Husserl advierte una dificultad adicional. Las intuiciones eidéticas que pretenden ser “adecuadas” “inmanentes” en este nuevo sentido, tienen un carácter muy limitado, porque la vida del sujeto –donde se da la correlación intencional entre vivencia y objeto– *fluye* en un curso *temporal* donde es poco lo que “actualmente” se halla presente a una mirada de la intuición. La intuición eidética “fenomenológica” de la correlación vivencia-objeto, es decir, la esfera de la inmanencia fenomenológica, debe pues extenderse a las esferas “potenciales” o “inactuales” –a los horizontes pasados y futuros– de la vida del sujeto, que no son “actualmente dadas”, pero sí son potencialmente *dables*. Lo *trascendente* –a lo que se ve reducido todo aquello que se despliega en la actitud natural– coincide con “índices de plexos de conciencia determinados y puros”.

Las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, publicada en 1913 en el recién fundado *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*, es el resultado de todos estos intensos trabajos de radicalización y corrección del planteamiento de las *Investigaciones lógicas* de 1900-1901, fundamentalmente del misterio de la correlación entre la conciencia y el mundo. Casi todos los cursos que dicta durante estos 12 años van ahondando diferentes aspectos de su propuesta filosófica, tanto en dirección de la vida del sujeto y sus funciones teóricas, valorativas y prácticas, como en dirección de la

16 *Hua XIII* (Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología* [1911], Madrid: Alianza Editorial, 1994, traducción de César Moreno y Javier San Martín; en adelante, PFF).

objetividad y las relaciones fundacionales objetivas entre las ciencias empíricas, eidéticas y formales. Estas dos direcciones se recogen en la primera presentación programática del método y los problemas de la fenomenología trascendental de Husserl, en el texto de 1913.

“Introducciones” a *Ideas I*

El “Epílogo” de 1930

Pues bien, hay dos posibilidades de “entrar” o introducirnos a *Ideas I*: a través del “Epílogo” de 1930-31, o a través de la “Introducción” de 1913. Empezaremos por el “Epílogo” porque es mucho más claro y corrige imprecisiones y oscuridades que permanecen en la edición de 1913. Se trata de un texto que Husserl escribió originalmente para la edición inglesa de 1930. Husserl lo publicó en alemán en el tomo 11 del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica* de 1931, añadiéndole un párrafo al inicio. El fin del mismo es justamente intentar aclarar “el auténtico sentido de la fenomenología trascendental”¹⁷, y su pretensión de “resolver todos los problemas concebibles de la filosofía”¹⁸. Dicha aclaración se impone porque desde la filosofía alemana “de la vida” con su “filosofía de la existencia” y antropología, acusan a la fenomenología trascendental de ser un “racionalismo intelectualista”, acusaciones que denotan no haber comprendido en absoluto su modo de concebir la filosofía. Se refiere Husserl implícitamente a Georg Misch, discípulo de Heidegger, quien publicó en 1929 su *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, texto que Husserl leyó a fines de ese año, esto es, poco antes de redactar el “Epílogo”.

En este texto aclaratorio y apologético Husserl vincula su “idea de la filosofía” a la de una “ciencia rigurosa”, no por cierto en el sentido “moderno” del concepto de ciencia, sino en el de una ciencia de “inspiración platónica”. Aclarando en qué consiste esta “idea de la filosofía” sostiene que se trata de una ciencia “universal”, de “fundamentos últimos” “o lo que es igual, de la responsabilidad por sí mismo”, donde “no funciona como incuestionada base de conocimiento nada predicativa o pre-predicativamente comprensible de

17 *Hua IV*, p. 138 (*Ideas I*, p. 465).

18 Loc.cit.

suyo”, es decir sin presupuestos¹⁹. Finalmente, sostiene que dicha “idea” sólo es “realizable en el estilo de vigencias relativas, temporales, y en un proceso histórico infinito –pero que, así, es de hecho realizable”. ¿Cómo sería realizable dicha “idea”? Pues a través de una “meditación radical”, que implica un “preguntar retrospectivo hasta los últimos presupuestos concebibles del conocimiento”. Dichos presupuestos son precisamente “el ser y la vida subjetiva universal” –refiriéndose aquí la región “espiritual” presupuesta en toda teorización– y de allí –siendo éste el paso más importante, dado por la *ἐποχή* o y la reducción– a la “subjetividad trascendental” (expresión vieja con nuevo sentido), “como el sitio primitivo de toda dación de sentido y verificación de ser”²⁰. Insiste aquí que si bien dicha subjetividad trascendental difiere de la empírica, sí tiene relación con el sujeto concreto, teórico y práctico, esto es, con la existencia, y con los problemas metafísicos (que en las *Meditaciones cartesianas* ha precisado como siendo los del destino, la muerte, la historia, la intersubjetividad). De ese modo, las críticas a la fenomenología trascendental se derivan sólo de malentendidos relativos al sentido de la “reducción” y de lo “trascendental”, esto es, malentendidos relativos a “su método”, que es uno de los temas centrales de *Ideas I*.

En los 7 párrafos en los que se divide el “Epílogo” Husserl empieza caracterizando a la fenomenología trascendental como una “ciencia nueva de la experiencia trascendental” (pues la subjetividad, más que como una “entidad” ha de ser entendida como “experiencia”), pero que también tiene el carácter de “eidética”. Así, para acceder a ella en tanto “trascendental”, es necesario “abandonar la actitud natural” a través de la “reducción fenomenológica trascendental”. No sólo eso, aunque *parte de la experiencia fáctica trascendental* de cualquiera (del propio fenomenólogo, se entiende), a ésta y a su complejo estructural de vivencias los toma como casos individuales de “tipos esenciales” (casos generales), los cuales se aprehenden en “intuiciones esenciales” y se someten a descripción. Así, la *reducción eidética* (cf. §§ 1-2) es parte importante de este método, mediante la cual se eleva, a través de variaciones imaginarias, de los casos individuales a sus tipos esenciales, universales, en el sentido de “puras posibilidades”. El proceder de este libro

19 *Ibid.*, p. 139 (*Ibid.*, p. 466).

20 *Loc.cit.*

no es pues lógico-deductivo o discursivo, sino intuitivo, a través del cual se saca a la luz las estructuras y funciones *esenciales* de la subjetividad trascendental. Husserl sostiene que la reducción eidética ya se practica en las ciencias matemáticas, pero éstas proceden discursivamente y son exactas, a diferencia de la fenomenología trascendental, la cual es intuitiva y “morfológica”, esto es, “no formalizable”. Además de la distinción entre tipos de *eide* –los susceptibles de formalización y los “morfológicos”– no debe malentenderse además la “superioridad” del *eidós* en relación al *factum*. Dicha “superioridad” a ojos de Husserl se debe a su carácter “esencial”, que es el que la hace ser una ciencia “racional”. Si la física es racional, por ejemplo, es gracias a su matematización.

A diferencia de la “reducción eidética”, la “reducción fenomenológica trascendental” (cf. § 3 ss) implica una reflexión de índole particular, egológica. Esta consiste en partir del “mundo experimentado” y regresar al “sujeto experimentante” en donde el mundo *también aparece* pero “en tanto experimentado”, con un “sentido y validez” que le brinda/n el/los sujeto/s experimentante/s. Husserl aquí hace mención a “distintas vías” por las que se puede llevar a cabo la reducción trascendental (cf. § 4), una de las cuales es la “cartesiana” y otra la “psicológica” –vías que ya había tematizado en sus lecciones de *Filosofía primera* de 1923-24²¹, la primera supuestamente correspondiendo a *Ideas I*. En dicha década del veinte Husserl trabajó el camino de la “psicología”, como vía para ejecutar la reducción trascendental²². En el resto del Epílogo Husserl se esfuerza por hacer más clara la diferencia entre: (1) la *psicología empírica*, fáctica; (2) la *psicología intencional, fenomenológica y eidética*, y (3) la *fenomenología trascendental*. En cuanto a la psicología naturalista (§ 6), ésta tiene su origen en el empirismo inglés, caracterizada por concebir a la conciencia como una *tabula rasa* donde se inscriben atómicamente los datos. Se trata de una psicología interpretada conforme a la causalidad psicofísica. Esta psicología empírica tuvo influencia en Brentano, quien distinguió entre una psicología *explicativa o genética*, sometida a las leyes de la causalidad paralelamente a las leyes físicas

21 *Hua VII* (Husserl, Edmund, *Filosofía primera*, [1923-1924], Barcelona/Buenos Aires/Caracas: Grupo Editorial Norma, 1998, traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau; en adelante, FP), y *Hua VIII*.

22 Cf. *Hua IX* (Edmund Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica* [1929], México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, traducción y edición de Antonio Zirión; en adelante, AEB).

(caracterizada por un atomismo fisicalista), y una psicología descriptiva, que depende de la anterior donde se ponen en claro los datos de la experiencia interna. Husserl sostiene que su propia concepción de “psicología descriptiva” –eidética, intencional, fenomenológica– difiere de la concepción empírica de Brentano, pues la de Husserl consiste en un estudio de la intencionalidad –dentro de la actitud natural– como la característica esencial de la “multiplicidad sintética de las *vivencias*, enlazadas en un curso temporal”, y dirigida “constitativamente” a sus *correlatos intencionales*. La psicología eidética intencional aborda el cuerpo animado por la *psique*, describiendo tanto la experiencia interna como la empatía, en la que se da el otro cuerpo psicofísico. Pero estando en la actitud natural, es una “ciencia positiva” (§§ 3, 7) Ahora bien, esta *psicología intencional, eidética y fenomenológica*, que incluso caracteriza aquí como intersubjetiva, se diferencia de la *fenomenología trascendental* –dentro de la actitud fenomenológica trascendental– (§ 6). Husserl sostiene que el camino que lleva de la psicología intencional a la fenomenología trascendental es una reducción que implica simplemente *abandonar la actitud natural* a través de una reflexión *sui generis*, tomando el mundo, y en él a la conciencia intencional, como hilos conductores de una interrogación retrospectiva. La “nueva actitud” abre una nueva región de “experiencias puras” y sus correlatos los “fenómenos puros” (es decir, universalmente el “mundo en tanto experimentado”). En ese sentido, a pesar de que se diferencian, hay un *paralelismo* entre ambas disciplinas, según el cual se diferencia el *yo trascendental* como *sujeto para quién* el mundo es, y el *yo empírico* como *sujeto* que está *en* el mundo (§§ 3 y 6). El ámbito de lo trascendental no sólo fue vislumbrado por Kant sino despunta, según Husserl, ya en Leibniz e incluso en Hume. Pero la distinción entre lo psicológico y lo trascendental no fue claramente planteada por Kant.

En el Epílogo Husserl también sale al paso de los malentendidos con respecto al sentido de su “idealismo trascendental”, que insiste difiere del de Berkeley. Husserl admite que el malentendido se debe a que en *Ideas I* prácticamente no tematizó el tema de la intersubjetividad trascendental –tema que en cambio sí abordó en sus textos inéditos de *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1910/11), a las que ya se han referido, de *Ideas II* (1913)²³,

23 *Hua IV* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Segundo, *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México: Universidad Nacional Autónoma de México,

en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*²⁴, y sólo publicado en *Lógica formal y lógica trascendental* (1929)²⁵. Admite que la presentación de *Ideas I* da lugar al malentendido de que cae en un “solipsismo”, pero él allí sostiene que es simplemente el resultado de un modo imperfecto de exponer su teoría, especialmente en lo concerniente a la “reducción” y a la noción de “idealismo trascendental”. Esta última noción alude a lo que él llama “problemas constitutivos”, es decir, de la función constitutiva de sentido y validez propia de la subjetividad intencional como “conciencia de”. Repite sin embargo algo que ya está presente en *Ideas I*: que nadie duda de que el “mundo es real”. El concepto común de “idealismo” se opone al llamado “realismo”. Pero el concepto trascendental de “idealismo” se opone más bien a lo que él llama el “naturalismo”. Afirma que lo que es *relativo* a la subjetividad trascendental es sólo el “sentido y la validez” del mundo. En cambio, lo que se llama normalmente “mundo objetivo” es precisamente el correlato de una “inter-subjetividad trascendental” (§ 5).

Husserl termina su Epílogo refiriéndose nuevamente al sentido de su filosofía como “ciencia rigurosa”, que es completamente distinto al de las “ciencias positivas”. Sólo la fenomenología trascendental permite –según Husserl– superar las paradojas propias del “dualismo cartesiano” que son aquellas que han afectado a las “teorías de conocimiento” modernas. Probablemente refiriéndose a sus contemporáneos defensores de una “filosofía de vida”, de tipo “existencial” (como las que defiende Misch), Husserl termina diciendo que su época se caracteriza por el abandono del “ideal de una ciencia rigurosa”. Hace pues un llamado a realizar “meditaciones radicales” para alcanzar el terreno absoluto de la experiencia pura, desde donde se puede empezar a comprender todas las demás ciencias y filosofías. A esto él llama el “radicalismo de la fundamentación” que conduce a una “ciencia del comienzo”, con aspiraciones a constituirse en una *filosofía primera*. A pesar de todo, Husserl se considera un “principiante”. *Ideas I*, por lo demás, no desarrolla la “filosofía fenomenológica” que propone su título, pero sí ofrece un “mapa cartográfico

1997; traducción de Antonio Ziri6n Quijano; en adelante, *Ideas II*).

24 *Hua I* (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Editorial Tecnos, 1986, traducci6n de Mario Presas; en adelante, MC).

25 *Hua XVII* (Husserl, Edmund, *L6gica formal y l6gica trascendental, Ensayo de una cr6tica de la raz6n l6gica*, M6xico: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, 2009, traducci6n de Luis Villoro, preparaci6n de la segunda edici6n por Antonio Ziri6n Quijano; en adelante, LFT).

de estructuras, funciones y métodos” que dan acceso a la “tierra prometida de la filosofía”, y con el radicalismo de una “responsabilidad autónoma” (§ 7)²⁶.

La “Introducción” de 1913

La “Introducción” de 1913, en cambio, es más confusa que el Epílogo de 1930. Muchos conceptos todavía no los tenía totalmente claros en 1912 cuando redacta la obra. Específicamente se trata de la neta distinción entre psicología intencional eidética y fenomenología trascendental. De algún modo está implícita en el segundo capítulo de la segunda parte de la obra, titulado *Conciencia y realidad natural*. En primer lugar, al mencionar la fenomenología “pura”, a veces por “pura” se refiere a “trascendental” y otras veces a “eidético” –que no significan lo mismo–. Reitera que se trata de una nueva ciencia *radical* de “últimos fundamentos” y “fundamentos absolutos” (en tanto no relativos a otra cosa), y de naturaleza peculiar, pues concierne un “nuevo campo de la experiencia”, alejado de la actitud natural. La define como “ciencia de los fenómenos trascendentalmente purificados”, a diferencia de otros fenómenos estudiados en las ciencias positivas de la actitud natural. También se refiere a los malentendidos suscitados respecto de la fenomenología como “psicología descriptiva” de las *Investigaciones lógicas*, que habrían confundido su propuesta con la de Brentano. También se había malinterpretado su crítica al psicologismo como una crítica a la psicología, cosa que no era su intención. Ahora bien, aquí señala también que entre la fenomenología trascendental y la psicología hay una diferencia de “actitudes”, accediéndose a la actitud fenomenológica gracias a las “reducciones”. Como Husserl tenía ya escrito el manuscrito básico de la continuación de la obra –correspondiente a lo que más tarde conocemos como *Ideas II* e *Ideas III*²⁷– aquí plantea un breve resumen de lo que él concibe –además del contenido de *Ideas I*– lo que serían sus secuelas, un segundo y tercer libro.

En cuanto al contenido de *Ideas I* indica que son dos órdenes de cosas que distinguen a la “fenomenología trascendental” de la “psicología” –aquí entendida sólo como empírica. En primer lugar, la fenomenología trascendental

26 *Hua III/I*, p. 161 (*Ideas I*, p. 489).

27 *Hua V* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Tercero, *La fenomenología y el fundamento de las ciencias*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, traducción de Luis E. González revisada por Antonio Ziriñ Q.; en adelante, *Ideas III*).

es una ciencia eidética, mientras que la psicología una ciencia fáctica, de hechos individuales. Y en efecto, esto es lo primero que trata de plantear en el primer capítulo de la primera parte, titulado “Hecho y esencia”. Las *ciencias de hechos* versan sobre individualidades existentes, reales (*realen*) en el sentido de espacio-temporales en el caso de la física, y sólo temporales (*reellen*) en el caso de la psicología; sin embargo, uno puede, a través de un proceso inductivo, estudiar las *leyes* de la naturaleza corpórea y psicofísica, que son *esencialidades* relativas a la *empirie*). Las *ciencias eidéticas* son, por el contrario, ciencias de “esencias”, universales, genéricas, ideales. Éste es el caso de la fenomenología trascendental. Aunque también es el caso de determinadas ciencias puramente eidéticas como la geometría, con la diferencia de que ésta es exacta, mientras que la otra no, siendo meramente morfológica. La segunda distinción entre “fenomenología trascendental” y “psicología” estriba en que esta última, en tanto situada en la “actitud natural”, trata de “realidades *en el mundo*”. Todavía no incluye, como en 1930, a la psicología eidética intencional que, estando en la actitud natural, trata también de estructuras esenciales. La fenomenología trascendental, estando en “otra actitud”, no trata de realidades *en el mundo*, sino de “fenómenos puros”, vale decir, “irrealidades”. Husserl se refiere por esto a lo que más adelante llamará *noema*, que no es un elemento de la realidad –no existe ni *intra ni extra mentem*– sino que es el mero ámbito del “sentido” constituido por la experiencia trascendental. Por eso, en la “actitud trascendental” la fenomenología es una “ciencia esencial de ‘fenómenos’ *irrealmente* considerados”, mientras que la psicología es una ciencia en la “actitud natural”, por lo que es una “ciencia fáctica” de los fenómenos psicológicos (*reellen*). Por ende, el paso de una a otra requiere no sólo de una “reducción eidética”, de los hechos a las esencias, sino una “reducción fenomenológica trascendental” que conduce a la conciencia trascendental purificada con sus correlatos intencionales.

En suma, luego de presentar estas distinciones y las “reducciones” en las primeras dos partes del libro, Husserl aborda en las partes tercera y cuarta dos temas centrales: en primer lugar, la *estructura general* de la *conciencia pura o trascendental*, y en segundo lugar, los *problemas, direcciones de la investigación y métodos* de esta nueva ciencia. Termina preguntándose si podría desarrollarse la fenomenología trascendental (de los fenómenos

puros o *nóemas*), en la facticidad, es decir, no eidéticamente. Dice que éste sería el tema de una “metafísica” (o “filosofía segunda”) que se diferencia de la fenomenología trascendental como *filosofía primera*.

Cuando Husserl se refiere a su anunciado “segundo libro”, está aludiendo a un largo manuscrito que luego fue publicado en 1952 y 1954 como *Ideas II* e *Ideas III*. Tratan de “problemas de constitución”, esto es, de la relación entre la fenomenología trascendental y las ciencias positivas –tanto las *a posteriori* como las *a priori*–²⁸. Nunca redactó su anunciado “tercer libro”, que quería dedicar a la “idea de la filosofía como *filosofía primera*”, condición de toda “*metafísica*” (o *filosofía segunda*). Pero sus lecciones en la década de 1920 y siguientes apuntan en esa dirección hasta que se plasma la idea en sus *Meditaciones cartesianas*.

Termina con consideraciones terminológicas, por las que reemplaza el lenguaje kantiano de *a posteriori* y *a priori*, por el de *hechos* y *esencias*. En lugar de referirse al ámbito esencial como el de las “ideas” o “ideal”, para evitar confusiones, acudirá a la expresión *eidós*. Concluye finalmente con la diferenciación radical entre las ciencias exactas como las matemáticas y la fenomenología trascendental, pues “en filosofía no se puede definir” (§ 9).

Acerca de la sección primera: Las esencias y el conocimiento de esencias

En este apartado, se abordarán muy brevemente los temas esenciales de la primera parte de *Ideas I*, titulada “Las esencias y el conocimiento de esencias”. Es importante considerar que Husserl empieza su examen desde la actitud natural, concentrando su atención no sólo en los correlatos del conocimiento, esto es, los objetos posibles del conocimiento, sino en su vinculación con las experiencias *a través de las cuales* dichos objetos son mentados o intuitos. Este examen, por ende, todavía no es fenomenológico trascendental. Podría decirse, utilizando una expresión que se encuentra en sus clasificaciones de los manuscritos inéditos, en un examen al interior de una “fenomenología mundana”, que es otro modo de referirse a sus descripciones dentro de la “actitud natural”.

Ahora bien, en líneas muy generales los objetos a los que se refieren las experiencias humanas, no se limitan para Husserl a los objetos materiales

28 Cf. notas 23 y 27 *supra*.

o sensibles, correlatos de experiencias empíricas o sensibles, sino que él considera que, además, hay una multiplicidad de “objetividades“ de otra índole y naturaleza, para cuyo acceso hay también *otros tipos de experiencias*, fundamentalmente *intuitivas*, distintas de la intuición sensible. Estas nuevas objetividades son precisamente las “ideales“ en general, los “*eide* materiales” y las objetividades formales de la lógica formal, el álgebra o la aritmética. En esta parte Husserl fundamentalmente trata de la intuición eidética como el acceso apropiado a dichas objetividades. Aquí Husserl no aborda, como en la sexta *Investigación lógica*, a la “intuición categorial” aunque está implícita. La intuición categorial, tiene una estructura algo distinta que la intuición eidética, pero sigue tratándose de una intuición de carácter por decir “ideal”. Probablemente no la menciona porque sobreentiende que es un tema que ya desarrolló ampliamente en su obra de 1901, y por ende ya conocida por su público lector.

Es pues a las objetividades ideales y a las ciencias eidéticas que Husserl dedica toda la primera parte del libro, fundamentalmente a lo largo del Primer capítulo, titulado “Hecho y Esencia”. El Segundo capítulo, titulado “Erróneas interpretaciones naturalistas”, más bien, es un debate con corrientes filosóficas contemporáneas que ponen en cuestión la posibilidad misma de dichas objetividades ideales, o que ponen en cuestión la posibilidad de contar con una experiencia cognitiva *ad hoc* y *sui generis* de ellas.

Sobre hechos y esencias

En el primer capítulo, titulado “Hecho y esencia,” Husserl parte de un examen fenomenológico todavía “mundano” (dentro de la actitud natural) para distinguir –sin entrar en un debate directo con teorías vigentes ni obras específicas– el dominio de los “hechos” del dominio de las “esencias”. Constata que a todo “hecho” le corresponde una “esencia”, que reúne un conjunto de “predicables esenciales” o “sumos géneros” (“sumos universales”) referidos a dichos hechos. Si los hechos son contingentes y su dación inadecuada, las esencias (*eide*) correspondientes a dichos hechos también se dan de modo inadecuado. Las “leyes de la naturaleza” y su generalidad ilimitada, implícitamente afirman los hechos de la naturaleza espacio-temporal. Así, las “ciencias de hechos” versan sobre *eide* que se refieren a existencias o hechos de la naturaleza, y se pueden “ejemplificar” con hechos individuales,

empíricos, sirviéndoles estos de fundamento. Husserl parece implicar –como sí lo explicita en otros textos– que las intuiciones eidéticas con las cuales se accede a estos *eide* de facticidades parecen corresponder a “inducciones” o “generalizaciones empíricas”.

Pero constata también que existe *otro tipo sui generis* de “esencia” o *eide* que son *puros*, exclusivamente “eidéticos”, como el caso de las objetividades de la geometría euclidiana, la teoría pura del tiempo, la teoría pura del movimiento, la lógica pura, la matemática pura. Correlativamente a dichos *eide* puros existen las “intuiciones eidéticas” con las cuales se accede a ellas, y con las cuales se construyen las “ciencias de esencias puras”, exclusivamente eidéticas, y cuyo fundamento es una intuición puramente eidética, aunque se las pueda y deba ejemplificar dibujando o imaginando figuras individuales. Estas ciencias son *totalmente independientes* de las “ciencias de hechos”, pero lo contrario no es verdad, pues toda ciencia de hechos depende de “leyes generales materiales”, pertenecientes a una región determinada de la realidad (trátese de la naturaleza o la cultura; la naturaleza física o la psíquica), así como también depende “leyes formales”, estudiadas por las disciplinas puramente formales, que rigen el ámbito de las significaciones y los juicios, por un lado, y de los “objetos en general”, por el otro.

En suma, en este capítulo, Husserl distinguirá entre las regiones “materiales” –cuyas proposiciones y principios son de tipo “sintético”, que corresponden a las llamadas “ontologías materiales” o “regionales” que se hallan a la base de las distintas ciencias existentes– y la “región formal” o “analítica”, esta última no siendo propiamente una “región” de la realidad –cuyas categorías, proposiciones o principios y teorías son del orden “analítico”. También distingue entre el proceso de “generalización” (que conduce de los individuos a las especies, y de éstas a los géneros, proceso propiamente “sintético”) y el proceso de “formalización” (que consiste en el paso de la región “sintética” material a la región vacía, “analítica” o “formal”), que deja caer los contenidos. Termina el capítulo distinguiendo entre la noción de “sustrato” dentro de la “región material” (el *todé tí*: en tanto “última esencia informe” sin forma sintáctica) y dentro de la “región formal” (es decir, las “variables” o variantes de “algo vacío”). Como tareas pendientes quedan, por un lado, trazar el terreno de una lógica pura y sus principios analíticos (que fundan los principios sintéticos y todas las ciencias empíricas correspondientes), y trazar el terreno

de los “sumos géneros” pertenecientes a las distintas “regiones del ser” o “regiones materiales” (naturaleza, cultura, y sus subdivisiones), tema que por cierto aborda en *Ideas II*.

Presentado de modo general este capítulo, precisemos ahora algunos de los detalles de su contenido. Husserl empieza refiriéndose a la forma más básica del conocimiento “natural”, dentro de la actitud “primigenia”, que es la actitud natural²⁹. Dicho conocimiento comienza con, y se da en, la *experiencia*. Ahora bien, tanto el conocimiento natural como su experiencia primigenia, se dan en el horizonte del *mundo*, esto es, del *ser* verdadero, *real*, dado “en el mundo”. Cada una de las ciencias (con su propia región de objetos e investigaciones) tiene como *fuerza de su fundamentación* sus propias experiencias básicas, “naturales”, que para Husserl son las *intuiciones* sensibles. Estas experiencias intuitivas sensibles son experiencias en las que *se dan* los objetos. La “dación” o *experiencia intuitiva más originaria* de todas es la *percepción* externa de las cosas físicas; su contraparte, pero al mismo nivel, es la *reflexión* —esto es, la percepción interna o inmanente y directa— del propio yo y sus estados³⁰. Pero Husserl también se refiere a otras *intuiciones* de tipo sensible, no originarias, sino sólo *derivadas* (llamadas también “modalizaciones o modificaciones de la percepción y de la reflexión”), tales como el recuerdo, la imaginación, la expectativa o la empatía.

El mundo está, pues, constituido por la totalidad de los objetos de la experiencia posible y el conocimiento de la experiencia *posible*. Correlativamente, las ciencias del mundo (o de la “actitud natural”) son las ciencias de la naturaleza (*material, y psicofísica*), y las del espíritu (como la historia, las ciencias de la cultura y las sociológicas, etc.). En esta enumeración Husserl olvidó referirse a todas las ciencias exactas: tanto ciencias como la geometría (eidético “materiales”) como ciencias formales, por ejemplo la aritmética, el álgebra, la lógica formal, etc., que también se desarrollan en la actitud natural. Son eidéticas, pero están orientadas “objetivamente” como las demás ciencias.

29 Cf. *Hua III/I*, pp. 10-11 (*Ideas I*, §1. *Conocimiento natural y experiencia*, pp. 87-88).

30 La “apercepción” o “conciencia acompañante” es distinta de la reflexión. Esta última, o “introspección”, es un acto consciente específicamente “dirigido” u orientado directamente a los estados “interiores”, siendo los “objetos” que se conocen por reflexión tanto la propia conciencia como todos sus contenidos (procesos, vivencias). La apercepción, por el contrario, acompaña a toda conciencia, se halle ésta dirigida hacia objetos exteriores o interiores: es, por decir, “el estar consciente de nuestro estar consciente”.

Enseguida Husserl presenta su concepción respecto de la naturaleza de las objetividades ideales y las ciencias correspondientes, en un pasaje en contra del “nominalismo” epistemológico, extendido dentro de la corriente del “naturalismo positivista”³¹. Primero esclarece las “ciencias de la experiencia” como ciencias de *hechos*, pues tratan de lo *individual*, es decir, de lo existente, pero que pueden existir también en otro punto del tiempo (o el espacio). Dichos hechos o seres individuales tienen sus respectivas *esencias*, que en este caso son “esencias contingentes”. A la “esencia” de los hechos contingentes les corresponde, pues, sólo las “leyes naturales”, leyes referidas a existencias. En suma, a todo individuo *contingente* o *fáctico* le corresponde su propia *universalidad esencial* y *necesidad esencial*³², esto es, sus *predicables esenciales* (§ 6). Esto quiere decir que todo lo individual nunca es un mero “esto aquí” o un mero “hecho”; cada cosa empírica, individual *tiene su carácter específico* como *esto u otro*, es decir, pertenece a un “tipo morfológico” (a una “esencia”), que comparten otros individuos parecidos. Y a todo *hecho* le corresponde su propia *esencia* o *eidos* (géneros, especies), hasta llegar a “sumas generalidades esenciales”³³. Así, a todo *objeto físico* le corresponde en última instancia el ser una “*cosa material en general*”, siendo el *tiempo* (la duración), la *figura* (la espacialidad), la *materialidad*, etc., sus *predicables esenciales* que se refieren a sus “sumas generalidades esenciales”. A su vez, los “sumos universales” (géneros supremos) delimitan “regiones” o “categorías” bajo las que se agrupan los individuos. Husserl añade en nota ulterior³⁴ que le falta añadir en este pasaje las “formas lógicas”, a las que se refiere a partir del § 9.

Dirigiéndose ahora en dirección contraria, Husserl se refiere al tipo de *experiencias* que corresponden a dichos hechos y a sus esencias³⁵. Se había dicho que la esencia corresponde al *qué* de todo individuo. Dicho “qué” puede abordarse como “posibilidad esencial”, como *eidos* o esencia pura, que Husserl denomina “suma categoría” o “tipo”. La anterior distinción en consecuencia, remite a dos *tipos de intuición*, una denominada *experimentante o individual* (tal es el caso de la percepción, la imaginación, el recuerdo, la empatía, vivencias intuitivas de tipo sensible), la cual puede transmutarse en una

31 *Ibid.*, pp. 12-13 (*Ibid.*, §2 *El hecho. Inseparabilidad de hecho y esencia*, pp. 88-90).

32 *Ibid.*, p. 12 (*Ibid.*, p. 88).

33 Cf. *Ibid.*, el ejemplo del sonido, p. 13 (*Ibid.*, p. 90).

34 *Ideas I*, nota marginal 25, p. 496.

35 *Hua III/1*, pp. 20-23; 13-16 (*Ibid.*, §3. *Visión esencial e intuición individual*, pp. 90-93).

visión esencial –también llamada en las *Investigaciones lógicas* “ideación” o “abstracción ideatoria”– que consiste en una *intuición ideatoria, esencial* o *eidética*, expresión que le gusta más ahora por ser más directa. Se trata de la captación o aprehensión de la esencia pura o *eidós*, la suma categoría de dichos individuos, o una particularidad de la misma, la cual puede ser, a su vez *adecuada* (i.e. propone como ejemplo la captación de la *esencia* “sonido”, por tratarse de un objeto meramente “temporal”)³⁶ o *inadecuada*, más o menos imperfecta, si corresponde a la intuición de la *esencia* de cierto tipo de objetos que, en virtud de su esencia precisamente, se da sólo unilateralmente, en “esbozos”, en *secuencias infinitas de la experiencia*, como en el caso de los objetos materiales físico-*espaciales* que sólo se dan unilateralmente. Husserl dice que, “mirando mejor”, esto se aplicará, a toda *realidad* sin excepción. Pero si Husserl anteriormente diferenció el sonido, cuya intuición es adecuada, del objeto físico espacial, cuya intuición considera inadecuada, es sólo porque al sonido, siendo puramente temporal, lo trata como “objeto inmanente”, que no se da en perspectivas espaciales. En suma, lo que aquí está diciendo es que si un objeto empírico se da por “esbozos” o parcialmente (inadecuadamente), *su esencia correspondiente también se dará de la misma manera (inadecuadamente)*.

Ahora bien, la *esencia* o *eidós* de un hecho es un objeto de una nueva índole³⁷; por eso su intuición, en tanto eidética, también es *peculiar y nueva*. No se trata aquí de una mera representación vaga, sino que ella “da” la *esencia* “en persona”; esto se aplica, incluso, a las objetividades de la lógica formal³⁸. Sin embargo, como se trata de *esencias* que corresponden a hechos, a la base de toda intuición esencial de este tipo hay una intuición individual que la “ejemplifica”³⁹. A la inversa, toda intuición individual tiene la posibilidad de pasar por una ideación. Lo que quiere Husserl subrayar es que se trata de intuiciones distintas, y que la intuición eidética es tan originaria como la intuición sensible (ambas dan “en persona” a sus objetos), aunque es peculiar y novedosa. En suma, su interdependencia no anula la diferencia entre los ámbitos de la existencia individual y la *esencia* general, entre la *actualitas* y la *possibilitas*, entre el hecho (*factum*) y la idea (*eidós*). Pero es necesario

36 *Ibid.*, p. 13 (*Ibid.*, p. 90).

37 *Ibid.*, p. 14 (*Ibid.*, p. 91).

38 *Ibid.*, pp. 14-15 (*Ibid.*, pp. 91-92).

39 *Ibid.*, p. 15 (*Ibid.*, pp. 92-93).

eliminar aquí cualquier interpretación “mística” del *eidós*, la esencia o la idea. Ahora bien, a la base de una intuición esencial (eidética) el “ejemplo intuitivo”, la “ilustración individual” correspondiente, puede ser empírico, es decir, uno dado en una percepción sensible o un recuerdo; pero también puede ser meramente “imaginativo”, producido por la “libre fantasía”⁴⁰. Aquí pone como ejemplos el caso del geómetra, el músico y el científico social, que se imaginan figuras espaciales, melodías o procesos sociales que corresponden a los “tipos generales” que están mentando. Las “imágenes” de la imaginación o fantasía siempre tienen naturaleza “individual”.

Pero Husserl advierte inmediatamente que existe una distinción importante entre enunciados en los que se “pone” o plantea (*Stellung – stellen*) una “tesis” sobre las *esencias* (o las generalidades esenciales) y aquellos en los que se pone (“*stellen*”) una “tesis” sobre *existencias* (se plantea algo respecto de *realidades individuales*). Las tesis de esencias puras, no de las esencias que corresponden a hechos, no son afirmaciones téticas (tesis o aserciones) sobre existencias⁴¹. Para “pensar” o juzgar sobre *hechos* se requiere la experiencia sensible como fundamento. Pero para “pensar” o juzgar sobre *esencias* puras (geométricas) –“sin mixturas”– se requiere única y exclusivamente de la intuición eidética como fundamento; esto no impide que dicha intuición eidética de objetividades puramente ideales pueda eventualmente ayudarse apoyándose en casos o figuras individuales imaginados, como ocurre frecuentemente con los matemáticos.

Husserl también distingue entre juzgar *sobre* esencias y relaciones esenciales, es decir entre juicios cuyos objetos *son* esencias –como cuando se sostiene que la “esencia color” es distinta de la “esencia sonido”, por un lado–, y el “juzgar *eidético*” en general –como cuando se juzga sobre *un* color particular– como siendo *esencialmente distinto* de *un* sonido particular. En este último caso, se juzga sobre individuos o sobre cualquier caso individual o singular. Pero se juzga sobre la *diferencia esencial* entre dichas singularidades. Esto pasa frecuentemente cuando el geómetra juzga *esencialmente* pero apoyándose en dibujos particulares, o ilustraciones individuales, o de ejemplos imaginarios⁴².

40 *Ibid.*, pp. 16-17 (*Ibid.*, §4. *Intuición esencial y fantasía. Conocimiento de esencias independiente de todo conocimiento de hechos*, pp. 93-94).

41 *Ibid.*, §3., p. 17 (*Ibid.*, p. 94).

42 *Ibid.*, pp. 17-18 (*Ibid.*, §5. *Juicios sobre esencias. Juicios de validez eidética general*, pp. 94-96).

Frecuentemente ambos tipos de juicio o intuición se dan simultáneamente, o un “juizar esencial” de casos individuales también puede convertirse en un “juizar sobre esencias”.

En vinculación con lo anterior, Husserl distingue entre el acto o la vivencia psicológica del “juizar”, que en tanto proceso psíquico es un evento real; el “juicio o la *proposición* eidética”, esto es, el significado conceptual o el “sentido”, el cual puede ser falso o ficticio; y finalmente lo que llama la “verdad” eidética o el “estado-de-cosas” eidético. En este caso, la proposición conceptual es *verdadera* cuando lo que plantea la proposición concuerda con el objeto. Asimismo, existe una correlación entre lo que Husserl llama “*generalidad esencial*” y “*necesidad esencial*”, pero si bien se co-pertenenen, no son lo mismo. La *generalidad esencial* corresponde a la “ley” que, por ejemplo, integra las premisas de una demostración deductiva. La *necesidad esencial*, en cambio, corresponde al *caso particular* que se desprende como *consecuencia o conclusión apodíctica* de una demostración deductiva. La conclusión es, pues, necesaria, no la premisa o *ley general*. Un ejemplo es la aplicación de las verdades geométricas a la naturaleza.

Husserl también distingue entre lo que él denomina “*generalidad esencial*”, y la “*generalidad ilimitada de las leyes de la naturaleza*”. La *generalidad esencial* es una generalidad *incondicionada*, como en “todas las cosas materiales son extensas”, por la que se refiere al “sumo género” de la “cosa material”, captada por intuición eidética. Esta generalidad es pura, no implica la existencia real de la naturaleza. En cambio la “*generalidad ilimitada de leyes de naturaleza*” implícitamente “afirma”, “pone”, o plantea, la *existencia* o el *hecho* en general de la naturaleza espacio-temporal, *no* plantea *un* hecho determinado. Por ejemplo, cuando se dice: “*todos* los cuerpos son pesados”; esta generalidad es la que corresponde a las leyes de la naturaleza, que se obtienen mediante *inducciones* o generalizaciones inductivas.

Para resumir, las “ciencias de hechos” ponen o afirman la “existencia” de hechos individuales. Sus proposiciones son “posiciones” o “tesis” existenciales, y les corresponden singularidades fácticas posibles cuyas “esencias” son *contingentes*. Paralelamente hay *otras* “ciencias de esencias”, “puramente eidéticas”, relativas a las esencias puras. Éstas tienen el más alto grado de *racionalidad*, y son ciencias como la matemática pura, la lógica pura, la teoría pura del tiempo (cronología), la teoría pura del espacio (geometría),

la teoría pura del movimiento (cinemática), etc. Estas ciencias, a diferencias de las de los “hechos”, no *ponen* la existencia⁴³. Ésta es la diferencia esencial entre las *ciencias empíricas* de la naturaleza, en las cuales la *experiencia sensible* y empírica en sentido fuerte sí es el *fundamento* de sus generalizaciones e inducciones, no pudiendo ser reemplazada ésta por el mero “imaginar”, y las *ciencias puramente eidéticas y exactas*, cuyo *fundamento* es una visión esencial, aunque eventualmente puedan apoyarse en un mero “dibujar” o “imaginar” figuras, como en el caso de la geometría. Tampoco aquí el “mero imaginar” es el “fundamento” sino la aprehensión esencial. En las ciencias eidéticas exactas que tienen un carácter deductivo y matemático, o en el caso de la lógica “formal” pura (o *mathesis universalis*), toda inferencia (deducción) parte de “intuiciones esenciales” –inmediatas o directas– con las que se establecen los axiomas o premisas eidéticas con “generalidad esencial”, y de donde se extraen deductivamente conclusiones con “necesidad esencial” o apodíctica. Con esto se relaciona el “ideal de matematización”. En nota al margen Husserl señala que “esto (es decir, el proceder deductivo) no es válido para la fenomenología”, pues ésta es una ciencia puramente *descriptiva*, no “argumentativa” ni explicativa⁴⁴.

Ahora bien, aunque las “ciencias de hechos” tienen sus propias esencias contingentes a las que se refieren las “leyes de la naturaleza”, y difieren en ese sentido de las “ciencias eidéticas”, que son puras y exactas, existen *relaciones de dependencia entre ambas*⁴⁵. Así, si bien las ciencias eidéticas (como la geometría) *no se derivan* inductivamente de las ciencias empíricas, siendo su validez totalmente independiente de éstas, las ciencias empíricas, en cambio, no son totalmente independientes de las primeras. Esta dependencia de las ciencias empíricas respecto de las ciencias eidéticas se da en dos sentidos. Según el primero, ocurre que toda ciencia de la experiencia depende (en el orden de las fundamentaciones) de los principios formales de los que trata la lógica formal. Está, pues, sujeta a las leyes que afectan a *toda* “objetividad en general”, y por eso depende de las ciencias “ontológico-formales”, como la *lógica*, y en algunos casos (como en el de las ciencias físicas referidas a los cuerpos espaciales), también dependen de las disciplinas

43 *Ibid.*, pp. 20-22 (*Ibid.*, §7. *Ciencias de hechos y ciencias de esencias*, pp. 98-99).

44 *Ideas I*, nota marginal 41, p. 497.

45 *Hua III/1*, §8, pp. 22-23 (*Ibid.*, pp. 99-100).

de la *mathesis universalis* (el *análisis puro*, la *teoría de la multiplicidad*, la *aritmética*, etc.). El segundo sentido en el que las ciencias de la experiencia dependen de ciencias eidéticas es que todas ellas dependen de *leyes materiales* que tienen que ver esencialmente con su específica región de objetos. En ese sentido son distintas las leyes del mundo físico-espacial de las del mundo psíquico, o el mundo cultural, etc. Así, las ciencias de hechos dependen de dos niveles de ciencias eidéticas, formales y materiales, y de sus *eide* u objetividades ideales.

En este punto Husserl introduce su noción de “región” y de “eidética regional”⁴⁶. La “región” es así un *género supremo material* que agrupa, en general, eidéticamente, un dominio de objetos empíricos estudiados por las ciencias empíricas. Las “regiones” son así objetos de estudio de las *ciencias regionales eidéticas*. En el caso de las *ciencias físicas*, las “ciencias regionales eidéticas” correspondientes son, también, llamadas “ciencias nomológicas”, nombre que proviene de *nomos* o “ley”, con el que Husserl se refiere a las “ciencias exactas”, como la geometría. Estas disciplinas son las ontologías regionales, eidéticas o “materiales”. Por ejemplo, la “ontología de la región naturaleza”, se distingue de la “ontología del espíritu o de la cultura”. La ontología de la región naturaleza a su vez se sub-divide en “ontología de naturaleza física”, y “ontología de la naturaleza psíquica”. Las “ontologías de la naturaleza física” corresponden a las anteriormente mencionadas ciencias nomológicas como la geometría, cronología, cinemática, etc. Husserl considerará que la “psicología eidética intencional”, o “fenomenología psicológica eidética” es la “ontología regional” correspondiente a las ciencias psicológicas empíricas. Habrían otras “ontologías regionales del espíritu” referidas a las distintas ciencias culturales. Si a estas ontologías regionales también se las conoce como “materiales”, es porque ellas tienen un “contenido” esencial; se refieren a “sumos géneros”.

Husserl insiste en que una ciencia natural tiene mayor “racionalidad” cuanto mayor es su fundamentación en ciencias nomológicas o “exactas”. Considera que durante la Modernidad, a la “generalidad empírica de las leyes de la naturaleza” se añadió su matematización, produciéndose así un gran giro que consistió en descubrir y aplicar deductivamente las ciencias eidéticas puras y exactas al estudio de la naturaleza.

46 *Ibid.*, §9, pp. 23-25 (*Ibid.*, pp. 100-102).

Pero, además de las regiones “materiales”, cuyo carácter es “sintético”, Husserl habla de una cuasi-región “analítica” puramente “formal”⁴⁷. En efecto, se refieren a los *objetos* de las distintas ciencias y ontologías con una serie de *conceptos* generales, como los conceptos generales de “objeto”, “cosa”, “propiedad”, “relación”, “conjunto”, “orden”, “región”, etc. No todos los conceptos están en el mismo pie de igualdad, porque algunos “presuponen” a los otros (por ejemplo, el concepto de *propiedad* depende del de *cosa*, etc.). Estos *conceptos* generales se refieren a la *constitución formal* de los *objetos* de las ciencias y ontologías. Puesto que se trata de “conceptos de conceptos” Husserl se refiere a ellos con el término de *categoría*. Todas las distintas *regiones* “materiales” o eidéticas –que acotan las distintas *esferas de objetividades* en general, como las cosas extensas, los eventos psíquicos o las entidades del espíritu–, en última instancia, se rigen por la “*forma de región en general*”. De ese modo, las distintas *regiones* materiales se subordinan a las categorías *formales*. Por eso, las “*ontologías formales*” –que manejan dichas categorías– no están al mismo nivel que las “*ontologías materiales*”; tampoco las *categorías formales* están al mismo nivel que las “*esencias materiales*”. Éstas últimas son las únicas *verdaderas esencias*, pues las categorías *formales* se refieren a meras “objetividades ideales vacías, categoriales o formales”.

En ese sentido es necesario distinguir entre la mal llamada *región formal* –porque no es propiamente una “región” sino sólo la “forma vacía de una región en general”– y las *regiones materiales*. Según Husserl, la *región formal* contiene todas las *formas* de las ontologías *posibles*, y se llama “Ontología o Lógica Formal”. Se trata de una “región analítica”, correspondiente a la idea leibniziana y hilbertiana de *Mathesis Universalis*, y agrupa las ciencias eidéticas del “objeto en general”. Todas las disciplinas que caen en esta cuasi-región remiten a un grupo de *axiomas analíticos*, contruidos a partir de *categorías lógicas puras* y fundamentales (o “conceptos de conceptos”). Son dos los *tipos de categorías formales* (desde las *Investigaciones lógicas*), según señala Husserl. El primer tipo agrupa a las categorías “*objetivo-formales*”, es decir “conceptos de *objetos*” que versan sobre el “*objeto en general*”, como los conceptos de objeto, propiedad, todo, parte, cosa, identidad, diferencia, etc. Son las categorías propias a la “ontología formal” o a la “teoría del objeto”. El

47 *Ibid.*, pp. 25-28 (*Ibid.*, §10. *Región y categoría. La región analítica y sus categorías*, pp. 102-105).

segundo tipo agrupa a las *categorías significativas*, o “conceptos de *conceptos*”, que versan sobre la “*significación en general*”, como los conceptos de concepto, relación, pluralidad, proposición, sujeto y predicado, silogismo, etc. Son las categorías de la “*lógica apofántica*”. Como señala Husserl, *por medio* de las “*significaciones*” *se expresan* los objetos⁴⁸. En cambio, las “*ontologías*” de las llamadas *regiones materiales* (“*región eidética*” cuyas proposiciones y principios son de tipo *sintético*) manejan “*categorías materiales*” (referidas a “*esencias*” materiales o “*verdaderas esencias*”).

Las *categorías formales analíticas*, además (al igual que los *conceptos materiales sintéticos*), pueden ser *expresadas* en materializaciones *lingüísticas*. Con el signo lingüístico se expresan estos conceptos, pero no se identifican con ellos. Una cosa es el término lingüístico y otra es el dominio conceptual. Éste es el anti-nominalismo de Husserl, similar al de Frege, quien hace una distinción similar. Estos *conceptos* –con la ayuda de la *dimensión lingüística*–, además, *expresan objetividades*. De ese modo Husserl distingue claramente entre tres dimensiones interrelacionadas: el ámbito de los *signos* o términos *lingüísticos* (físicos, orales y escritos), el ámbito de los *conceptos* categoriales, y el ámbito de las *esencias* categoriales, que son *objetividades* expresadas mediante los *conceptos*.

Toda esencia (en el ámbito *lógico* de las “*significaciones*,” y en el ámbito *cósico* u objetivo de las “*esencias*” propiamente) pertenece a una serie *gradual* de lo *general* y lo *especial* (§12). Así, *descendiendo* remite a *singularidades eidéticas* (“*esencias singulares*”, subsumidas en “*esencias más generales*”), y *ascendiendo* remite a *géneros supremos*. La relación “*género-especie*” se da también en el caso de las *categorías formales*. Por ejemplo, *todas* las *categorías* referidas a los juicios, proposiciones, silogismos, sujeto, predicado, etc., se *subordinan* a la categoría de la “*significación*” en general; y *todas* las *categorías* referidas a la cosa, el atributo, la propiedad, el todo, la parte, etc., se subordinan a la categoría de “*objeto en general*”⁴⁹. Pero la relación “*género-especie*” también se da en el caso de las *categorías eidéticas materiales*. Por ejemplo, los conceptos de determinadas *cualidades sensibles*, *vivencias* como tales, *figuras* espaciales específicas, etc., se subordinan bajo los sumos géneros de cualidad sensible, *vivencia en general*, *figura espacial*, etc.⁵⁰.

48 *Ibid.*, pp. 27-28 (*Ibid.*, pp. 104-105).

49 Cf. ejemplos, *ibid.*, p. 30 (*Ibid.*, p. 108).

50 Cf. ejemplos, *ibid.*, pp. 37 y 30 (*Ibid.*, pp. 114-115 y 108).

Dicha relación “*género-especie*” está caracterizada por ser una relación *sintética* (como en la lógica aristotélica clásica, *lógica de contenidos*). Tiene su *especificidad*, y no es equivalente a la relación *analítica* de *todo y parte*, que corresponde a las relaciones de “clase”, que pertenecen, como la de *continente y contenido*, a la esfera o región *formal*.

Estas distinciones le permiten a Husserl distinguir entre “generalización y formalización”, título del §13⁵¹. La *generalización* es el paso de los individuos a las especies bajo las que caen, denominando la relación entre individuos y especies “subsunción”; o el paso de las especies a los géneros, siendo la relación entre ambos la de “subordinación”. El proceso contrario es el de *especialización*, el paso del género a la especie y de la especie al individuo. Así, los géneros y las especies tienen una *extensión* eidética, hasta llegar a las especies de “mínima” extensión. Por ejemplo, “la esencia triángulo está subordinada al sumo género figura espacial, la esencia rojo al sumo género cualidad sensible”⁵². Por el contrario, la relación entre una “inferencia particular” (como en la física) y la “inferencia en general” que es una categoría de la significación, o entre una “proposición física” y la categoría significativa de “proposición” en general, *no es* la relación entre “género y especie”, sino una “diferencia ínfima” de otra índole. Las “formas puras” no son “géneros” o “especies”, porque carecen de contenido.

Esto lo lleva a Husserl a caracterizar la *formalización* como distinta de la *generalización*. Aquélla es el paso de las *universalidades materiales* (de las esencias propiamente dichas) a las *universalidades formales* (que no son propiamente géneros, sino meras formas vacías). La relación entre los *eide* materiales y las “formas” también se denomina de “subordinación”, pero es de otra índole que la subordinación de la especie en el género, precisamente porque las categorías “formales” *no son géneros* de las “categorías materiales”. La “formalización” se da, por ejemplo, en el paso del concepto de “espacio euclidiano de tres dimensiones” –que es intuitivo-material– al concepto de “multiplicidad euclidiana de *n* dimensiones”. El proceso contrario al de formalización es el de “materialización”, o “henchimiento” (como traduce Zirión el término *Ausfüllung*). Este “llenado” de las formas vacías es el

51 *Ibid.*, pp. 31-33 (*Ibid.*, pp. 108-110).

52 *Ibid.*, p. 31 (*Ibid.*, p. 109).

proceso que conduce de las *categorías formales* a las *categorías eidético-materiales*. No se trata de ir de algo genérico a algo individual. Se trata, más bien, de “llenar” las formas vacías con contenidos. Por ejemplo, el proceso por el cual la proposición “ $a + b = b + a$ ”, se puede “llenar” con el enunciado “Pedro y Luis es igual a Luis y Pedro”, etc.

Así, se dice que las *objetividades formales* tienen una extensión matemática, mientras que las *objetividades materiales* tienen una extensión eidética (hasta llegar a las últimas “singularidades eidéticas”). Existe una gradación entre las “regiones materiales” y el “ámbito formal”; pero los estratos regionales son de otra índole que los formales (*cf.* los ejemplos de los §§ 15-16).

Asimismo, Husserl distingue la noción de “sustrato” en la región material y en la región formal⁵³. En la región material los sustratos son *llenos*, dotados de contenido material, esto es, se refieren a *objetividades sintácticas* “llenas materialmente”, con contenidos, o núcleos objetivos últimos (como los sustantivos o adjetivos). El sustrato puede ser entendido como la “esencia última dotada de contenido material”, “última esencia informe”, o como el *τόδε τι* aristotélico, el puro “esto-de-aquí”, esto es, el puro caso individual sin forma sintáctica. Es inadecuado interpretar al “esto de aquí”, en el sentido de un individuo puro y simple, atómico, inanalizable e indivisible. Es más, Husserl sostiene que hay una esencial conexión entre la “última esencia informe” y el *τόδε τι*, pues significa que “todo esto que está aquí tiene su esencia dotada de contenido material,” como por ejemplo, “esta mesa que está aquí tiene *su* esencia dotada de contenido material”, determinada como mesa, sustantivo, etc.

En cuanto a la región formal, también exhibe sustratos, pero éstos son *vacíos* o puramente *formales* referidos a objetividades sintácticas en tanto “variantes de algo vacío” o “variables”, como α , β , γ , que son objetividades categoriales que sustentan los “estados de cosas” del dominio de la lógica pura y de la *mathesis universalis*, etc. “Así, pues, –dice Husserl– entra en esta clase todo estado de cosas, un axioma o un teorema silogístico o aritmético cualquier función, toda forma de inferencia, todo número, (...) toda función del análisis puro” etc.⁵⁴.

53 *Ibid.*, pp. 33-34 (*Ibid.*, §14. *Categorías de sustrato. La esencia de sustrato y el τόδε τι*, pp. 110-111).

54 *Ibid.*, p. 33 (*Ibid.*, p. 111).

Finalmente, todo el examen de los últimos párrafos del primer capítulo es puramente “formal eidético”, no “material eidético”, es decir, lo que cabe a un conocimiento *posible en general*⁵⁵. Husserl termina señalando las tareas que quedan pendientes, tanto en el frente de la lógica pura, como en el frente de las distintas regiones materiales. En el primer caso, se trata todavía de trazar el terreno y la naturaleza de la lógica pura, así como de sus “principios analíticos”, para poder, desde allí, fundamentar las “ontologías regionales” bajo ciertos “principios sintéticos *a priori*”, que a su vez fundamentarán las ciencias empíricas correspondientes a ellas, porque la lógica pura sola y su “analiticidad” *no bastan*.

En el segundo caso, se trata de fijar los géneros superiores (o sumos géneros) según las distintas regiones del ser *a priori*, eidético-materiales, y sus ciencias empíricas correspondientes, así como las relaciones entre las regiones. Sobre este último punto se aprenderá más adelante con ayuda de la fenomenología –dice Husserl– de la que todavía no se sabe nada.

Acerca de las erróneas interpretaciones naturalistas

Pasando al segundo capítulo de la primera parte del libro, titulado “Erróneas interpretaciones naturalistas”, éste difiere en general del primero en cuanto en él Husserl sí se embarca en una discusión con los posibles detractores de las tesis que propone en el primer capítulo: la de la aceptación de cierto tipo de *objetividades de naturaleza ideal*, y la aceptación de *experiencias ad hoc* que permiten acceder a dichas objetividades ideales, vale decir, vivencias intuitivas de carácter eidético o esencial. Dichos detractores son los “empiristas”, por un lado, que esgrimen una suerte de escepticismo o “ceguera” ante las ideas, y los neokantianos, por el otro lado, a quienes aquí –como en las *Investigaciones lógicas*– se refiere como los “idealistas”, filósofos que tampoco aceptan la teoría de una intuición eidética o intelectual, y proponen en su lugar una “teoría de la evidencia” como un “sentimiento de evidencia”. Durante su discusión, Husserl aprovecha para distinguir elementos que normalmente se confunden en las tradiciones filosóficas modernas (representacionistas-fenomenalistas), como son las vivencias psíquicas, por un lado; los conceptos como unidades de sentido irreales (lo que más adelante en

⁵⁵ *Ibid.*, p. 38 (*Ibid.*, §17 *Conclusión de las consideraciones lógicas*, pp. 115-116).

el libro aparecerá caracterizado como *nóemas* conceptuales), por el otro, y finalmente las “esencias”, que son correlatos objetivos de naturaleza ideal. Compara el carácter *espontáneo* o *activo* de vivencias como la imaginación y la “ideación”, conocida también como intuición intelectual; pero, también, compara a la intuición intelectual con la intuición sensible —o la percepción— por su naturaleza receptiva. En este capítulo (concretamente en el § 24) formula el “principio” metodológico “guía” de la descripción fenomenológica, el atenerse a la “intuición” originariamente dadora en tanto fuente de acreditación, de validación, de evidencia, puesto que ella “da” la objetividad mentada. Husserl aclara, sin embargo, que la intuición es el “principio de los principios”, pero siempre dentro de ciertos límites. No se trata, pues, de una fuente de validación de tipo *sub specie aeternitatis*. Termina refiriéndose a cómo el investigador de la naturaleza hace uso de la intuición eidética en su *praxis* cotidiana, pero cuando reflexiona como filósofo positivista, la niega. Y finalmente, opone las ciencias de actitud dogmática (dentro de la actitud natural) y las de la actitud filosófica, de tipo crítico, como la fenomenología.

Precisemos algunos puntos de este capítulo con algo más de detenimiento. Primero recapitula los puntos principales del primer capítulo —que si bien trató de la reducción eidética y de diversas ciencias eidéticas, tenía como principal finalidad justificar la posibilidad de una “fenomenología pura” precisamente como una “ciencia de esencias” distinta de la psicología empírica. Sostiene que en ese capítulo preliminar se ha limitado a dar “indicaciones de principio” basándose sólo en el criterio de la *intuición*, absteniéndose de juzgar doctrinas ajenas y anteriores, poniendo en ejecución una suerte de *ἐποχή* metodológica (§ 18). Pero esta expresión no debe llevarnos a error. Husserl todavía se mantiene en la actitud natural, y el sentido de la abstención aquí practicada todavía no tiene el carácter de la *ἐποχή* fenomenológica transcendental que introducirá desde el § 32 en adelante, así como en el § 103. Sin embargo, dentro del marco de la abstención mencionada, en este capítulo sí va a *debatir con el empirismo*, porque se trata de una discusión *de principio*. La razón de ello estriba en que el *empirismo* niega las ideas, las esencias y los conocimientos esenciales. ¿A qué se debe este rechazo? Pues al “triunfo” de las ciencias naturales celebrado por el positivismo decimonónico, y que el naturalismo ha falsamente interpretado como *debiéndose* al rechazo de una

fundamentación eidética de las ciencias, o a un rechazo “a las ideas”. Lo que no se percatan los naturalistas, es que el triunfo de las ciencias naturales en los últimos siglos se ha debido en gran parte a las matemáticas, ciencia que es eidética. En suma, no se percatan que el avance de las ciencias depende del uso de las “ideas” respecto de las cuales ellos son “hostiles”. Un rechazo a la “eidética” afecta también a la fenomenología, pues ella pretende brindarle su fundamento “eidético” a la psicología (como su ontología regional).

Para Husserl, entonces, la razón detrás de este rechazo es que los empiristas identifican a todo “acto dador”, es decir, a toda “intuición”, con la “experiencia” puramente sensible⁵⁶. En otras palabras, para ellos existe sólo la “intuición sensible”, tesis que en la modernidad promovieron los empiristas y Kant. Sin embargo, Husserl reconoce que existen motivos válidos que sustentan al *naturalismo empirista*, pues también introduce una actitud científica sana, que elimina la superstición, etc., proponiendo una atención a los *hechos* y realidades experimentables y efectivas. Su problema es que esto lo hace el naturalismo *caricaturizando* y *oponiéndose* a las ideas, las esencias y la imaginación. Los naturalistas caracterizan a éstas como “fantasmas metafísicos”, delirios escolásticos, fruto de imaginaciones afiebradas, “aberraciones ideológicas” de fuente escolástica, construcciones especulativas *a priori*, etc. El error empirista es, según Husserl, su confusión entre el sano llamado a “volver a las cosas mismas”, y su interpretación de la “experiencia en el sentido habitual de la ciencia moderna”. Esto es, interpretar el “volver a las cosas mismas” como una mera “*reducción a las ‘cosas naturales’*”. Considera que parte de la culpa de esta mala fama de las esencias e ideas la tiene el *Idealismo alemán* (de comienzos del siglo XIX) que no contribuyó mayormente al desarrollo de las ciencias naturales y contra el cual reaccionó Comte con su positivismo.

Ofrece Husserl enseguida una lista de los prejuicios empiristas o errores de principio más comunes en el naturalismo. En primer lugar, dicha corriente *interpreta* la *experiencia* exclusivamente como experiencia *empírica* y a las cosas cognoscibles sólo como cosas naturales, reales; es decir, para los empiristas la intuición es solamente sensible. En segundo lugar, los empiristas *rechazan* consiguientemente los *juicios extraños* a la *experiencia* (empírica),

56 *Ibid.*, §19, pp. 41-43 (*Ibid.*, pp. 119-121).

incluso cuando la naturaleza de dichos juicios *no requiere* de la experiencia sensible. En tercer lugar, *sostienen* que *todos* los juicios admiten una fundación empírica. Según Husserl, esta afirmación es una “construcción especulativa *a priori*”, aunque venga del lado empirista. En cuarto lugar, *rechazan* la *intuición* “originariamente dadora” (es decir, la intuición eidética) como base para discriminar el *sentido* de los juicios. En quinto lugar, *rechazan* la afirmación de que la *naturaleza* de *los objetos determina* el tipo de intuición correspondiente, es decir, que objetos sensibles tienen como correlato intuiciones sensibles y que objetividades ideales tienen como correlato intuiciones eidéticas o esenciales. En sexto lugar, *rechazan* la “intuición” como “ver inmediato”, en general (como *VOEIV*, dice en una nota marginal)⁵⁷, es decir, como forma de conciencia en la que *se da algo originariamente* –aún cuando se dé imperfectamente, o aún cuando dos “visiones” distintas choquen entre sí, y una desplace a la otra– en tanto fuente última de validación de toda afirmación racional.

La consecuencia de dichos prejuicios es que *el empirismo* desemboca en el *escepticismo*⁵⁸. Ahora bien, Husserl ya había esgrimido la principal crítica al empirismo como escepticismo en el primer volumen de sus *Investigaciones lógicas, Prolegómenos a la lógica pura*, especialmente en sus capítulos cuarto y quinto. Aquí Husserl se limita a rechazar las equivalencias entre intuición y experiencia en el sentido de empírica o sensible, pues la noción de “intuición” la entiende como más amplia que ésta. Por el contrario, para los positivistas y neokantianos por igual, hablar de ciencia es hablar de ciencia empírica. En suma, a ojos de Husserl, *impugnar la intuición*, en su sentido amplio de *eidético*, equivale a *escepticismo* y significa caer en un contrasentido, porque los *eide* (o esencias) puros –como los de la geometría– no son meras generalizaciones inductivas de la experiencia. Por el contrario, sostiene Husserl, se ven sus singularizaciones o ejemplos en la experiencia. Asimismo, se trata de un contrasentido, porque los naturalistas *usan* continuamente las ideas, pero cuando piensan en ellas, las niegan y señalan que son mero fruto de generalizaciones inductivas –como sostiene, por ejemplo, John Stuart Mill, a quien aquí no menciona por su nombre–. *La fuente de validez según el*

57 *Ideas I*, nota marginal 74, p. 499.

58 *Hua III/I*, §20, pp. 43-45 (*Ideas I*, pp. 122-124).

empirismo naturalista es que “*todo* pensar válido se funda en la experiencia sensible, en cuanto que ésta es la única intuición dadora”⁵⁹; pero esta concepción lo hace caer en el contrasentido en el que cae toda *inducción* que considera que en el punto de partida siempre se dan sólo casos particulares o individuales (empíricos). Pero Husserl se pregunta: ¿Acaso la “verdad” de sus enunciados generales es “experimentable” y “perceptible”? Si sus inducciones se rigen por “principios” y “leyes lógicas”, como por ejemplo el principio de identidad o de no contradicción, ¿acaso dichos principios también tendrían que ser fruto de *generalizaciones*? Si así lo fuera, los axiomas y leyes lógicas tendrían la “inexactitud” y contingencia que afecta a toda inducción, o bien remitirían a otras inducciones *ad infinitum*. Éste es, pues, el contrasentido en el que incurre John Stuart Mill.

Husserl *reinterpreta el proceder empirista* sosteniendo que éste requiere –partiendo de casos singulares hacia tesis generales– de “métodos rigurosos iluminados por una evidencia intelectual de principio”⁶⁰. Ahora bien, Husserl afirma que la fenomenología, en tanto pretende desarrollarse “libre de *prejuicios*”, es *auténticamente “positivista”* en el buen sentido de la palabra, pues también se guía por el lema de “ir a las cosas mismas”, interpretándolo en el sentido de que no se somete a la autoridad de la “ciencia moderna de la naturaleza”. Habría que corregir el sentido de esta frase de Husserl en el sentido de que la fenomenología, más bien, no se somete a la “*filosofía naturalista*” que se desprende de una interpretación *sui generis* del sentido de la ciencia natural moderna. Para ilustrar esto, Husserl propone una serie de ejemplos en donde se dan *intuiciones eidéticas* de evidencia intelectual, y que no son reductibles a meros “hechos de la experiencia”: que $a + 1 = 1 + a$; que un juicio no tiene color; que de dos sonidos cualitativamente distintos uno es más alto y el otro más bajo; que una percepción es *en sí* percepción de algo, etc.⁶¹.

Pero no solamente los naturalistas positivistas caen en los prejuicios mencionados. A pesar de que los neokantianos reconocen una dimensión del *a priori* por lo menos formal, hay una serie de “oscuridades” de su lado. Se había ya señalado que Husserl aquí, como anteriormente en las *Investigaciones*

59 *Ibid.*, p. 44 (*Ibid.*, p. 122).

60 *Ibid.*, p. 44 (*Ibid.*, p. 123).

61 *Ibid.*, p. 45 (*Ibid.*, pp. 123-124).

lógicas, se refiere a los neokantianos como los “idealistas”⁶². El problema principal de los neokantianos es que *reducen* el concepto de intuición a la intuición puramente empírica. Más bien, ellos identifican el *a priori* y la *evidencia* con un “sentimiento de evidencia”, en otras palabras, proponen una teoría *emocional* de la evidencia. Pero para Husserl todo esto no constituye sino ficciones psicológicas, relativas a *sentimientos teóricamente inventados*. La evidencia no se establece por “sentimientos” o “emociones”. Más bien, la diferencia entre una *proposición* significativa, simbólica, “vacía”, impropia o inauténtica, que expresa contenidos aprehensivos confusos, y una *proposición evidente*, es que ésta tiene a su base una percepción –además de una intuición categorial del estado-de-cosas referido–. Una *proposición “evidente”*, entonces, se apoya en una vivencia o acto intuitivo, “lleno”, “evidente”, propio o auténtico, simbólico, “vacío”, impropio o inauténtico⁶³. Se podría señalar como ejemplo que la misma tabla de multiplicar, la misma fórmula matemática o física, que tiene sentido, puede ser *evidente* en la boca de uno y *confusa* en la boca de otro.

Por cierto que sobre todo los neokantianos reprocharon a la eidética de Husserl de revivir el “realismo platónico”⁶⁴. Husserl responde a dichos reproches, aclarando de paso las confusiones y equívocos tradicionales –heredados de la modernidad– entre los ámbitos de lo *psíquico*, lo *conceptual* (es decir, la representación de algo), y finalmente de la *objetividad* (incluso de la objetividad esencial, como en el caso de un número). El principal reproche que los neokantianos le han dirigido a Husserl emana de una malinterpretación de su pensamiento como un “realismo” platonizante. Pero lo “real” tiene dos significados algo distintos, según Husserl. En un *sentido estrecho*, “real” es sólo lo individual, lo “existente”, lo espacial y/o temporal; en un *sentido amplio*, “real” es lo “objetivo” en general, es decir, lo “verdadero”. Pero a Husserl lo acusan de “hipostatizar” (“cosificar”) las ideas, interpretando sus acusadores a las *esencias* en sentido estrecho, como existencias, como si él planteara una suerte de *topos ouranus*, cosa que él rechaza desde las *Investigaciones lógicas*. Husserl responde preguntándose si el término “objeto” significa solamente *objeto real* en el sentido de “existente” en el

62 *Ibid.*, §21, pp. 46-47 (*Ibid.*, pp. 124-125).

63 *Ibid.*, (p. 46 (*Ibid.*, p. 125).

64 *Ibid.*, §22, pp. 47-49 (*Ibid.*, pp. 125-128).

espacio y/o el tiempo. Como esto no es así, sostiene que hay que *distinguir* entre ambas acepciones: entre *objeto real* y *objeto en general*, en el sentido en que él lo hizo en las *Investigaciones lógicas*, y que hay que utilizar el término “objeto” simplemente como equivalente a “algo en general”, “sujeto de una enunciación”, etc., acepción que es determinante en el lenguaje científico. Como ejemplos Husserl dice:

Y en este sentido *es* un ‘objeto’ precisamente la nota do, que es un miembro numéricamente único de la escala musical, o lo *es* el número 2 en la serie de los números naturales, la figura círculo en el mundo ideal de los constructos geométricos, una proposición cualquiera en el mundo de las proposiciones –en suma, cualquier clase de entidad ideal⁶⁵.

El no reconocer esto lo caracteriza Husserl como una “ceguera para las ideas”⁶⁶. Así, aún cuando se usan a las ideas y las esencias, se ven eliminadas en las *teorías epistemológicas* cuando se las interpreta. *Algunos prejuicios adicionales contra la ideas* (que en el fondo son meras confusiones), consisten en señalar, por ejemplo, que no existen “esencias”, sino sólo “entidades psíquicas” o “gramaticales”, de tipo individual, de las que se “abstraen” inductivamente o generalizan términos que luego se “hipostatizan metafísicamente”⁶⁷. Husserl sostiene que dichos análisis psicológicos y sus teorías inductivas de la abstracción son “fenómenos inventados” y que sus “análisis” no son tales. Aquí está implícitamente aludiendo críticamente al nominalismo de John Stuart Mill y sus discípulos.

Ahora bien, si se acepta la diferencia entre conceptos y actos psíquicos, y se interpretan a los conceptos como *producidos* (formados) por la *psique*, se suscita una nueva confusión, aquélla entre las *esencias* (entendidas como *objetividades* ideales) y los *conceptos*⁶⁸. Husserl acepta que, en efecto, *en cierto sentido* las “esencias” *son* conceptos, pues ambos son “ideales” y supratemporales, sin embargo, *no son lo mismo*. Por ejemplo, los “números” son “esencias” que son lo que son incluso si no se forman conceptos sobre ellos o no se piensa en ellos. Éste no es el caso de los “conceptos”, que son “representaciones” (*Vorstellungen*) que sólo se dan si se “forman”. Por

65 *Ibid.*, p. 47 (*Ibid.*, p. 126).

66 *Ibid.*, p. 48 (*Loc.cit.*).

67 *Loc.cit.*

68 *Ibid.*, pp. 48-49 (*Ibid.*, pp. 126-128).

ejemplo, al “contar” se *forman* las “representaciones” de números, los *conceptos*; pueden reconocerse muchos *conceptos* formados por los seres humanos para representarse *un solo número*, por ejemplo, el 1 como “mitad de 2”, como “el primero de la serie de números naturales”, como “el doble de 0.5”. En suma, Husserl distingue entre *actos psíquicos*, *conceptos* o representaciones y *objetos* –que pueden ser individuales o esencias, como los números–. Ni las *esencias*, ni los *conceptos* son *actos psíquicos*. Muchas veces se les confunde⁶⁹, pero se trata de equívocos que Husserl se apresta a disipar.

Enseguida Husserl comenta en torno a un supuesto paralelo entre las abstracciones de “esencias”, a partir de casos individuales (*ideaciones*), y las *ficciones arbitrarias* de objetos imaginarios como los “centauros”⁷⁰, pues, supuestamente ambos, “esencias” y “ficciones”, son frutos de construcciones o actividades psicológicas. Ambas aparecen como “productos psicológicos”. Para entender el supuesto paralelo, lo primero que hay que tener en claro es la distinción que hay entre la *espontaneidad* de las “vivencias psíquicas” –sea la de “intuir eidético” sea la de “imaginar” o “fantasear”– y *lo que* dichas vivencias representan. Por un lado, ambos tipos de vivencias son “espontáneos”, en ese sentido habría un paralelismo. Pero *lo que* se representa en el caso del “fantasear” o “imaginar” y en el caso del “intuir eidético” son cosas *muy distintas*⁷¹, pues en el caso del intuir eidético o *ideación* se trata de una *esencia*, por ejemplo, de la figura geométrica verdadera o falsa, mientras que en el caso de la fantasía lo representado es algo que *no es*, que no existe, algo meramente “*imaginado*” como el centauro. La semejanza o paralelo entre el intuir eidético y el fantasear consiste en que ambas vivencias se caracterizan por su *espontaneidad psíquica*.

Por otro lado, está el caso distinto de la *percepción sensible*. *Ella no* es un acto *espontáneo*, sino que se trata de una vivencia psíquica “receptiva” o *pasiva*, pues si se abren los ojos y hay luz, “se ve” sin hacer ningún esfuerzo. Esta concepción es semejante en este aspecto a la de Kant. A pesar de ser *pasiva* y no *espontánea*, hay un paralelismo entre el percibir sensible y el intuir eidético, en cuanto a sus *objetos*, puesto que, tanto en el caso de la *percepción sensible* como en el del *intuir eidético*, *su objeto es algo que es*.

69 *Ibid.*, p. 49 (*Ibid.*, p. 127).

70 *Ibid.*, pp. 49-50 (*Ibid.*, §23. *Espontaneidad de la ideación. Esencia y fictum*, pp. 128-129).

71 *Ibid.*, p. 49 (*Ibid.*, p. 128).

Se trata siempre de argumentar a favor de la *distinción esencial* –borrada por el fenomenalismo representacionista moderno– *entre* el ámbito psíquico, *subjetivo*, o el de la *conciencia* de las esencias, por un lado, y el ámbito *objetivo* de las *esencias* mismas, por el otro. En el caso del “imaginar” un centauro, la vivencia psíquica del “imaginar” es real y existe, en cambio, el centauro es una entidad ficticia, no existe. Se trata de cosas distintas, vivencia y objeto de vivencias. Lo mismo ocurre con el “intuir eidético” o *ideación*, se distingue entre la vivencia de “idear” y las esencias respectivamente intuidas; la vivencia *existe* realmente; las esencias respectivas sí *son*, aunque *no existen* en sentido estricto, por no ser espacio-temporales o individuales como las *cosas* existentes.

Según la teoría escéptica, la intuición de esencias es equivalente sin más a la imaginación. Ahora bien, Husserl admite que hay una *similitud* entre las *intuiciones sensibles*, la *intuición de esencias* y la *imaginación*, por cuanto *todas son intuiciones*, pero no hay una identidad. Por ejemplo, se perciben o recuerdan cosas *reales* como ciertas, dudosas, o inválidas; también se imaginan cosas “como si” fuesen reales, dudosas o inválidas; finalmente, se intuyen esencias (por ejemplo las geométricas) de modo justo, falso, etc.⁷². La conclusión de Husserl es que la *intuición eidética* es más semejante a la *intuición sensible* (o a la percepción), que a la *imaginación*, en cuanto a sus correlatos *objetivos*, aunque se distinguen en cuanto a su tipo de actividad *psíquica*, pues la percepción es pasiva y el intuir eidético es espontáneo. Por otro lado, el intuir eidético, al igual que la imaginación, se caracteriza por su *espontaneidad psíquica*.

Hacia el final del capítulo segundo Husserl presenta brevemente el principio-guía de la fenomenología, que él denomina “*El principio de todos los principios*”⁷³. Se trata de la intuición que *da* originariamente tal como da, pero *dentro de los límites* de ese dar, no *sub-specie aeternitatis* (como sería la intuición cartesiana garantizada en su certeza por Dios, o como sería la “*idea verdadera*” de Spinoza). Ése es el “*comienzo absoluto*” de la fenomenología y tiene rango de *principio*. Toda teoría, así, tiene que partir de *premisas que se fundan en este principio de la intuición*, es decir, dichas proposiciones valen como premisas precisamente por aprehenderse en la intuición original-mente

72 *Ibid.*, p. 50 (*Ibid.*, p. 129).

73 *Ibid.*, §24, p. 51 (*Ibid.*, pp. 129-130).

dadora. Este principio, empero, vale tanto para la intuición eidética como para la intuición empírica. Husserl termina este pasaje refiriéndose al principio que guía el método de todo investigador de la naturaleza —“que todo conocimiento de hecho debe fundarse en la experiencia”. Pues bien, dicho “principio” en tanto tal *no es* algo que *se extrae* de la misma experiencia, sino que se extrae de una *intelección*, que precede y “fundamenta” a la experiencia⁷⁴.

En ese sentido, Husserl afirma que los investigadores de la naturaleza, cuando *reflexionan* sobre la naturaleza de la matemática y de lo eidético, lo hacen como *escépticos*. Pero cuando *usan* las matemáticas y los conceptos eidéticos en su práctica de investigadores de la naturaleza, lo hacen de forma *dogmática*⁷⁵. Así, sus explicaciones de cómo *las ciencias eidéticas* surgieron *inductivamente*, a partir de la *imaginación* o de *hábitos* mentales sedimentados y transmitidos biológicamente, resultan ser un absurdo y un contrasentido. Esto es así porque las *operaciones inductivas ya presuponen* los principios eidéticos, *ergo*, éstos son *a priori*. En efecto, el físico naturalista *usa* la matemática como herramienta exacta, pero al interpretarla reflexiva o filosóficamente, pretende que ésta se deriva de ese modo vago, inductivo, a partir de procesos psíquicos o físicos naturales, o de supuestas “experiencias de la fantasía”. Sin embargo, no acepta esa misma explicación para *sus propias* experiencias físicas —no acepta que se las explique en tanto inferencias a partir de “experiencias de la fantasía”. De igual modo, por ende, los *axiomas matemáticos* expresan *relaciones esenciales*, y no datos imaginarios o vagos. Eso se *ve* acudiendo al *sentido mismo* de las aserciones matemáticas con plena intelección, no acudiendo a explicaciones foráneas de filósofos empiristas.

Husserl culmina la primera parte de *Ideas I* distinguiendo entre las “ciencias de la actitud dogmática y las ciencias de la actitud filosófica”—⁷⁶. El *conocimiento científico* superó el *escepticismo antiguo* en su *práctica* misma, de modo positivo o dogmático, dejando de lado las disquisiciones teóricas sobre la posibilidad de ciertos conocimientos, y abocándose solamente a desarrollar su método y a trabajar sus dominios objetivos. Esto fue lo que permitió el progreso de las ciencias. Pero, posteriormente surgieron *nuevos prejuicios*

74 *Ibid.*, p. 51 (*Ibid.*, p. 130).

75 *Ibid.*, pp. 51-53 (*Ibid.*, § 25. *El positivista como investigador de la naturaleza en la práctica, el investigador de la naturaleza como positivista en la reflexión*, pp. 130-132). Esto también lo afirma en el § 26.

76 *Ibid.*, § 26, pp. 53-55 (*Ibid.*, pp. 132-134).

escépticos, con el empirismo inglés primero y el naturalismo decimonónico luego. Los naturalistas sólo dejan de ser escépticos en cuanto a la *esfera empírica*, pero rechazan la *esfera eidética*. Las únicas disciplinas eidéticas que no rechazan por ser antiguas y ya aseguradas, son las *matemáticas*.

Ahora bien, Husserl opina que *para ser* un investigador en *ciencias*, es mejor ser *dogmático*, científico “*positivo*” (y no asumir una actitud “*crítica*”, en el sentido de “*escéptica*”), pues el científico ha de *volverse a las cosas*, y simplemente ver cómo a partir de su dación se deducen otras. Su principio guía debe ser sólo el *derecho* de toda *intuición dadora* en las diversas especies de conocimiento. En cambio, la actitud *filosófica* o *epistemológica* es completamente *distinta* a la del científico positivo, requiere de una *crítica* altamente desarrollada del conocimiento, es decir, una dosis de *escepticismo*. Eso es justamente lo que quiere proponer la *fenomenología contribuyendo a una* teoría del conocimiento. Su única condición es la *evidencia intelectual* en la *reflexión*⁷⁷.

Acerca de la sección segunda: La consideración fenomenológica fundamental

En este apartado se aborda la difícil segunda parte de *Ideas I*, titulada “La consideración fenomenológica fundamental”. Esta parte consta de cuatro capítulos, y, en general, tiene un carácter transitorio entre la actitud natural y la actitud fenomenológica trascendental (pura). En ella Husserl presenta los dos procedimientos metodológicos básicos de la fenomenología que permiten abandonar la actitud natural y asumir la actitud fenomenológica-trascendental, pues sólo una vez instalados en ésta, se podrá luego describir la experiencia trascendental, o conciencia “*pura*”. Dichos procedimientos son la *ἐπιτομή*, que aborda en el primer capítulo, y las “*reducciones fenomenológicas*”, que se discuten resumidamente en el cuarto capítulo. Asimismo, en el primer capítulo da una descripción magistral de la “*actitud natural*” y la “*tesis general*” que la sustenta, así como de la posibilidad de suspender cualquier involucramiento en ella. Sin embargo, desde el segundo capítulo se presentan dificultades particulares que se deben a que Husserl no deja suficientemente explícito lo que en él está implícito, y es que, después de haber introducido la

77 *Ibid.*, p. 55 (*Ibid.*, p. 134).

ἐποχή, abandona su ejecución y regresa nuevamente a la actitud natural desde el § 33. En ese sentido, dicho capítulo es el más problemático. El tercero también encierra sus dificultades porque en él, finalmente, se da el tránsito al campo trascendental sin que se explicita el momento preciso del mismo. Otro problema de ambos capítulos es que sus estrategias y lenguaje han suscitado sendos malentendidos, como el oponer el carácter “relativo” y “fenoménico” de lo trascendente *versus* el carácter “absoluto” de lo inmanente, en el segundo capítulo, y el referirse a la “aniquilación” del mundo y el “residuo de la conciencia pura” en el tercero.

Se ha indicado que el segundo capítulo todavía se mueve en la actitud natural. Sobre la base de la intuición de sus respectivos objetos (esto es, de sus “modos de dación”), Husserl opone la conciencia, por un lado, y el mundo, por el otro. Se trata de la herencia del dualismo cartesiano *en la actitud natural*. Aquí se presenta un primer sentido de la oposición entre “inmanencia” y “trascendencia”, tal como se señala en el cuadro que se ha preparado contrastando las actitudes natural y fenomenológico-trascendental⁷⁸, así como la “ambigüedad” de los conceptos husserlianos de “inmanencia y trascendencia” entre el segundo y el tercer capítulo⁷⁹. Pues bien, en el segundo capítulo Husserl supera parcialmente dicha *oposición* o *dualismo* propios de la actitud natural, mostrando que incluso en ella se puede distinguir la *relatividad* del mundo respecto de la conciencia, esto es, la “dependencia” del mundo respecto de la conciencia, “dependencia” que luego aparecerá esclarecida bajo el rubro de “intencionalidad”. La descripción en este capítulo corresponde más o menos a la de una fenomenología eidética psicológica, intencional, *no trascendental*. Sin embargo, como ya se ha aclarado con ocasión de la exposición del “Epílogo” de 1930, todavía Husserl no ha llegado a explicitar y precisar en la época de la publicación de *Ideas I* el campo propio de una “fenomenología psicológica eidética e intencional”, cosa que recién hace en la década del veinte. En el tercer capítulo Husserl recién introduce el campo de la subjetividad, conciencia o experiencia trascendental, contrastándola con el campo psicológico tal como se exhibe en la actitud natural, por lo que es posible afirmar que en él ya se da propiamente el tránsito, pues dicho

78 Cf. Anexo I.

79 Rudolf Boehm, “L'équivoque des concepts husserliens d'immanence et transcendence”, en: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, N° 149 (1959). pp. 481-526.

capítulo termina presentando el sentido de su “idealismo trascendental” en vinculación con la actividad constitutiva de “dar sentido”.

Se trata, en suma, de una parte preparatoria, preliminar, y sin embargo, esencial, pues en ella aparecen los dos medios metodológicos (ἐπιποχή y reducciones) que permiten el acceso a la subjetividad (conciencia, o experiencia) trascendental –“dadora de sentido”– a la vez que quiere hacer ver que el acceso a la experiencia pura o trascendental es algo distinto y novedoso respecto del acceso a la experiencia psicológico-fenomenológica de la actitud natural.

Paul Ricoeur tradujo al francés *Ideas I* en 1950. Sus comentarios y notas a pie de página revelan su posición crítica ante varios pasajes problemáticos en los cuales Husserl introduce el campo de la fenomenología trascendental distinguiéndola de la actitud natural.

La tesis de la actitud natural y su desconexión

El primer capítulo se titula “La tesis de la actitud natural y su desconexión”. Se podría dividir del siguiente modo: los §§ 27-29 describen cómo se ofrece la actitud natural; el § 30 enuncia el *principio* fundamental de la actitud natural (su “tesis general”); el § 31 define la ἐπιποχή en su sentido fenomenológico, y si bien en un inicio la vincula, luego la distingue de la “duda” cartesiana; finalmente el § 32 define la ἐπιποχή en relación con ella misma.

Empieza con meditaciones desarrolladas en *primera persona* para revelar el *sentido* de la actitud natural⁸⁰. Propio de la fenomenología (incluso “mundana”, en la actitud natural), es esta aproximación en *primera persona*. En cierto sentido podría decirse que aquí se plantea el problema del *Menón* de Platón (sólo se puede preguntar por algo si de algún modo ya poseemos una pre-comprensión de ello), o, incluso, del *Tractatus* de Wittgenstein. Eugen Fink lo expuso de este modo: sólo se puede describir la actitud natural (v.gr. “el mundo”) si ya se ha salido de ella (si ya se está en la actitud filosófica; Wittgenstein incluso la caracteriza en el *Tractatus* de “trascendental”). En otras palabras, sólo se puede *motivar* una *salida* de la actitud natural si de algún modo ya se ha retirado de ella, y se está al “otro lado”. La exposición

80 *Hua III/I*, pp. 56-58 (*Ideas I*, § 27. *El mundo de la actitud natural: yo y mi mundo circundante*, pp. 135-137).

aquí, por ende, *supone* ya haber superado el *punto de vista* de la actitud natural por lo que hay un cierto aire de “artificialidad” metodológica. Por otro lado, no hay que identificar a la *actitud natural* con el naturalismo, positivismo o psicologismo. Éstas son tendencias *filosóficas*, desarrolladas *dentro* de la actitud natural, que Husserl ya ha rebatido en la primera parte de la obra.

Husserl dice: “Tengo conciencia de un mundo”. Tener conciencia significa *percibir, intuir, tener todo tipo de experiencias*. A través de los sentidos se hallan los *objetos corporales allí para mí*. Se hallan “*presentes*”, en sentido literal o figurado, tanto si se les presta atención o no. Los otros *seres vivientes*, los hombres en tanto pensantes, deseantes, etc., y los *objetos en general*, *no tienen* que caer en *mi campo* de percepción, o estar intuitivamente *presentes* –pues pueden estar sólo *co-presentes*–. La descripción prosigue de modo *fáctico*: “Dirijo mi mirada afuera” –dice Husserl– hacia el *horizonte de mundo espacial*. Dicho mundo *se extiende espacialmente hasta el infinito*. En un primer momento puede tratarse simplemente de un *saber que no es conceptual* –sino sólo meramente vago– acerca de la *locación* de objetos familiares. Pero puede volverse un saber intuitivo –“claro”– si *dirijo mi atención* a dichos objetos⁸¹.

En suma, el *mundo que está allí* para mí no se agota con los objetos co-presentes que forman el contexto de mi intuición actual (clara u oscura, distinta o confusa). Al contrario, el *mundo se extiende espacialmente más allá*, sin límites, como un *horizonte ilimitado indeterminado y oscuro*. “Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado (o determinado hasta cierto punto) está en parte atravesado, en parte rodeado por un *horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada*”⁸². Dicho horizonte se puede paulatinamente “determinar” con diversas experiencias intuitivas y *re-presentaciones* o presentificaciones (*Vergegenwärtigungen*).

Aquí cabe hacer un paréntesis respecto de la traducción del término *Vergegenwärtigung* en Husserl. En la traducción de Zirión se trata de *re-presentaciones*; otros traductores prefieren *presentificaciones*. Se trata de las “modalizaciones” o modificaciones de la intuición *sensible* o *percepción*, tales como el *recuerdo*, *la imaginación*, *la empatía*, *la expectativa* y *la*

81 Husserl toca el tema de la atención en el segundo capítulo, *cf.* § 35.

82 *Ibid.*, p. 57 (*Ibid.*, p. 136).

conciencia de imagen. Es un tipo peculiar, sensible, intuitivo, de “representación” (de *Vorstellung*). Otras representaciones (*Vorstellungen*) no intuitivas son “simbólicas” y vacías. Pero una *Vergegenwärtigung* es siempre una *Vorstellung intuitiva*, pues “hace presente” (*gegenwärtigt*) su objeto, aunque no de modo directo u originario como la percepción, que por el contrario es una *Gegenwärtigung* o “presentación”.

Nuevamente en relación con el texto, con éxito variable es posible dirigir la *atención* al horizonte del mundo a través de una serie de *re-presentaciones* o presentificaciones (*Vergegenwärtigungen*) –ampliándose el círculo de *determinaciones*, con ayuda de la *memoria*, cuya cadena se engancha con las *percepciones actuales* dadas en un ambiente o contorno *central*, es decir, las posibilidades que en un principio se dan oscuras e indeterminadas se van determinando. Pero, “el entorno indeterminado es, por lo demás, infinito”⁸³. *El mundo*, así, aparece sólo como una “forma” trazada en medio de posibilidades y conjeturas intuitivas. Pero no es sólo un *horizonte espacial*, sino que él es, también, un orden de seres en su *sucesión temporal*, por lo que las mismas consideraciones de los horizontes oscuros o claros se aplican aquí. El mundo es, así, un *horizonte temporal infinito* en dos sentidos, pues *hacia el pasado* y *hacia el futuro* se procede de lo conocido (“viviente”) hacia lo desconocido (a lo “privado de vida”)⁸⁴. Se puede cambiar de punto de vista tanto en el espacio como en el tiempo, etc.; aportar nuevas presentificaciones o *re-presentaciones* intuitivas (*Vergegenwärtigungen*), etc. La conciencia “vigilante” (actual y “en vigilia”) (*wach*) *siempre* está en relación con el mismo mundo presente *para mí*. *Yo mismo estoy allí*.

Ahora bien, el mundo no sólo es un “mundo de cosas” con propiedades materiales, sino también, un mundo de *valores* y de *bienes*; se trata, por ende, de un *mundo práctico*. Adicionalmente, los *objetos en el mundo* tienen el carácter de *objeto de uso*. En suma, los valores y aspectos prácticos también son constitutivos de los objetos, y se hallan ellos presentes en esos mismos objetos, a los que se les presta o no atención. Igual ocurre con los *hombres de mi entorno* como amigos, enemigos, subordinados, superiores, extranjeros, padres, parientes, etc. El horizonte de mundo, en suma, es un *mundo circundante intersubjetivo*.

83 *Loc.cit.*

84 *Ibid.*, p. 58 (*Ibid.*, p. 137).

Pero el *mundo circundante* no sólo es un mundo circundante *natural*, perceptivo, práctico, valorativo e intersubjetivo. También hay una dimensión *ideal* en el mundo circundante⁸⁵. Sin embargo, tiene otra naturaleza, puesto que dicho mundo ideal no se “actualiza” a menos que el sujeto esté involucrado en *actividades espontáneas* como cuando se halla en “*conciencia teorizante*”.

Empero, primero Husserl quiere aclarar en qué consisten las actividades espontáneas del sujeto. No sólo son “teóricas”, sino que Husserl también incluye los actos de la emoción o sentimiento y el querer o voluntad, que permiten relacionarnos con el mundo o entorno, como con placer, desagrado, alegría, tristeza, deseo, aversión, decisión, acción, esperanza, temor, etc. En cambio, en la investigación científica –en la explicitación y elaboración de conceptos usados en la descripción, en la comparación o distinción, en el colegir o numerar, en elaborar hipótesis o extraer conclusiones– se halla más bien una “conciencia teórica”.

Ahora bien, todas esas *actividades espontáneas* y *estados* mencionados, los teóricos, prácticos o del sentimiento, caen bajo el rubro de *cogito*. Se trata de *la forma fundamental de la vida actual* o en vigilia, esto es, de la intencionalidad *activa*, de la vida *consciente*. Por cierto, *se trata de la intencionalidad*, aunque todavía no esté tematizada como tal; sólo lo hará luego de ingresar a la actitud fenomenológica-trascendental. Normalmente el *cogito* tal como vive cotidianamente *no es* reflexivo, esto es, no es “consciente de sí mismo”, no tiene para el propio sujeto carácter de objeto; más bien, es *a través* de él que cada sujeto deviene consciente del mundo circundante y está volcado a él. La vida consciente *siempre* se halla allí en tanto somos percipientes, deseantes, representantes, pensantes, sintientes, etc. Sin embargo, la relación con la realidad que nos rodea no siempre se da de modo *actual* o en vigilia.

Pero, además del mundo *natural* circundante, se puede tener también como *cogitata* actuales de los *actos* (esto es, como *correlatos* objetivos), a objetos ideales; es decir, los números y sus leyes también aparecen en un horizonte parcialmente determinado y parcialmente indeterminado; sin embargo, es un hecho que su “estar allí” y lo que allí está *es de otro tipo*. La diferencia estriba en que el *mundo natural está siempre allí* para otros, incluso cuando el sujeto se halla concentrado trabajando en el mundo aritmético. Por

85 *Ibid.*, pp. 58-60 (*Ibid.*, §28. *El cogito. Mi mundo circundante natural y los mundos circundantes ideales*, pp. 137-139).

el contrario, dice Husserl: “el mundo aritmético está allí para mí sólo cuando estoy en actitud aritmética”⁸⁶.

Es importante destacar que ambos mundos circundantes, el natural y el ideal, están al alcance de la *actitud natural*. El mundo circundante natural (empírico, real) es el telón de fondo del segundo, del mundo ideal. No se trata de un platonismo, porque aparece sólo intermitentemente, cuando se actualiza con los actos. El *cogito* sigue estando en la *actitud natural* cuando pasa del mundo real al mundo ideal; se trata de un cambio de actitud *dentro de la actitud natural*, y con el *mundo natural* de trasfondo. Asimismo, Husserl se cuida de decir que este *mundo natural*: “[...] no es un horizonte en que se inserte un mundo aritmético”⁸⁷. En otras palabras, sólo el yo (y sus actividades) conecta ambos mundos.

Se había señalado que el mundo circundante natural también es intersubjetivo⁸⁸. Cabe precisar que la intersubjetividad es apenas tratada en *Ideen I*, y en ese sentido, es la gran ausencia en este texto, excepto demasiado brevemente en el § 29 y en el § 151, hacia el final de la obra. Para ello es necesario ir a *Ideen II* donde se estudia la constitución del otro y, enseguida, la del mundo común a uno y al otro. En múltiples otros textos inéditos desde 1905 hasta 1934 Husserl toca dicho problema, entre los que se encuentra su imperfecta presentación en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*⁸⁹.

Al igual que el mundo circundante natural, ocurre también que aparecen otros hombres o sujetos personales⁹⁰ allí en el mundo circundante, sujetos semejantes a *mí* y que acceden al mismo mundo objetivo, aún cuando desde distintas perspectivas. Pues, en efecto, cada sujeto tiene un campo actual de percepción propio, una perspectiva distinta; a cada cual se le aparecen las cosas cada vez de modo distinto, por consiguiente, en modos distintos de aprehensión –con diferentes niveles de claridad u oscuridad y distintos modos de dación-. Pese a todo, aunque se tenga conciencia de él de modo distinto, dice Husserl que se aprehende dicho mundo *como siendo objetivamente* uno y *el mismo mundo circundante* para cada uno de los otros, como siendo un mundo espacio-temporalmente común, en el que se puede entablar comunicación.

86 *Ibid.*, p. 59 (*Ibid.*, p. 138).

87 *Ibid.*, p. 60 (*Ibid.*, p. 139).

88 *Loc.cit.* (§ 29. *Los “otros” sujetos-yo y el mundo circundante intersubjetivo natural*).

89 *Cf. Hua XIII, XIV y XV* (*cf. PFF, MC y Iribarne, Julia V., La intersubjetividad en Husserl*, vol. 2, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1988; en adelante, 1H/2).

90 *Hua III/I*, p. 60 (*Ideen I*, p. 139).

Luego de descrita la actitud natural, Husserl introduce “la tesis general” que la sustenta⁹¹.

La tesis general de la actitud natural es aquella certeza o creencia básica según la cual se acepta el mundo allí delante como existente, tal como es dado. La tesis o creencia básica en la existencia del mundo es la base y el presupuesto de la actitud natural. Puede dudarse de muchas cosas *en* el mundo (de situaciones, estados, etc.) *mas no del mundo existente*. Más adelante se referirá a esta “tesis” como la *Ur-doxa*, o la creencia originaria (proto-creencia) a la base de toda *otra* tesis, de todo otro *cogito*, valoración, toma de posición, etc. En el fondo, el *secreto*, el *fundamento* de la actitud natural, es la *vida trascendental* en la que se despliega esta creencia básica; pero la vida trascendental permanece como el trasfondo anónimo y oculto de la actitud natural, hasta que se la desvele con la reducción. En consecuencia, la tesis general de la actitud natural es la base no sólo de la vida cotidiana, sino de las ciencias positivas que se desarrollan en la actitud natural.

Enseguida Husserl plantea el tema de la ἐποχή en relación directa con la “tesis general de la actitud natural”⁹². Se trata, en resumidas cuentas, de la *alteración* radical de la tesis mencionada, cosa que es *posible por principio*. Se ha dicho que el mundo circundante natural es captado en la actitud natural, como una “realidad” existente (*daseiende*). Se señala, además, que esta *tesis general* no es un acto original fruto de un *juicio* sobre la existencia del mundo (*Existenz*). Más bien, la tesis se halla en el *trasfondo* de la conciencia natural vigilante, en el trasfondo de cada acto o *cogito* particular. Ella es pues ante-predicativa, o pre-predicativa, no predicativa o judicativa. No es sino después, y sobre su base, *presuponiéndola*, que se puede emitir un *juicio* explícito, una predicación, respecto de la existencia del mundo. Sólo en ese momento la *tesis de la actitud natural* (la “presencia” “ante los ojos” [*vorhanden*] del mundo) se *transforma en tema*, la experiencia ante-predicativa se transforma en predicativa, en temática.

Ahora bien, tanto la experiencia ante-predicativa natural *como la predicativa, pueden ser alteradas*. Sólo en este momento, y por razones didácticas, Husserl plantea una suerte de paralelo entre esta *alteración* y la *duda* universal de Descartes, pues en ambos casos se dan alteraciones en las “tomas de posición”.

91 *Ibid.*, pp. 60-61 (*Ibid.*, § 30. *La tesis general de la actitud natural*, pp. 139-140).

92 *Ibid.*, pp. 61-64 (*Ibid.*, § 31. *Cambio radical de la tesis natural. La ‘desconexión’, la ‘puesta entre paréntesis’ [Radikale Änderung der natürlichen Thesis. Die ‘Ausschaltung’, ‘Einklammerung’]*, pp. 141-144).

Sin embargo, aclara que este paralelo solamente se establece como *procedimiento subsidiario* y persiguiendo fines muy distintos. En efecto, Descartes busca obtener un plano ontológico sustraído de toda duda; Husserl busca un campo de la experiencia trascendental totalmente inédito. Como ya se sabe, este paralelo ha sido el origen de graves malentendidos, aún a pesar de que en este lugar ya Husserl distingue claramente entre *ἐποχή* y “duda metódica”, caracterizando a la primera como suspensión “compatible con la certeza”. Sin embargo, el tono de muchos pasajes de los capítulos segundo y tercero de esta parte, como ya se ha mencionado, son de *estilo y lenguaje cartesianos*. En el capítulo segundo plantea la *separación* en dos regiones: la primera trascendente y dudosa, y la otra inmanente y cierta; y en el capítulo tercero plantea la “aniquilación” del mundo y señala la conciencia como “residuo”.

Ahora bien, otro paralelo entre la alteración de la tesis general de la actitud natural con la duda cartesiana, es que ambos procedimientos caen igualmente bajo la *entera libertad* o voluntad del filósofo. Todo puede ser sometido a duda, todo ser –no importa de qué especie, explicitado o no– puede caer bajo la duda, en cuyo caso no se puede afirmar la *certeza del ser* de su existencia al mismo tiempo⁹³.

Pero hay diferencias radicales con Descartes, como señala Husserl:

Asimismo, está claro que el INTENTO de dudar de algo que tenemos consciente COMO ESTANDO AHÍ DELANTE ACARREA NECESARIAMENTE CIERTA SUPRESIÓN DE LA TESIS; y justo esto es lo que interesa. No se trata de una conversión de la tesis en la antítesis, de la posición en la negación, tampoco de una conversión en conjetura, suposición, indecisión, en una duda (en cualquier sentido de la palabra) [...] ES MÁS BIEN ALGO ENTERAMENTE PECULIAR. NO ABANDONAMOS LA TESIS QUE HEMOS EJECUTADO, NO CAMBIAMOS NADA EN NUESTRA CONVICCIÓN, que sigue siendo en sí misma la que es mientras no introducimos nuevos motivos de juicio, que es precisamente lo que no hacemos. Y sin embargo, la tesis experimenta una modificación –mientras sigue siendo en sí la que es, LA PONEMOS, POR DECIRLO ASÍ, ‘FUERA DE ACCIÓN’, LA ‘DESCONECTAMOS’, LA ‘PONEMOS ENTRE PARÉNTESIS’. La tesis sigue existiendo, como lo puesto entre paréntesis [...]’⁹⁴.

93 Cf. también el § 103, más adelante.

94 *Ibid.*, p. 63 (*Ibid.*, p. 142).

En suma, la tentativa de *duda* cartesiana se une a una *tesis*, a una convicción inmovible, a una *certeza*, cuya supuesta puesta “fuera de circuito” aparece como una *antítesis*, una suposición de su “no ser”. Descartes opone una “toma de posición” a otra “toma de posición”. Ésta es una diferencia entre la *ἐποχή* husserliana y la duda cartesiana que opera una “negación universal”. La *ἐποχή* simplemente “suspende” toda tesis, al mismo tiempo que la conserva. En cambio, el lenguaje husserliano aquí corresponde más al del escepticismo antiguo, tradición que entendía precisamente por *ἐποχή* una puesta entre paréntesis, un poner fuera de circuito o un desconectar. Husserl añade:

Con referencia a TODA tesis, podemos, y con plena libertad, practicar esta peculiar *ἐποχή*, una cierta abstención del juicio, que es compatible con la convicción no quebrantada y en casos inquebrantable, por evidente, de la verdad. La tesis es ‘puesta fuera de acción’, puesta entre paréntesis [...] ⁹⁵.

La imagen de la “puesta entre paréntesis” se aplica mejor a la *esfera del objeto*, incluso respecto de *objetos* susceptibles de ser puestos. La imagen de “poner fuera de juego” se aplica mejor a los *actos téticos*, esto es, a la esfera del acto o vivencias.

Termina Husserl el capítulo caracterizando a la *ἐποχή* por sí misma ⁹⁶, señalando que hay que colocarle “límites”. Si no quedara nada, si tuviera una extensión ilimitada, no quedaría un margen para juicios (no modificados), y menos aún para *una ciencia*:

Pero nuestros designios se enderezan justamente, a descubrir un nuevo dominio científico, y un dominio tal que se conquiste precisamente POR MEDIO DEL MÉTODO DE LA PUESTA ENTRE PARÉNTESIS, pero solamente, pues, de una puesta entre paréntesis delimitada con precisión.

Lo puesto entre paréntesis es precisamente a la *tesis general de la actitud natural* y a todo lo que incluye de modo óntico; por ende, se desconecta todo el mundo natural que está allí constantemente para nosotros como “realidad”. Al proceder así, mediante este acto de libertad, el fenomenólogo *no niega el*

⁹⁵ *Ibid.*, p. 64 (*Ibid.*, p. 143).

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 65-66 (*Ibid.*, § 32. *La epojé fenomenológica*, pp. 144-145. En una nota marginal al lado del título, Husserl añade: “-trascendental”; cf. n°126, p. 502).

mundo como sofista, no pone su existencia en duda —como sí lo hace el *escéptico*—, sino que opera la *ἐποχή*, que le prohíbe pronunciarse judicativamente sobre la existencia espacio-temporal del mundo. En consecuencia, se ponen entre paréntesis todas las ciencias y su validez⁹⁷, ninguna da *fundamentos*; todas las proposiciones de las ciencias se conservan, pero sólo entre paréntesis.

Queda claro que esta *ἐποχή* no es aquella que proclama el positivismo para rechazar el ámbito de las ideas y las esencias que menciona Husserl en la primera parte para criticarla. No se trata de un cuestionamiento escéptico común contra teorías “positivas”. Lo que se reclama *es otra cosa*. Aquí le interesa tomar el mundo más allá de toda teoría tal como se da en la experiencia y en el encadenamiento de experiencias en la actitud natural (objetivante), más allá de los prejuicios naturalistas.

La conciencia y la realidad natural

El segundo capítulo, titulado “Conciencia y realidad natural”⁹⁸ empieza mencionando que como “residuo” de la *ἐποχή* queda la “conciencia pura” o “trascendental”⁹⁹. Pero inmediatamente después, Husserl regresa a la “actitud natural” para realizar una descripción de la conciencia desde consideraciones propias de la psicología fenomenológica eidética intencional¹⁰⁰, descripción que saca a la luz el dualismo implícito en la actitud natural entre dos *regiones de la naturaleza*, la región conciencia y la región mundo físico trascendente. En los §§ 39-43 se pregunta en qué sentido, “conciencia” y “mundo” pertenecen a regiones distintas de la realidad. Husserl extrae la distinción entre estos dos modos de ser a partir de dos modos distintos de percepción: la inmanente y la trascendente. Finalmente, los §§ 44-46 presentan las conclusiones de este examen: el ser trascendente aparece como dudable, mientras que el ser inmanente como absoluto.

Se sabe, entonces, qué significa la *ἐποχή*. Falta saber para qué sirve. Pero primero se pregunta Husserl qué queda si se la lleva a cabo: “¿Qué puede, en efecto, quedar cuando se ha desconectado el mundo entero, incluido otros mismos, con todo

97 *Loc. cit.* (*Ibid.*, p. 145).

98 *Ibid.*, §§ 33-46, pp. 66-99 (*Ibid.*, pp. 145-181).

99 *Ibid.*, § 33, pp. 66-69 (*Ibid.*, pp. 147-150).

100 *Ibid.*, §§ 34-38.

cogitare?”¹⁰¹. Puesto que se busca fundar una fenomenología eidética, se puede pensar que aquí también se está tratando de desconectar el mundo fáctico para llegar al mundo como *eidōs* (el mundo aritmético, el mundo geométrico, etc.), que fue el tema de la primera parte del libro. Husserl, sin embargo, advierte: “no vamos a seguir este camino. No se halla en la dirección de él nuestra meta”¹⁰². Lo que busca aquí es alcanzar una nueva región de ser individual hasta ahora no deslindada: esa región es la de la conciencia “pura”, esto es, trascendental, con sus correlatos “puros”, por un lado, y su yo puro, por el otro.

Empero, abordará primero la conciencia y sus correlatos, examinándolos en la *actitud natural*, es decir, en su realidad mundana. *Mi ser real*, natural, con mis vivencias cognitivas, afectivas y volitivas, *mi* “conciencia” –aunque todas mis vivencias no sean “conscientes” – que *cambian continuamente en síntesis permanentes*, todo esto está en el *mundo de la realidad natural*. Debido a hábitos científicos típicos de la actitud natural se tiende a ver en la vida psíquica sólo *hechos* de la vida anímica. Da a entender que en general uno no se percata qué hay en juego en esta esfera *si cambiamos de actitud*: y que es que *esas mismísimas vivencias* son aquellas de las cuales “brota por obra de la nueva actitud el nuevo dominio”¹⁰³. Lo primero será, entonces, seguir en la esfera *natural*, como puramente *inmanente*. Como Husserl aquí invita a hacer un *análisis eidético* (no exhaustivo) de esta inmanencia, él ya está haciendo implícitamente psicología fenomenológica intencional eidética sin haberla todavía tematizado: “Lo que hace absolutamente falta es una cierta intelección general de la esencia de la CONCIENCIA COMO TAL, y muy particularmente [...] en tanto que en ella misma, conforme a su esencia, es consciente la realidad ‘natural’”¹⁰⁴.

En el anexo crítico que contiene las notas marginales a los ejemplares de las distintas ediciones de *Ideas I*, Husserl precisa que el título del § 34, que se refiere a la “esencia de la conciencia como tema”¹⁰⁵, trata en verdad de temas pertenecientes a la psicología fenomenológica eidética e intencional. Dicha psicología fenomenológica es todavía trascendentalmente ingenua. Aquí se

101 *Ibid.*, p. 66 (*Ibid.*, p. 147).

102 *Ibid.*, p. 67 (*Loc.cit.*).

103 *Loc.cit.*, (*Ibid.*, p. 148).

104 *Ibid.*, p. 68 (*Loc.cit.*).

105 *Ibid.*, pp. 60-71 (*Ibid.*, § 34. *La esencia de la conciencia como tema* <y también como función>, pp. 150-151).

describe, pues, a la intencionalidad desde la actitud natural, pues deja caer por el momento toda consideración relativa a la *ἐποχή*.

Empieza Husserl señalando que se sume en la *esencia de la “conciencia de algo”*. Aquí se toma a la conciencia en su sentido más “general”, esto es, no se trata solo de una conciencia “teórica” como se le ha querido interpretar por muchos. Lo que hará en un inicio es volcarse *solo* sobre las *vivencias* mismas (de la conciencia), en su estructura esencial, es decir, eidéticamente, con exclusión de todo lo que no esté contenido realmente en ella misma. Se trata de captar y fijar las *esencias* puras de esa estructura a través de la *ideación*. Siendo el tema *la vivencia de la conciencia en general*, Husserl empieza refiriéndose a la forma más simple del *cogito* cartesiano –al “yo pienso”– que incluye, como en Descartes, al yo recuerdo, yo imagino, yo juzgo, yo siento, yo deseo, yo quiero, etc. *Cogito* caracteriza, pues, a toda vivencia *intencional*, en tanto “activa”, ejecutada por un “yo puro” (*reines Ich*) (cf. § 80). En textos ulteriores Husserl dirá que el *yo* que “vive” a través de sus vivencias no sólo es “activo, espontáneo”, es decir, “intencional”, sino que también se ve precedido por una suerte de pre-yo (*Vor-Ich*) que se manifiesta en la “pasividad”.

Husserl aborda, así, a la vivencia del tipo “*cogito*” en su *concreción*, es decir, tomando en cuenta la *totalidad* de sus contenidos reales o “ingredientes”, en la “corriente” o flujo de vivencias: “Será entonces evidente que toda vivencia de la corriente que la mirada reflexiva logre alcanzar tiene *un ser propio, intuitivamente captable*, un ‘contenido’ susceptible de ser considerado *por sí* en su *índole propia*”¹⁰⁶. Ya se había dicho que Husserl excluye de esta captación inicial lo que no está contenido en la vivencia (*cogitatio*), lo que no constituye su *contenido real* (*reellen Bestand*) o “acervo de ingredientes”, en la traducción de Zirión. Se capta y describe también la necesaria *unidad de la conciencia*.

Enseguida emprende un análisis fenomenológico de la *percepción* de “este papel blanco”, que yace allí delante, en orientación relativa a cada uno, con la imperfección y relativa oscuridad de su darse¹⁰⁷. El “ver” es una *cogitatio* en sentido plenario, mientras que el correlato, el papel, es un *cogitatum*, no es una vivencia –sino un “objeto percibido”–. El *cogitatum* percibido, sin embargo,

106 *Ibid.*, p. 70 (*Ibid.*, p. 151).

107 *Ibid.*, pp. 71-73 (*Ibid.*, § 35. *El cogito como “acto”. La modificación de inactualidad*, pp. 151-154).

podría ser una vivencia si él se convierte en “percepto”, en la reflexión o percepción interna. Se convierte en ese caso en una *cogitatio* observada. Pero, Husserl insiste: “[...]este papel dado en la vivencia de percepción, no es en principio ninguna vivencia, sino un ser de una especie de ser totalmente distinta”¹⁰⁸. Es en este contexto de análisis que Husserl introduce el tema del horizonte, y de la *inactualidad*. Sostiene que: “El captar es un destacar (*ein Herausfassen*), todo percepto tiene un fondo de experiencia”¹⁰⁹. Dicho fondo de experiencia u *horizonte inactual* es “co-percebido”, pero no captado propiamente: “Toda percepción de *cosa* tiene, así, un halo de INTUICIONES DE FONDO”. El “horizonte inactual” que rodea a la percepción es el de las “vivencias mismas” o *cogitaciones*; se trata del horizonte *temporal* de la conciencia, no del horizonte del “mundo” objetivo¹¹⁰. Es, pues, un “halo de conciencia” inherente a toda intuición que implica un “captar” y un “destacar”, esto es, un “estar vuelto al objeto”.

Esto permite, entonces, “modificaciones” de la *mirada* de la conciencia; los objetos antes co-percebidos de modo vago en intuiciones de fondo, pueden ser ahora *destacados*, por la mirada del yo que ahora vuelve su atención a ellos. Correlativamente, la conciencia “inactual” –implícita, potencial– se vuelve “actual” o explícita, y viceversa. Los “cambios” de inactualidad a actualidad son posibles no sólo con las *intuiciones perceptivas*, sino análogamente con las *intuiciones rememorativas* o *imaginarias*. La oscuridad del halo y la claridad de lo destacado ocurre en *todo tipo* de vivencias intuitivas, en distintas modalidades de actos orientados hacia objetos reales, posibles, fingidos, etc. La posibilidad de “modificar” la dirección de la mirada pertenece, pues, a la *función* misma –al carácter intencional mismo– de la *conciencia*. No es una cualidad que depende del objeto mismo.

Husserl también amplía esta característica –más allá de las intuiciones – a todo tipo de *cogitatio* en general, incluso a las vivencias del *pensar* o representar simbólico, del *sentir* y el *querer*¹¹¹. O sea que, “en general” toda *cogitatio* (de cognición, voluntad o sentimiento) tiene la característica de la “intencionalidad” –del “estar dirigido hacia algo” (estar “consciente de”) de modo *actual*–

108 *Ibid.*, p. 71 (*Ibid.*, p. 152).

109 *Loc.cit.*

110 *Ibid.*, pp. 71-72 (*Ibid.*, pp. 152-153).

111 *Ibid.*, pp. 72-73 (*Ibid.*, pp. 153-154).

rodeada dicha “*actualidad*” por un horizonte de “inactualidad”. Ahora bien, si es verdad que *todas* las vivencias *intencionales* o *cogitaciones* “están dirigidas a algo” *actualmente* – rodeadas de un halo de inactualidad–, sin embargo, *sólo algunas* vivencias intencionales, las “cognitivas” u “objetivantes”, tienen el carácter del “captar”, “apresar” o “destacar” –mas no las vivencias del *querer* o del *sentir*¹¹².

Asimismo, el “yo en vigilia”, el yo *que vive* en sus vivencias intencionales de modo *actual*, “consciente” –en la forma del *cogito*– *no es* necesariamente un “yo lingüístico” o “teórico”, que dé a dichas vivencias una *expresión predicativa*. En principio este yo en vigilia está también presente en los “sujetos-yo” animales, por cuanto son capaces de percibir. La vida del sujeto es, pues, entendida como una “cadena de *cogitaciones*”, una “corriente” que “corre sin interrupción”, constantemente rodeada de inactualidad en un horizonte temporal¹¹³.

Enseguida Husserl introduce explícitamente el tema de la *intencionalidad* todavía dentro de la actitud natural¹¹⁴. Tanto la conciencia *actual* como la *inactual* tienen la característica del *cogito* (aunque *sensu stricto* se le dé este último nombre a las actuales). Ambas son *vivencias intencionales* –*actos*, en la terminología de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901)–, esto es, ambas se hallan “intencionalmente referidas” a algo. La relación “intencional” no es una relación “cósica”, “real” entre dos “entidades”. No es tampoco un mero enlace “psico-físico”. Es una relación “pura”, *a priori*. Las vivencias son hechos o procesos naturales dentro del mundo natural. Pero la “relación intencional” misma, no es explicable en términos empíricos mundanos, sino eidéticos y *a priori*. La vivencia es, así, *esencialmente* conciencia-de algo de un *modo determinado temporalmente*, *actual* o *inactual*, en cercanía o lejanía, previamente o ahora, válido o no válido, cierto o meramente probable. Las *cogitaciones* (vivencias intencionales) de la corriente de vivencias, además de la “relación intencional” misma, posee contenidos *reales* o “ingredientes” que carecen de la propiedad de la intencionalidad, por ejemplo, los *datos de la sensación*, que *forman parte* de vivencias intencionales perceptivas o de los “sentimientos sensibles”. Por cierto, en la época “genética” a partir de la

112 *Ibid.*, p. 73 (*Ibid.*, p. 153).

113 *Loc.cit.* (*Ibid.*, pp. 153-154).

114 *Ibid.*, pp. 73-75 (*Ibid.*, § 36. *Vivencia intencional. Vivencia en general*, pp. 154-156).

década del veinte, Husserl *luego* modificará su posición y considerará que la intencionalidad atraviesa *toda la vida del sujeto*. Habrá así una suerte de “teleología” implícita en el flujo hylético de las sensaciones o sentimientos. En suma, hasta aquí, pertenecen a la *psique*, a la conciencia, a la *cogitatio*, tanto *elementos intencionales* –conciencia de algo– como *elementos no intencionales* o sensibles (como sostendrá más adelante, desde el § 85).

Husserl reitera que aquí está realizando un mero análisis *psicológico descriptivo* (no propiamente fenomenológico trascendental) –y, además, uno no muy profundo¹¹⁵. En las diferentes vivencias intencionales, *cogitationes*, el yo está “actualmente” *dirigido a* un objeto intencional, y esto tanto en la percepción como en el recuerdo, la imaginación, el querer, el sentir, etc. Este “estar intencionalmente dirigido a” un objeto intencional, no es *per se* un “acto objetivante” o “cognitivo”, que consiste en *captar, destacar, atender* al objeto intencional –como cuando se lo *concibe*, se *predica* algo de él, se *argumenta* sobre la base de un juicio sobre él. En efecto, la “*dirección intencional*” también se da en el *mero valorar* o en el mero sentir, sin necesidad que se le añada el “representar” (el *cogito* actual), esto es, el “atender captador”. “Atender, advertir, captar, destacar, apresar” (*ergo*, “representar”, *vorstellen*), son *modos específicos* del *cogito*, un “tipo específico” de vivencia intencional. Por contraste: “[...] en el acto del valorar estamos vueltos al valor, en el acto de la alegría a lo que alegra”¹¹⁶, pero en ellos *no necesariamente* se capta, no se representa el objeto, a menos que a dicho acto del valorar, del sentir, o querer, se *añada un “volverse objetivante”*. En suma, *valorar* un objeto no quiere decir lo mismo que *representárselo*, captarlo como objeto –por ejemplo– en predicaciones. Cuando en el valorar también se da el *representar*, entonces, tenemos un *acto fusionado* (o “fundado”)¹¹⁷, de modo que el pleno “correlato”, el “pleno objeto intencional” no es la mera cosa, un objeto intencional “simple”, sino que le corresponde “una *doble intentio*”: el *representar* y el *valorar*. Así, una *cogitatio* (representación) objetivante (que atiende a una cosa) puede servir de sustrato de otras representaciones (valoraciones, explicitaciones, predicaciones):

115 *Ibid.*, pp. 75-77 (*Ibid.*, § 37. El “estar dirigido a” del yo puro en el cogito y el atender captador, pp. 156-158).

116 *Ibid.*, p. 76 (*Ibid.*, p. 157).

117 *Ibid.*, p. 77 (*Ibid.*, p. 157-158; cf. también §§ 116-117).

Gracias a esta *objetivación*, en la actitud natural, y por ende COMO MIEMBROS DEL MUNDO NATURAL, no estamos frente a meras cosas de la naturaleza, sino frente a valores y *objetos* prácticos de toda índole, ciudades, calles con instalaciones de alumbrado, viviendas, muebles, obras de arte, libros, herramientas, etc.”.

Al vivir en el *cogito* (intencionalmente dirigidos hacia sus respectivos objetos) no se es “consciente” de la *cogitatio* (vivencia) misma. Pero sí puede volverse consciente luego de una “*vuelta reflexiva de la mirada*”, a través de *otra cogitatio*; volviéndose a su vez objeto intencional de esta última, ésta es la “percepción interna” o “reflexión. La reflexión no tiene que ser sólo perceptiva; también la vivencia puede volverse objeto de una “valoración reflexiva”, o bien puede haber “reflexión” *en el recuerdo, en la imaginación, en la empatía*. Se puede reflexionar sobre representaciones simples (como las percepciones, recuerdos, imaginaciones), o sobre “actos fundados” en los anteriores (como las valoraciones, querencias, juicios). Partiendo de esta constatación, Husserl introduce la distinción *general* entre actos *de dirección inmanente* o de *referencia intencional inmanente* y actos *de dirección trascendente* o de *referencia intencional trascendente*. Los de *dirección inmanente* son aquellos cuyos *objetos intencionales* –si es que existen– *pertenecen* a la misma corriente de conciencia que ellos mismos. “La conciencia y su *objeto (Objekt)* forman una unidad individual producida puramente por las vivencias”¹¹⁸. Los segundos, los actos *de dirección trascendente*, son aquellos cuyos *objetos intencionales* –si es que existen– *no pertenecen* a la misma corriente de conciencia que ellos mismos. Por ejemplo, los actos dirigidos a las vivencias “de otro” sujeto, a objetos ideales, a objetos físicos, o a entidades culturales¹¹⁹.

En el caso de una percepción de dirección inmanente, o expresado con más brevedad, de una PERCEPCIÓN INMANENTE (la llamada “interna”), la PERCEPCIÓN Y LO PERCIBIDO forman ESENCIALMENTE UNA UNIDAD INMEDIATA, LA DE UNA SOLA *COGITATIO* CONCRETA. (...) <Siendo> ESENCIALMENTE DEPENDIENTE<S> (...) <constituyen> una ensambladura de dos vivencias intencionales, de

118 *Ibid.*, p. 78 (*Ibid.*, p. 159).

119 *Loc.cit.* (*Ibid.*, pp. 159-160).

la que por lo menos la más alta (...) no está meramente fundada en la más baja, sino que a la vez está vuelta intencionalmente a ella.

Sin embargo, esta característica descrita como el estar “encerrada” como un ingrediente, sólo vale para la *percepción*, pero no para otras experiencias reflexivas, como en el “recuerdo de recuerdos”: “En el recuerdo actual no entra el recuerdo de ayer recordado como ingrediente de su unidad concreta”¹²⁰. Las experiencias de dirección *trascendente*, tampoco “encierran” entre sus contenidos (ingredientes) a sus objetos intencionales. Éstos quedan “*fuera de toda unidad esencial con ella*, supuesta, naturalmente, la existencia de la cosa”¹²¹. En suma, hay una *unidad sui generis* en la *corriente de las vivencias* producto de la reflexión.

A continuación Husserl introduce paulatinamente la distinción entre la región conciencia y la región de la realidad natural, correspondientes al dualismo cartesiano en la actitud natural¹²². Lo primero que señala es que la vivencia individual está “entretejida” con el mundo “real” de una *doble manera*. La primera es en tanto que pertenece a algún *hombre o animal*, y por ende, forma parte unitaria de algún ser real, psico-físico¹²³. Husserl aquí se pregunta: ¿qué “comunidad de esencia” puede haber entre estos dos *ingredientes* heterogéneos de los seres “psico-físicos”? La segunda manera es que el mundo *material*, siendo enteramente *extraño* respecto del mundo de la conciencia, se “entreteje” con él de modo *sui generis como su “objeto intencional”*¹²⁴, pues el mundo material es “correlato” intencional de la vivencia, pero no es “un trozo” de ella. Admite Husserl que hay más *preguntas* que *respuestas* respecto de este “doble entretejimiento”. Lo único a lo que por el momento es posible atenerse es a la *f fuente de todo sentido*: la *experiencia sensible*, que es una experiencia *primaria* (aunque puede también engañar, en casos de alucinaciones, por ejemplo). La “unidad” psico-física, la experiencia de la “individuación”, la tiene cada cual en su propia persona respecto de su propio ser; la experiencia del individuo es la experiencia básica que representa

120 *Ibid.*, p. 79 (*Ibid.*, pp. 159-160).

121 *Loc.cit.* (*Ibid.*, p. 160).

122 *Ibid.*, pp. 79-81 (*Ibid.*, § 39. *La conciencia y la realidad natural. La concepción del hombre “ingenuo”*, pp. 160-162).

123 *Ibid.*, p. 80 (*Ibid.*, pp. 160-161).

124 *Loc.cit.* (*Ibid.*, p. 161).

a todas las demás. Pero si esto es así, ¿cómo se puede “segregar” (o entender “separada”) la “conciencia perceptiva”, por un lado, y la cosa percibida, que está “frente a la conciencia” como un ser “en sí y por sí”, por el otro?

En este punto, Husserl aborda el tema de qué propiamente integra como contenido real o ingrediente a las vivencias¹²⁵. Aunque según las teorías físicas vigentes el “objeto intencional” de la percepción es “subjetivo” y “aparece” a la conciencia, Husserl opina que él *no es un ingrediente de la vivencia*, no forma parte de su “contenido real”, sino que es *trascendente a ella*¹²⁶. Pero, aunque es “trascendente” a ella, él está *intencionalmente relacionado con ella*. Éste es el “misterio” *de la correlación entre la conciencia y su objeto* que luego intentará comprender y describir. Si se excluye toda referencia a la *física*, se ve que la vivencia (*psíquica*) está *intencionalmente referida* a su objeto intencional, aunque ambos (vivencia y objeto) no forman conjuntamente una unidad concreta; el *objeto intencional* no es su “ingrediente”; no es componente de su textura, no es parte de la vivencia. Husserl coloca el ejemplo de la percepción de una mesa: se tiene conciencia de ella como siendo siempre la misma. Sin embargo, al darle vuelta alrededor, se suceden en nosotros una multiplicidad de percepciones distintas y cambiantes. Lo mismo ocurre si se cierran los ojos –ya no se ve– y se vuelven a abrir –y se ve otra vez. Otra percepción (en otro momento) percibe lo mismo. Se la puede recordar. Cada percepción es, además, en sí misma, un “flujo” que se da al interior de la conciencia, que también, en su totalidad, es un flujo o corriente (de vivencias). Por otro lado, la mesa –o cualquier otro “percepto”– puede existir sin que se tenga conciencia de él o de ella. En este caso, el “percepto” es *trascendente a la conciencia*, *no solo en cuanto a sus cualidades primarias* (a su ubicación *espacial o temporal*, a sus cualidades mensurables) sino, también, *secundarias* (sus colores, olores, sabores, texturas, o sonidos). “El color de la cosa vista no es, por principio, un momento ingrediente de la conciencia de color”¹²⁷, dice Husserl, aunque al “aparecer”, el color va cambiando y alterándose. Se trata del *mismo* color percibido, pero “en multiplicidades continuas de *matizaciones* de color”. El color es uno; pero de ese color “objetivo” se pueden tener múltiples sensaciones distintas. Igual ocurre con toda cualidad sensible. En

125 *Ibid.*, pp. 83-86 (*Ibid.*, § 41. *El acervo de ingredientes de la percepción y su objeto trascendente*, pp. 164-167).

126 *Ibid.*, pp. 83-84 (*Ibid.*, p. 164).

127 *Ibid.*, p. 85 (*Ibid.*, pp. 165-166).

esto Husserl *se distingue* de los modernos desde Galileo y Boyle, Descartes, Locke y Berkeley, que consideran que las “cualidades primarias” corresponden a las propiedades realmente existentes de la *res extensa*, a cualidades “objetivas,” y que las “cualidades secundarias” son “subjetivas,” en tanto que no se diferencian de las *sensaciones* de colores, olores, sabores, etc. Para Husserl, ambos tipos de “cualidades” son *propiedades de la cosa física*:

Con necesidad esencial, a una conciencia de experiencia ‘omnilateral’ de la misma *cosa*, [...] le pertenece un variado sistema de continuas multiplicidades de apariciones y matizaciones [...] que caen en la percepción con el carácter de la dación en propia persona [...].

Así, como ingredientes de las vivencias encontramos a las “apariciones” (momentos de las vivencias, sensaciones en las que “aparecen” las cosas), y *fuera* queda *el objeto intencional*, idénticamente uno a pesar de la complejidad de la percepción o el recuerdo, o a pesar de su discontinuidad. En suma, el acervo descriptivo *de las vivencias*, sus elementos (“ingredientes”) *reales, descriptibles*, son de tres tipos: 1. las *sensaciones*, “datos de sensación” (matices de colores, formas) o “campos de sensación”; 2. las *apercepciones* (interpretaciones, aprehensiones) que los animan (los “caracteres de acto”; más adelante los denominará *morphé* intencional, y “*nósis*” en sentido estricto; *ergo* el elemento “intencional” de la vivencia); y, finalmente, 3. las *síntesis de identificación* por las que se fusionan la multiplicidad de dichas apercepciones en la *unidad de una apercepción*.

De las consideraciones anteriores (en la actitud natural) resulta la *trascendencia* de la *cosa* (se entiende que Husserl se refiere a una cosa física, como la mesa) frente a su *vivencia* correspondiente¹²⁸; y, por ende, también resulta la distinción entre el *ser como vivencia* y el *ser como cosa* (dos especies regionales distintas). La *inmanencia* de la *vivencia* consiste en que es perceptible en una percepción inmanente. Pero ocurre que hay vivencias no perceptivas dirigidas reflexivamente hacia algún tipo de “inmanencia” o conciencia, que *tampoco* incluyen sus objetos intencionales como “ingredientes” o componentes reales. No hay en ellas “inclusión real” de su objeto. Este es el caso de

128 *Ibid.*, pp. 86-89 (*Ibid.*, §42. *El ser como conciencia y como realidad en sentido estricto. Distinción de principio entre los modos de la intuición*, pp. 168-170).

“re-presentaciones” o presentificaciones (*Vergegenwärtigungen*) del tipo de las empatías, recuerdos, fantasías, conciencias de imagen, expectativas, etc.; por ejemplo, la *psique* del otro no es un ingrediente de mi vivencia de empatía, o lo recordado de mi recuerdo.

Pero aquí no está hablando de “este tipo” de trascendencia, sino de las “trascendencias” en “sentido fuerte”, es decir, de objetos intencionales que no son *realidades* inmanentes. Se está refiriendo a realidades *físicas*. Desde este punto de vista, en la actitud natural se percibe el contraste entre la conciencia (y lo que ella contiene “realmente”: *reellen Bestand*), y la *realidad* o las *cosas* reales (*realen Dinge*). Esta distinción funda la *distinción de principio entre dos formas distintas de intuir* a los objetos: la *inmanente*, según la cual el “objeto intencional” no se da a través de “lados” espaciales en “matizaciones” de sensaciones; y la *trascendente*, por la cual la cosa espacial se da por “matizaciones”. Esta distinción afecta igualmente a todas las “modificaciones” de la percepción (como los recuerdos, empatías). En otras palabras, los objetos intencionales espaciales se dan siempre mediante matizaciones, en la percepción, el recuerdo, la empatía, la conciencia de imagen, etc.

Husserl aquí se aparta de la concepción neokantiana, según la cual la percepción “no se acerca a la cosa misma”, como si ella –para ser dada– tuviera que serlo “sin las apariencias (sensaciones) como intermediarios”. Dios sería el único capaz de alcanzar a estos *noumenos* en una “percepción adecuada”; otros, seres finitos, serían incapaces. Husserl considera esto un “error de principio”¹²⁹. Según Husserl, la concepción neokantiana de la división entre fenómenos y *noumenos* ignora la diferencia *esencial* en el *modo de darse* trascendente e inmanente. Igualmente errada en su opinión es otra teoría emparentada llamada a la anterior, que Husserl denomina teoría “de los signos” o “de las imágenes”, según la cual la cosa *trascendente* (espacial/real) sería *signo* o *imagen* de algo oculto detrás de ella. Ambas teorías, la neokantiana y la de los signos entrañan *contrasentidos* según su punto de vista. Para Husserl, por el contrario, la cosa espacial es aprehendida *en persona*, aunque se dé por “matizaciones”.

Otra cosa distinta a la *percepción* o a cualquier intuición es, por ejemplo, la *representación simbólica* (lingüística), que usa “signos”, o la *re-presentación*

129 *Ibid.*, §43, pp. 89-91 (*Ibid.*, pp. 170-172).

figurativa, que usa “imágenes”. En el caso de los signos, los “*intuimos*” o *percibimos*, para enseguida cambiar de modo de conciencia –“neutralizamos” la percepción que tenemos de ellos y *asumimos* la conciencia simbólica, que consiste en vivir su “función indicadora” de algo no presente en ellos. En cambio, *la percepción* en tanto “presentación” directa de las cosas (*Gegenwärtigung*) nos coloca “ante” los objetos “mismos”, y en eso se diferencia de la captación por “signos” y de lo meramente “re-presentado” (*vergegenwärtigt*) en *el recuerdo*, *la libre fantasía*, *la empatía*, etc. El absurdo de los neokantianos consiste en que no ven el contrasentido de interpretar la “percepción” misma como si fuese una “representación simbólica”. Para resumir, según Husserl, la percepción espacial es percepción de la “cosa misma”, sólo que *no es* una aprehensión perfecta, porque en la percepción espacial las cosas se dan sólo a través de matizaciones y perspectivas.

Vale la pena comentar el título del § 44, “*El ser meramente fenoménico de lo trascendente y el ser absoluto de lo inmanente*”¹³⁰, como reza en la publicación en 1913. Éste es uno de los pasajes más criticados del tercer capítulo. No sólo Husserl anota en su segundo ejemplar (antes de 1922) que “¡El párrafo 44 entero, inservible!”¹³¹, sino que añade luego del término *ser* la palabra “-dado”, de modo que su *intención* fue señalar que el ser trascendente “*es dado* como fenoménico” y el ser inmanente “*es dado* como absoluto”.

Husserl se refería que a la *percepción de las cosas* físicas espaciales le es inherente una cierta *inadecuación*, pues la cosa sólo puede darse por *un lado*, en *perspectivas*, *matices*, esbozos, en grados de cercanía o lejanía, a través de “modos de aparecer” en los que hay un núcleo “realmente exhibido” y un halo “co-dado” impropriamente, indeterminado. Sin embargo, ese “halo” se halla *pre-determinado en un estilo dado* por la esencia misma de la cosa. Por ejemplo, el sonido se da en secuencias, el color aparece sobre extensiones. Siempre queda un *horizonte indeterminado pero determinable*: se *determina* lo antes indeterminado, y lo antes determinado pasa a la indeterminación. Se trata de una verdad esencial que Dios no puede cambiar, dice Husserl. Esto vale para todo *ser trascendente*. Los neokantianos yerran al sostener que la *cosa* se da unas veces como *fenómeno* y otra vez como *cosa en sí*.

130 *Ibid.*, p. 91 (*Ibid.*, p. 172).

131 Nota marginal 383 en *Ibid.*, p. 519.

En la *reflexión* sobre las vivencias, en cambio, ellas no se “matizan”, ellas carecen de “lados”. Se dan “como ‘absolutos’” –dice Husserl– usando comillas y cursivas en su redacción. El sentido de “absoluto” aquí todavía no es trascendental. Simplemente quiere decir que en una “intuición” de la vivencia, ella está *absolutamente allí* (a diferencia del mero “pensar” sobre ella). En otras palabras, en la percepción de las cosas trascendentes, éstas se dan en perspectivas y mediante las matizaciones de las sensaciones, que son ingredientes de las vivencias. Pero los propios contenidos reales de las vivencias, las sensaciones, no se dan mediante *otras sensaciones* en matizaciones.

Pero Husserl matiza el aparentemente marcado “dualismo cartesianismo” del pasaje anterior añadiendo:

Tampoco una vivencia es nunca íntegramente percibida; en su plena unidad no es adecuadamente aprehensible. Es por su esencia un río al que, dirigiendo la mirada de la reflexión a él, podemos seguir a nado desde el punto del ahora, mientras se pierden para la percepción los trechos que quedan a la zaga. Sólo en la forma de la retención tenemos conciencia de lo inmediatamente concluido, o en la forma de la rememoración retrospectiva. Y finalmente, es la corriente entera de mis vivencias una unidad de vivencia a la que por principio es imposible captar en una percepción que ‘nade a su lado’. Pero ESTA ‘imperfección’, o falta de integridad, que es inherente a la esencia de la percepción de vivencias, es por principio distinta de aquella que radica en la esencia de la percepción ‘trascendente’, de la percepción mediante exhibición matizadora, mediante lo que se llama aparición (*Erscheinung*).

Estas diferencias entre el modo de “lo dado” en la *percepción trascendente* y “lo dado” en la *reflexión* o *percepción inmanente*, también se da en sus respectivas modalizaciones (es decir, en los recuerdos o representaciones imaginarias sea de *cosas*, sea de *vivencias*). Las diferencias de claridad y oscuridad entre las percepciones inmanentes y trascendentes en relación a los recuerdos o fantasías, *presupone* la distinción básica entre los modos de darse *trascendente e inmanente*.

La consecuencia de lo anterior es que, incluso en la actitud natural, cabe afirmar una “indubitabilidad de la percepción inmanente” y una dubitabilidad

de la trascendente¹³². Lo que quiere decir que, al ser toda *vivencia* perceptible por principio por la *reflexión*, al estar ésta volcada sobre la vivencia, su existencia está garantizada: “la intelección de que no sea es por principio imposible”¹³³. Añade Husserl:

La corriente de vivencias que es mi corriente de vivencias, la del que piensa, podrá, en un ámbito tan amplio como se quiera, no estar concebida, podrá permanecer desconocida en los dominios ya transcurridos y venideros de su curso, pero tan pronto como dirijo la mirada a la vida que corre, en su presencia real, y me apreso ahí a mí mismo como el sujeto puro de esta vida [...] digo simple y necesariamente: YO SOY, esta vida es, yo vivo: *cogito*.

Lo que se capta cuando se apresa “el sujeto puro de esta vida” es el puro experimentar subjetivo del transcurrir de la vida, la experiencia radicalmente subjetiva de la vida. ¿Podría ser que un yo sólo captara fantasías, ficciones? En efecto es así. Pero el *yo mismo que realiza esa captación, se me da* de modo originario, absoluto, en esencia y existencia. En cambio, pertenece a la *esencia del mundo* el que no se perciba de este modo. Siempre queda abierta la posibilidad de que lo percibido cambie o *no exista*.

Ley esencial es la que dice: LA EXISTENCIA *CÓSCICA* NO ES NUNCA UNA EXISTENCIA REQUERIDA COMO NECESARIA POR LA DACIÓN, sino siempre en cierta forma CONTINGENTE. Lo que quiere decir: siempre puede ser que el curso ulterior de la experiencia fuerce a abandonar lo ya asentado con DERECHO DE EXPERIENCIA. Era, se dice después, mera ilusión, alucinación, un mero sueño coherente, etc.

En cambio, en la inmanencia: “no hay espacio para la pugna, la ilusión, el ser de otra manera”¹³⁴. Así, lo que está *para mí* en el mundo de las cosas sólo es *presunta realidad*. *Yo mismo*, dice Husserl, en cambio, *para quien* este mundo está allí, soy *para mí mismo* una realidad *absoluta, soy dado por obra de una posición absoluta*.

132 *Ibid.*, § 46, pp. 96-99 (*Ibid.*, pp. 178-181).

133 *Ibid.*, p. 96 (*Ibid.*, p. 178).

134 *Ibid.*, p. 98 (*Loc.cit.*).

FRENTE A LA TESIS DEL MUNDO, QUE ES UNA TESIS ‘CONTINGENTE’, SE ALZA, PUES, LA TESIS DE MI YO Y DE MI VIDA DE YO PUROS, QUE ES UNA TESIS ‘NECESARIA’, simplemente indubitable. TODO LO CÓSMICO DADO EN PERSONA PUEDE NO SER; NINGUNA VIVENCIA DADA EN PERSONA PUEDE NO SER; tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia.

Incluso cuando lo *recordado* sea borroso o pueda ser una ficción, como lo imaginado, lo que no es dudable o contingente es que *estoy recordando* y tengo un recuerdo, o que *estoy imaginando* y tengo una *fantasía*. Pero lo dicho *no quiere decir* que la afirmación del yo sea sólo una “*necesidad esencial*,” esto es, un puro caso individual que se desprende de una ley general. Se trata más bien de una *ley esencial*, general, que concierne a todo “*factum*” (hecho) del tipo “conciencia” o del tipo “vivencia” (cf. § 6).

En este capítulo meramente está oponiendo dos regiones *dentro del mundo natural*. Todavía no se desprende de la *actitud natural*. Luego de que lo haga, quedará una nueva región, inédita, todavía inexplorada, de la conciencia, de la vida y sus experiencias *puras*. Sin embargo, varias de sus afirmaciones han sido interpretadas como realizándose ya en la actitud fenomenológico-transcendental. Quizás sea así porque el camino “psicológico” que ha empleado Husserl a lo largo de este capítulo lo ha acercado a ella.

La región de la conciencia pura

En líneas generales, en el tercer capítulo de la segunda parte recién se consolida el *tránsito* entre la *actitud natural* y la *actitud fenomenológico-transcendental*, concretamente desde el § 49. Se trata de uno de los capítulos más controversiales, no sólo porque la diferencia entre ambas actitudes es ciertamente difícil de captar, sino porque Husserl acude a expresiones sumamente equívocas como las de la “aniquilación del mundo”, y la conciencia absoluta (transcendental) como su “residuo”, expresiones que Husserl lamentó retrospectivamente en su curso de *Filosofía primera* de 1923-1924. En el § 53 Husserl señala la diferencia entre la vivencia considerada desde el punto de vista fenomenológico-psicológico y ella misma considerada desde el punto de vista trascendental, indicando que ésta “reside” en aquella. En efecto, la “nueva región” de la experiencia se distingue de la experiencia fenomenológico-psicológica que pertenece a la actitud natural y al mundo. La *vivencia*

psicológica es “trascendente”, contingente y relativa, mientras que la *vivencia trascendental* es “inmanente”, necesaria y absoluta (§ 54). Esta distinción concierne a su “modo de darse”. En este último párrafo, entonces, Husserl introduce un nuevo concepto de “inmanencia-trascendencia”, que es distinto al que se ha hallado en la actitud natural (y que Husserl desarrolla precisamente en el capítulo anterior (segundo capítulo de esta parte). Por último, la actitud fenomenológica trascendental permite entender a la experiencia humana como “dadora (o constituyente) de sentido” (§ 55).

Es oportuno ver con detenimiento algunos aspectos de este capítulo. Husserl comienza reiterando cómo la *actitud natural* empuja a creer que detrás de las percepciones (que serían meramente aparentes) yace la “verdad física” (un prejuicio de la modernidad y del neo-kantismo al que anteriormente aludió)¹³⁵. Ante esto, Husserl antepone la consideración de que es concebible que “detrás” del mundo intuitivamente dado *no hubiese nada más*, que no hubiese un mundo físico “verdadero”, y que –en el fondo– las cosas no tuviesen determinaciones *matemáticas* ocultas, como ha hecho pensar la física por tres siglos. Así, el mundo y las cosas se darían a la “intuición”, dentro de la “simple experiencia”, y como unidades intencionales sin solución de continuidad.

Husserl prosigue con la consideración que sería “concebible” (*hipotéticamente*) la “destrucción pensada de la objetividad de las cosas”¹³⁶ en tanto correlatos de la conciencia empírica. Si se hace eso, se toma conciencia que, en el fondo, “*lo que las cosas son*” para nosotros, y sobre las que se hacen proposiciones, “*lo son en cuanto cosas de la experiencia*”. En otras palabras, éstas adquieren *sentido* a partir de la experiencia actual. Esto mismo puede afirmarse desde un *punto de vista eidético*. El resultado de estas consideraciones es que:

[...] el correlato de nuestra experiencia fáctica, llamado ‘EL MUNDO REAL’ COMO CASO ESPECIAL DE MÚLTIPLES MUNDOS Y NO MUNDOS POSIBLES, que por su parte no son nada más que CORRELATOS DE VARIANTES ESENCIALMENTE POSIBLES DE LA IDEA ‘CONCIENCIA EXPERIMENTANTE’.

En consecuencia, hablar de un “ser trascendente” como “ser en sí”, es algo que sólo adquiere sentido *desde la experiencia*. Otra forma de decirlo es

135 *Ibid.*, pp. 99-102 (*Ibid.*, §47. *El mundo natural como correlato de la conciencia*, pp. 183-186).

136 *Ibid.*, p. 100 (*Ibid.*, p. 183).

que a lo que se le llama *trascendencia* no es sino “el correlato eidético de la idea pura de esa experiencia acreditante”¹³⁷.

JAMÁS ES UN OBJETO EXISTENTE EN SÍ UN OBJETO TAL QUE NO LE AFECTE PARA NADA LA CONCIENCIA Y EL YO DE LA CONCIENCIA. La *cosa* es *cosa* del MUNDO CIRCUNDANTE, incluso la no vista, [...] MOTIVADA en el nexa de la experiencia.

Todo lo *real*, por *esencia*, puede *darse*, es decir, ser “intuido” o “percibido”,

y ello quiere decir entonces que pertenece al horizonte indeterminado, pero DETERMINABLE, de mi actualidad de experiencia respectiva. Pero este horizonte es el correlato de los componentes de indeterminación que dependen esencialmente de las mismas experiencias de *cosas*, y estos componentes dejan abiertas –siempre esencialmente– posibilidades de cumplimiento que no son en modo alguno arbitrarias, sino motivadas, PREDELINEADAS EN SU TIPO ESENCIAL. Toda experiencia actual señala, por encima de sí misma, a experiencias posibles, que su vez señalan a nuevas experiencias posibles, y así *in infinitum*. Y todo esto se lleva a cabo según maneras y formas regulares esencialmente determinadas, ligadas a tipos APRIÓRICOS. Todo planteamiento hipotético de la vida práctica y de la ciencia de experiencia se refiere a este horizonte cambiante, pero siempre co-puesto, merced al cual la tesis del mundo cobra su sentido esencial.

Ya se había dicho que tres términos dudosos aparecen en el título del parágrafo 49¹³⁸: *absoluta*, *residuo*, *aniquilación*. El sentido de “absoluto” en este título ya apunta a lo trascendental, que empieza a vislumbrarse desde el § 46. Los §§ 44, 46 y 49 están entre los más criticados e incomprensidos, pero el § 44 *todavía está en la actitud natural* pues presenta el simple contraste entre el “ser como conciencia”, en el sentido de ser psíquico, y el “ser como cosa real trascendente”. Recién aquí, en el § 49, Husserl vuelve a tocar el tema de la “reducción” en su sentido radical, y *recién introduce* propiamente un “nuevo sentido de conciencia”, que no es exactamente al descrito en el capítulo anterior. Se puede decir que recién en este momento Husserl “pega un salto” de una descripción “psicológico-fenomenológica” a una descripción

137 *Ibid.*, p. 101 (*Loc.cit.*).

138 *Ibid.*, pp. 103-106 (*Ibid.*, § 49. *La conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo*, pp. 187-190).

propriadamente “trascendental”. El argumento de Husserl plantea que, si *hipotéticamente* “suprimimos” todo correlato trascendente, se anularán ciertas experiencias, pero siempre quedará la corriente de vivencias con *otros* nexos de experiencias. Se trata de una estrategia argumentativa para señalar en dirección de la *relatividad absoluta* de todo “sentido” y de toda “validez de ser” respecto de la experiencia *trascendental*.

El error evidente de Husserl en este párrafo es que su lenguaje parece plantearse en términos *ónticos* —oponiendo *tipos de seres*— y *no en el lenguaje propiadamente fenomenológico*, que debería oponer *tipos de experiencias*. Heidegger toma el guante para sostener que Husserl debió primero aclarar qué quiere decir “ser” en general, antes de distinguir entre “tipos” de seres. Pero, tomando en consideración la línea de argumentación fenomenológica de Husserl, él en el fondo está hablando de *distintos* órdenes de seres *en tanto experimentados*. Su exposición es definitivamente defectuosa, equívoca, como él mismo admite en el *Epílogo* de 1930. A ese error de exposición, Husserl añade otro al utilizar palabras como “residuo” y “aniquilación” para referirse a la reducción, pues por un lado contradice sus aseveraciones de que la *ÉΠΟΧΗ* trascendental no es una posición tética, como una negación o duda, sino una mera suspensión de la “tesis general de la actitud natural”; y por el otro, nuevamente acude a un lenguaje óntico inapropiado, pues “residuo” alude —como él mismo señala en sus *Meditaciones cartesianas*— a un “pequeño pedacito de mundo” que quedaría luego de eliminar el resto. La conciencia absoluta o pura no es una *res*, una cosa, o algo experimentado como “existente”. Es simplemente *la condición de posibilidad de mi afirmación de todo lo existente. Es la experiencia que me permite afirmar toda “existencia”*. En ese sentido no es “mundana”, no es “óntica”. Es —diría Heidegger— ontológica. En suma, estas expresiones son erróneas desde el punto de vista fenomenológico, como el propio Husserl lo señala en sus *Lecciones* de 1923-1924 sobre *Filosofía primera*. El argumento implícito de Husserl aquí es que *si decimos que hay un mundo existente, es porque él es “correlato de múltiples experiencias posibles”*.

Lo más incomprendido de este párrafo (que sufrió muchas críticas desde muy temprano, como la de Heidegger, en Marburgo en 1925¹³⁹), es su argumento según el cual puede perfectamente ocurrir (hipotéticamente hablando)

139 Heidegger, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1979 (*Gesamtausgabe* vol. 20; en adelante, *GA* 20).

“que no sólo en detalle se disuelva *una* experiencia en falsa apariencia por obra de la incoherencia”, sino que, en general, el orden regular y fijo de la experiencia desaparezca y ya no haya un mundo concordante y coherentemente experimentado –*ergo*–, existente. Ahora bien, si no hay mundo (si es que en “general el orden regular y fijo de la experiencia desaparece”), el *ser* de la corriente de las vivencias “QUEDARÍA SIN DUDA NECESARIAMENTE MODIFICADO, [perdería su orden regular y fijo] [...] PERO INTACTO EN SU PROPIA EXISTENCIA”¹⁴⁰. En suma, quedarían alteradas *ciertas* vivencias u órdenes de experiencias, pero no desaparecerían “otras vivencias y órdenes de vivencias”. También se le criticó la siguiente expresión:

ASÍ, PUES, NINGÚN SER REAL, ningún ser de tal índole que se exhiba y acredite conscientemente mediante apariciones, ES PARA EL SER DE LA CONCIENCIA MISMA (en el más amplio sentido de corriente de vivencias) NECESARIO. EL SER INMANENTE ES, PUES, 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 IDEADA LÓGICAMENTE, SINO A UNA CONCIENCIA ACTUAL.

Todo lo anterior ha de ser comprendido en el contexto de la *intencionalidad* y por ende, de la “dación” de lo trascendente, mediante ciertos órdenes de experiencias. Pero Husserl añadió a continuación *otro* argumento hipotético que es exactamente *al revés*, para probar su punto, argumento que ninguno de los intérpretes más importantes de este texto ha comentado, y es que: si *todos* los órdenes de experiencia fuesen posibles, y pudieran *todos* ser llevados a cabo por un individuo; si, además, ellos entraran en *entendimiento mutuo* (en síntesis intersubjetiva) con *todas* las experiencias posibles de *todos* los demás sujetos, entonces, *no sería concebible en absoluto que el mundo trascendente no exista*¹⁴¹. El punto que Husserl quiere destacar es que la *conciencia se enlaza con el mundo de modo esencial*, no ocasional. Sin embargo, añade que:

Entre conciencia y realidad se abre un verdadero abismo de sentido.
Aquí, un ser que se matiza, un ser meramente contingente y relativo que

140 *Hua III/1*, p. 104 (*Ideas I*, pp. 187-188).

141 *Ibid.*, pp. 104-105 (*Ibid.*, pp. 188-189).

nunca puede darse absolutamente; allá, un ser necesario y absoluto, que por principio no puede darse por medio de matización y aparición <de modo presuntivo>.

La conciencia –claro está– también es *humana*, forma parte de una entidad psicofísica *en el mundo real*. Pero, desde una perspectiva “pura” o “trascendental” –ya no “natural”– el *yo* es un

NEXO DE SER CERRADO PARA SÍ [...] un NEXO DE SER ABSOLUTO en que nada puede infiltrarse ni del que nada puede escapar; que no tiene un exterior espacio-temporal ni puede estar dentro de ningún orden espacio-temporal; que no puede experimentar causalidad por parte de ninguna *cosa* [...].

Por el contrario, el sujeto, *en tanto humano*, en tanto entidad psicofísica *en el mundo real*, resulta ser, frente a esta *experiencia trascendental* (conciencia o ser trascendental), su mero *correlato (objetivo) intencional*.

Así, *todo lo descrito* en el anterior capítulo sobre el contraste entre el ser inmanente o psíquico (*reell*) y el ser trascendente (*real*), éste descrito en el sentido de “entidades” que “aparecen” (como *correlatos* intencionales) de “modo distinto” entre sí, aparece aquí como “*trascendente*” (en un nuevo sentido) respecto de cómo aparece la conciencia “pura” o trascendental a sí misma (o como se auto-aprehende) en un *nuevo sentido de inmanencia*. Queda evidente que al referirse a la “conciencia absoluta” en *este* contexto, Husserl ya está hablando de *otra* conciencia respecto de la que hablaba el segundo capítulo de la segunda parte; recién ahora es cuestión de la conciencia “pura”, “trascendental”, *para la cual en última instancia* –en la multiplicidad de sus experiencias concordantes–, *hay un mundo como idéntico*¹⁴².

En seguida, Husserl enfatiza el sentido de su “idealismo”¹⁴³, pues replantea el tema de la *ἐποχή* y reducción. Ya no se trata de una mera “reducción eidética” (del paso del *hecho* o facticidad a la *esencia*). Recién ahora se consolida el paso de la actitud *natural* a la actitud *trascendental*.

Se invierte así el sentido común del término ser. El ser que para otros es el primero es en sí el segundo, es decir, es lo que es sólo en ‘referencia’ al

142 *Ibid.*, p. 106 (*Ibid.*, pp. 189-190).

143 *Ibid.*, pp. 106-107 (*Ibid.*, § 50. *La actitud fenomenológica (trascendental) y la conciencia pura como campo de la fenomenología*, pp. 190-191).

primero. [...] La *realidad* [...] carece esencialmente [...] de independencia. [...]; tiene la esencialidad de algo que por principio es SÓLO intencional, SÓLO consciente, algo que es representado, que aparece conscientemente.

Aquí Husserl remite al primer capítulo sobre la *ἐποχή* que, como *reducción fenomenológica*, constituye la puerta de entrada a una nueva actitud frente a la actitud natural, que tiene como “objeto” el campo de la conciencia absoluta, *la conciencia pura en su ser propio absoluto*: “No hemos perdido propiamente nada, sino ganado el ser absoluto en su totalidad, que, bien entendido, alberga en sí todas las trascendencias mundanas, las ‘constituye’ en sí”¹⁴⁴. Más adelante explicará en qué sentido la conciencia trascendental *alberga en sí* todas las trascendencias del mundo. Si en la actitud natural, continuamente llevamos a cabo o “ejecutamos” (*vollziehen*) actos de todo tipo –lógicos, matemáticos, perceptivos– que se dirigen a trascendencias de toda índole, aquí pide que *interceptemos* dichas operaciones:

[...] en lugar de vivir EN ellas, de EJECUTARLAS, ejecutamos actos de REFLEXIÓN dirigidos a ellas, y las captamos a ellas mismas como el ser ABSOLUTO que son. Ahora vivimos íntegramente en estos actos de segundo nivel, en los que lo dado es el campo infinito de las vivencias absolutas –el CAMPO FUNDAMENTAL DE LA FENOMENOLOGÍA.

Pero, para ello, es necesario distinguir entre la *reflexión corriente* y la *reflexión fenomenológica-trascendental*¹⁴⁵. La primera abre a la “conciencia natural” (o *psique* en sentido estricto, en actitud natural) y la segunda abre a la “conciencia pura”, que no pertenece a la “naturaleza”. Esta distinción es vital para evitar la “miseria filosófica” del naturalismo. En la *actitud trascendental*, la naturaleza (física y psíquica, como algo exterior) se pone entre paréntesis, se neutraliza; no simplemente se abstraen ciertos componentes de un sistema.

Si las vivencias de conciencia no fuesen pensables sin entrelazamiento con la naturaleza en AQUELLA forma en que los colores no son pensables sin extensión, entonces no podríamos ver en la conciencia una región absolutamente propia en el sentido en que tenemos que hacerlo.

144 *Ibid.*, p. 107 (*Ibid.*, 191).

145 *Ibid.*, pp. 107-108 (*Ibid.*, § 51. *El significado de las consideraciones trascendentales previas*, pp. 191-193).

La relación entre color y extensión es una de dependencia *real*. El uno no puede existir sin la otra. Una relación *real* también es aquella entre el cuerpo y *la psique*. En cambio, la *relación intencional* no es una relación *real*. Por ello la conciencia es “pensable” sin su entrelazamiento con el cuerpo, pues aquí no se está hablando de relaciones *reales* –que no se niegan, sólo se “suspenden”– sino de una relación *intencional*. En ese sentido, afirma que este nuevo dominio: “es por ESENCIA independiente de todo ser mundano, *natural*, y tampoco ha menester de éste para su EXISTENCIA. La existencia de una naturaleza [...] sólo ES en cuanto se constituye en nexos regulados de conciencia”¹⁴⁶.

Aunque todavía no amplía el tema, Husserl ha dado a entender que en la “conciencia trascendental o pura” (absoluta) se constituyen todas las trascendencias, incluyendo los seres psico-físicos, que incluyen a la conciencia como un “suceso *real* subordinado dentro de este mundo”¹⁴⁷. El gran problema es entender la relación entre *realidades animales*, seres humanos y animales, con sus vivencias psíquicas y almas, y la *conciencia trascendental*. Husserl se pregunta cómo se concilian ambos puntos de vista. En *La Crisis* (§§ 53-54) él expresa este problema como el de la “paradoja” del “ser *para* el mundo” y el “ser *en* el mundo”. La “conciencia”, en primer lugar, participa en la trascendencia de la naturaleza material. Debido a que la experiencia está ligada al cuerpo, “la conciencia es *realmente* humana y animal”, y forma la unidad psico-física que pertenece al tiempo de la naturaleza. Gracias a esta “encarnación”, también, “es posible algo así como una comprensión mutua entre los seres *animales* pertenecientes a un mundo” y un reconocimiento mutuo como pertenecientes a un mismo mundo. Ahora bien, incluso *en tanto mundana*, y “enlazada” a la naturaleza psico-física, cuando la conciencia se “apercibe”, ella no pierde nada de su naturaleza propia, pues a pesar de estar unida al cuerpo (que aparece en matizaciones), ella *no aparece* a su vez por medio de matizaciones. Ése fue el contraste entre el ser “inmanente” de la conciencia y el ser “trascendente” de la realidad de la que habló anteriormente desde la actitud natural. Pero aún si ella “aparece” de un modo distinto al cuerpo, en su realidad mundana ella sigue “apareciendo a sí misma” como una *cosa*

146 *Ibid.*, p. 109 (*Ibid.*, p. 193).

147 *Ibid.*, pp. 116-118 (*Ibid.*, § 53. *Los seres animados y la conciencia psicológica*, pp. 200-202).

natural unida a un cuerpo, como una “trascendencia”; como un “sujeto-yo real idéntico con propiedades *reales* individuales”¹⁴⁸.

No “aparece” al modo de la “conciencia trascendental”, “en su fluyente *ecceidad*”, en su “esencia absoluta” (*como trascendental*), como sostiene Husserl. En suma, se puede *aprehender* a la *misma conciencia* en una *doble actitud*. En una, se capta la conciencia como “objeto” trascendente (actitud psicológica), y en la otra, se capta *reflexivamente* a la conciencia como “conciencia aprehensora pura”, en el sentido de fenomenológicamente *absoluta* (actitud fenomenológica): “La vivencia ‘pura’ ‘reside’ en cierto sentido en la apercibida psicológicamente, en la vivencia como estado humano; [...] la conciencia pura [...] ya no tiene significado de naturaleza”¹⁴⁹.

El contraste entre la vivencia psicológica trascendente, como contingente, y la vivencia trascendental como necesaria y absoluta, sigue preocupando a Husserl¹⁵⁰. Sigue con sus ejercicios hipotéticos. Imaginemos, continúa Husserl, que se han aniquilado los nexos de experiencia referidos a la naturaleza, empezando por la física:

[...] ya no habría cuerpo alguno ni por ende hombre alguno. Yo como hombre ya no existiría, ni mucho menos existirían para mí congéneres. Pero mi conciencia, por mucho que se alterase su acervo de vivencias, seguiría siendo una corriente de vivencias absoluta con su esencia propia. [...] TAMBIÉN LOS ESTADOS PSÍQUICOS remontan a regulaciones de vivencias absolutas en las que se constituyen en que asumen la forma intencional y a su manera TRASCENDENTE DE ‘ESTADO’.

En otras palabras, es concebible:

[...] una conciencia sin cuerpo. Todas las unidades empíricas, y así también las vivencias psicológicas, son índices de nexos absolutos de vivencias [...] Son todas trascendentes, meramente relativas, contingentes. [Así] a la vivencia empírica le hace frente, COMO SUPUESTO DE SU SENTIDO, la vivencia ABSOLUTA; [...] esto no es una construcción metafísica, sino

148 Cf. *Ibid.*, pp. 116-117 (*Ibid.*, p. 201).

149 *Ibid.*, (p. 118 (*Ibid.*, p. 202).

150 *Ibid.*, pp. 118-119 (*Ibid.*, § 54. *Continuación. La vivencia psicológica trascendente es contingente y relativa, la vivencia trascendental es necesaria y absoluta*, pp. 203-204).

algo que, a través del cambio de actitud correspondiente, cabe mostrar sin duda alguna en su carácter absoluto y puede darse en intuición directa. [...] LO PSÍQUICO EN EL SENTIDO DE LA PSICOLOGÍA, las *personalidades* psíquicas, las propiedades, vivencias o estados psíquicos son unidades EMPÍRICAS; [...] son, pues, como las *realidades* de toda índole y nivel, meras unidades de ‘constitución’ intencional –existentes verdaderamente en su sentido [...]– y sin embargo ‘meramente intencionales’ y por ende meramente ‘relativas’. Proponerlas como existentes en sentido absoluto es, pues, un contrasentido.

Hasta ahora, Husserl ha examinado en la actitud natural el dualismo alma-cuerpo para describir la conciencia (natural, psíquica) como opuesta al ámbito físico, o ideal, trascendente. De los “modos diversos de darse” de ambos –conciencia y mundo– en la actitud natural –apoyándose en un examen psicológico intencional–, él “pega un salto” a la “conciencia pura” o trascendental. Claro que este salto –lo dice aquí y allí– está mediado por la *ἐποχή* y la reducción. La conciencia trascendental es descrita como “absoluta”. Ella ya no forma parte de una relación “dualista” entre el alma y el cuerpo, no es un “adentro” frente al cual está el “afuera” del mundo. El ámbito trascendental está caracterizado como una “inmanencia ampliada” en un nuevo sentido, y por los dos polos de la *intencionalidad*. En lo que sigue, se verá que esto significa que ella –entendida como una “nueva inmanencia”– no sólo implica un polo “noético”, sino también “noemático”.

Dicho polo noemático empieza a insinuarse al final del tercer capítulo¹⁵¹, cuando Husserl señala que todo *objeto intencional* (correlato de la conciencia teórica, valorativa, práctica) es una “*unidad de sentido*”. Correlativamente, la *conciencia es la que “da sentido”*. La conciencia trascendental es la conciencia “absoluta”, en tanto vida que “da sentido”. Las “realidades” del mundo físico, así como las del mundo psíquico, aquí “aparecen” meramente como “unidades de sentido”. Husserl insiste en que no se le malinterprete en el sentido de un “idealismo berkeleyano”, pues en ningún momento pretende negar que el mundo y todo lo que contiene *están allí*. En la *actitud fenomenológica* nada de esto se niega; pero a diferencia de lo que ocurre en la actitud natural, se

151 *Ibid.*, pp. 120-121 (*Ibid.*, § 55. *Conclusión. Toda realidad existe por obra de un “dar sentido”*. Nada de “idealismo subjetivo”, pp. 204-206).

toma el mundo con sus trascendencias físicas, psíquicas e ideales como meros *correlatos* de la conciencia, como *unidades de sentido* que emanan de la *experiencia* que tenemos del mundo. La conciencia absoluta trascendental, que quiere estudiar la *fenomenología trascendental*, es ese “campo de dar sentido”.

Las reducciones fenomenológicas

Husserl termina la segunda parte de *Ideas I* con un breve capítulo que resume una serie de argumentos en torno a las “reducciones fenomenológicas” (§§ 56-62). Regresa, pues, a la temática de los §§ 31-32 del primer capítulo de esta parte, reintroduciendo el tema de la “desconexión” (o mejor, de la “puesta entre paréntesis”¹⁵²), a pesar de que en el capítulo III ya se ha movido en el terreno trascendental. Se “ponen entre paréntesis” tanto el mundo natural: físico y psicofísico, las unidades de valor éticas y estéticas, las unidades prácticas (normas, preceptos, etc.) y, finalmente, los productos de la cultura como las ciencias, las técnicas, el estado, el derecho, la religión, etc.,¹⁵³. En suma, se “pone entre paréntesis” *todo objeto intencional, todo objeto constituido, todo objeto aprehendido, toda unidad de sentido* en tanto supuestamente independiente de la experiencia. Aunque habla en plural de “reducciones”, en el fondo se trata de una sola reducción fenomenológico-trascendental, aquella que desconecta la “tesis general de la actitud natural”, que no tiene el sentido de una “supresión” o “aniquilación” del mundo exterior para quedarnos en el solipsismo de un “mundo interior”. Recuérdese que Husserl había afirmado que se conserva, en la “puesta entre paréntesis”, todo el contenido de la “tesis”.

Husserl hace una salvedad en el tema de las desconexiones: el “yo puro” no puede desconectarse, es necesario por principio. Todas las vivencias pueden cambiar. El yo puro en cambio es algo idéntico cuya “mirada” se dirige a través de cada *cogito* actual a lo objetivo. Es una “trascendencia en la inmanencia”. “El ‘yo pienso’ tiene que poder acompañar todas mis representaciones”, como sostenía Kant (§ 57). En cambio, sí se desconectan la “trascendencia de Dios” (§ 58), la “trascendencia del ámbito lógico puro”, del ámbito formal de la *mathesis universalis* (§ 59), y la “trascendencia de las disciplinas eidético-materiales (§ 60).

152 Añade “puesta entre paréntesis” en la observación marginal n° 552 al lado de “desconexión”. Cf. *Ideas I*, p. 532.

153 *Hua III/I*, p. 122 (*Ibid.*, § 56. *La cuestión del alcance de la reducción fenomenológica. Ciencias de la naturaleza y del espíritu*, pp. 207-208).

El sistema de las *reducciones* tiene como fin evitar una confusión de planos o de géneros de cosas (*μετάβασις*)¹⁵⁴. Husserl admite que es más difícil acceder al ámbito trascendental desde la actitud natural que acceder al ámbito eidético desde el ámbito empírico, vale decir, que es más difícil la reducción trascendental que la reducción eidética. Esta dificultad está, por cierto, implicada en la tendencia a “*psicologizar lo eidético*” por parte del *psicologismo lógico*. Al confundir “las ideas o esencias” con los “productos psíquicos”, o los “conceptos” de color, figura, etc., con las operaciones concretas de la *conciencia* (intuiciones, sensaciones, etc.), operaciones por las que *se adquieren* dichos conceptos, es decir, al confundir el ámbito psicológico con el de sus *correlatos*, se dificulta la distinción entre las esencias “inmanentes” (las de la conciencia en su funcionamiento subjetivo trascendental) y las “trascendentes” (las de toda unidad “constituida” por la conciencia, sea ésta psicológica o física). Alcanzar este nuevo sentido de “inmanencia” (en el sentido trascendental) *le ha parecido por ello muy difícil* a Husserl. En las *Investigaciones lógicas* rompió con el psicologismo, pero llegar a distinguir *esta esfera “inmanente” en sentido nuevo* (la trascendental) y diferenciarla de la “inmanencia psicológica” –incluso eidética– le costó más. Podríamos añadir que lo que más le costó fue *explicitar* esa diferencia, que no fue del todo comprendida por sus discípulos y lectores.

Termina Husserl el último capítulo de la segunda parte haciendo referencia al contraste entre criticismo y dogmatismo¹⁵⁵. Husserl llama *dogmáticas* a todas las disciplinas que sucumben a la reducción. Todas requieren de una “*crítica*” que por principio ellas no pueden ejercer. La reducción será la puerta de entrada a dicha “*crítica*”, tal como Husserl la concibe. Por el contrario, sólo la fenomenología trascendental, luego de la reducción, puede realizar la *crítica* de toda ciencia y *la crítica de sí misma* (§ 26).

Así, la fenomenología ejerce

[...] la última crítica valorativa y con ello en particular la determinación última del sentido del ‘ser’ de sus objetos y la clarificación de principio de sus métodos. Se comprende así que la fenomenología sea, por decirlo así, el secreto anhelo de toda la filosofía moderna.

154 *Ibid.*, pp. 130-132 (*Ibid.*, § 61. *La significación metodológica del sistema de las reducciones fenomenológicas*, 215-218).

155 *Ibid.*, pp. 132-133 (*Ibid.*, § 62. *Indicaciones epistemológicas previas. Actitud “dogmática” y actitud fenomenológica*, pp. 218-220).

Esto es, el secreto anhelo de las filosofías de Descartes y Hume (aunque éste esté cegado por el escepticismo), que son sus antecesores, y más aun de la de Kant (especialmente el Kant de la deducción trascendental de las categorías de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*), aunque ninguno de ellos tampoco logró apropiarse del campo propio de la fenomenología como ciencia rigurosa debido a sus interpretaciones *psicológicas* de la experiencia, que es por ejemplo lo que lleva a Kant a abandonar el camino de una profundización de lo propiamente trascendental. Como la actitud “natural” se subordina a la “actitud dogmática”, esta última cae bajo la crítica propia de la *actitud fenomenológica* al ejecutarse la reducción.

Cabría comentar, para concluir, que Husserl en verdad ensaya tres tipos de “vías” para ejecutar su reducción, no sólo la “cartesiana” y la “psicológica”, que se han mencionado en estas exposiciones, sino la vía “ontológica”¹⁵⁶. Normalmente se piensa que esta es la vía aplicada en la *Crisis*. Ella consiste en partir de las ciencias y ontologías *dogmáticas* como *hilos conductores* de una interrogación trascendental retrospectiva. En *Ideas I*, puede decirse que las tres vías están representadas: la “cartesiana” lo está en el tercer capítulo de la segunda parte; la “psicológica” está implícita en el segundo capítulo de la segunda parte; pero, también, la “ontológica”, porque la primera parte del libro, situado dentro de la actitud natural, precisamente hace mención a las ciencias eidético-materiales y formales que constituyen el punto de partida e hilo conductor del libro.

Al final de la segunda parte hay una famosa nota relativa al problema de la *facticidad*. Tal como lo hace en la introducción, Husserl nuevamente se plantea la posibilidad de una fenomenología trascendental *fáctica*, una “ciencia de hechos psíquicos *trascendentalmente reducida*”. Pero, puesto que el tema de la fenomenología en general concierne la “posibilidad” y el “principio” (de la experiencia constitutiva de sentido y validez), dicho tema *no puede resolverse fuera de la fenomenología eidética*. Pretender lo contrario —empezar una “ciencia” fenomenológica de hechos (fáctica) *antes* de desarrollar la eidética fenomenológica— sería un *sin sentido*.

156 Cf. Kern, Iso, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964 (Phaen. 16), pp. 195-239. Cf. también *Hua VIII*.

Este tema concierne la relación *factum-eidos*, que Husserl resuelve a favor del *eidos* en el plano de las fundamentaciones. Pero en esta nota, da a entender que los procesos o hechos trascendentales mismos *sólo son accesibles* a la descripción fenomenológica *por la fenomenología eidética* –como correlativos a (“conversiones fenomenológicas” de) las ciencias de hechos–. Esto no se explica más ni es evidente de suyo. Husserl parece dejar el tema abierto. De hecho, vuelve a examinar este asunto a partir de 1923-1924. Finalmente, en sus últimos manuscritos sobre la intersubjetividad señala que, si bien todo *eidos* posible es independiente de su realización en la *existencia*, por lo menos en el caso concreto del *eidos* del *ego* trascendental él “es impensable sin el *ego* trascendental como fáctico”¹⁵⁷.

Una vez que Husserl da por explicada la diferencia entre “inmanencia” y “trascendencia” dentro de la actitud natural (segunda parte), diferencia que sustenta el “dualismo” moderno y la distinción entre las ciencias “físicas” y las “psicológicas”, procede a introducir el nuevo dominio fenomenológico-trascendental. Se trata de un dominio que Husserl estima que jamás ha sido explorado, y que consiste en un nuevo concepto de “inmanencia pura” (trascendental), al que le corresponde, a su vez, un nuevo concepto de “trascendencia”. “Trascendente”, en este nuevo sentido, será todo lo que corresponde a la actitud natural. “Inmanente” será, en este nuevo sentido, lo “trascendental.” Esto es, la antigua distinción dualista entre inmanencia-trascendencia (actitud natural) se ha desplazado hacia una nueva distinción que es co-extensiva con el contraste entre “actitud natural” (trascendente) y “actitud fenomenológico-trascendental” (inmanente, pura)¹⁵⁸.

Acerca de la sección tercera: Sobre la metodología y la problemática de la fenomenología pura

Como su título lo indica, son dos los temas de la tercera parte del libro titulada “Sobre la metodología y la problemática de la fenomenología pura”: cuestiones formales relativas al método fenomenológico (primer capítulo), y cuestiones relativas al contenido de la fenomenología trascendental (capítulos segundo, tercero y cuarto).

157 *Hua XI*, p. 385.

158 *Cf.* Anexo I.

En el primer capítulo titulado “Consideraciones preliminares del método”, Husserl plantea los dos pilares del método fenomenológico: 1. el acceso al campo trascendental, a través de la ἐποχή y la reducción trascendental (un modo específico de la reflexión), y, 2. la descripción fenomenológica eidética y pura. El primer punto es tratado muy rápidamente, pues ya fue objeto del primer capítulo de la *Segunda parte*. El segundo punto ocupa el resto del capítulo. Husserl da aquí importantes aclaraciones sobre la relación entre la fenomenología pura y otras disciplinas eidéticas, como las matemáticas. Primero opone las ciencias descriptivas (como la ciencia descriptiva de la naturaleza) a las ciencias exactas (como la geometría), señalando que son distintas aún cuando puedan eventualmente trabajar juntas —que es el caso de la aplicación de la geometría a la ciencia física desde Galileo—, y que resulta en la “matematización de la naturaleza”, como señala Husserl en la *Crisis*. Luego, opone las ciencias eidéticas “descriptivas” (morfológicas) a las ciencias eidéticas “exactas”, apartándose así radicalmente del racionalismo cartesiano moderno. La fenomenología pura es una disciplina eidética descriptiva, morfológica, no exacta.

Preliminares metodológicos

Un mayor desarrollo permite ver en detenimiento algunos puntos de este primer capítulo. Empieza señalando que las reducciones eidéticas y trascendentales no son lo mismo¹⁵⁹. Pero Husserl insiste que al aplicar todas las reducciones trascendentales, se abre un campo infinito de descripciones eidéticas (*a priori*) posibles, nunca antes hallado. Lo más difícil es el punto de partida, como ya señaló anteriormente, no está a la mano, como sí están a la mano los objetos de la naturaleza asequibles a la actitud natural (como en las ciencias de la naturaleza), guiados por el estilo de lo ya conocido hacia los horizontes desconocidos. Aquí no sólo se requiere de un método *previo* a la descripción, para “reorientar la mirada” que naturalmente está dirigida a los objetos —y que implica un esfuerzo penoso (se refiere a la “reducción”)— sino que una vez realizada la reducción se puede todavía *confundir* lo que aparece de modo fenomenológico (*correlativo*) con los datos de la actitud natural (esto es, con datos de la psicología). Esa amenaza es posible por la falta de

159 *Hua III/I*, pp. 135-137 (*Ideas I*, pp. § 63. *La particular significación de las consideraciones metodológicas para la fenomenología*, pp. 221-223).

familiaridad en ejercer la intuición en esta esfera; tampoco se tiene aquí ya métodos heredados y familiares. El punto de partida es así bastante es-céptico: no basta con aplicar el método, sino que es necesario *desarrollarlo* claramente para contrarrestar las objeciones.

Ahora bien, como la fenomenología tiene la pretensión de ser una “filosofía primera” y una “crítica de la razón”, “ausente de presupuestos”, que se guía con absoluta evidencia y claridad intelectual, se ve ante la encrucijada de tener que explicar, con claridad intelectual y evidencia, precisamente en qué consiste esa “evidencia intelectual”. No se puede, quizás, evitar un cierto “círculo” en esta argumentación¹⁶⁰. Es aquí donde aborda justamente en qué consiste el “método de clarificación” que emplea la fenomenología¹⁶¹.

Antes que detenerse en el lenguaje y en la expresión, Husserl prefiere ir directamente a las *esencias* que han de *aprehenderse* y luego *fijarse* por medio del lenguaje. Observando las vivencias, éstas se dan de modo “vago” y “lejano”, imposibles de fijar –porque fluyen unas tras otras– ni de modo individual-empírico ni eidéticamente (por ejemplo, en una psicología eidética fenomenológica). Pero no se trata de meramente observar las vivencias; *otro asunto*, el que concierne aquí, es interesarse (fenomenológicamente) en *su modo de darse*, y éste “modo de darse” *sí puede ser fijado* con claridad. Husserl se plantea un tema que ya mencionó anteriormente:

[...] allí donde las INTUICIONES SINGULARES que sirven de base a la captación de esencias son de un ínfimo nivel de claridad, TAMBIÉN lo son las CAPTACIONES DE ESENCIAS, y correlativamente lo CAPTADO, es en su sentido ‘OSCURO’, con sus nebulosidades y sus imprecisiones externas e internas.

Se trata, pues, de volver claro lo que primero aparece oscuro, aplicando sobre él sucesivas intuiciones.

Todo captar esencias tiene sus *grados de claridad* –lo mismo que en el caso de lo singular presente–. El nivel “más claro” es el de la “cercanía absoluta” (el “puro darse” de la misma esencia) (pero relativa a la serie de niveles). Al otro extremo se tiene la *plena oscuridad*, no “dándose” (intuyéndose) allí nada. En el medio, todo dar o intuir objetividades incluye facetas de lo no

160 *Ibid.*, p. 136 (*Ibid.*, p. 222).

161 *Ibid.*, pp. 141-143 (*Ibid.*, pp. 227-229, § 67. *Método de la clarificación*. “Cercanía de la dación” y “lejanía de la dación”). Cf. también §125.

dado, de oscuridad. Los extremos son, entonces: (a) las vivencias en las que hay un “darse pleno” –intuitivas– y (b) las vivencias en las que “no hay ningún darse” en absoluto –no-intuitivas, *vacías* (las simbólicas, por ejemplo). Así, la conciencia dadora en sentido pleno es una conciencia intuitiva, una conciencia *clara*¹⁶². Por el contrario, la conciencia no intuitiva es una conciencia oscura.

Cuando Husserl se refiere en este contexto al “darse” intuitivo, no se está refiriendo exclusivamente a la *percepción*, que es el darse *originario* (“en persona”), correspondiente a las singularidades sensibles exteriores. Otros “darse originarios” son la “reflexión” o percepción inmanente, y las intuiciones eidéticas. Hay, además, otros modos de “darse” intuitivos derivados de la percepción sensible, esto es, *modificaciones* de la misma (recuerdo, empatía, fantasía). También, las gradaciones de claridad-oscuridad aparecen en *las formas de intuición en un sentido más amplio*.

Ahora bien, captar con claridad plena significa realizar los “actos lógicos” (simbólicos) con “evidencia intelectual”, o intuir esencias, pues de ellas dependen los “grados” de claridad¹⁶³. El *método* aquí descrito es parte del “método de la ciencia eidética”. Sin embargo, aún cuando las intuiciones empíricas (singulares) de base sean muy claras como para intuir claramente la esencia respectiva, a veces en algunos casos ellas no bastan y pueden necesitarse *nuevos casos singulares* más adecuados para aprehender más claramente los distintos rasgos (eidéticos) mentados de modo oscuro. Lo “dado” (intuido) de modo *singular* está, además, rodeado de un “halo de indeterminación susceptible de determinación”. En suma, la captación de esencias *no requiere* que se capte con plena claridad los casos singulares que le sirven de base. En cambio, en otros casos, basta (por ejemplo) sólo *un* caso para distinguir las esencias, basta un caso empírico para distinguir entre el *color* y el *sonido* (como *tipos* o *esencias* de cosas materiales), o también, entre la *percepción* y la *voluntad* (como *tipos* o *esencias* de vivencias distintas). En *ese único caso singular* ya puede decirse que se *da plenamente* el tipo universal (el género), por ejemplo, *el color*, mas no su “diferencia”. Husserl admite aquí que está describiendo esto de modo algo objetable –chocante–, pero no sabe de qué otra manera hacerlo.

162 Cf. *Ibid.*, §24.

163 *Ibid.*, pp. 144-145 (*Ibid.*, § 69. *El método de la captación de esencias perfectamente clara*, pp. 231-232).

Husserl ya había señalado el papel de la percepción y de la fantasía en el método de aclaración de esencias (cf. § 4). Aquí regresa sobre el tema¹⁶⁴. Se captan generalmente las *esencias* no sobre la base de percepciones sensibles singulares, sino sobre la base de “representaciones imaginarias” de casos singulares que sirven de ejemplares. Las fantasías o imaginaciones son *re-presentaciones* (ó “presentificaciones”) (*Vergegenwärtigungen*), que permiten la captación singular de los individuos correspondientes (a las esencias) de modo claro valiéndose de imágenes. Sin embargo, en relación a estas presentificaciones la *percepción exterior* tendrá siempre primacía, pues sólo ésta es un *darse originario*¹⁶⁵, no sólo porque ella afirma la *existencia* de su objeto (que tiene una cierta “permanencia”), sino porque permite hacer *comprobaciones sucesivas* sobre las esencias correspondientes y de los actos que permiten aprehenderlas.

Al mismo nivel de la percepción *exterior* –volcada sobre objetos físicos– se halla la *reflexión* o *percepción de dirección inmanente* –volcada sobre las vivencias singulares–. Pero en este caso, con la *reflexión*, el objeto que se quiere investigar (las vivencias) se “esfuma” (por ejemplo, la “ira” que se quiere observar), o cambia de contenido; no es fácilmente “repetible” para examinarla, como en el caso de la percepción exterior (incluso en casos en que ésta sea oscura). Husserl aquí no toma en consideración para sus ejemplos ni el tacto, ni el oído, ni el gusto. Llama la atención en sus ejemplos la primacía del “ver” en un sentido visual; en *Ideas II*, más bien, Husserl le presta mayor atención al tacto en el caso de la auto-percepción. Asimismo, las *re-presentaciones* (*presentificaciones*) más cercanas a la percepción sensible son las de la *libre fantasía*; tienen “UN PUESTO PREFERENTE (...) INCLUSO EN LA FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN MISMA”¹⁶⁶.

En este punto, Husserl está intentando trazar un cierto paralelo entre la geometría y la fenomenología, en cuanto a la *utilidad de la fantasía* en el caso en que la percepción haga falta como “intuición de base”. Así, los “ejemplos” que usa el geómetra euclidiano al operar son obtenidos mucho más frecuentemente de la imaginación que de la percepción (*v.gr.*, un dibujo singular), pues trabaja con figuras y no con fórmulas algebraicas. Con la fantasía (imaginación)

164 *Ibid.*, pp.145-148 (*Ibid.*, § 70. *El papel de la percepción en el método de la aclaración de esencias. El puesto preferente de la libre fantasía*, pp. 232-235).

165 *Ibid.*, pp. 146-147 (*Ibid.*, p. 233). Cf. también § 1.

166 *Ibid.*, p. 147 (*Loc.cit.*).

puede modificar las figuras con mayor libertad. No es tanto el dibujo el que marca la pauta a la fantasía sino al revés –primero se las construyen imaginariamente–, luego se dibujan las figuras. Igual pasa con la fenomenología. El fenomenólogo también trabaja con vivencias singulares, que son “ejemplificaciones” (“instanciaciones”, o “ilustraciones intuitivas” sensibles) de las esencias correspondientes a las vivencias de percepción, fantasía, recuerdo, juicios, conjeturas, sentimientos, voliciones, etc. Los ejemplos singulares se dan originariamente en la *reflexión*, pero también se pueden dar *ejemplos singulares* en la *imaginación*; ésta permite ejercitar la “libre transformación de sus datos” –observar las vivencias desde “distintos lados” o perspectivas– y luego “verificarlas” con una intuición *originaria* (reflexión). Otro extraordinario ejemplo que Husserl saca a colación aquí, al comparar el papel de la imaginación o la fantasía, lo ofrece la historia, y en mayor medida el arte y la poesía¹⁶⁷. Estos últimos son productos de la imaginación. No sólo innovan, sino que presentan una abundancia de rasgos singulares. Son ejemplos que exceden los ejemplos de la propia imaginación, para su examen. Así, aunque resulte paradójico: “LA ‘FICCIÓN’ CONSTITUYE EL ELEMENTO VITAL DE LA FENOMENOLOGÍA COMO DE TODA CIENCIA EIDÉTICA; [...] la ficción es la fuente de donde saca su sustento el conocimiento de las ‘verdades eternas’”¹⁶⁸. Husserl añade en nota a pie de página: “Frase que se prestaría especialmente a ser citada para mofarse en un sentido naturalista del conocimiento eidético”¹⁶⁹.

Dicho esto, Husserl se plantea la posibilidad de *deslindar* entre dos tipos *distintos* de ciencias eidéticas, como la geometría y la fenomenología. La primera será *exacta*, la segunda *descriptiva*¹⁷⁰. La fenomenología no es pues una ciencia exacta, sino morfológico-descriptiva.

Para saber qué se logra alcanzar con las *descripciones*, se tiende a mirar qué ocurre con las viejas disciplinas eidéticas: la geometría, o la aritmética, disciplinas eidéticas *científicas*. Pero Husserl advierte que ellas *no sirven como guías* en este caso, pues son enteramente de *otro tipo teórico*. Ésta es la diferencia esencial entre Husserl y Descartes, que intentó elaborar una *metafísica matemática*. Para cualquiera resulta absurda una “matemática de los fenómenos”; los que creen que sólo existen disciplinas eidéticas del tipo de las matemáticas abandonan la

167 *Ibid.*, p. 148 (*Ibid.*, p. 235).

168 *Loc.cit*

169 *Loc.cit*.

170 *Ibid.*, pp. 148-149 (*Ibid.*, § 71. *El problema de la posibilidad de una eidética descriptiva de las vivencias*, pp. 235-236).

idea de una fenomenología por absurda. Pero esto no debe ser así. Aquí se halla una evidente declaración del “contraste” radical entre las disciplinas matemáticas (eidéticas) y la doctrina de la esencia de las vivencias.

Siguiendo con la comparación y el contraste entre fenomenología y geometría¹⁷¹, Husserl señala, asimismo, que la fenomenología es una disciplina eidética *concreta*, mientras que la geometría es una disciplina *abstracta*. Las objetividades de la fenomenología son *concretas*, y sólo bajo ellas “caen” notas abstractas. La pregunta es si la fenomenología –como la geometría– tiene en su punto de partida “figuras fundamentales”, “determinaciones esenciales” *definidas a partir* de axiomas; se pregunta si a partir de sus axiomas se construyen otras figuras, imposibles de “intuir” directamente y que sólo se captan mediatamente; si dichas figuras son *susceptibles* de “definirse” como en las disciplinas “matemáticas definidas”; si exhiben la fenomenología, pues, *exactitud en sus conceptos* y en sus *esencias*, basadas en conceptos axiomáticos. Husserl responde que la *fenomenología* no versa sobre una multiplicidad matemática, definida, concreta, porque no es de naturaleza física. Sus objetos *no son definibles* sino sólo *descriptibles*. En consecuencia, la *geometría* como ciencia *explicativa* y la *fenomenología* como ciencia *descriptiva* se oponen.

Para entender aún más detalladamente la diferencia entre *geometría* y *fenomenología*, Husserl invita a usar la diferencia existente y aceptada entre ciencias exactas y ciencias descriptivas de la naturaleza¹⁷². Las ciencias exactas son aquellas como la geometría, cuyos conceptos y objetos son *exactos*, *ideales* (no se pueden “ver”); su carácter es el de “*Ideas en sentido kantiano*” –o “*límites ideales*”– a las que se accede por “ideación” o “idealización” y a las que, tanto la intuición sensible como las esencias morfológicas, se “acercan” más o menos pero que jamás logran alcanzar. Por el contrario, los conceptos y esencias de la ciencia descriptiva de la naturaleza son *morfológicos*, esto es, se trata de “*tipos*” (*esencias*) de “*objetos vagos*”, y cuyas esferas de aplicación son *fluidas* (sometidas al “devenir” o cambio). El modo de acceder a estos “tipos esenciales” es *intuitivo*. Se caracterizan por la inexactitud *esencial* de sus conceptos y objetos. La “abstracción” simple que utilizan para captar sus esencias y que permite alcanzar algo vago, que fluye como

171 *Ibid.*, pp. 153-154 (*Ibid.*, § 73. *Aplicación al problema de la fenomenología. Descripción y definición exacta*, pp. 240-241).

172 *Ibid.*, pp. 154-156 (*Ibid.*, § 74. *Ciencias descriptivas y ciencias exactas*, pp. 240-241).

algo “típico”, da como resultado *conceptos genéricos de cosas fluidas* –esto es, cambiantes– captables en experiencias sensibles, temporales.

Por cierto, pueden trabajar juntas la geometría y la ciencia descriptiva de la naturaleza. Pero jamás deben confundirse, pues se trata de la distinción esencial entre ciencias *exactas* (geometría) y ciencias *descriptivas* (de la naturaleza). Pero, como afirma Husserl, la fenomenología como ciencia descriptiva, a diferencia de la ciencia descriptiva de la naturaleza, no es matematizable, no se le puede aplicar a su objeto el concepto de una “multiplicidad definida”. Los conceptos de la fenomenología no se definen, no son axiomatizables, sólo se describen. Es más, sus vivencias son aprehendidas eidéticamente en intuición pura (y descriptibles), tanto en sus componentes *noéticos* (o “ingredientes”), como en sus componentes *noemáticos* (o correlatos intencionales)¹⁷³. Si ella no es matematizable, definible, ni exacta, es porque el campo de la conciencia es un *fluctuar* permanente en distintas dimensiones. Es por ello imposible de *fixar* los *concreta* (o vivencias totales) eidéticos, ni las *singularidades eidéticas* (los elementos de los que se componen esas vivencias totales), en el sentido de *definirlos* exactamente con conceptos. *La consecuencia* de ello es que la fenomenología *no admite* como metodología suya las *teorías deductivas* (sí admite *inferencias mediatas* si parten de o conducen a intuiciones y descripciones de esencias; pues sin éstas, sólo resultan meras conjeturas)¹⁷⁴. Por ello, termina sosteniendo que es un *prejuicio* conducente al error creer que los métodos de las ciencias *a priori* matemáticas, formales, exactas, sirven como modelo para la fenomenología trascendental. Además de las ciencias eidéticas “exactas” (matemáticas), es necesario admitir una “CLASE FUNDAMENTAL DE CIENCIAS EIDÉTICAS TOTALMENTE DISTINTA”¹⁷⁵.

173 *Ibid.*, pp. 156-158 (*Ibid.*, § 75. *La fenomenología como doctrina descriptiva de esencias de las vivencias puras*, pp. 243-245).

174 *Ibid.*, p. 158 (*Ibid.*, p. 245).

175 *Loc.cit.*

Estructuras universales de la conciencia pura

Concluidas las reflexiones metodológicas preliminares, Husserl se aboca en el segundo capítulo de esta tercera parte al tema de las tres “estructuras generales de la conciencia pura” (§§ 76-86). Por ahora, baste pasar en revista dichas estructuras: el *ego puro*, el triple horizonte del *tiempo fenomenológico* así como de la *conciencia inmanente del tiempo*, y finalmente, la *intencionalidad* y su estructura noético-noemática. Se trata de las tres estructuras del campo de la experiencia trascendental o conciencia trascendental. Termina este capítulo haciendo referencia a los problemas “constitutivos” de todo sentido y validez, o problemas “funcionales”, que se desarrollarán más adelante.

Ya se había señalado cómo *la reflexión* es el tipo de vivencia que utiliza la fenomenología y que le permite aprehender y analizar la propia “corriente de vivencias” y sus componentes, *reales e intencionales*. La usan tanto la psicología como la fenomenología. Es el *método* para el auto-conocimiento de la conciencia¹⁷⁶. Pero ella misma –*la reflexión*– puede ser estudiada. La percepción inmanente es la *reflexión sensu stricto*. Pero como la percepción no es la única modalidad de la *reflexión* (pues puede haber un recordar reflexivo, un imaginar reflexivo), la *tarea de la fenomenología* es estudiar las distintas modificaciones (reflexivas) de las vivencias. Ahora bien, gracias a la experiencia reflexiva sabemos que la *conciencia* es un *flujo de vivencias* referida a un *yo puro*. *Sabemos que* el yo puro vive “a través de” sus vivencias o puede volverse reflexivamente sobre ellas. La *percepción inmanente (reflexión percipiente)* –y la *retención inmanente* (captación del “ahora pasado”, o del “pasado inmediato” en el sentido de un recuerdo primario)– tienen *absoluta legitimidad* respecto de lo que en ellas se muestra o se “da” de modo originario o “aún” vivo. En la reflexión fenomenológica, en suma:

[...] se trata de permanecer fiel al ‘principio de todos los principios’: que la claridad perfecta es la medida de toda verdad y que las enunciaciones que dan fiel expresión a sus datos no necesitan cuidarse de argumentos, por elegantes que sean¹⁷⁷.

176 *Ibid.*, §§77-78, pp. 162-169 (*Ibid.*, pp. 250-258).

177 *Ibid.*, p. 169 (*Ibid.*, p. 258).

Pues bien, la primera característica básica del dominio trascendental (luego de la reducción) es la *referencia de las vivencias al “yo puro”*¹⁷⁸. El *cogito* es un acto del yo, que “emana o procede del yo”. *El yo “vive” en la vivencia “actualmente”*. Ejemplos: yo percibo, yo recuerdo, yo finjo, yo siento, yo deseo, yo juzgo, etc. *Aunque el “yo hombre” cae bajo la desconexión de la ἔΠΟΧΗ, nada puede borrar “la forma del cogito y el sujeto ‘puro’ del acto”,* trátese de un “rayo de dirección” desde un yo activo, *cogito sensu stricto*; o de un “rayo de dirección” hacia el yo, el yo de la afección, de la pasividad (cf. también § 57). En la pasividad, lo correspondiente al “yo puro” es un “pre-yo”, un centro de afecciones (él es el yo de “sus” afecciones o padecimientos). Ahora bien, “Prescindiendo de sus ‘modos de referencia’ o ‘modos de comportamiento’, está perfectamente vacío de componentes esenciales, no tiene absolutamente ningún contenido explicitable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más”¹⁷⁹. Sin embargo, da lugar a múltiples descripciones en relación a los “modos” en que él “vive en sus actos” (cosa distinta a lo anterior).

En primer lugar, el “yo puro” de las vivencias *no es él mismo una vivencia*. Cada vivencia tiene una *dualidad* de lados, que determinan *dos orientaciones en las investigaciones*: un *lado noético* (subjetivo, psíquico), que no es propiamente el “yo puro” sino la vivencia *del yo* (es el lado “constitutivo”); y un *lado noemático* (objetivo, un “sentido” que puede ser conceptual). Éste es el lado “constituido”. La estructura es la siguiente:

Yo puro (polo subjetivo) → “referencia intencional” (≡ vivencias) →
polo objetivo.

Aquí, en *Ideas I*, en la tercera parte, Husserl realiza fundamentalmente una descripción fenomenológica de la “orientación objetiva” –la llamada noemática–, que es lo primero que aparece al abandonar la actitud natural.

Cabe pasar ahora a la segunda estructura de la conciencia trascendental: al tiempo fenomenológico y la conciencia del tiempo¹⁸⁰. No es el tiempo “cósmico”, sino que es otra de las estructuras esenciales de la conciencia pura, que consiste en una universal peculiaridad de todas las vivencias. Pertenece

178 *Ibid.*, pp. 178-180 (*Ibid.*, § 80. *La referencia de las vivencias al yo puro*, pp. 268-270). Cf. también § 57.

179 *Ibid.*, p. 179 (*Ibid.*, p. 269).

180 *Ibid.*, pp. 180-183 (*Ibid.*, § 81. *El tiempo fenomenológico y la conciencia del tiempo*, pp. 270-273).

a cada una de las vivencias si se las toma “aisladamente”, pues cada una de ellas es una duración, es decir, cada vivencia puede empezar y terminar; a saber, una alegría, un sentimiento de ira, etc. El tiempo es entonces la “FORMA NECESARIA DE VINCULACIÓN DE VIVENCIAS CON VIVENCIAS”¹⁸¹. Además, cada una de las vivencias es a su vez un *continuum* lleno de duraciones con un principio y un fin, dentro de una duración mayor (la de la conciencia como un todo), la cual es sin término, esto es, la conciencia es una corriente “infinita,” de horizontes infinitos por todos lados (hacia el pasado y el futuro), pertenecientes a “un yo puro”. El “yo puro” puede mirar reflexivamente a sus vivencias y a su flujo de conciencia (v.gr., a la alegría que empieza y termina). Puede fijarse en el modo temporal en el que se “da” su alegría. Puede mirar a los correlatos objetivos de sus vivencias en sus “modos de darse temporal”¹⁸².

Y lo que se revela a esa reflexión es el “tiempo fenomenológico” que consiste en la *unidad de todas las vivencias* que fluyen en la conciencia. Es por cierto diferente del “tiempo objetivo” (o cósmico). En sus *Meditaciones cartesianas*, Husserl denomina al “tiempo fenomenológico” *síntesis*¹⁸³. El tiempo objetivo ya ha sido desconectado con la *ἐποχή*. Ahora bien, así como la *sensación* del color (dato sensible visual) de un objeto extenso es distinta del color mismo que se halla sobre una “*extensión*” espacial objetiva cualquiera, análogamente, el *tiempo fenomenológico* es distinto del tiempo objetivo. Es decir, son *distintos*, por un lado, los datos sensibles *subjetivos* que se dan visualmente por matices (en el caso de una percepción externa de un objeto espacial), y, por otro, los colores, las formas y la *extensión objetivos* que se hallan en los objetos mismos. Sin embargo, la analogía no es exacta en el caso del tiempo fenomenológico, pues éste no “presenta” al tiempo objetivo del mismo modo que las sensaciones “presentan” al color. Esta comparación sirve sólo para señalar su carácter subjetivo.

Las investigaciones del tiempo, señala Husserl, son de una *inmensa dificultad*. Apenas ha rozado el tema en este libro (*Ideas I*); puede “callarlo” por el momento, pues concierne una “esfera cerrada de problemas”. Según estos problemas, la conciencia trascendental *constituyente* (el yo puro y sus vivencias intencionales) no es el “absoluto” último. La conciencia trascendental

181 *Ibid.*, p. 182 (*Ibid.*, p. 272).

182 *Ibid.*, p. 183 (*Loc.cit.*).

183 *Hua I (MC)*, § 18. (...) *La síntesis universal del tiempo trascendental*.

–intencional, temporal– es también *constituida* (por “ella misma”) a partir de un “*absoluto último y verdadero*” (un nivel más profundo de la vida del sujeto). Aquí en *Ideas I* sólo se presentan “análisis preparatorios” para los que, “por fortuna”, puede dejar a un lado los “enigmas de la conciencia del tiempo” (se refiere a las lecciones del año 1905 y sus manuscritos subsiguientes, que Husserl trabaja hasta 1917, que Edith Stein edita, y que Heidegger luego publica en 1928).

El *segmento básico de duración* de la temporalidad inmanente (del tiempo de la conciencia), *en el presente*, tiene una *forma* concreta que sólo se puede dividir “abstractamente”. Es la siguiente:

Ahora actual → 2. *ahora-pasado* reciente → 3. *ahora-futuro* inmediato.

A dicha duración de la temporalidad inmanente le corresponden las *formas primarias de conciencia*:

Impresión originaria (del *ahora* actual); →2. Retención o “recuerdo primario” (de los *ahoras-pasados*)→3. protención (del *ahora-futuro*).

Así, la conciencia inmanente del tiempo es un *continuum* de retenciones y un *continuum* de contenidos siempre nuevos.

Husserl continúa explorando el triple horizonte del tiempo inmanente y de la conciencia del tiempo¹⁸⁴. Así, toda vivencia tiene un *ahora actual* inicial, rodeado de un “horizonte” de *simultaneidad* (que es el “*ahora*” originario y total de la conciencia correspondiente), y que corresponde –en la conciencia del tiempo inmanente– a la impresión originaria; concomitantemente, toda vivencia tiene un *horizonte* del antes (*ahora-pasado*), lleno, sin solución de continuidad (es decir, un *continuum* sin fin, con contenidos, sin saltos ni vacíos); y finalmente, un *horizonte* del después (*ahora-futuro* inmediato), tampoco es del todo vacío, continuamente convirtiéndose en “*ahoras actuales*” llenos. Todas esas dimensiones forman la corriente *unitaria* alrededor de un *yo puro*, pues el iniciarse y cesar de una vivencia es algo *de lo que somos conscientes*. La unidad “simultánea” de todas las vivencias en una duración “actual” entra con todos sus horizontes sin fin, que el “yo puro” puede “recorrer” hacia atrás (horizonte pasado) y hacia adelante (horizonte futuro).

184 *Ibid.*, pp. 184-185 (*Ibid.*, § 82. *Continuación. El triple horizonte de las vivencias es a la vez el horizonte de la reflexión sobre las vivencias*, pp. 273-275).

Siendo así que la conciencia es una corriente abierta hacia el pasado y el futuro, ¿cómo es posible aprehenderla bajo la mirada de la *reflexión*? Justamente este tema es abordado por Husserl a continuación¹⁸⁵. Recuérdese lo afirmado por Husserl en sus análisis de la conciencia intencional en la actitud natural, sobre el juego de la actualidad e inactualidad del horizonte de las vivencias (cf. § 35). Recuérdese también lo afirmado en el § 44 de la segunda parte respecto de la conciencia como un río que no se puede abarcar de una mirada, sino como a nado, siempre a la zaga, en la retención. Aquello está en relación con la noción que Husserl introduce aquí de “Idea en sentido kantiano” para tratar de describir el modo de aprehensión de la temporalidad de la conciencia¹⁸⁶. En efecto, la noción de “horizonte temporal” –tanto simultáneo como pasado y futuro– se piensa desde el “halo de *inactualidad*” o “trasfondo” que rodea a toda conciencia *actual*. La mirada del “yo puro” puede *recorrer* las vivencias, aunque *nunca* puede captar el flujo total de la conciencia de una sola mirada. Todo aspecto destacado resalta sobre horizontes de vivencias no miradas, *inactuales*. A pesar de ello, considera Husserl que la corriente de vivencias es *intuitivamente aprehensible* como *unidad*, pero bajo la forma de un “continuo progreso de captación”, es decir, *reconstruimos* nuestro nacimiento a través del relato de otros y anticipamos el fin, pero las vivencias siguen un curso que tiene la forma de una progresión cuyos principio y fin no son posibles de ver. No se puede aprehender la corriente de vivencias en el detalle de su contenido, mas sí en su totalidad como *Idea en sentido kantiano* (en un sentido distinto al del § 74 o al § 143). En *ese* sentido acotado, su captación es un dato indubitable –es objeto de una dación “adecuada”– (en el sentido amplio del término). Precisa Husserl: “Es precisamente lo peculiar de la ideación que intuye una ‘idea’ kantiana el no perder la intelectividad por ser inasequible la determinación adecuada de su contenido, aquí de la corriente de vivencias”¹⁸⁷.

Ahora bien, los *horizontes* no son sólo temporales; *también* presentan diferencias en los “modos de darse” de las vivencias a partir de un fondo de

185 *Ibid.*, pp. 185-186 (*Ibid.*, § 83. *Captación de la corriente unitaria de las vivencias como “idea”*, pp. 275-277).

186 La noción de “idea en sentido kantiano” también había aparecido anteriormente en el contexto distinto de las esencias exactas de las ciencias exactas y vuelve a aparecer hacia el final del libro en el contexto de la percepción del objeto físico, (cf. §§ 74 y 143).

187 *Hua III/1*, p. 186 (*Ideas I*, p. 276).

relativa claridad/oscuridad, cercanía/lejanía, en horizontes diversos de vivencias no miradas o atendidas. Ninguna *vivencia singular* se puede dar ni captar como “independiente”; *todas son* “menesterosas de complemento”. “Por ejemplo: si consideramos cualquier percepción externa, digamos la percepción de una casa determinada, tomada en su plenitud concreta, entonces a ella es inherente, como un necesario fragmento de determinación, el entorno de la vivencia”¹⁸⁸. Este entorno no es otro que un “halo” u “horizonte” de vivencias que *determinan* el contorno y el contenido de la misma vivencia. Puede tratarse de percepciones de la misma casa, de distintas personas en un mismo momento, o de la misma persona en distintos tiempos; el halo de vivencias que rodea a cualquier percepción es siempre distinto, por lo que la percepción tendrá su peculiaridad fenomenológica diferenciada. En consecuencia, dos “egos puros” jamás pueden tener la misma corriente de vivencias, numéricamente una, con el mismo contenido esencial, determinadas con los mismos “halos”.

La segunda estructura de la conciencia trascendental es la *intencionalidad*¹⁸⁹. Ella es el tema general de la fenomenología de orientación “objetiva” “COMO RÓTULO COMPREHENSIVO DE ESTRUCTURAS FENOMENOLÓGICAS OMNIPRESENTES”¹⁹⁰. Es la peculiaridad *esencial* de todas las vivencias en general, y de la conciencia en su pleno sentido. Pero en la época que escribe *Ideas I*, Husserl todavía piensa que no todas las vivencias son intencionales, como se ha señalado, cambiando luego su posición. Pero aquí, por lo menos todas *participan* de la intencionalidad, pues la intencionalidad da *unidad* a la corriente entera de las vivencias. Si se recuerda, en la segunda parte Husserl hizo una presentación preliminar de la *intencionalidad* en la *actitud natural*, como siendo la *particularidad* de las vivencias de ser “conciencia de algo” (cf. §§ 36-38). A ella se refieren, dice Husserl, todos los enigmas de la teoría de la razón y de la metafísica: “En todo *cogito* actual, una ‘mirada’ que irradia del yo puro se dirige al ‘objeto’ del respectivo correlato de conciencia, a la *cosa*, al estado de cosas, etc.”¹⁹¹ en muy diversos modos de conciencia del objeto. Se decía que no toda conciencia –en *Ideas I*– es intencional, pero puede albergarla: el *fondo* o *halo* (horizonte) de una percepción, puede convertirse en “un *campo potencial* de

188 *Loc.cit.*

189 *Ibid.*, pp. 187-189 (*Ibid.*, § 84. *La intencionalidad como tema fenomenológico capital*, pp. 277-279).

190 *Ibid.*, p. 188 (*Ibid.*, p. 278).

191 *Loc.cit.*

percepción". Las vivencias que "motivan" desde el *trasfondo* a otras vivencias de agrado, juicio, deseo (y empujan en una determinada dirección) son precisamente las vivencias "inactuales" (pasivas, o digamos, inconscientes) que se hallan, respecto del "yo", en diversos grados de cercanía/ lejanía.

Terminando el segundo capítulo de la tercera parte de *Ideas I*, Husserl aborda la *estructura* misma de la intencionalidad¹⁹², fundamentalmente en su dirección *noética* o *psíquica*. Husserl, así, describe a las vivencias intencionales, denominadas aquí *nóesis* y sus componentes. Esta descripción "omite descender a las oscuras profundidades de la conciencia última que constituye toda temporalidad vivencial"¹⁹³. La *nóesis* es un término que abarca la composición *real* (ingredientes) de las vivencias temporales ya constituidas. La descripción aquí tiene un "aire kantiano" ("materia/forma"), pues se distinguen dos tipos de componentes de las vivencias: la "*hyle sensible*", "contenidos primarios" en el lenguaje de las *Investigaciones lógicas*¹⁹⁴, es la capa material de las vivencias. *Hyle* significa "materias sin forma", "contenidos" de sensación, datos de color, sonido, tacto (que no hay que confundir con "el color", la aspereza, etc., de las cosas físicas mismas); se trata de las sensaciones, así como de las vivencias sensibles de placer, dolor, cosquilleo; incluye también a los impulsos sensibles, y a la base de los sentimientos (en su acepción más amplia). Constituye, pues, uno de los componentes de las vivencias intencionales. Éstas, entendidas en su plena "concreción", constan también de otro componente, de una "capa intencional" (animadora). Husserl deja en suspenso la cuestión de saber si la capa hylética siempre se halla acompañada por una "función intencional", o si se puede dar "sola". En cuanto a la terminología, prefiere usar "*datos hyléticos materiales*" o *materia sensible*. Se podría añadir que en el caso de la fantasía o imaginación, los datos hyléticos son "imágenes" o *Phantasmata*; lo mismo en el caso de los recuerdos.

Se decía que el segundo componente de las vivencias o *nóesis* es la *morphé intencional*; se trata del elemento propiamente *intencional* de las vivencias. Se refiere a él como "formas sin materia". Se trata de la capa "dadora de sentido", la capa "animadora" (consciente), la que aporta lo específico de la intencionalidad. En tanto está unida a lo sensible, esta capa da lugar a la

192 *Ibid.*, pp. 191-196 (*Ibid.*, § 85. *Hyle sensual, morphé intencional*, pp. 281-286).

193 *Ibid.*, pp. 191-192 (*Ibid.*, p. 281).

194 *Hua XIX/2 (IL II)*, Sexta Investigación, §58.

vivencia intencional concreta (o “íntegra”). La *morphé* intencional también forma parte de las *nóesis* de la esfera del *sentimiento* y la *voluntad* (cuyas vivencias normalmente se clasifican como meramente sensibles). La *morphé* es el *elemento noético sensu stricto*, lo específico del *nous en el sentido más amplio* de la palabra. Abarca lo propio del *cogito* (el “dar sentido” o “constituir”). Ambos elementos de la *nóesis* son “psíquicos”; ambos constituyen la *nóesis en general*. Pero la capa noética *sensu stricto* es sólo la *morphé intencional*.

Husserl distingue su comprensión de la *nóesis* y el *nóema* de la diferencia de Brentano entre *fenómenos psíquicos* y *fenómenos físicos*. Husserl considera que Brentano confundió los datos hyléticos o sensibles (materiales) con los momentos “objetivos” correspondientes de las cosas: colores, aspereza, etc. Esta referencia la hace Husserl para explicar *por qué* él prefiere usar el término “noético” en lugar de “psíquico”. Brentano confundió mucho las cosas con su terminología, en opinión de Husserl. Añade que los *análisis noéticos (morphé + hyle)* son más ricos que los *análisis sólo hyléticos*, para el fenomenólogo.

Husserl culmina el segundo capítulo aludiendo al problema de la “función” básica de la conciencia trascendental intencional: su función “constitutiva”¹⁹⁵ “de objetividades de la conciencia”. La “función constitutiva” le corresponde a la *nóesis sensu stricto*, vale decir, a la *morphé* intencional (a los “momentos dadores de sentido”). Dichas funciones se originan en la “conciencia de algo”. El término “función” tiene más un sentido kantiano que uno matemático y se refiere explícitamente a la “constitución” de sentido. La idea detrás es que la “conciencia” no es un mero haz de sensaciones, sino que es fuente de razón y sinrazón, legitimidad e ilegitimidad, realidad y ficción. En tanto tales, *los problemas funcionales* son *centrales* en la fenomenología. Su estudio no aborda a las vivencias aisladamente, sino que lo hace desde el punto de vista “teleológico” (intencional). La fenomenología considera a la “*función intencional*” en sus múltiples variedades, enlazadas en la conciencia de *un* objeto que *no es* un “ingrediente” de la conciencia, sino sólo algo mentado o intuido (comprobado, validado) *unitariamente*.

La fenomenología considera *cómo* la conciencia *determina* lo que es “realidad” o “pura apariencia”. Quiere decir que la fenomenología *trata de*

195 *Ibid.*, pp. 196-199 (*Ibid.*, § 86. *Los problemas <constitutivos> funcionales*, pp. 286-289). En la observación marginal n° 631 Husserl añade “problemas constitutivos”.

averiguar cómo se “constituyen” conscientemente las unidades objetivas (los “sentidos” y “significados”) de toda región y categoría, de toda posible conciencia y todo posible ser (de lo físico, psíquico, ideal), desde las más simples y pre-científicas, hasta las formas más sofisticadas de la razón lógica, así como de la ciencia y la cultura, lingüísticamente expresadas. La fenomenología, al estudiar los problemas funcionales, aborda todos los *problemas trascendentales en sentido específico*, esto es, a las vivencias, no como complejos de contenidos meramente hyléticos sino como “conciencia de” (como intencionalidades). La fenomenología “hylética” se subordina en ese sentido a la fenomenología trascendental. Pero la hylética suministra “hilos de tejido” intencional (materias). Pero según Husserl ella está muy por debajo de la fenomenología noética (*sensu stricto*) y funcional. Husserl subraya este aspecto porque su mentor Carl Stumpf, a quien le dedicó las *Investigaciones lógicas*, sólo desarrolla una fenomenología “hylética”¹⁹⁶.

Nóesis y noema

Husserl, finalmente, se apresta, en los dos últimos capítulos de la tercera parte, a desarrollar todos los aspectos relativos a la estructura de la intencionalidad. El tercer capítulo se titula así “*Nóesis y Nóema*” que constituye la estructura misma de toda “conciencia de algo”.

Lo primero que hace Husserl es distinguir radicalmente entre la *nóesis* y sus componentes *reales*, “ingredientes” (la *morphé* intencional y la *hylé* sensible), por un lado, y lo que él llamará *nóema*, que constituye el componente *irreal*, “intencional” de las vivencias¹⁹⁷. Los *nóemas* son los *correlatos intencionales* de las *nóesis*. Las *nóesis* son, más bien, todas las “direcciones de la mirada del yo”, el “prestar atención”, las distintas operaciones de percibir, juzgar, las tomas de posición diversas como conjeturar, valorar, desear, decidir. Pero toda *nóesis* comporta un *nóema*, desde los estratos más originarios como los de la percepción. Los *nóemas*, así, no son sólo “conceptuales”, ni mucho menos sólo “teóricos”. El recuerdo tiene su *nóema* en lo recordado, el juzgar en lo juzgado, el valorar en lo valorado.

196 Cf. nota al § 86 sobre Stumpf, *Ibid.*, p. 199 (*Ibid.*, pp. 289-290).

197 *Ibid.*, pp. 202-205 (*Ibid.*, § 88. *Ingredientes y componentes intencionales de las vivencias. El nóema*, pp. 293-296).

Husserl acude al ejemplo de la *percepción* de un árbol, en tanto distinta a una alucinación, tanto en la actitud natural como en la actitud fenomenológica. En la actitud natural el árbol (manzano) es *real*, la percepción *real*, y el sujeto, como percipiente, también es una entidad *real*. En los casos de alucinación, la percepción (la vivencia) es *real*, mas no el árbol. En la actitud fenomenológica luego de la *ÉΠΟΧΗ* y de la reducción, el árbol, el mundo, el yo como percipiente y también la percepción, en tanto *reales*, todo ello queda entre “paréntesis”. Lo que permanece es la vivencia pura, la *nóesis* con su correlato intencional noemático, el “manzano entre paréntesis”, con todas sus propiedades, cualidades, momentos y determinaciones. Lo único que se ha suspendido es la “tesis” de su realidad o existencia¹⁹⁸.

Así, el *nóema* es el objeto “tal como aparece” en una *percepción*, en un *recuerdo*, en una *fantasía*, en un *acto de juzgar*, con sus propiedades y elementos esenciales, con sus aspectos y perspectivas. Esto es “describir la percepción en su aspecto noemático”¹⁹⁹. Para marcar la diferencia entre el árbol a secas y el *nóema* del árbol, Husserl usa “comillas”. Si bien el árbol a secas sí puede arder, “[...] el sentido –sentido DE ESTA percepción, algo que pertenece necesariamente a su esencia– no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales en sentido estricto”²⁰⁰. Es evidente que ese sentido perceptivo pertenece también a las vivencias consideradas psicológicamente. Por eso la fenomenología puede ser útil para el psicólogo. En otras palabras, la correlación noético-noemática también es visible en la esfera de la psicología fenomenológica eidética.

Ahora bien, tanto la *nóesis* (vivencia) como el *nóema* (sentido u objeto intencional) no son simples sino complejos, compuestos ambos por diferentes tipos de elementos²⁰¹. Husserl habla del *núcleo* del *nóema*, al que llamará “sentido noemático”. Por lo demás, ya se ha visto que la *nóesis* no simplemente tiene el aspecto de “dar sentido” gracias a su *morphé intencional*, pues también involucra a la *hyle* sensible.

Un problema que toca Husserl en este contexto y que también se planteó en sus *Investigaciones lógicas* es “qué pasa si la representación carece de

198 *Ibid.*, p. 204 (*Ibid.*, p. 295).

199 *Ibid.*, p. 205 (*Ibid.*, p. 296).

200 *Loc.cit.* (*Ibid.*, p. 297).

201 *Ibid.*, pp. 206-209 (*Ibid.*, § 90. El “sentido noemático” y la distinción de “objetos inmanentes” y “objetos reales”, pp. 297-301).

objeto”. Esta tesis tiene sentido en la escuela de Brentano, porque según ellos “toda representación tiene un objeto”. Kasimir Twardowski, discípulo de Brentano, entonces, creyó solucionar el problema con una variante de la “teoría de la imagen”. Decía Twardowski que toda representación tiene un “objeto intencional” pero en el sentido de algo “psíquico”. Así, si a la representación le corresponde un objeto *real*, entonces tiene dos objetos: el *real* y el intencional o mental. Si no le correspondiera nada, tendría por lo menos un “objeto mental”. Husserl lo critica por confundir lo que todos los modernos confundieron: el ámbito del “sentido” (que puede ser conceptual) y el ámbito psíquico que es real. Por eso, el “objeto intencional” no es, como dice Twardowski, algo “mental”, como una imagen, porque todo “ingrediente” psíquico o imagen es algo “real”. Para Husserl, si a una representación no le corresponde un objeto, por lo menos la representación tiene un “sentido”, un *nóema* que no es un “objeto mental” en el sentido de psíquico. Dice Husserl:

Resulta demasiado sencillo decir: en la vivencia está dada la intención con su *objeto* intencional, que en cuanto tal le pertenece inseparablemente, o sea, habita en ella misma como un INGREDIENTE suyo. En efecto, éste es y sigue siendo en ella mentado, representado, y parecidos, lo mismo si el correspondiente ‘*objeto real*’ existe precisamente en la realidad, o no existe, si ha sido entretanto aniquilado, etc. [...] el mismo problema que debía resolverse mediante la construcción²⁰².

En otras palabras, aún si no existe el correlato de la vivencia (si no existe el objeto) *en la realidad* (trascendente), la vivencia sigue teniendo una *nóesis* y un *nóema*, algo que la representación “representa”. Y si el objeto (trascendente) existe, no hay diferencia entre el “objeto intencional” y el “objeto real”. Se percibe *el árbol real*, él es el verdadero correlato de la “intención” perceptiva. No hay un “segundo árbol” en la mente. Fenomenológicamente hablando, lo único que se hace es tomar el objeto (árbol) real, se le pone entre paréntesis, y se lo examina simplemente en su *modo* (aspecto, propiedades) *de darse*. No se dice si existe o no, simplemente se examina cómo se da en la percepción. Así, el *nóema* es el *fenómeno reducido*, el objeto en el “modo de darse”.

Lo anterior vale para toda vivencia intencional, recuerdo, expectativa,

202 *Ibid.*, pp. 207-208 (*Ibid.*, p. 299).

fantasía²⁰³. Todas tienen un sentido noemático, que es una “trascendencia” en la inmanencia. Se puede tener *un objeto real árbol* que es el *mismo* en todas esas vivencias, pero se presenta en diferentes *nóemas* en dichas vivencias distintas. Por eso, Husserl distingue entre un “núcleo central” del *nóema*, el puro “sentido objetivo” y las capas de propiedades del objeto, *tal como aparece* en las *distintas* vivencias. Lo universal es la estructura *nóesis-nóema*.

Husserl sostiene que la estructura noético-noemática se da desde la esfera de la percepción hasta las esferas superiores de la conciencia, las *nóesis complejas* o “fundadas” como los *juicios*, *las valoraciones* y *las voliciones*²⁰⁴. Sin embargo, el juicio predicativo es el mejor ejemplo del tipo de vivencias “fundadas” de la “esfera superior de la conciencia”²⁰⁵. Si Husserl habla en términos de “superior” e “inferior”, es porque la percepción sensible en tanto originaria, está a la base de las demás esferas. El correlato del juicio predicativo es lo “juzgado en cuanto tal”; en otras palabras, no es lo mismo un simple árbol captado en la percepción que el árbol *sobre el que se juzga*. En este caso, “recibe la forma del sujeto u objeto apofántico”. Aquí el *sentido* (el *nóema*) de la percepción se convierte en un “*significado*” predicativo (un *nóema* predicativo). Ésa es la diferencia husserliana entre *sentido* y *significado*, en el primer caso tenemos un *nóema* pre-predicativo, y en el segundo caso tenemos un *nóema* predicativo.

Husserl sale al paso de las críticas, nuevamente de los empiristas, que confunden el “contenido objetivo” del juicio (su *nóema*) con el *acto* de juzgar (*nóesis*). Esta distinción es básica y Husserl no se cansará de repetirla, así como de fustigar a los modernos por haberla ignorado en su equívoco concepto de “representación” o “idea”. Otra diferencia planteada aquí es entre el juicio (proposición o enunciado) *ciego* o *vacío*, cuya esencia intencional es meramente signitiva o simbólica, un mero “pensar” en un estado-de-cosas o situación objetiva, al *vacío*, y el juicio evidente (cuya esencia intencional ya es cognoscitiva, en el que “lo juzgado” es también dado en una vivencia intencional intuitiva). Esto se resuelve en la cuarta y última parte del libro. Aquí adelanta que ambos tipos de juicios son “noemáticamente” distintos. Las propiedades entre ambos juicios (*nóemas*) son distintas, a pesar de tener un núcleo común de

203 *Ibid.*, pp. 210-211 (*Ibid.*, § 91. *Extensión a la esfera más amplia de la intencionalidad*, pp. 301-302).

204 *Ibid.*, pp. 215-216 (*Ibid.*, § 93. *Paso a las estructuras noético-noemáticas de la esfera superior de la conciencia*, pp. 307-308).

205 *Ibid.*, pp. 216-219 (*Ibid.*, § 94. *Nóesis y nóema en el dominio del juicio*, pp. 308-312).

sentido. Así, un mismo sentido *noemático* (o núcleo del *nóema*) puede aparecer en juicios con distintas modalidades: como cierto, probable, dudoso, nulo, real, etc.

Al igual que en el caso de los juicios, que son vivencias complejas, fundadas, también ocurre en el caso de las vivencias valorativas y prácticas, pues se trata también de vivencias complejas y fundadas sobre otras vivencias intencionales “inferiores”, de tipo objetivante, como las percepciones, los recuerdos, los juicios, las fantasías²⁰⁶. A estas vivencias fundadas les corresponden paralelamente sus *nóemas* complejos y fundados: las objetividades valoradas o deseadas, etc., *nóemas* que a su vez están fundados en *nóemas* más simples que corresponden a las respectivas *nóesis* fundantes, es decir, los meros correlatos percibidos, recordados, fantasiados, juzgados, etc. Las vivencias concretas de valoración, así, tienen *distintos nóemas o sentidos*, pues incluyen el *nóema* perceptivo que está a la base, además del *nóema* fundado, introducido propiamente por el acto de valorar²⁰⁷. Husserl también pide que se distinga al valor en tanto tal, y el valor tal como se da en el *nóema* “entre comillas”²⁰⁸. En cuanto a las vivencias volitivas, dice Husserl:

Por un lado tenemos el RESOLVERSE, que en cada caso ejecutamos con todas las vivencias que requiere como subsuelo y que él, tomado en su concreción, encierra en sí. A él pertenece una variedad de momentos noéticos. Las posiciones de la voluntad tienen por base posiciones valorativas, posiciones de *cosas*, etc.. Por otro lado, encontramos la RESOLUCIÓN como una especie propia de *objetidad* perteneciente específicamente al dominio de la voluntad; y ella está patentemente fundada en otras *objetidades* noemáticas de aquellos otros dominios²⁰⁹.

Es necesario tener en claro la distinción neta entre *nóema* y *nóesis*, puesto que dicha distinción es *fundamental* para la fenomenología, incluso *decisiva*. Ahora bien, aceptar que toda conciencia es “conciencia de algo” es más sencillo. Pero mucho más difícil es ver la relación del *nóema* con la vivencia, sin ser parte o ingrediente de su ser real; esto es, es más difícil ver la correlación intencional noético-noemática entre algo *psíquico, real*, y un componente de *sentido* meramente *intencional*.

206 *Ibid.*, pp. 220-221 (*Ibid.*, § 95. *Las distinciones análogas en la esfera de la emoción y de la voluntad*, pp. 312-315).

207 *Ibid.*, p. 220 (*Ibid.*, p. 312).

208 *Ibid.*, p. 221 (*Ibid.*, p. 313).

209 *Loc.cit.* (*Ibid.*, p. 314).

Sobre la problemática de las estructuras noético-noemáticas

El cuarto y último capítulo de la tercera parte de *Ideas I*, titulado “Sobre la problemática de las estructuras noético-noemáticas” sigue realizando descripciones de la articulación noético-noemática en distintas esferas, y en vinculación con los diversos componentes de la *nóesis*, así como, correlativamente, del *nóema*. Se trata del capítulo más extenso, siendo sus problemas más relevantes los siguientes: *a.* La distinción fundamental entre “momentos reales” (noéticos) y “momentos irreales o intencionales” (noemáticos) de toda vivencia o experiencia. *b.* La correlación esencial entre las estructuras noéticas (relativas a la creencia, o dóxicas) y las estructuras noemáticas (relativas al correlato intencional de sentido, o *nóema*). Husserl aquí pone en correlación, por el lado noético, a la “forma básica de la *creencia*” (la *Urdoxa*) –con su “posicionalidad” o carácter “tético”– y sus distintas “modalizaciones” (como la duda, la pregunta, la negación, la conjetura), y por el lado noemático, a la “forma básica del *ser*” (el ser dado puro y simple, puesto allí como existente) y sus distintas “modalizaciones” (el ser dudoso, el ser interrogado, el ser negado). Entre todas las “modalizaciones” de la “creencia básica”, la más esencial que plantea Husserl es la llamada “*modificación de neutralidad*”, que suspende toda afirmación sobre la existencia del objeto (la “pone entre paréntesis”). Ella es relevante para entender cómo funciona la ἐπιχώρησις. Por último, también, trata de los problemas relativos a la correlación noético-noemática (posicional o neutralizada) en los diferentes niveles de conciencia, tanto en las básicas o fundantes como en las más elevadas y fundadas (cognitivas, emotivas o volitivas). En este punto, introduce la idea de “síntesis” de la conciencia, y la diferencia entre dos tipos de síntesis: (i) la continua y “estética”, en los niveles primarios de la conciencia; ésta es la *síntesis temporal* de las vivencias o la síntesis de la *conciencia como flujo o corriente de vivencias*; y, (ii) la discreta (sintáctica) y dóxica, en los niveles más elevados de la conciencia (en la esfera del “logos” y de la expresión judicativa (predicativa o lingüística).

Termina señalando la extensión de la expresión judicativa (predicativa o lingüística) a las esferas emotiva y volitiva de la conciencia pura o experiencia trascendental, que parcialmente ya había tocado en el capítulo anterior.

Pues bien, comienza el capítulo resumiendo distinciones que ya había introducido a nivel de la actitud natural en el segundo capítulo de la segunda parte del libro. Se trata de profundizar los temas relativos a la *intencionalidad*. Para ello empieza con las vivencias más simples, del estrato “inferior”, por oposición a las vivencias más complejas y fundadas de las esferas prácticas de la voluntad o del sentimiento²¹⁰. Así, basándose nuevamente en el ejemplo de la percepción de un manzano en flor, dice que se observa que una percepción continua de un árbol encierra una multiplicidad de modificaciones en el aspecto del árbol mismo, según los movimientos y posiciones del observador. En la actitud natural se tiende a atribuir los cambios sea al objeto, sea al sujeto cambiante. Pero en la actitud fenomenológica, se toma al *fenómeno* completo de la experiencia, con sus dos tipos de componentes: por un lado, a *su acervo de ingredientes reales*, y por el otro, a sus *contenidos intencionales “irreales”*. En cuanto al *acervo de ingredientes reales*, Husserl reitera que estos últimos elementos incluyen tanto a los elementos materiales (la *hyle* sensible), por ejemplo, las múltiples “sensaciones” de color, los “campos de sensaciones”, o los matices de color que van apareciendo, como a los elementos noéticos en *sentido estricto* (a la *morphé* intencional), por ejemplo, la “captación” unitaria del color atravesando sus diferentes matices. La *morphé* es un elemento real (ingrediente), pero de naturaleza *intencional* en cuanto es el elemento constitutivo, “dador de sentido”, “animador” (aperceptivo). En cuanto a sus *contenidos intencionales “irreales”*, Husserl señala que ellos constituyen el “sentido”, por ejemplo el “árbol percibido en tanto tal”, o “el color que percibimos en este árbol”. Si bien el objeto perceptivo es dado a través de múltiples matizaciones sensoriales, él termina percibido bajo la unidad de *un color* (más allá de la multiplicidad de los matices cambiantes de las sensaciones); se percibe pues como una “unidad de una continua multiplicidad”. La “*multiplicidad*” se refiere al ámbito hylético de ingredientes como las diferentes matizaciones de sombra, luminosidad, tonalidad, que se dan, por ejemplo, en el color de una pelota de plástico percibida. La “*unidad*” objetiva se refiere al ámbito noemático (al color “rojo” que, escorzándose o matizándose de diversa manera, se manifiesta “objetivamente” como *un solo* color uniforme en la pelota).

210 *Ibid.*, pp. 225-229 (*Ibid.*, § 97. *Los momentos hyléticos y noéticos como momentos vivenciales ingredientes, los momentos vivenciales noemáticos como no ingredientes*, pp. 319-323).

Cada vivencia es vivencia *de su objeto*, y en tanto tal es descriptible “en su aspecto objetivo”, es descriptible en *cómo* se *da* el objeto en ella, o *cómo* el objeto es *referido o mentado* en ella. También, los elementos noéticos son descriptibles, pero indirectamente a partir de los objetos en tanto “dados”; en otras palabras, estos últimos son el “hilo conductor” que sigue la interrogación trascendental para la descripción de la *nóesis* o del elemento real de las vivencias. En suma, el *nóema* (el “sentido”) es constituido en las *nóesis*. Ambos son unidades de distinta índole.

Husserl está aquí describiendo a las “vivencias trascendentales”, a las que denomina precisamente “trascendentales”, porque en ellas hay una conciencia de algo trascendente, que no es ingrediente²¹¹. Husserl considera que por este medio se podrá encontrar un principio de solución a los problemas más profundos de la teoría del conocimiento, esto es, que se trata de algo válido para todo tipo de vivencias y todo tipo de objetos (ideales).

Antes de pasar a la “morfología de las *nóesis* y de los *nóemas*”²¹², Husserl señala los *problemas* que se dan con la *reflexión* sobre las vivencias, fundamentalmente la posibilidad de confundir los elementos de la vivencia *analizada* con los elementos de la vivencia reflexiva *analizante*. Por ejemplo, no hay que confundir las sensaciones de color pertenecientes a la vivencia perceptiva *analizada*, con los elementos sensibles de la vivencia *analizante*, en la cual la vivencia *analizada* es dada o se presenta como objeto de reflexión. Aquí aparece la frase famosa respecto del *nóema*, según la cual él “no es independiente”, puesto que más bien su “*esse*” consiste en su “*percipi*”, frase que él toma prestada de Berkeley. Sin embargo, Husserl no la interpreta como Berkeley, pues según éste el “*percipi*” contiene al “*esse*” como *contenido real*, como ingrediente²¹³. En otras palabras, Husserl está queriendo dejar claro aquí que esta proposición, tal como él la entiende, no tiene *nada que ver* con la concepción berkeleyana, a pesar de usar su expresión.

En seguida se propone a desarrollar “morfologías” independientes para los *nóemas* y las *nóesis* respectivamente. Lo primero que observa es que, si bien

211 *Ibid.*, p. 228 (*Ibid.*, p. 322).

212 *Ibid.*, pp. 229-232 (*Ibid.*, § 98. *Modos de ser del nóema. Morfología de las nóesis. Morfología de los nóemas*, pp. 323-327).

213 *Ibid.*, p. 230 (*Ibid.*, p. 324).

hay una “correlación” entre *nóesis* y *nóemas*, ella no es la de un “fiel reflejo”. Por cierto hay un “paralelismo” entre ambos, pero éste no es exacto. Existe, además, siempre el peligro de confundir ambos aspectos (los noéticos y los noemáticos). Por ejemplo, en la *nóesis* se aprecia una “multiplicidad”, que es correlativa a la “unidad” del *nóema* “constituido” en ella. Incluso las mismas sensaciones pueden dar pie a distintas “aprehensiones” (funciones constitutivas del “dar sentido” –a distintas *morphé* intencionales).

¿No está ya claro con esto que EN LAS APREHENSIONES ANIMADORAS MISMAS, como momentos vivenciales, residen DIFERENCIAS ESENCIALES, y se diferencian junto con las matizaciones a las que siguen y mediante la animación de las cuales constituyen ellas ‘sentido’? Por lo tanto, podría sacarse esta conclusión: existe sin duda un PARALELISMO entre *nóesis* y *nóema*, pero de tal suerte, que las configuraciones tienen que ser descritas POR AMBOS LADOS y en su esencial corresponderse. Lo noemático sería el campo de las unidades, lo noético el de las multiplicidades ‘constituyentes’. [...] el objeto con que nos encontramos en el *nóema* es consciente como un objeto idéntico en sentido literal, pero la conciencia de él en los distintos segmentos de su duración inmanente es no-idéntica, sino sólo enlazada, unida sin solución de continuidad²¹⁴.

Finalmente, señala la necesidad de reiterar la distinción entre dos tipos de elementos ya anteriormente señalados: entre la vivencia concreta (*completa*), compuesta por la *hyle* y la *morphé* intencional (*nóesis sensu stricto*); y la *morphé* intencional sin los elementos hyléticos (*nóesis puras sensu stricto*, o abstractas). También, es necesario distinguir la *nóesis* con todo lo que la concierne, por un lado, del *nóema*, por el otro. Husserl examinará en los párrafos que siguen, de forma más detenida, la cuestión del paralelismo entre los caracteres noéticos y los caracteres noemáticos.

Para ello proseguirá indagando y examinando sus respectivas morfologías. Según la terminología de Husserl, el “sentido objetivo” o el *nóema* completo o en su concreción, es algo complejo, cuyos componentes son: *a.* un núcleo (al que llamará más adelante “sentido noemático”), que puede ser el mismo en diversas vivencias (como en distintas percepciones, recuerdos, imágenes),

214 *Ibid.*, pp. 230-231 (*Ibid.*, p. 325).

y, *b.* “diferentes modos de darse” de dicho núcleo noemático, que Husserl denominará “diferentes *caracteres noemáticos*”. Por ejemplo, *un mismo objeto* (árbol) puede ser dado originariamente en una percepción (“presentación” o *Gegenwärtigung*); pero, también, puede ser dado “en el recuerdo” (en una *Vergegenwärtigung* o presentificación); puede asimismo ser dado “en una imagen” que también es una presentificación; o, finalmente, puede ser simplemente “mentado” a través de “signos” (en intenciones [*nóesis*] simbólicas o meramente lingüísticas, no intuitivas). Existe, por tanto, una gran variedad tanto desde el punto de vista *noético* (múltiples *modos de conciencia*), como desde el punto de vista *noemático* (múltiples *caracteres de lo dado*, o “caracteres noemáticos”).

Ahora bien, existen diversos grados de simplicidad y de complejidad de las *nóesis* y los *nóemas*²¹⁵. Ellos “encajan” unos en otros, es decir, se construyen o constituyen unos sobre otros. Pueden darse recuerdos de recuerdos, etc., *idealiter in infinitum*. También, pueden darse *mezclas* entre diversas *nóesis*. Un ejemplo ilustrativo de *nóesis* complejas y entremezcladas es el siguiente:

Un nombre recuerda nominativamente la Galería de Dresde y la última visita que hicimos a ella: recorreremos las salas, nos detenemos ante un cuadro de Teniers que representa una galería de cuadros. Si suponemos que los cuadros de esta última exhiben a su vez cuadros que por su parte exhiben inscripciones legibles, etc., podemos medir qué sucesión de representaciones y qué intermediaciones pueden producirse realmente con respecto a las objetividades captables. Pero no son menester casos tan complicados como ejemplo para lograr INTELECCIONES ESENCIALES, en particular para la intelección de la posibilidad ideal de proseguir a capricho el encajonamiento de unas en otras²¹⁶.

Como se observa del ejemplo, hay *múltiples* tipos de “representaciones” (*Vorstellungen*), –sean intuitivas (figurativas o de “imagen”) o simbólico-significativas (por medio de signos lingüísticos o nombres)– que pueden “encajar” unas sobre otras. Un *nombre* (signo lingüístico) le *recuerda* a Husserl – (*recordar* es una vivencia *intuitiva*, una *presentificación*)–, su visita anterior

215 *Ibid.*, pp. 235-236 (*Ibid.*, § 100. *Conformaciones graduales de las representaciones (Vorstellungen) en la nóesis y el nóema según leyes de esencia*, pp. 329-330).

216 *Ibid.*, p. 236 (*Ibid.*, p. 330).

al Museo de Dresde donde visitó una sala y *percibió* (*percibir* es una vivencia intuitiva, una *presentación*) un cuadro de Teniers que *representaba* (la *conciencia de imagen* es una vivencia intuitiva, una *presentificación*) una sala de cuadros, los cuales, además, representan otras inscripciones escritas (expresiones y signos lingüísticos, vivencias simbólicas). Se trata de relaciones “de fundación”, donde las más *complejas* son de “grado superior” en relación a las más *simples* que están a la base (fundantes).

El problema de esta “complejidad” es que una vivencia compleja de grado superior no tiene *como su objeto* o correlato intencional a las vivencias (y sus *nóemas*) de grado inferior²¹⁷. Sino que el *rayo* intencional del yo, en la vivencia compleja de grado superior, se dirige hacia, y se fija en, el último *objeto intencional complejo*, por ejemplo, en las inscripciones en los cuadros de la sala de cuadros representada en el cuadro de Teniers de la Galería de Dresde, aunque también pueda dirigir su atención a grados inferiores, más simples, del objeto intencional (por ejemplo, al Cuadro de Teniers mismo, o a la sala donde éste se halla)²¹⁸. La idea que Husserl quiere transmitir aquí es la de la posible gran complejidad en las capas de constitución de las vivencias, y la posibilidad que tiene el fenomenólogo de realizar descripciones, según múltiples direcciones de la mirada, de las capas inferiores o superiores de constitución.

Teniendo en cuenta lo anterior, Husserl explicita enseguida los elementos de las *nóesis* y los *nóemas*. Así, los “caracteres de *ser*” o “caracteres *noemáticos*” son elementos de los *nóemas* a través de los cuales atribuimos “ser”, posibilidad o “nulidad” a las *cosas*. Correlativamente, los “caracteres de *creencia*” (o *dóxicos*) son elementos de las *nóesis* (“dóxicos”), a través de los cuales atribuimos “certeza”, “probabilidad”, o “negación” a las *opiniones*. Los “caracteres de *creencia*” son llamados *actos* “téticos”, es decir, son los momentos de las *nóesis* o vivencias intencionales en los que hay una “*posición de ser*”, esto es, una “toma de posición” respecto de la existencia, posibilidad, o no-ser de las cosas. Pareciera que se trata de una “actividad” puramente *intelectual*, esto es, que se da a nivel del *juicio* y de las actividades superiores del pensamiento. Pero *incluso en la percepción*, donde reina una cierta “pasividad” por parte de la conciencia, hay una posición “tética”, una creencia básica en el ser o existencia del mundo, como en el caso de la “tesis general de la actitud natural”.

217 *Ibid.*, pp. 236-237 (*Ibid.*, § 101. *Características de grados. “Reflexiones” de diferentes géneros*, pp. 331-332).

218 *Ibid.*, p. 237 (*Ibid.*, p. 331).

Por ejemplo: un objeto percibido está ahí primero en simple naturalidad, en la certeza. De súbito entra la duda de si no habremos sido víctimas de una mera “ilusión”, de si lo visto, lo oído, etc., no será una ‘mera apariencia.’ O bien, lo que aparece conserva su certeza de ser, pero otros estamos inseguros respecto de algún complejo de cualidades. La *cosa* ‘da la impresión de’ ser un hombre. Luego sobreviene una sospecha opuesta: podría ser un árbol movido y que en la oscuridad del bosque tiene un aspecto parecido al de un hombre que se mueve. Pero ahora se torna el ‘peso’ de una de las ‘posibilidades’ considerablemente mayor y decidimos por ella, digamos, en el modo de una resuelta conjetura: ‘era, pues, en todo caso un árbol’²¹⁹.

Husserl aquí quiere destacar de que estos “cambios” en las posiciones téticas se dan también en el ámbito “sensible”, “fuera” del ámbito del pensamiento predicativo o del ámbito del lenguaje.

Hasta ahora, lo único que ha hecho Husserl es una presentación elemental de los problemas. Pero en lo que sigue aclara qué quiere decir “modificación” (o “modalización”) intencional²²⁰. “No modificada” es la *certeza original* (“noéticamente” hablando) y su correlato “no modificado” es el *carácter de ser* o existir puro y simple (“noemáticamente” hablando). Ésas son las formas primitivas tanto de la “creencia” como del “ser”. Todas las “modalizaciones” tienen como “referencia primitiva” a esas formas *básicas* de *creencia* y de *ser*: al dudar le corresponde lo “dudoso”; al conjeturar le corresponde lo “probable”; al cuestionar le corresponde lo “cuestionable”, etc. Haciendo un paréntesis, cabe señalar que en este contexto Husserl se refiere al *nóema pleno* con el término “proposición”. Un *nóema pleno* contiene un *núcleo* (o sentido noemático) además de sus “caracteres de ser”. Sostiene que las “modalizaciones” también ocurren con las “proposiciones” o *nóemas plenos*.

Es necesario distinguir las “formas primitivas de la creencia” (equivocamente llamadas a veces “formas de juicios”) de las “formas primitivas del ser”, así como las respectivas modalizaciones *noéticas* de las *noemáticas*:

219 *Ibid.*, (pp. 239-240 (*Ibid.*, p. 334).

220 *Ibid.*, pp. 240-242 (*Ibid.*, § 104. *Las modalidades dóxicas como modificaciones*, pp. 335-337).

Introducimos el término de PROTOCREENCIA O PROTODOXA, con el que se expresa convenientemente la referencia intencional retrospectiva de todas las ‘modalidades de creencia’ puesta de manifiesto por otros. Añadimos aún que usaremos esta última expresión (o ‘modalidad dóxica’) para TODAS las variantes intencionales fundadas en la esencia de la protodoxa, incluso para las NUEVAS que pondremos de manifiesto en los análisis que siguen²²¹.

En suma, es necesario distinguir entre las “modalidades de la creencia” (que son *noéticas*) y las “modalidades de ser” (que son *noemáticas*)²²². Así, nuevamente se distinguen en las *nóesis*, por un lado, la *protodoxa* (o creencia originaria), y sus “modalizaciones” o “modificaciones”, por el otro. Y estas últimas, la *protodoxa* con sus modalidades, se distingue de las intencionalidades de grado superior. Correlativamente, del lado del *nóema* también se distingue al objeto *puramente existente* del objeto “modalizado” como “probable”, “dudoso”, “posible”, etc.. Los “caracteres de creencia” –dóxicos o *noéticos*– (originarios o modificados) son estrictamente *correlativos* a los “caracteres de ser” o *noemáticos* (originarios o modificados). Es más, los “caracteres de creencia” son los que *constituyen* a los “caracteres de ser”. Para vincular estas distinciones con lo anteriormente descrito, los “caracteres de creencia” o dóxicos corresponden en la *nóesis* a la *morphé* intencional, esto es, a aquel momento de la vivencia intencional que es el responsable de la “constitución de sentido” y de “validez”, es decir, de la constitución del *nóema* –que es la *función* propia de la conciencia intencional.

Husserl advierte contra un posible error de interpretación respecto de los “caracteres noemáticos”. En suma, no es que, como se podría pensar, solamente cambie *la conciencia*, mientras que el “objeto” captado permanece idéntico. Por ejemplo, cuando se *asiente* o *niega* algo, normalmente se piensa que esto sólo afecta a la “creencia”, a lo noético o lo psíquico. Por el contrario, Husserl sostiene que esto afecta correlativamente también “al modo” *cómo* el *objeto* mismo es “referido” o “es dado”. Las variaciones en el *nóema* son, pues, relevantes. El fenomenólogo puede dirigir su mirada atenta precisamente hacia el *núcleo noemático* (hacia la “cosa” hacia la que

221 *Ibid.*, pp. 241-242 (*Ibid.*, p. 336).

222 *Ibid.*, 242-243 (*Ibid.*, § 105. *La modalidad de creencia como creencia, la modalidad de ser como ser*; pp. 337-338).

apunta el *nóema* o “sentido objetivo”), o, si así lo desea, hacia los *caracteres noemáticos*, esto es, a lo que *se predica* de dicha cosa.

En seguida Husserl introduce otro tema aparentemente difícil. Se trata de la “modificación de neutralidad” (cf. § 109). Husserl introduce este concepto en parte para justificar la reducción y la *ἐποχή* (la *suspensión* de la “tesis general de la actitud natural”, que afirma la *existencia* o *ser* del mundo)²²³, pues se refiere a la “desconexión” y al “poner entre paréntesis”, que “son tan importantes para abrir el camino a la fenomenología”. No se trata de una modalización (modificación) común y corriente de esta o aquella creencia, como una *negación* respecto de una creencia básica en la existencia de algo. Sino que modifica universalmente *toda* modalidad dóxica (toda “toma de posición”). Se trata de la modificación de creencia “de las asunciones”. Afecta a *todas las formas de creencias*, pues puede haber un “conjeturar neutralizado”, “afirmar neutralizado”, “negar neutralizado”, “dudar neutralizado”, etc. Se *neutralizan todas* las creencias, dejándolas ser pero sin “cooperar” en ellas, sin “efectuarlas”; se abstiene de participar en ellas, se las “pone entre paréntesis”, se las “suspende”. Dice Husserl que le falta un nombre inequívoco para designar a esta modificación; sólo se puede aproximar con paráfrasis como “mero sumirse en el pensamiento”. No es, pues, una “modalización” como las otras, que implican todas alguna forma de “creencia”. Aquí se *suspende toda creencia*, por ello se habla “de neutralidad”.

No hay que confundir a la “modificación de neutralidad” con el mero “asumir” hipotético (con la posición hipotética de la ciencia, con el “como si” de las teorías científicas, por ejemplo); es decir, no se trata de una mera “asunción” científica, porque la hipótesis científica, la asunción científica, es un “suponer” (“como si”); y un “suponer” es una suerte de “toma de posición” modificada, aunque distinta a otras formas de modificaciones dóxicas.

Pero la mayor dificultad en la comprensión de esta “modificación de neutralidad” es su posible confusión con la “fantasía”²²⁴. ¿Por qué? Porque la *fantasía* (que es una “presentificación” [*Vergegenwärtigung*]) es también un tipo particular de “modificación de neutralidad” de *otra* “presentificación” posicional, por ejemplo, de un “recuerdo”. La *fantasía* (al igual que el

223 *Ibid.*, p. 248 (*Ibid.*, p. 343).

224 *Ibid.*, pp. 250-252 (*Ibid.*, § 111. *Modificación de neutralidad y fantasía*, pp. 345-348).

recuerdo, la empatía, la conciencia de imagen, la expectativa) es un tipo de *Vergegenwärtigung*; pero, a diferencia del recuerdo, no es “posicional” sino que también “neutraliza” las posiciones temporales y espaciales del recuerdo. Entonces, para distinguir la “modificación de neutralidad” que funciona con la *ἐποχή* (§ 109), de nuevos tipos de “modificaciones de neutralidad”, es necesario examinar a las diferentes *Vergegenwärtigungen*. Algunas son “ponentes”, es decir, en algunas hay una “toma de posición”, una “creencia” cualquiera en el ser o existencia de las cosas (como en el recuerdo y la empatía); y las otras son “modificaciones de neutralidad” (como en la fantasía y en la “conciencia de imagen” [*Bildbewußtsein*]). La *Phantasie* implica una “neutralización” de un *recuerdo* (este último es una *Vergegenwärtigung ponente*: una reproducción). Husserl opina que toda vivencia intencional es modificable en un *recuerdo*; luego todo recuerdo es modificable (“neutralizable”) en una *fantasía* o imaginación. La *conciencia de imagen* (*Bildbewußtsein*) es más bien una “neutralización” de una *percepción* normal (que también es una *nóesis* “ponente”). El ejemplo que coloca Husserl de esta última “modificación de neutralidad” es el del grabado de Dürero, “El caballero, la muerte y el diablo”²²⁵. Se neutraliza la percepción para vivir en la conciencia de lo que la imagen representa. No sólo se da la “conciencia de imagen” en la contemplación de grabados, de cuadros figurativos, de dibujos figurativos, sino, también, podríamos añadir, de fotos, de la televisión o del cine.

La diferencia más importante entre la “modificación de neutralidad” generalizada, propia de la *ἐποχή*, y estas “modificaciones de neutralidad” propias de la fantasía y de la conciencia de imagen, es que estas últimas son “reiterables” o “iterables” (son posibles “fantasías de fantasías”). En cambio la primera se ejecuta *una sola vez*²²⁶.

En el resto del capítulo, Husserl pasará de una descripción de las vivencias “inferiores” de la corriente de vivencias, que tienen intencionalidades de estructura más simple, a examinar las vivencias más elevadas, complejas o “fundadas”²²⁷. En ellas también se aprecian las mismas distinciones en el

225 *Ibid.*, pp. 252 (*Ibid.*, p. 347).

226 *Ibid.*, pp. 252-253 (*Ibid.*, § 112. *Reiterabilidad de la modificación de fantasía, no reiterabilidad de la modificación de neutralidad*, pp. 348-349).

227 *Ibid.*, pp. 265-268 (*Ibid.*, § 116. *Tránsito a nuevos análisis. Las nóesis fundadas y sus correlatos noemáticos*, pp. 361-364).

nóema entre un núcleo noemático (sentido noemático) y sus caracteres téticos o de ser (*caracteres noemáticos*). Al señalar las *vivencias más complejas*, fundadas, o elevadas, se refiere a: (a) las *síntesis noéticas* o juicios (de la vida cognitiva o “dóxica” en general), y a (b) las *formas de “posición” nuevas*, también *fundadas*, de las esferas de la voluntad y el sentimiento (afectivas, apetitivas, volitivas). Comienza examinando a éstas últimas. Se trata de vivencias que se basan en “representaciones” (*Vorstellungen*) simples como las percepciones, recuerdos, o representaciones por signos²²⁸. Todos estos actos también presentan distinciones en sus *caracteres noemáticos*, correspondientes a las vivencias subyacentes. Aquí, además de las propiedades “cósicas”, se añaden las propiedades valorativas (lo bello, lo feo, lo bueno, lo malo, lo deseable, o lo repudiable; “el objeto de uso, la obra de arte, la máquina, el libro, la acción, el acto, etc.”)²²⁹. En el grado superior, dice Husserl, lo valorado es un núcleo de sentido con *nuevos caracteres téticos*. La nueva conciencia es una nueva conciencia *posicional* (la valorativa) que, *añadida* a una conciencia dóxica posicional anterior (cierta, posible, dudosa, probable, etc.), toma lo que “es” *como valioso*. Husserl confiesa que estas investigaciones son difíciles.

En seguida Husserl examina las síntesis noéticas o juicios²³⁰. Se trata de “formas sintácticas”. Las diferentes representaciones singulares se combinan y unifican en un *nóema* predicativo. La base de la constitución de las “formas sintácticas” o de estas síntesis noéticas es la *conciencia del tiempo*, en la que se enlazan primitivamente los trechos vivenciales en la unidad de las vivencias, y éstas en la unidad de una corriente del tiempo que es la conciencia. Pero, a diferencia de la conciencia íntima del tiempo –que se da bajo la forma de una síntesis *pasiva y continua*–, que se despliega más originariamente aún en el ámbito de la asociación, de la *hyle*, esta *síntesis predicativa –activa y discreta*, articulada y politética–, es de *orden superior*²³¹, se da en el marco del tiempo mismo de la conciencia, un tiempo *ya* constituido, duradero y lleno. Es, pues, la que corresponde a los juicios, las inferencias o raciocinios. Estas síntesis también tienen su lado noético y su lado noemático. Ellas dan lugar a

228 *Ibid.*, p. 266 (*Ibid.*, p. 362).

229 *Ibid.*, p. 267 (*Ibid.*, p. 363).

230 *Ibid.*, pp. 272-275 (*Ibid.*, § 118. *Síntesis de conciencia. Formas sintácticas*, pp. 369-371).

231 *Ibid.*, pp. 273-274 (*Ibid.*, p. 370).

la ontología formal (y a sus formas ontológico-formales), y a la lógica formal (a la lógica de las proposiciones, inferencias, etc.). A nivel de estas “síntesis predicativas” también puede darse el cambio de “posicionalidad” a “neutralidad”, al igual que con los actos simples “monotéticos” a la base, y en ellas también se puede dar el paso de “actualidad” e “inactualidad” y viceversa²³². Las *síntesis* son posicionales o neutrales según si sus representaciones fundantes son o no posicionales. Por ejemplo, si predico que el papelerero que estoy viendo es negro, el juicio es una *síntesis posicional*, basada en una representación “fundante” posicional que es mi pura y simple percepción del papelerero que está allí, y que conlleva una creencia básica en la existencia del mismo. Si la base fundante es posicional (una percepción posicional), no puede darse una *síntesis neutral* (un juicio neutral).

Los análisis paulatinamente adquieren mayor complejidad. En efecto, en principio, debido a que tienen la forma sintáctica de las proposiciones enunciativas, podría pensarse que a las *síntesis* posicionales o neutralizantes les es inherente ser sólo *síntesis dóxicas* (es decir, juicios de la esfera de la *cognición*). Esto es, podría pensarse que se trata de *sintaxis dóxicas* que se expresan en “juicios” o “expresiones” que manifiestan esencialmente las sintaxis del “y” (conjunción), del “o” (disyunción), o del “si...entonces” hipotético (causalidad o consecuencia, etc.). Pero Husserl opina que dichas “síntesis” no son *solamente dóxicas*, sino que también son de la esfera de la emoción o sentimiento y de la voluntad. Así, puede hablarse de una *alegría colectiva*, del *amor plurirradial* de una madre a sus hijos, etc. En ese sentido, existe también un “y” (una conjunción) propio de una *síntesis axiológica y práctica*²³³.

En el amor plurirradial de una madre a sus hijos, no sólo el representar dóxico a la base es “colectivo”, sino que el acto de amor fundado también lo es. Así, no sólo las *tesis* o *posiciones* dóxicas (las creencias, o cogniciones), las axiológicas (valorativas) y las prácticas (volitivas) tienen un *parentesco* general, sino que, además, las tesis volitivas y axiológicas están fundadas en tesis dóxicas paralelas. La mirada del fenomenólogo puede desplazarse atencionalmente o bien hacia lo *dóxico* (al grupo de hijos amado como “objeto

232 *Ibid.*, pp. 277-278 (*Ibid.*, § 120. *Posicionalidad y neutralidad en la esfera de las síntesis*, pp. 373-374).

233 *Ibid.*, p. 279 (*Ibid.*, p. 375).

colectivo cósmico” representado en un acto objetivante colectivo), o bien hacia lo tético propiamente *afectivo* (al “grupo de hijos amado” en tanto “objeto colectivo de amor”). En el momento de “enunciar” la posición axiológica, se traduce *dóxicamente* el fenómeno valorativo. Todos estos análisis son importantes para entender el “origen” de los conceptos y conocimientos éticos, estéticos y otros emparentados. Lo que se ha planteado es un mero bosquejo del problema.

Enseguida Husserl se pregunta por la “capa expresiva” de todas estas tesis ponentes o neutralizadas, simples o fundadas²³⁴. Todas las vivencias intencionales (actos) anteriormente descritas (vacías o llenas, simbólicas o intuitivas) *pueden expresarse*. Pueden articularse con un estrato “lógico” específico, donde también se ve el paralelismo *nóesis-noéma*. Toda *expresión* contiene lo siguiente: un lado sensible, corporal (sonidos, signos escritos), una vivencia del significar (*nóesis* – ámbito psíquico), y finalmente una parte “espiritual” u “objetiva” que es la significación (el ámbito “conceptual”), que *en el fondo, es del orden de lo noemático*. La ambigüedad aquí estriba en el hecho de que *significar* y *significación* también se pueden dar en vivencias que no son expresivas, esto es, que no son expresadas, a las que no se entretengan actos de expresión (piensa en actos de pensar no acompañados de sonidos o signos escritos, excepto imaginados; o actos de percibir, imaginar, recordar). Lo que falta en estas vivencias es el lado sensible, corporal (los significantes). Estos actos, sin embargo, son *expresables*. La otra ambigüedad consiste en llamar *significación* tanto al *noéma* perceptivo, o a aquel perteneciente a un acto simple del tipo de la percepción (como el recuerdo o la fantasía). A ese nivel primario, el *noéma* debe llamarse *sentido*, y debe dejarse *significación* para el *noéma* más conceptual, más ligado al juicio (significación lógica) o a la *expresión* lingüística, a la predicación.

La significación lógica es una expresión, dice Husserl. Toda expresión también lo es de una significación. Pero, la *expresión* (y el lenguaje en general) logra elevar a todo sentido (al núcleo noemático perceptivo) al reino del *logos*, de lo conceptual, de lo universal. También, afirma Husserl que la capa noético-noemática de la expresión (lenguaje) refleja (“espeja”) lo que ocurre en la vivencia respectiva que ella expresa. Aquí aparecen, sin embargo, problemas y esto hay que tomarlo con reserva.

234 *Ibid.*, pp. 284-288 (*Ibid.*, § 124. *La capa noético-noemática del “logos”. Significar y significación*, pp. 381-385).

En efecto, este tema del *significar* y la *significación* encierra grandes dificultades, y concierne a toda ciencia teórica que, en tanto “doctrina”, se expresa “lógicamente” con proposiciones, demostraciones y teorías. Sus dificultades son de índole psicológico, que deben aclararse de modo eidético y fenomenológico.

Luego Husserl sostiene que la capa expresiva o lingüística no es “productiva”²³⁵; por esto quiere decir que la *expresión* o el *lenguaje* no introducen propiamente una nueva *constitución de sentido*, sino que se agota en “expresar” el sentido que se da (o “constituye”) en el estrato inferior (por ejemplo, en el estrato perceptivo, imaginativo, etc.). Esto es muy criticado luego por Derrida y muchos filósofos defensores del “giro lingüístico”, para quienes no hay “sentido” o “significación” sino por y a través del lenguaje. Sin embargo, es esencial percatarse, según Husserl, que *todo tipo de vivencias* y sus modalidades dóxicas, así como todo tipo de vivencia posicional y tética, es *expresable*. La expresión no puede tener una “tesis posicional” distinta a la vivencia que ella expresa; en una expresión hay una sola tesis. Por otro lado, el propio Husserl más adelante matiza lo afirmado respecto del carácter “poco productivo” de la expresión señalando que la expresión no es un mero barniz, esto es, que implica “nuevas funciones intencionales”²³⁶. Es decir, cuando el lenguaje –la expresión– entra en escena, no sólo se “reproduce” el sentido de estratos perceptivos u otros, sino que se producen o “constituyen” nuevos sentidos.

Finalmente, cierra el último capítulo de la tercera parte preguntándose si todas las vivencias téticas o actos del sentimiento (emoción) y de la voluntad, así como las modalidades de las vivencias dóxicas, pueden ser expresadas sólo pasando por el rodeo del juzgar fundado en ellas (fusionándose con ellas)²³⁷, esto es, la pregunta es si conjeturas, preguntas, dudas, deseos, órdenes expresos, son “especies de significación, proposiciones enunciativas”. Así, las tesis emotivas sólo podrían “expresarse” si se fundan en “juicios” o enunciados sobre ellas. Se pregunta, entonces, si toda expresión (*logos*) es un medio específicamente “dóxico” (teórico, cognitivo, objetivante, de creencias) que expresa posicionalidad. Husserl responde que sí, pero habrían “varias maneras

235 *Ibid.*, p. 287 (*Ibid.*, p. 384).

236 *Ibid.*, p. 288 (*Loc.cit.*).

237 *Ibid.*, pp. 291-294 (*Ibid.*, § 127. *Expresión de los juicios y expresión de los nóemas emotivos*, pp. 388-391).

de expresión”. Se pregunta si podría haber un modo *directo* de expresar las vivencias afectivas. Podría haber una expresión directa de la vivencia emotiva (de su *nóema*), que vendría a ser la “forma dóxica inherente a la vivencia afectiva”. Sin embargo, la expresión directa no corresponde a las vivencias “modalizadas” dóxicamente (que expresan dudas, conjeturas, probabilidades, etc.), sino sólo a las no-modalizadas, o a la protodoxa (que comporta “certeza de creencia”, o “certeza de deseo”, o “certeza de volición”). Pero concluye que incluso las vivencias no modalizadas (certezas) del deseo, volición o emoción, sólo pueden expresarse indirectamente (“ojalá S fuera P”). Así, las vivencias emotivas y volitivas son expresables *indirectamente* por medio de “rodeos”; “indirectamente” pues se articulan con vivencias judicativas y luego son expresadas. La *expresión* lingüística no se articula directamente con la vivencia primitiva que expresa sino que lo hace por la mediación de la capa predicativa (dóxica, teórica).

Acerca de la sección cuarta: La razón y la realidad

La cuarta parte de *Ideas I* se titula “La razón y la realidad” y consta de tres capítulos. Luego de haber pasado en revista la “función” principal de la subjetividad trascendental, que es la de “dar” o “constituir” “sentidos”, y de haber abordado en el cuarto capítulo de la tercera parte las distintas capas o estratos de constitución de sentido (fundantes y fundados), Husserl aborda aquí el tipo de “constitución de sentido” que principalmente le interesa a la teoría del conocimiento: las condiciones de la constitución del “sentido verdadero”. Se trata de los problemas correlativos de la “evidencia” o “validez” del conocimiento, que es correlativo al tema de la “realidad” del objeto de conocimiento verdadero.

El sentido noemático y la referencia al objeto

En el primer capítulo titulado “El sentido noemático y la referencia al objeto”, se vuelve a dirigir al núcleo del *nóema* o “sentido noemático”, pues la “constitución de sentido” de la que se trata aquí, que es la “constitución de validez”, presupone primero dar una mirada al *nóema* del acto intencional cognitivo. Husserl señalará que el *nóema* de una correlación intencional es el

que establece la *referencia* al objeto de conocimiento. Se trata en este capítulo, entonces, de analizar la configuración morfológica del *nóema*.

Pues bien, la tercera parte de *Ideas I* ha enfocado el tema de la intencionalidad y la distinción noético-noemática que forma parte de su estructura. El *nóema* es el objeto *en tanto* es consciente, *en tanto* correlato de experiencia, con las características y el sentido en que aparece en cada vivencia. Se insistió en que todo cambio en la *nóesis* se da paralelamente en el *nóema*. Como ya se adelantó, en el primer capítulo de la cuarta parte, Husserl se va a abocar fundamentalmente a un análisis del *nóema*, y de cómo a través del *nóema* nos referimos a la *objetividad*. El tema es el de la *referencia a la objetividad*, y a la validez que tiene el *nóema* en relación a dicha objetividad (a su *evidencia*). Se examina, pues, en qué se funda la pretensión de *referirnos con evidencia a un objeto*²³⁸. Así, el tema ya no es meramente del *nóema* en cuanto el “sentido” del objeto. Sino que el tema es el del *nóema* en tanto “sentido validado” (tema que concierne propiamente a la teoría del conocimiento).

Husserl enseguida procede a un análisis del “núcleo noemático” (el que anteriormente había diferenciado de los “caracteres noemáticos” o “caracteres de ser” –según los cuales el objeto es percibido como dudoso, cierto, probable, deseable, o como recordado, imaginado, etc.)²³⁹. Primero procede a la aclaración de cuál es el “contenido” del *nóema*, que en líneas generales, como ya se mostró, es el *sentido* a través del cual se capta, mienta, o presenta al objeto. A los “caracteres noemáticos” o “de ser” en sus *Investigaciones lógicas*, Husserl los había denominado la “*cualidad*” del *nóema* (esto es, el “carácter tético” del objeto, en tanto deseado, juzgado, preguntado, dudoso, probable, verosímil, etc.), mientras que al núcleo del *nóema* lo había denominado “*materia*”. Husserl sostendrá ahora que el “núcleo noemático” es, *stricto sensu*, el *sentido* del *nóema* o “sentido noemático”, su “contenido”. Es entonces *en el núcleo* (en la antigua “*materia*”) donde se da la referencia del *nóema* a un objeto, o la “dirección” al objeto.

Adicionalmente, Husserl sostiene que en el propio núcleo se pueden distinguir dos aspectos. Por un lado, un “momento íntimo”, al que más adelante

238 *Ibid.*, pp. 295-297 (*Ibid.*, § 128. “Introducción”, pp. 393-395).

239 *Ibid.*, pp. 297-299 (*Ibid.*, § 129. “Contenido” y “objeto”; *el contenido como “sentido”*, pp. 395-398).

denominará la “x”, que establece la *referencia a la objetividad*, siendo así el centro del *nóema*, el *soporte de propiedades noemáticas*, lo “mentado” en tanto tal. Y por otro lado, las “propiedades del objeto” o *propiedades noemáticas*, sus “determinaciones” (si el basurero es azul o verde, si está en una locación especial, su tamaño, forma). Los “*caracteres noemáticos*” han de diferenciarse de las *propiedades noemáticas*, pues estas últimas pertenecen al núcleo.

Ahora bien, en este párrafo vuelve a hacer una referencia crítica al texto de Kasimir Twardowski (*Sobre la teoría del contenido y el objeto de las representaciones*²⁴⁰), discípulo de Brentano, para criticarlo, pues las palabras de “acto, contenido, representación y objeto” padecen todavía en la obra de ambos, discípulo y maestro, de las confusiones fenomenalistas que se heredan desde la modernidad.

El “sentido noemático”, decía Husserl, es, entonces, el núcleo del *nóema*²⁴¹. Para este deslinde, Husserl se limita a los *actos posicionales* (o “ponentes”) en cuyas tesis se vive. Resulta que todo *cogito* tiene una dirección hacia un “objeto”. Se dejan de lado los *caracteres noéticos* –y todo lo relativo a las *nóesis* o a las vivencias mismas–. Pero a toda vivencia intencional (sea de la esfera de los sentimientos o emociones, de las *doxas* o creencias teóricas, o de la esfera de las voliciones) le corresponde un *nóema*, y en cada uno de los *nóemas* hay un “núcleo” o “sentido objetivo” (“materia”), que es distinto a los “caracteres noemáticos o de ser” (“cualidades”). El núcleo o sentido (la “materia” del *nóema*) es el “qué” del *nóema* (el “*contenido objetivo que es mentado*”), y en él se distinguen los *predicados* referidos a las *propiedades* del objeto –el “*objeto en el cómo de sus determinabilidades*”–, y el soporte, o centro del núcleo del *nóema*, la “X” que se refiere al objeto mentado en tanto tal.

Enseguida Husserl examina nuevamente la morfología del núcleo del *nóema* reiterando que en él se distinguen las *propiedades* del objeto (como los colores, las formas, la posición del objeto referido, etc.), y el *soporte*, o punto de enlace de los predicados de dichas propiedades, es decir, el objeto mentado en tanto tal, o la “x” señalada anteriormente. Esta “x” se da siempre de distinta

240 Twardowski, Kasimir, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Viena: 1894.

241 *Hua III/I.*, pp. 299-301 (*Ideas I*, § 130, *Deslinde de la esencia “sentido noemático”*, pp. 398-399).

manera (por distintos lados); por ejemplo, veo el basurero en la penumbra y no distingo el color; bajo la luz, en cambio, veo que es negro, etc. Siempre se trata de “él” (del mismo objeto basurero, de esa “x”); es siempre la misma “x” la que se muestra. Este soporte es lo “idéntico” abstrayendo los predicados, es decir, sin tomar en consideración si su color es indeterminado en la penumbra, o si es negro en la luz. Así, pueden darse varios *nóemas* (como el “basurero recordado”, “percibido”, “imaginado,” “juzgado”), con distintos núcleos o sentidos objetivos, aunque todos referidos a la misma “x”. Se trata de distintos *núcleos* porque esa misma “x” exhibe, en los distintos casos, distintas propiedades (α , β , γ). Sin embargo, siempre se trata del *mismo soporte*, del mismo *centro*, o de la misma “x”, vale decir, del mismo basurero, *como el mismo algo* al que se refiere el *nóema*; *como una unidad coherente*. Esta situación se puede dar tratándose de *distintas vivencias o nóesis*, o como partes de un solo acto (*nóesis*) total politético (de una vivencia que contiene varias predicaciones), “plurirradial”, etc. En suma, el “núcleo” es el “objeto en el cómo de sus determinaciones”, es el llamado “sentido objetivo”, que contiene tanto las propiedades o predicados del objeto referido como la “x”, que es el “objeto” al que se refiere el *nóema*.

Enseguida Husserl empieza a examinar el núcleo del *nóema*²⁴² en vistas a distinguir entre *nóemas válidos* y otros *no válidos*, unos “evidentes” y otros “no evidentes”. Para ello, introduce otro sentido de la expresión “objeto en el cómo”. Se trata del “objeto en el *modo de darse*” (§ 130). Invita a que se siga prescindiendo de los “caracteres noemáticos” o “de ser” –relativos a si el objeto en cuestión es existente o real–, es decir, a las “cualidades” o caracteres posicionales, téticos y a sus modificaciones atencionales, que permiten distinguir entre un objeto recordado, percibido, deseado, interrogado, conjeturado, etc. Pide, además, que se preste atención sólo al *núcleo*, esto es, al “objeto en el *modo de darse*”. Una vez hecho esto, los *nóemas* se diferenciarán en dos tipos: en *nóemas* “vacíos”, que pertenecen a vivencias o *nóesis simbólicas*, vacías, meramente expresivas o lingüísticas (como cuando meramente “hablamos de algo”, o referimos a algo a través de signos lingüísticos pero no tenemos ese algo presente); y en *nóemas* “llenos”, auténticos, “cumplidos” o “realizados”, correlatos de vivencias intuitivas. Husserl se refiere a un *nóema* “pleno” o a

242 *Ibid.*, pp. 301-304 (*Ibid.*, § 131, *El “objeto”, la “x” determinable en el sentido noemático*”, pp. 399-403).

la “plenitud” del mismo, si él pertenece a cualquier tipo de *nóesis* o vivencia *intuitiva*. Y esto es importante para entender su concepto de evidencia.

El último punto de este capítulo marca el tránsito a la “fenomenología de la razón”²⁴³. Toda vivencia o *nóesis* tiene su *nóema* a través de cuyo *núcleo* o *sentido* objetivo se *refiere al objeto*. De ese modo, todo objeto lo es *de una conciencia*. La fenomenología realiza desconexiones (puestas entre paréntesis a través de la *ἐπιχώρη*) de “toda posición” de existencia respecto de las objetividades “trascendentes”. Sin embargo, todo lo desconectado *se conserva*, pues las vivencias de la conciencia (*nóesis*), en virtud de la intencionalidad, son indesligables de *sus* objetos. Es en este punto y contexto que Husserl hace una segunda referencia a la *intersubjetividad* en todo el libro. La intencionalidad, la estructura noético-noemática no se aplica sólo a las conciencias individuales, sino a una “pluralidad esencialmente posible de yo-es-de-conciencia y corrientes de conciencia que se hallan en ‘comercio’”²⁴⁴, para quienes “una cosa” es identificable como la misma realidad objetiva.

Husserl ha realizado las descripciones anteriores tomando como base su propia “conciencia empírica” (individual), pero ésta le ha servido de mero “ejemplo” (o ilustración individual), pues todo lo descrito vale “eidéticamente”, como “posibilidad necesaria”. La meta de la fenomenología es realizar una descripción con rigurosidad “científica”; para ello es necesario realizar una reducción eidética de lo descrito para fijarlo en sus estructuras o “tipos” esenciales.

Ideas I empezó con la distinción entre hechos y esencias, y al examinar a éstas, introdujo las distinciones entre la *ontología formal* y las *ontologías materiales*. Se trató de un capítulo inicial de fenomenología, que debe completarse con la descripción de *cómo* es que dichas ontologías y sus objetividades se “constituyen” en la conciencia. Vale decir, *cómo* es que se “dan”, se “conocen”, en conformidad con las estructuras noético-noemáticas. Éste será el tema de *Ideas II* e *Ideas III*, cuyos elementos preliminares irá introduciendo en los dos últimos capítulos de *Ideas I*. Husserl admite sin embargo que todavía persiste una ambigüedad respecto de qué significa el “objeto” y el tema de *su constitución*. ¿Cómo saber *qué validez* tiene? ¿Es “real”? La pregunta aquí es: ¿qué elemento o función *en la conciencia* permite

243 *Ibid.*, pp. 310-313 (*Ibid.*, § 135. *Objeto y conciencia. Transición a la fenomenología de la razón*, pp. 409-413).

244 *Ibid.*, p. 310 (*Ibid.*, p. 410).

discriminar entre los *nóemas* y separar los “válidos” y “racionales” de los “inválidos”, y permite hablar de la *legitimidad* de las declaraciones racionales? ¿Qué entendemos por “realidad”? ¿Cuándo es que a una “constitución” le corresponde *realidad*, y cuándo no? ¿Qué significa la *constitución* de un objeto?

Fenomenología de la razón

Habiendo planteado dichas preguntas, Husserl aborda el segundo capítulo, titulado “Fenomenología de la Razón”²⁴⁵, examinando las condiciones de posibilidad de la “constitución” de un “sentido validado” o racional. Luego de haber examinado el *nóema* en el primer capítulo, Husserl ahora dirige su mirada al *polo noético* de la correlación, pues las condiciones de posibilidad de la constitución de un sentido válido se hallan en la *nóesis*, a la que hay que dar una mirada. Para que haya *evidencia*, la *nóesis*, vivencia o acto psíquico debe ser *necesariamente intuitiva*, es decir, debe “dar” su objeto, colocarlo delante. No basta que la *nóesis* del acto dóxico correspondiente sea meramente una vivencia psíquica en la que el sujeto se refiere “simbólicamente” o “inauténticamente” al objeto. Sólo las *nóesis* intuitivas son portadoras de “evidencia”. Una *nóesis* “evidente” tiene como correlato un “objeto válido” (real o ideal). Sin “evidencia” –es decir, sin intuición– el acto cognitivo no se realiza. Husserl examina las diferencias entre distintos tipos y grados de “evidencia”, pues hay distintos tipos de actos o vivencias intuitivas, unos fundantes y otros fundados. Vuelve a referirse al carácter “holístico” y entrelazado de la razón, pudiendo hablarse de verdades axiológicas y prácticas, debido a su entrelazamiento con la verdad teórica (§ 139). En relación a los objetos trascendentes del mundo físico, Husserl da a entender que la constitución de su validez (su conocimiento “verdadero”) sólo es “adecuada” como “idea en sentido kantiano” (como idea que yace en el infinito).

Pues bien, la noción de “constitución” se precisa y estrecha en este capítulo, más allá de su significación genérica de “constitución de *sentido*” (de *nóema*). Ahora, en adelante, “constitución” significará “comprobación racional”, “fundamentación” –en el sentido de legitimación, validación, verificación– o incluso en el de “visión”. Todos estos significados giran alrededor del concepto

245 *Ibid.*, pp. 415-439 (*Ibid.*, §§ 136-145, pp. 441-464).

husserliano de *evidencia* o “constitución de validez” (“constitución de un *nóema* válido”).

Para distinguir entre un *nóema* evidente y uno no-evidente, entre uno “comprobado racionalmente”, validado, fundamentado, y otro que no, Husserl ahora dirige su mirada a las *nóesis* a las que corresponden dichos *nóemas*²⁴⁶. Como Husserl ya estaba adelantando previamente, es el tipo de *nóesis* el que marcará la diferencia entre *nóemas* válidos y no válidos; porque sólo algunas *nóesis* –*las intuitivas*– son vivencias que “dan” a su objeto. Éste es el caso de la percepción, que lo “da originariamente” o “en persona”, pero también es el caso del recuerdo o la imaginación, que también lo *dan* aunque de alguna manera modalizada. Otras *nóesis*, en cambio, del tipo no-intuitivo o meramente simbólico (como la simple expresión lingüística o el puro enunciado simbólico), no “dan” propiamente a sus objetos; en dichas *nóesis* los objetos están sólo “mentados” o “pensados”, pero no son propiamente “dados”, ni “aparecen”. Por eso, aborda la *intuición* como un tipo de *nóesis* distinta a las vivencias posicionales no-intuitivas. Por ejemplo, si ejecutamos un enunciado respecto de que “el actual rey de Francia es calvo”, la vivencia “posicional” respectiva que se encuentra en el origen de dicho enunciado, afirma o coloca “una existencia”. Ahora bien, como dicha vivencia posicional no es intuitiva, y no tenemos intuición alguna que “dé” algún rey actual en Francia, y menos que sea calvo, la comprobación racional e intuitiva de dicho enunciado lo muestra como *falso*. En suma, en este caso en particular, la vivencia “no-intuitiva” “inauténtica”, “vacía” o simbólica en la cual nos “referimos” a un “actual rey de Francia calvo” ha resultado ser falsa. Puede darse, sin embargo, el caso de vivencias “no-intuitivas” o “vacías” que sustentan enunciados que ulteriormente vienen a ser “plenificados” con éxito, mediante intuiciones legitimadoras, y por ende verificados racionalmente como verdaderos. En suma, las *intuiciones* son vivencias intencionales o *nóesis* entendidas como “daciones”, esto es, vivencias mediante las cuales algo “se da”, o “aparece”, en virtud de ellas. Si la intuición es *perceptiva*, es, como se ha visto desde el inicio de la obra, una intuición *originaria*.

Todo esto ya ha sido adelantado previamente, como por ejemplo en los §§ 66-69, o 94, donde Husserl intenta aclarar la diferencia entre un “predicar

246 *Ibid.*, pp. 314-317 (*Ibid.*, § 136. *La primera forma fundamental de la conciencia racional: el “ver” que da originariamente*, pp. 415-418).

ciego” (por ejemplo que “ $2+1=1+2$ ”) y un predicar “lo mismo” pero con evidencia. Pues si alguien mecánicamente repite $2+1=1+2$ sin comprender lo que dice, sin duda dice algo correcto y verdadero –un loro puede hacerlo–, pero su vivencia no es intuitiva, y por ende, no está predicando con evidencia. Si alguien enuncia dicha proposición con una intuición intelectual de su contenido conceptual, dice algo no sólo correcto y verdadero, sino con evidencia. En ambos casos anteriores –en el predicar *con* evidencia y *sin* evidencia– los enunciados tienen el *mismísimo sentido objetivo* –el mismísimo núcleo en sus respectivos *nóemas*–. Pero ambos *nóemas* tienen una *diferencia* esencial que no afecta a *las proposiciones o a los puros sentidos*, sino que afecta, más bien, a sus “caracteres de *ser*” o “caracteres noemáticos” respectivos. En otras palabras, si en un caso el *nóema* es evidente y en el otro caso no lo es, la *diferencia* se debe a que en el *primer caso* se trata de un *nóema* “lleno” o “pleno” y en el *segundo caso* se trata de un *nóema* “vacío” (conciérne por ende el *carácter* “vacío” o “lleno” de ambos). En suma, la “plenitud” o “vacuidad” del *nóema* –su carácter evidente o no– se exhibe en los “caracteres de ser” o los “caracteres noemáticos”. Pero dicha “plenitud”, exhibida en los “caracteres noemáticos” es sólo aportada por un tipo determinado de *nóesis*, por la *intuición*, que se distingue de las *nóesis* simbólicas o no-intuitivas por su distinto “modo de estar consciente” de algo. La “*posición*” de una vivencia intencional (o *nóesis*), es decir, la afirmación, negación o duda de la existencia de algo, está racionalmente motivada por el “darse” del objeto. Así, si la “dación” es “originaria” –como en el caso de una percepción–, entonces, la posición de dicha vivencia o *nóesis* es *asertiva*. La *nóesis* en cuestión tiene el “carácter dóxico” (“carácter noético” o “carácter de creencia”) que corresponde a la *certeza*. Dicha *nóesis* es portadora de “evidencia”. La intuición en cuestión se encarga de “llenar la intención”, “plenificarla” o “cumplirla” (*erfüllen*). Si anteriormente yo “pensé” algo al vacío, y ahora lo *verifico racionalmente* a través de una intuición, entonces mi pensamiento anterior, mi *nóema* anterior, se “plenifica” o “cumple”; es un *nóema* “pleno” o “lleno”.

Se ha señalado que un *nóema* evidente con el mismo “núcleo noemático” que un *nóema* no evidente, se diferencia de éste por sus “caracteres noemáticos”, y que éstos corresponden a vivencias intencionales o *nóesis* intuitivas cuyos “caracteres de creencia” o “dóxicos” se caracterizan por ser asertivas,

por la “certeza”. Pero lo que distingue propiamente a una *nóesis* “llena” de una “vacía” es que la *nóesis* llena es portadora de un contenido sensible *hylético sui generis*, que es el que “vehicula” las propiedades cualitativas del objeto, “dándolos”, “poniéndolos delante”, “ante los ojos”.

Una vez que Husserl deja esos puntos en claro, él pasa en revista –acudiendo a descripciones generales– una serie de tipos de evidencia: general, intelectual, originaria y pura, asertórica y apodíctica y sus contrarios²⁴⁷. Esta clasificación es tentativa, como todo lo que hay en el libro, vale decir, se trata de un intento no cerrado de catalogación, pues difiere de la que había anteriormente dado en el § 6 (en el primer capítulo de la primera parte). Lo que hay que retener en la clasificación que ofrece ahora es que la evidencia *en general* (el “ver” evidente) está relacionada con la intuición, como lo viene afirmando desde el inicio de este capítulo.

Entonces, según el tipo de intuición que se tenga, se obtendrán *distintos tipos de evidencias*. Por ejemplo, la evidencia correspondiente a una *intuición individual* –como la visión de un paisaje– será considerada *inadecuada, asertórica* (esto es, que no excluye el “ser de otro modo”), como por ejemplo que, bajo otra “luz”, el paisaje aparezca distinto, etc. En cambio, Husserl considera a la evidencia correspondiente a la *intuición eidética adecuada y apodíctica* (que excluye el “ser de otra manera”); se trata de un tipo de evidencia racional, como la que se da en las matemáticas. Aunque Husserl menciona la posibilidad de que se puedan determinar evidencias “puras”, las más de las veces se trata de evidencias “impuras” o “mixtas”, es decir, que las intuiciones respectivas tienen evidencias *adecuadas* mezcladas con evidencias *inadecuadas*. Éste es el caso de toda percepción de un objeto espacial, como un armario o un basurero. Se lo percibe “con evidencia”, originariamente, y sin embargo, no se ve la parte de atrás ni debajo de dichos objetos. Los mismos elementos sensibles que “presentan” originariamente la parte delantera que es inmediatamente visible, indican, apuntan o mientan hacia las partes ocultas, no vistas, pero co-mentadas, como las partes de atrás, de los costados, las inferiores. Dichas vivencias contienen, pues, elementos mixtos, claro-oscuros. También afirma Husserl que hay distintos tipos de evidencias intelectuales, según éstas pertenezcan a distintos tipos de intuiciones (categoriales

247 *Ibid.*, pp. 317-318 (*Ibid.*, § 137. *Evidencia e intelección. Evidencia “originaria” y “pura”, asertórica y apodíctica*, pp. 418-420).

y eidéticas) de objetividades ideales, como en las intuiciones de entidades *formales* puras (que son analíticas *a priori*, o lógicas), ó bien de entidades *materiales* (de tipo sintético *a priori*). Para resumir, a todo lo *real* –vale decir, individual o espacio-temporal, extenso y empírico– le corresponde una dación o evidencia inadecuada, un “ver” impuro, mixto, contingente y superable. Esto es así porque todas las *cosas* reales, empíricas y extensas, se dan “por partes”, unilateralmente, en perspectivas y por matizaciones. Se trata de *evidencias “mixtas”* cuyos *nóemas* son semi-pletos o mixtos, pues hay partes del objeto que se dan y otras partes (no visibles) quedan indeterminadas. Sin embargo, en dichas evidencias el *sentido total de la cosa* que está allí abarca lo *dado* intuitivamente y lo meramente *co-mentado*, como elementos del sentido que se co-pertenece y son *dependientes* uno del otro. Todas estas evidencias pueden, eventualmente, “tacharse” o contradecirse. En otras palabras, ninguna es “definitiva”, insuperable. Esto es lo que ocurre con la evidencia de toda cosa real o “ser trascendente”.

Ahora bien, Husserl considera que sí pueden concebirse “grados” en la evidencia, esto es, una mayor o menor *plenitud* en la dación a través de *síntesis* concordantes de experiencias (*nóesis*), así como mediante una creciente *identificación* del mismo objeto a través de la *síntesis* de coincidencia de sus respectivos *nóemas*. También, por cierto, estas “síntesis” de “coincidencia” y “de concordancia” que van aumentando la plenitud del *nóema* y su respectiva evidencia pueden, eventualmente, toparse con “síntesis *incoherentes*”, con contradicciones. En esos casos la evidencia original se modifica en una no-evidencia. Un caso paradigmático es el del “espejismo” observado al avanzar mirando hacia delante por una carretera, espejismo que aparenta ser un charco de agua, pero que desaparece al mirar luego hacia atrás, al trecho recorrido. Lo que Husserl quiere dejar aquí en claro, adicionalmente, es que cada “región de objetos” (físicos, psíquicos, culturales, formales) prescribe un específico “modo de darse”, *sui generis*, que no es igual para todos. En otras palabras, cada región prescribe distintos tipos de *nóemas* (proposiciones o sentidos) según el tipo de objetividad de que se trate. En consecuencia, quiere dejar en claro que a cada región de objeto le toca un modo *sui generis* de *evidencia originaria* (un modo específico de intuición apropiado para cada uno), un tipo propio de *evidencia adecuada* o de *evidencia inadecuada*, con su modo específico de aumentar o disminuir su respectiva evidencia. Pedir,

como dice Husserl, la perfección que pertenece a la evidencia de una esfera, en otras esferas que la excluyen, es un contrasentido.

Ahora bien, cuando Husserl habla de una “posición racional” o de la “racionalidad de una tesis” se refiere a una *nóesis* y a su respectivo *nóema* (“proposición”), que ha sido “validado”, comprobado o fundamentado a través de una intuición, es decir, que se ha verificado que es “válido”, evidente o verdadero, o desechado por falso. Cabe señalar que los *ejemplos* que Husserl ha tocado preferentemente hasta aquí son sobre todo los de la percepción, cuya modalidad “dóxic” (carácter de acto, o carácter de creencia) es la *proto-doxa*, o *creencia originaria* a la que le corresponde el “carácter de creencia” del tipo “*certeza de la creencia*”. Pero, además de la percepción, que es una intuición originaria, hay otros tipos de intuiciones que son “modalizaciones de la percepción” (como el recuerdo, empatía, imaginación, conciencia de imagen, etc.), que exhiben también distintos tipos de *evidencias*, es decir, que también pueden ser “racionales”, por cuanto tienen de alguna manera una conexión con la *protodoxa* o creencia primitiva de la percepción. El *nóema* correlativo a dicha percepción indica, a través de su “carácter noemático” o “carácter de ser,” que se trata de *algo verdadero*, de una verdad primitiva, absoluta, plena (como añade en las notas). Se podría añadir un ejemplo: si vemos un árbol a plena luz del día, se tiene la “certeza” que se está viendo “un árbol verdadero, absolutamente real” y que la percepción no engaña. Si faltara la “certeza de la creencia”, pues la *nóesis* estaría modalizada dóxicamente en *conjetura*, etc. Su respectivo *nóema* modalizado (“S podría ser P” o “es probable que S sea P”) estaría enlazado con la evidencia proto-dóxic de sentido modificado. Sígase con el ejemplo: si se viera el mismo árbol en la penumbra de la noche con luna, se podría pensar que se trata de una persona (“S podría ser P”).

Sin embargo, Husserl no quiere reducir el ámbito de las *evidencias* a la esfera “dóxic” (esto es, la esfera de las creencias, teórica y cognitiva), sea éste originario o el de sus modalizaciones y de sus estratos “dóxicos” fundados, sino que sostiene que también se puede hablar de *evidencia en todas las esferas éticas*, a saber, las axiológicas y prácticas²⁴⁸. Éstas también pueden “expresarse” en juicios. Por *esa razón*, porque las evidencias y verdades axiológicas y

248 *Ibid.*, pp. 321-324 (*Ibid.*, § 139. *Entretajimiento de todas las especies de razón. Verdad teórica, axiológica y práctica*, pp. 423-425).

prácticas *se pueden expresar en juicios* y fundarse en verdades doxológicas, Husserl concluye que “los problemas de la razón en la esfera dóxica tienen que preceder a los de la razón axiológica y práctica”²⁴⁹.

Como ya se mencionó con anterioridad, puede haber correspondencia entre un acto evidente o intuitivo y otro no evidente o no-intuitivo (por ejemplo, lingüístico). El primero “confirma” al segundo, lo “verifica”, puede “traducirlo” en una posición racional verificadora²⁵⁰. Recuérdese el ejemplo que se ha venido mencionando, del que repite sin evidencia que “ $2+1=1+2$ ” y aquél que concibe –intuye– con evidencia la misma proposición. Se trata del mismo *nóema* –de la misma “proposición”, “sentido” o núcleo noemático– pero *no* en cuanto a sus respectivos “caracteres de ser”: para el primero la proposición aparece como algo “oscuro”, para el segundo como algo “claro y distinto”. Alguien con un *nóema* oscuro de “ $2+1=1+2$ ” puede, eventualmente, intuir el mismo estado-de-cosas y adquirir la evidencia respectiva, “aclarando” o “confirmando” su *nóema* anterior. Ahora bien, ciertas vivencias de tipo intuitivo son capaces de verificar de modo *originario* (a saber, una percepción); otras vivencias intuitivas verifican, pero no originariamente, como el *recuerdo* que, en tanto una intuición, verifica pero no originariamente. Ocurre lo mismo con la *empatía*²⁵¹, que tiene su tipo específico de evidencia. Husserl señala en este contexto la distinción entre “posibilidades motivadas” y “posibilidades vacías” en el ejemplo de la mesa del escritorio:

Una posibilidad vacía es la de que este escritorio de aquí tenga por el lado inferior ahora invisible diez patas en vez de las cuatro que tiene en realidad. Una posibilidad motivada es, en cambio, este número cuatro para la percepción determinada que estoy ejecutando. Está motivado para toda percepción el que las ‘circunstancias’-de-la-percepción PUEDAN alterarse de ciertas maneras, [...] Por lo demás, hay que distinguir otros dos casos con respecto a la posibilidad ‘vacía’ o ‘mera’ posibilidad de la acreditación: o bien LA POSIBILIDAD COINCIDE CON LA REALIDAD, a saber, de tal suerte que el ver intelectual de la posibilidad trae *eo ipso* consigo la conciencia de dación ORIGINARIA y la conciencia racional; o bien no es

249 *Ibid.*, p. 324 (*Ibid.*, p. 425).

250 *Ibid.*, pp. 324-326 (*Ibid.*, § 140. *Confirmación. Legitimación sin evidencia. Equivalencia de la intelección posicional y la neutral*, pp. 426-427).

251 Algunos traductores traducen *Einfühlung* como “intrafección”, “endopatía” o “impatía”.

éste el caso. Esto último ocurre en el ejemplo acabado de emplear. [...] En cambio, en todos los casos de una POSICIÓN DE ESENCIA o una proposición de esencia, la *RE-PRESENTACIÓN* INTUITIVA DE SU CUMPLIMIENTO PERFECTO ES EQUIVALENTE AL CUMPLIMIENTO MISMO, así como son *a priori* ‘equivalentes’ la *re-presentación* intuitiva, incluso la mera fantasía, de un nexo esencial y la intelección del mismo, es decir, la una se muda en la otra mediante un mero cambio de actitud, y la posibilidad de esta conversión recíproca no es accidental, sino esencialmente necesaria²⁵².

En el caso de algo real, la “comprobación racional” del *nóema*, su acreditación, se da a través de la experiencia real de *la percepción*, dando lugar a la *certeza de la creencia* y a la evidencia que ella versa sobre algo *real*. Cuando se trata de una “intuición eidética” o “de esencias” su *nóema* se plenifica o “llena” sobre la base de una “presentificación” (*Vergegenwärtigung*, *re-presentación* en la traducción de Zirión) intuitiva de la esencia respectiva; en este caso, la intelección de una relación esencial es equivalente a la mera presentificación de dicha relación esencial en la imaginación o la fantasía, según un cambio de actitud respectiva.

Toda evidencia *mediata* –por ejemplo la evidencia de un juicio– remite a una *inmediata*, clara, *originaria* –por ejemplo, a la evidencia de la percepción– que motiva toda la *cadena* de evidencias. Descartes mismo, en sus *Reglas para la dirección del espíritu* (en la tercera regla), señala que la certeza de la *cadena deductiva* se sostiene por la conexión de ésta con las *evidencias intuitivas* en su punto de partida. Pero, también, podemos a veces acceder a la evidencia inmediata (por ejemplo, a una *percepción*) de modo indirecto, a través de un *recuerdo*. El *recuerdo* remite a una *evidencia pasada* –a la evidencia de la percepción pasada–, que tiene un cierto “peso” de evidencia, o un cierto peso de legitimidad, aunque sólo de modo relativo e incompleto. El *pasado recordado* tiene un horizonte vago, oscuro, indeterminado que podría actualizarse en una percepción *actual*, irradiando su evidencia en lo recordado. Igual ocurre con toda evidencia que remite a los diversos modos del tiempo²⁵³.

A esto se refiere el “robustecimiento” o “verificación” de “posiciones racionales inmediatas”²⁵⁴.

252 *Ibid.*, p. 325 (*Ibid.*, p. 427).

253 *Ibid.*, pp. 326-329 (*Ibid.*, § 141. *Posición racional inmediata y mediata. Evidencia mediata*, pp. 428-430).

254 *Ibid.*, p. 328 (*Ibid.*, p. 429).

Así, toda posición racional *mediata* (por ejemplo, una inferencia, o un conocimiento racional predicativo y conceptual –lingüístico– vacío), remite en última instancia a una *evidencia* inmediata. Pero sólo la *evidencia originaria* –como la percepción o la reflexión (la percepción inmanente)– es fuente primitiva de legitimidad, no así las “presentificaciones” o *re-presentaciones* (*Vergegenwärtigungen*)²⁵⁵, es decir, las intuiciones “derivadas” tales como los actos reproductivos, la empatía (*Einfühlung*), etc. Estos actos o *nóesis*, como ya se sabe, sí brindan evidencia pero no originaria, sino sólo relativa o incompleta. La tarea de la fenomenología de la razón es precisamente reconducir toda fundamentación y acreditación mediata a sus orígenes fenomenológicos inmediatos, según el tipo de objetividades de que se trate –inmanentes o trascendentes.

Ya se ha mencionado anteriormente que, cuando se habla de *razón* (en un sentido muy amplio que abarca *todas las especies de posiciones*: dóxicas o teórico-cognitivas, axiológicas y prácticas), se plantea o se está pensando en la correlación entre *la idea de ser verdaderamente*, y la verdad, la razón, la conciencia²⁵⁶. Así, hablar de “objeto verdaderamente existente” o de objeto *real* es equivalente a “objeto que hay que poner racionalmente”. Una *tesis racional* tiene como fundamento el *darse originario* (en una intuición). En este caso, el objeto (*v.gr.*, la “*x*”) no está sólo “mentado” –pensado o expresado– sino que está *dado originariamente*. “Por principio corresponde [...] a todo objeto ‘verdaderamente existente’ la idea de una conciencia posible en la cual el objeto mismo es captable originariamente y además en forma perfectamente adecuada”²⁵⁷.

Y si se garantiza esa posibilidad, entonces, el objeto es *eo ipso* existente. En otras palabras, *la forma* en que un objeto *se da* prescribe las *determinaciones* del objeto en cuanto a su *sentido*. Cada “categoría” de objeto (sumo género, o esencia) puede en principio *darse adecuadamente*, dice Husserl. Esto es, cada “categoría de objeto” prescribe un *modo específico de darse* los objetos que caen bajo dicha categoría. Así, las entidades y procesos *psíquicos* que pertenecen a la región “conciencia” no se dan del mismo modo que los objetos y procesos *físicos* que pertenecen a la región “naturaleza material”, cuyas reglas prescriben

255 *Loc.cit.* (*Ibid.*, p. 430).

256 *Ibid.*, pp. 329-330 (*Ibid.*, § 142. *La tesis racional y el ser*, pp. 430-432).

257 *Ibid.*, p. 329 (*Ibid.*, p. 431).

que se den espacial, material, temporalmente. Cada categoría y región prescribe sus propias reglas de darse de los objetos que caen bajo dicha región.

Husserl observa que hay una aparente contradicción en su exposición. Pues el problema es que los objetos –y aquí por “objetos” entiende las cosas empíricas, materiales, trascendentes, del mundo natural– son dados normalmente *sólo* inadecuadamente “en una aparición conclusa [...] en una conciencia conclusa”²⁵⁸.

PERO COMO ‘IDEA’ (en el sentido kantiano) ESTÁ, SIN EMBARGO, PREDELINEADA LA DACIÓN PERFECTA –como un sistema absolutamente determinado en su tipo esencial, de procesos sin fin de aparecer continuo, o como campo de estos procesos, un CONTINUO DE APARICIONES determinado *a priori*, [...] y regido por una firme legalidad esencial²⁵⁹.

¿Qué quiere decir Husserl aquí? Pues que efectivamente, las *cosas trascendentes* se dan en procesos abiertos y sin fin, a través de continuos apareceres de lados antes indeterminados, y por ende, de modo inadecuado. Pero la “idea” de ese sistema continuo, infinito –o serie– coherente de apariciones, donde la “x” se da de modo cada vez más preciso pero no cerrado e inacabado, sí se da de modo *adecuado*. En ese sentido, la *evidencia* de la cosa trascendente no es *adecuada* sino *inadecuada*. Pero, lo que sí se da de manera *adecuada*, sostiene Husserl, es por lo menos la *idea* de este “sistema continuo, infinito”. Ella, como *idea* de ese proceso abierto, *si se da de modo adecuado*, si bien el sistema completo mismo no se da de modo adecuado. En otras palabras, “la idea” del sistema coherente de apariciones, en tanto *Idea*, no es él mismo una infinitud abierta. Se puede tener una *evidencia intelectual adecuada de dicha idea*.

Husserl sostiene que el *eidós* “ser *verdaderamente*” es equivalente al *eidós* “darse *adecuadamente*” o “ser-susceptible-de-posición-evidente”²⁶⁰. Pero existen dos posibilidades para comprender el “darse adecuadamente”: (a) “darse” como ser finito; y éste es el caso del ser inmanente o de las vivencias; (b) o bien, “darse” en forma de *Idea*; éste es el caso de todo ser

258 *Ibid.*, pp. 330-331 (*Ibid.*, § 143. *La dación adecuada cosa como idea en sentido kantiano*, pp. 432-433).

259 *Ibid.*, p. 331 (p. 433).

260 *Ibid.*, pp. 332-333 (*Ibid.*, § 144. *La realidad y la conciencia que da originariamente: observaciones finales*, pp. 433-435).

trascendente o espacial. Husserl no parece recordar aquí que en el § 83 él ya había planteado la “idea en sentido kantiano” en relación a la temporalidad que atraviesa la vida de la conciencia, el ámbito inmanente, y que por ello también arrastra consigo un tipo de inadecuación *sui generis*, que por otro lado ya había sido adelantada en el § 44 al señalar que la percepción inmanente también encierra una adecuación, pues ella sólo puede aprehender como “siguiendo a nado, y a la zaga” la propia corriente de vivencias. Por ello, él señala a estas alturas del libro, aparentemente contradiciendo lo afirmado anteriormente, que en la *intuición inmanente* (a la que caracteriza aquí como *intuición* y *evidencia adecuada*), no se adecúan el “simple” *sentido* (el simple *nóema*, o su núcleo noemático) y el *objeto*, sino que, más bien, se adecúan el *sentido originariamente lleno* (el núcleo de un *nóema* plenificado, perteneciente a una *nóesis* intuitiva) y el *objeto*. Dicha supuesta “adecuación” en la percepción inmanente no sería posible de alcanzar con las intuiciones (percepciones) *trascendentes*, puesto que la serie o continuo infinito de apariciones en que se dan los objetos trascendentes sólo permite alcanzar una *evidencia inadecuada*. Sin embargo, Husserl piensa que la *idea* del sistema de dicho continuo infinito de apariciones sí se da (o aprehende) de *modo adecuado*; en este caso, se daría de modo adecuado la *Idea* de la percepción trascendente en cuestión. Husserl tiene en mente aquí a la *geometría* respecto de, por ejemplo, el movimiento de los objetos empírico-espaciales. Ella puede determinar y fijar “todas las posibles formas de movimiento que podrían completar el fragmento de movimiento observado aquí y ahora”, aunque “no señala un único curso real de movimiento del móvil real”, pues “no puede derivarse inequívocamente cómo transcurrirá el curso ulterior de la experiencia”²⁶¹.

Grados de generalidad de la problemática de la teoría de la razón

Finalmente, en el tercer capítulo de la cuarta parte de *Ideas I*, titulado “Grados de generalidad de la problemática de la teoría de la razón”²⁶², con el cual concluye el libro, Husserl se refiere nuevamente a las distintas capas o niveles de constitución, pero referidas al “conocimiento” que se constituye en las diferentes ciencias. Se trata, en suma, de la *ontología formal* y otras

261 *Ibid.*, p. 332 (*Ibid.*, p. 434).

262 *Ibid.*, pp. 337-359 (*Ibid.*, §§146-153, pp. 441-464).

disciplinas formales, así como de la relación entre la lógica formal con la axiología y la práctica formales; de las ontologías materiales o regionales; y, en general, de todo ámbito del conocimiento. De allí que el problema central de este capítulo sea el problema trascendental más importante: el de la *constitución fenomenológica de la evidencia y la validez*. Termina la obra anticipando las investigaciones constitutivas que él abordará en el segundo libro de las *Ideas*, que fue póstumamente publicado bajo el título de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Segundo Libro. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, más conocido como *Ideas II*.

En el último capítulo de *Ideas I* Husserl dice esbozar las “esenciales ramificaciones de los problemas y sus nexos con las ontologías formales y regionales”²⁶³. Se trata, en verdad, de regresar a los temas planteados en la primera parte; pero ahora lo hace desde el punto de vista del proceso de *constitución* de esas mismas objetividades. Empieza, así, recordando las fuentes de los *problemas de la razón*²⁶⁴ y señala que el *problema* más general de la fenomenología es aquel de la *intencionalidad*, que ha sido señalada como la *propiedad fundamental* de la conciencia. En otras palabras, el tema central y más fundamental de *Ideas I* es el de la *intencionalidad*. En un inicio, –concretamente en los capítulos segundo, tercero y cuarto de la tercera parte– Husserl abordó a la *intencionalidad* de modo *general*, sin tomar en consideración la distinción entre la intencionalidad *válida* e intencionalidad *inválida*, pues estos problemas sólo podían verse *luego* de examinar la estructura eidética de la conciencia del modo más universal posible. Este examen se concluyó precisamente en los dos primeros capítulos de la cuarta y última parte. Estos problemas son los de la *razón* y la *evidencia*, y las modalidades de ésta. En suma, Husserl piensa que las descripciones realizadas sobre la estructura de la conciencia –concretamente desde el segundo capítulo de la tercera parte– constituyen una gran *base fenomenológica* que permitirá desarrollar los problemas de *una teoría de la razón* que incluye una serie de conceptos como los siguientes: el de *sentido y proposición*²⁶⁵; el de

263 *Ibid.*, p. 337 (*Ibid.*, p. 441).

264 *Ibid.*, pp. 337-338 (*Ibid.*, § 146. *Los problemas más generales*, pp. 441-442).

265 Husserl también llama “proposición” al *núcleo del nóema*, o al “sentido objetivo”.

proposición llena (o intuitivamente “plenificada”), que, en el lenguaje de las *Investigaciones lógicas* se denominaba “esencia cognitiva”; la diferencia entre posicionalidad y neutralidad, que son diferencias en los “caracteres noéticos o de creencia” o en los caracteres téticos de las *nóesis* o “cualidades”; la diferencia entre los “caracteres noemáticos” o “de ser” y los “núcleos” noemáticos o las “materias”, que, en el lenguaje de las *Investigaciones lógicas*)²⁶⁶ se conocía como el problema de las modificaciones atencionales.

Husserl, entonces, comienza a recapitular todo lo que debe entrar en una *fenomenología de la razón* y sus distinciones esenciales. Por ejemplo, distingue entre distintas formas de *tesis*, es decir, de “caracteres de creencia” con sus correlativos “caracteres de ser”; entre las tesis simples y las tesis fundadas, como los *juicios*, las *valoraciones*, las *voliciones*, etc.; o entre las tesis de un miembro, llamadas por ello “*monotéticas*”, y las tesis “*sintéticas*”, también llamadas “*politéticas*”, es decir, que tienen varios elementos o miembros articulados, como en un *juicio* o enunciado, o en una inferencia; o cuando la intención se dirige a un “colectivo” de múltiples miembros. Los principales problemas de una *fenomenología de la razón* conciernen fundamentalmente la *evidencia*, comenzando por aquella correspondiente a las *protodoxas* –es decir, a la certeza de las “creencias básicas”, como la de las percepciones. Pero, una completa *teoría de la razón* debe ir lo más lejos posible, debiendo abarcar no sólo a la lógica formal, sino también a la axiología formal y a la práctica formal –esto es, a una ética formal²⁶⁷. En relación al espectro total que debe abarcar una *fenomenología* y una *teoría de la razón*, Husserl vuelve a referirse a la *morfología pura de las “proposiciones”* (o de los “núcleos” de los *nóemas*), que había anteriormente examinado en los §§ 133-134, enfocando en esta ocasión especialmente a las “proposiciones” o “núcleos” *sintéticos*, es decir, a los “núcleos” de *nóemas* que son “síntesis dóxicas predicativas” inherentes a las modalidades dóxicas *sensu stricto*, es decir, a los actos teóricos y cognitivos, pero también a los actos del sentimiento y a los actos de la voluntad. En los párrafos anteriores mencionados, Husserl se había primero referido a la “forma pura de las *proposiciones* sintéticas” –

266 Lo que llamaba en las *Investigaciones lógicas* “materia” ahora lo llama “núcleos” del *nóema*, *proposición o sentido objetivo*.

267 *Ibid.*, pp. 339-342 (*Ibid.*, § 147. *Ramificaciones de los problemas. La lógica, la axiología y la práctica formales*, pp. 442-445).

esto es, a la “forma pura” de los *núcleos* de aquellos *nóemas* que son síntesis articuladas como juicios–, sin tomar en consideración su validez o invalidez, su evidencia o no, sin tomar en consideración si estas proposiciones estaban “llenas” o no –pues su “plenificación” se evidenciaría a nivel de los “caracteres de creencia”. Pero en la *morfología* que conduce a una *fenomenología de la razón*, y que abarca la *lógica formal* y sus disciplinas paralelas, la *axiológica* y la *práctica* formales, la “forma pura de las proposiciones sintéticas” es examinada en tanto contiene las *condiciones a priori* de la *validez posible*, es decir, *de la certeza racional dóxica* (o *verdad posible*). La “apofántica formal” o “lógica formal de ‘juicios’” (son equivalentes) se ocupa de estas condiciones *a priori* de la *validez posible dóxica*, pero, también, se ocupa de la *validez* en las esferas del *sentimiento y voluntad* en las que residen las “condiciones de la posibilidad de la “verdad” axiológica y práctica. La razón de este papel protagónico de la “apofántica formal” a los ojos de Husserl se debe a que, en virtud de la “objetivación” y del carácter de “actos fundados” o fusionados con los dóxicos que tienen los actos de la voluntad y de la emoción, ellos también contienen una *racionalidad dóxica*. En ese sentido, hablamos de *finés, medios, de cosas preferibles, de cosas verdaderas o reales*.

Ahora bien, el establecimiento de los axiomas de la “verdad formal” de todas las formas apofánticas (de los distintos tipos de juicio, etc.) es obra del *lógico-“dogmático”*, pero éste no sabe nada de las relaciones noético-noemáticas:

Únicamente la fenomenología pone en claro mediante el retroceso a las fuentes de la intuición, en la conciencia trascendentalmente purificada, lo que propiamente está implicado cuando hablamos, ora de condiciones formales de la verdad, ora de condiciones formales del conocimiento²⁶⁸.

Sólo la *fenomenología* ilustra los temas que servirán a una *teoría del conocimiento*, pues sólo ella –y no la “apofántica formal”– trata sobre las esencias y relaciones esenciales de los conceptos como: *conocimiento, evidencia, verdad, ser, objeto, relación*, etc. Sólo ella trata sobre la estructura y el lugar del *juicio*, sobre el carácter básico del *nóema* en el conocimiento, sobre la variada posibilidad de la “*plenitud*” gnoseológica, sobre qué tipo de “*plenitud*”

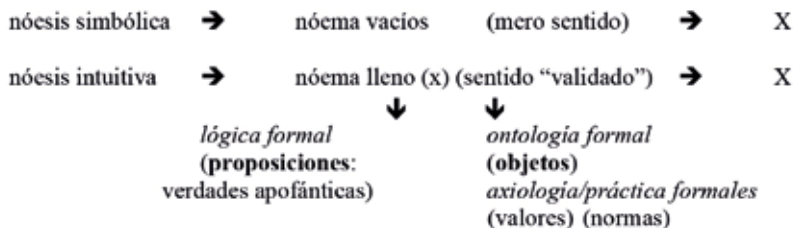
268 *Ibid.*, pp. 340-341 (*Ibid.*, p. 444).

constituye lo que llamamos “evidencia”, sobre la relación entre la “*forma sintética pura*” de la proposición y la posibilidad de llenarla intuitivamente.

La fenomenología muestra, además, que hay *dos tipos de verdades lógicas* o verdades pertenecientes a la *apofántica formal*: a) las que corresponden a una *noemática apofántica formal*, donde se habla de enunciados, juicios, proposiciones noemáticas y de su verdad “formal”, siendo ésta la orientación “objetiva” de la lógica formal; y, b) las que corresponden a una *noética apofántica formal*, donde se habla de las *normas* o “reglas” de justeza del *acto de juzgar* (de la racionalidad), siendo ésta la orientación “subjetiva” de la lógica formal. Y esta misma distinción es válida –según Husserl– en el caso de las otras disciplinas formales, la axiología formal y la praxeología formal.

En este momento Husserl roza el problema del tránsito de estas *disciplinas formales* (como la *lógica o apofántica formal*, etc.) a sus correspondientes *ontologías formales*²⁶⁹. El punto de partida aquí, lo constituye la distinción entre los dos aspectos, el *noético* y el *noemático*; y luego consiste fundamentalmente en que la *ontología formal* se construye “transformando” las *verdades apofánticas formales* (las *verdades lógicas*) en su correspondiente forma objetiva, es decir: en la *ontología formal*. En lugar de describir los *juicios*, enunciados o “síntesis” –como se hace en la *lógica formal*–, se describen las *relaciones objetivas*; en lugar de describir los *miembros de juicios* o enunciados –las *significaciones nominales*, como se hace en la *lógica formal*–, en la *ontología formal* se describen *objetos*; en lugar de describir *predicados de juicios* –como en la *lógica formal*– se describen *notas* o propiedades de los *objetos* en la *ontología formal*; en lugar de hablar de la *validez de los juicios o proposiciones* –como en la *lógica formal*–, en la *ontología formal* se describe la *existencia* o realidad de las relaciones o del *ser* de los *objetos*.

269 *Ibid.*, pp. 342-343 (*Ibid.*, § 148. *Problemas de teoría de la razón concernientes a la ontología formal*, pp. 446-447).



Pero la *ontología formal* es más amplia que eso. Sus “objetos se obtienen por medio de ‘nominalizaciones’” de los miembros de los enunciados. Husserl da el ejemplo de que el “juzgar plural” remite a una “conciencia colectiva”. Nominalizando el “plural” surge el objeto “conjunto”. Nace de ese modo la “teoría de los conjuntos”. Lo mismo ocurre con los conceptos de “relación”, “número”, etc., que nacen “nominalizando” los *actos* del relacionar, contar, de la conciencia colectiva.

Ahora bien, la tarea de la *fenomenología* no se reduce a desarrollar simples *morfologías* de proposiciones, como en las matemáticas, o en la silogística. Éstas le interesan a la fenomenología sólo para hacer descripciones noético-noemáticas de ellas. Igualmente ocurre, respecto de la *axiología* y la *práctica formales* y sus respectivas *ontologías formales de valores y de bienes*. De ese modo, Husserl considera que el concepto de “ontología formal” *se ha ensanchado*. Los “objetos” formales (el concepto de “algo en general”), incluyen también a los *valores* y a los *objetos prácticos* de la *axiología* y la *práctica formales*, que contienen también géneros téticos ligados a *modalidades* de la creencia. En esta concepción es evidente, aquí, cierta influencia de Kant, pero Husserl distingue entre lo “analítico” en el nivel de “síntesis predicativa de la *doxa*”, y el tipo de *síntesis analítica* que se da en las tesis del *sentimiento* o la *voluntad*.

Luego de examinar las objetividades ideales más elevadas posibles (las *formales*), Husserl enseguida examina –como hilo conductor de los análisis fenomenológicos– a las *ontologías materiales o regionales*²⁷⁰. Éstas también *se constituyen* en la conciencia, esto es, los *objetos* de *cada región* tienen su

270 *Ibid.*, pp. 344-348 (*Ibid.*, § 149. *Los problemas de la teoría de la razón concernientes a las ontologías regionales. El problema de la constitución fenomenológica*, pp. 448-452).

modo peculiar de ser captado. Aquí aparecen nuevos problemas relativos a una *teoría de la razón* pues, nuevamente, se dan los conceptos de *sentido*, *proposición*, y *esencias* cognoscitivas. La peculiaridad en este caso es que se toma en consideración una “universalidad material” y no meramente formal, como en el caso de las ontologías formales.

Ontologías materiales o regionales		
● <i>región naturaleza</i>	- (a) <i>material/física</i>	→ X
	- (b) <i>psíquica/psicofísica</i>	→ X
● <i>región cultura</i>	- <i>arte (pintura, arquitectura)</i>	→ X
	- <i>ciencias culturales varias</i>	
	- <i>Estado, derecho, constituciones</i>	
	Axiología material	
	Práctica material	

Toda *región*, con sus *objetividades*, es un *hilo conductor* para investigaciones fenomenológicas noético-noemáticas. Pero el hilo conductor básico es el de la región “cosa material” en general (§ 152). Esto plantea los problemas de la “constitución” de los objetos de la “*región cosa*” en la conciencia trascendental, lo que conduce al problema de la “constitución fenomenológica de la *cosa en general*”. En la conciencia hay el *concepto* de “*cosa*” con un determinado contenido noemático, con elementos intuitivos que *dan originariamente*. Pero previamente tenemos una *representación verbal* –una *nóesis vacía* referida a “*cosa*”–, esto es, el vago sentido de la *palabra* “*cosa*”. Entonces, se engendran intuiciones de “*cosas*” –imaginarias, u otras intuiciones *individuales*– sobre las que se practica la “*ideación*”, la intuición eidética o la abstracción ideatoria, que da lugar a la intuición de la esencia “*cosa*” como *sujeto de determinaciones noemáticas*. Pero esta dación de la “*esencia*” *cosa no es adecuada*, del mismo modo que no es adecuada toda intuición de objetos “*trascendentes*” (§ 143); el “*nóema*” puede ser adecuado, pero no encierra todo el contenido diverso de la esencia regional “*cosa*”. Así, ni la esencia de la *cosa individual*, ni la esencia regional “*cosa en general*”, son alcanzadas *adecuadamente* por una sola intuición, ni por una serie o colección finita de intuiciones. Sólo hay una *intuición inadecuada* de la región *cosa*, que es mejor que una mera

representación vacía sobre la base de un ejemplo imaginario. Los *nóemas* dados inadecuadamente encierran la *regla* de cómo puede ir *completándose* esa “dación” (posibilidad ideal); es decir, si veo el objeto (o me lo imagino) por “un lado”, esta *dación unilateral* encierra la *regla* que me permite anticipar y finalmente captar los otros “lados” (en la percepción o en la fantasía) en experiencias sucesivas. En esto se es relativamente *libre*, aunque *no se es* del todo *libre*, en tanto se está limitado por el *espacio* y las formas espaciales. Así, cada *región de objetos* tiene *reglas* que prescriben cómo dichos objetos se dan en intuiciones posibles. En el caso de la región “cosa material”, su *regla* prescribe que sus objetos se den bajo la forma de la “FALTA DE LÍMITE EN LA MARCHA PROGRESIVA DE LAS INTUICIONES CONCORDANTES”²⁷¹. Sus percepciones no son cerradas, sino que, por el contrario, siempre caben nuevas percepciones en un progreso sin fin, cuya “*Idea*” –en sentido kantiano– sí poseemos. Pero si “la cosa” no la aprehendemos sino *inadecuadamente* en la “*idea*”, la “*idea*” misma de esa “falta de límites en el curso progresivo” *sí se puede captar adecuadamente* como algo *idéntico* que se mantiene en el curso de la progresión. Igualmente ocurre con toda propiedad o *cualidad* material –es captable adecuadamente como “*Idea*”. Esto implica, además, que la cosa material se da como *res temporalis* en la “forma” necesaria del tiempo, pues se la capta como *durando*. En añadidura, se la capta como *res extensa, espacial*, involucrando la idea de “espacio”. Todos ellos (las ideas de espacio, de tiempo, de materia, etc.) son componentes de la “*idea* de la cosa”; dichos componentes son *también ideas*. Husserl considera que toda esta exposición relativa al concepto de “cosa” no es *metafísica*, ni es una *teoría*, sino que se trata sólo de un *análisis fenomenológico noemático*.

Ahora bien, la constitución de la “cosa material” sirve como *mero ejemplo* de lo que ocurre en todas las regiones de objetos²⁷². Ya había Husserl señalado que a *cada región de objeto* corresponde un *tipo de experiencia específico* que “da” originariamente a los objetos de dicha región, y, por ende, que le corresponde un tipo específico de evidencia. En añadidura, las regiones también se “entretejen”, lo cual constituye un campo de difíciles problemas. Lo básico es que la idea de “cosa” está siempre ligada a un “sujeto de la

271 *Ibid.*, (p. 346 (*Ibid.*, p. 450).

272 *Ibid.*, pp. 354-355 (*Ibid.*, § 152. *Transferencia del problema de la constitución trascendental a otras regiones*, pp. 458-459).

experiencia”, esto es, a una “constitución” del sentido –a la intencionalidad de la conciencia–.

Husserl, en este punto, aborda un tema complicado, pues el sujeto trascendental en su experiencia intencional se auto-*constituye* (auto-capta o auto-aprehende) como una entidad *real*, como “hombre” o como “animal”, como un “sujeto empírico”, *psicofísico* o *personal* como una entidad *mundana*. Lo mismo ocurre con las *colectividades intersubjetivas*, en el sentido de que ellas también se auto-captan –o auto-constituyen– como colectividades, sociedades, círculos, asociaciones, etc. Así, las colectividades intersubjetivas que son psicofísicas (primero *físicas*, luego *psíquicas*), se presentan también como “objetividades” o “personalidades” *de orden superior*. Ellas son la base de la “constitución del mundo espiritual” –siendo éste uno de los temas de *Ideas II*–, por encima de toda interpretación psicologista o naturalista. La constitución del “mundo espiritual” es la constitución de un mundo de “objetos-valor” y de “objetos prácticos” o “productos culturales” como el *Estado*, el *derecho*, las *costumbres*, la *Iglesia*, etc. La *constitución de los objetos espirituales-culturales* comporta una capa de constitución física –cosa que es clara en el caso de la pintura, la arquitectura, los libros, etc.–. Pues son objetos fundados en dicho estrato físico, y a la vez, son objetos que sobrepasan dicho estrato físico, en tanto nuevos objetos estéticos, lingüísticos, etc. No son, pues, una mera suma de otras realidades. Tienen, además, *su propia fenomenología* constitutiva (que debe tomar en cuenta una *teoría de la razón*). La fenomenología trascendental, a los ojos de Husserl, busca poner en claro el *sistema* completo de las formas de conciencia constituyente (en su darse originario) de todas las objetividades posibles mentadas; busca, pues, hacer comprensible *cómo* surge la “conciencia” de la “realidad”. Así, se ve más claramente cuál es la ambición de Husserl: poner en claro *el gran tema implícito de la “constitución” de todas las ciencias y la cultura*. Las investigaciones fenomenológicas resultan así inmensas, un trabajo que –como sostiene Husserl en el *Epílogo* de 1930– no es tarea de un solo hombre, sino de un equipo trabajando en “un proceso histórico infinito”.

Pero Husserl confiesa que, hasta aquí, él sólo ha planteado *consideraciones generales*, por lo que finalizando el libro –y refiriéndose a las discusiones de su época sobre la especificidad de, y la relación entre, las *ciencias del espíritu*,

las *ciencias psicológicas*, las *ciencias naturales-materiales*²⁷³— anuncia que abordará dichos temas en el siguiente volumen de las *Ideas*, volumen que versará justamente sobre los *problemas de constitución (Ideas II)*. Reitera que lo que ha quedado claro hasta ahora es que *dichas ciencias* se agrupan según “ideas regionales” en “ontologías regionales” o “materiales”, a cada una de las cuales les corresponde un tipo determinado de constitución. Dicha *constitución*, precisa, se da sea en *experiencias intuitivas* —especialmente experiencias que “dan originariamente” a sus objetos, a saber, las *perceptivas*; o experiencias intuitivas en su variante *reproductiva*, a saber, las *rememorativas*, o las de la imaginación o conciencia de imagen—; o se da, también, en experiencias representativas *oscuras*, como las meramente lingüísticas o simbólicas, también llamadas experiencias significativas y “vacías”. También aclara que la *función constitutiva* puede darse en *experiencias simples*, o en *experiencias de la esfera superior* del “entendimiento” o la “razón”, como las experiencias *lógicas* y sus formas mediatas de fundamentación. En suma, la constitución se desarrolla en experiencias que son “daciones originarias” (percepciones), o “daciones en la fantasía”; o bien que no son sino menciones oscuras (no intuitivas), que pueden eventualmente ser “aclaradas” o “resueltas” con actos explícitos intuitivos, sintéticamente enlazados, que “dan” a su objeto originariamente. En otras palabras, la *constitución* para Husserl puede ser una mera “*constitución de sentido*”, siendo esta constitución llevada a cabo por *nóesis* no-intuitivas, *sólo significativas*, oscuras, simbólicas y de “mención” al vacío; o una plena “*constitución de validez*”, mediante *nóesis* intuitivas —como la que abordó en los dos primeros capítulos de esta última parte del libro (la constitución de evidencia)—, en sus diferentes niveles desde las *evidencias inadecuadas* a las más *adecuadas*, aunque sea como “ideas en sentido kantiano”.

Pero los problemas constitutivos no sólo conciernen a las objetividades de las ciencias y ontologías regionales *materiales*, sino que, como también se ha visto, toman, asimismo, como *hilo conductor* a los *objetos formales* de la región analítico-formal (lógica y ontología formales). La fenomenología constitutiva se aboca, entonces, a interrogar sus distintas formas de darse. Y como Husserl ha señalado reiteradamente ya en varias oportunidades a lo

273 *Ibid.*, pp. 355-359 (*Ibid.*, § 153. *La plena extensión del problema trascendental. Articulación de las investigaciones*, pp. 460-464).

largo de *Ideas I*, lo mismo se da en la esfera de las objetividades del *sentimiento*, o la *voluntad*. En otras palabras, Husserl finaliza su “Introducción a la Fenomenología” refiriéndose a la *relación general* entre la *fenomenología* y las *disciplinas eidéticas*, formales y materiales (descritas en la primera sección) a través de la función de *constitución*. Esta relación *no significa* una “relación de fundamentación” en el sentido lógico, mediante inferencias silogísticas o cálculo (*Begründung*). El fenomenólogo tampoco juzga *ontológicamente*. Sólo *parte* de dichas objetividades como “hilos conductores” para regresar interrogativamente hasta las experiencias no-intuitivas e intuitivas en las que dichas objetividades adquieren sentido y validez, se “constituyen” o se constituye “su sentido y validez”. Se trata, entonces, de describir “cómo” adquieren “sentido” y “validez” para nosotros a raíz de la experiencia de ellos. Según Husserl, entonces, una *fenomenología completa de la razón* podría ofrecer la solución universal de los problemas de constitución, siendo su meta la descripción sistemática de dicha constitución.

Conclusiones

Quizás como conclusión adecuada a esta rápida y apretada presentación de *Ideas I*, valga la pena citar un pasaje que Husserl coloca al final del tercer capítulo de la tercera parte, y que caracteriza mejor que ningún otro el *pathos* del investigador y la humildad en su proceder:

Permítase aún, finalmente, la siguiente observación. La fenomenología se presenta en nuestra exposición como ciencia INCIPIENTE. Cuánto de los resultados de los análisis intentados aquí es definitivo, sólo puede decirlo el futuro. Seguramente mucho de lo que hemos descrito habrá que describirlo *sub specie aeterni* de otra manera. Pero a una cosa podemos y debemos aspirar: a describir fielmente a cada paso lo que en realidad vemos desde nuestro punto de vista y después del estudio más serio. Nuestro proceder es el de un viajero que explora una parte desconocida del mundo, que describe cuidadosamente lo que se le ofrece a lo largo de sus caminos antes no hollados, caminos que no siempre serán los más cortos. A tal viajero puede henchirle la segura conciencia de llevar a enunciado lo que de acuerdo con el momento y las circunstancias TENÍA

que ser enunciado, lo cual, por ser fiel expresión de algo visto, conservará siempre su valor aunque nuevas exploraciones vayan a requerir nuevas descripciones con múltiples mejoras. Con igual espíritu queremos ser en adelante expositor fiel de las configuraciones fenomenológicas y salvaguardar por lo demás el hábito de la libertad interior incluso frente a nuestras propias descripciones²⁷⁴.

274 *Ibid.*, p. 224 (*Ibid.*, pp. 316-317).

ANEXO I

Génesis del concepto de lo trascendental (inmanencia en un nuevo sentido)

Acto intencional (vivencia intencional)	Objeto intencional		
Cogitatio	Cogitatum		
<i>Nóesis</i>	<i>Noema</i>		
Dos componentes: A) <i>Hylé sensible</i> (sense data) B) <i>Morphé intencional</i> (<i>nóesis</i> en sentido estricto) (“función” constitutiva de sentido) <ul style="list-style-type: none"> • aprehensiones, • apercepciones, • interpretaciones • síntesis • Caracteres “de creencia” (dóxicos) <ul style="list-style-type: none"> • Tesis, posiciones 	Las objetividades en tanto dadas actualmente	El horizonte co-dado de objetividades inactuales, implicadas en lo dado	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Objetividades reales</i> (independiente de ser dadas o dables): <ul style="list-style-type: none"> • físicas • psíquicas • culturales • <i>Objetividades ideales</i> (sólo “posibles”, actualizables por el pensamiento)
Inmanente = acervo real, ingrediente, psíquico	Unidad de Sentido (constituido) = irreal		X
	Trascendente		1900-1901
Inmanente		Trascendente	1911
Inmanente (Puro - Trascendental). Estructuras: yo puro – temporalidad – intencionalidad (<i>nóesis/noema</i>)			Trascendente 1913

Cuadro inspirado en el de Javier San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*²⁷⁵ con algunas precisiones.

275 San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Madrid: Anthropos Editorial del Hombre, 1987, pp. 53-70.

Bibliografía

- Husserl, Edmund. (1913). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, *Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*. Husserliana III/1. Nuevamente editado por Karl Schuhmann, 1976. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Primero, *Introducción a la fenomenología pura*. Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziri3n Quijano. M3xico: F.C.E.

PARTE II
DEBATE

LA REGIÓN DE LO ESPIRITUAL -INDIVIDUO, INDIVIDUACIÓN-

Germán Vargas Guillén¹
Lina Marcela Gil Congote²

En torno al estado de la cuestión sobre individuo-individuación

La discusión sobre individuo-individuación ha cobrado relevancia no sólo por la lectura contemporánea de la obra de Gilbert Simondon, sino también por las implicaciones que este título trae consigo para los horizontes de investigación y acción en autores como los del *Potere Operaio*, puesto que sin una concepción fuerte de los índices individuo-individuación no hay desde dónde anclar la *resistencia*, el actuar de la *multitud*.

Se sabe que Simondon tiene como telón de fondo para la caracterización de las mentadas relaciones la obra del franciscano Juan Duns Scoto; pero, igualmente, se sabe que las investigaciones de Simondon –en particular sobre la percepción: lugar por antonomasia de la *individuación* en los planos de *quien conoce y de lo conocido*– parte de sus años de discípulo de Merleau-Ponty. De ahí que quepa la pregunta: ¿cómo las relaciones individuo-individuación generan una renovación de la fenomenología?

Esta línea de análisis se toma como indicación, a modo de presentación de este estudio; para ello se sigue, esencialmente, el planteamiento de Paolo Virno sobre la relación Simondon-Scoto.

Que haya una asimetría, o incluso una inconmensurabilidad, entre la comprensión de la relación individuo-individuación en Simondon –como si ésta fuera de la estructura óptica– con respecto a la de Husserl –como si ésta fuera sólo de la esfera cognitiva o trascendental; es decir, ontológica– es algo que únicamente se esboza aquí, pero que en sí constituye materia de la investigación.

Simondon plantea la constitución del *individuo* a partir de una realidad primera que denomina *pre-individual*, lo que constituye, según Virno (2004)³, un

1 Profesor titular, Universidad Pedagógica Nacional.

2 Profesora de la Universidad de Antioquia. Estudiante del Doctorado en Administración, Universidad Eafit.

3 Se cita la versión francesa y se coteja con la traducción inglesa. Hay versión en castellano, como último capítulo, en: Paolo Virno, *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad* (Bs. As., Ed. Tinta Limón, 2ª. Edición, 2012).

momento inaugural para pensar la ontología, con sus respectivas consecuencias lógicas, metafísicas y políticas. Lo *pre-individual* refiere la potencia, lo original, donde se encuentran todas las potencialidades; perspectiva que guarda afinidad con el concepto de naturaleza en el sentido presocrático: “los fisiólogos jónicos encontraban allí el origen, anterior a la individuación, de todos los tipos de ser, la naturaleza es *realidad de lo posible*” (Simondon, 2009, p. 454).

Simondon coinciden con su maestro Merleau-Ponty en la ruptura con una “ontología objetiva”, con una concepción estructural del ser. El segundo está de acuerdo con la separación del hecho y de la esencia, de la existencia y de la significación; el primero, cuestiona el “prejuicio sustancialista” de una psicología atomista o de una sociología “*ensembliste*” (sociología de grupos; cf. Barbaras y otros, 2005, p. 201), pues ninguno de estos dominios se pueden ver como estructurales. Es esta una “actitud (...) resueltamente antidialéctica, en el sentido de que se trata de describir una productividad del ser que se hace desde el interior del ser, antes de toda dualidad, es decir, antes de toda separación entre forma y materia, estructura y operación, ser y devenir, objeto y sujeto (la dialéctica comienza por confirmar la dualidad)” (Barbaras y otros, 2005, p. 167).

Para Simondon tanto el “atomismo sustancialista” como el “esquema hilemórfico”, tienen una visión secuencial, de sucesión temporal en la que el individuo es el resultado, algo constituido, una “fabricación”. Propone, del mismo modo, la noción de *información*, en lugar de forma, pues ésta parece desarrollarse con independencia de una noción de sistema, o de considerar este último se da una resolución de una tensión que retorna al equilibrio, y no en términos de metaestabilidad o disparidad. La tríada *materia-forma-energía* se convierte en una posibilidad de cuestionar el hilemorfismo: el punto más relevante estriba en pensar *la relación* entre forma y materia, no sólo la mezcla o la preexistencia de cada una de ellas. El devenir no viene de otro lugar, de fuera, como la forma a la materia; estos son, más bien, medios en los que la individuación se realiza. Se trata de “captar la ontogénesis en todo el desarrollo de su realidad, y *conocer al individuo a través de la individuación antes que la individuación a partir del individuo*” (Simondon, 2009, p. 25).

Desarrollar el principio de individuación requiere la *transducción*, que guarda afinidad con el concepto de *quiasmo* de Merleau-Ponty⁴, modelo relacional, “entre lo visible y lo invisible” (Pérez, 2006; p. 5).

Entendemos por transducción una operación física, biológica, mental, social, por la cual una actividad se propaga progresivamente en el interior de un dominio, fundando esta propagación sobre una estructuración del dominio operada aquí y allá: *cada región de estructura constituida sirve de principio de constitución a la región siguiente* (s.a.t.), de modo que una modificación se extiende así progresivamente al mismo tiempo que dicha operación es estructurante. Un cristal que, a partir de un germen muy pequeño, se agranda y se extiende según todas las direcciones en su aguamadre, proporciona la imagen más simple de la operación transductiva: cada capa molecular ya constituida sirve de base estructurante a la capa que se está formando; el resultado es una estructura reticular amplificante. La operación transductiva es una individuación en progreso (Simondon, 2009, p. 38).

Este principio, al igual que el cuestionamiento al hilemorfismo que no logra explicar satisfactoriamente la individuación, le permite a Virno establecer una conexión entre los planteamientos de Duns Scotto y Gilbert Simondon. Un punto fundamental es considerar que el estatuto ontológico de la individuación recurre a lo común, pero no en relación con lo universal.

En los dos autores se trata de una “individuación modal”, paso de un estado o modo a otro. Para Scotto ni calidad, ni cantidad, ni espacio, ni tiempo, entre otros, son *principios de individuación*, por ello introduce el concepto de *haecceidad* (“estidad – de ‘esto’, *haec*”), para mostrar que no es la *materia signata quantitate*, ni la materia, ni la forma, ni el compuesto lo que hace a una entidad individual –a *là* Tomás de Aquino–, sino “la última realidad de la cosa”, “actualidad última”. Simondon, en lugar de sustancia, se refiere a “*formas, modos y grados de la individuación* para resituar el individuo en el ser, según los tres niveles físico, vital, psicosocial” (2009, p. 37).

4 Vale la pena señalar (Barbaras y otros, 2005, p. 202), que pese a los puntos de encuentro, Simondon se aleja de la fenomenología y de Merleau-Ponty, en particular, al tomar como centrales en su teoría los conceptos de “información” y “energética”, los cuales le permiten a su vez cuestionar el estructuralismo de su época, en especial la cibernética y las ciencias sociales.

Virno afirma que lo singular no podría pensarse sin lo común; lo que Scoto llama “natural” y Simondon “preindividual” (Virno, 2004; p. 38). Sostiene que existe una oposición lógica y ontológica entre común y universal, categorías que tienden a equipararse; ello impide ver el sentido profundo de la *individuación*. Para Scoto lo universal está dotado de “unidad numérica”, mientras que aquello que escapa a la unidad “es compatible sin contradicción con la multiplicidad”. En tanto lo común existe previamente al individuo que está en proceso de individuación, para Scoto es algo “inferior a la unidad”, y para Simondon es algo “más que la unidad” (p. 39).

Lo universal es del orden del predicado, producto del pensamiento verbal, como en E. Husserl, apófansis y despliegue judicativo de la lógica: “hombre”, “bello” o “inteligencia” son atributos que remiten a lo ya individuado y obedecen al principio de tercero excluido. *Lo común* (naturaleza humana, *general intellect*) existe incluso si no es representado, precede a la individuación y se expresa en una multiplicidad de sujetos singulares; de ahí que Virno se refiera a “*realismo de lo común*” y “*nominalismo de lo Universal*” y concluya que tanto para Scoto como para Simondon, la inferencia es: “si *común*, entonces *no-universal*” (pp. 38-39/62-63). Así mismo, en su relación se desprende que: “lo *universal* es la forma como el espíritu [*l’esprit; the mind*] asigna subrepticamente una unidad numérica a lo Común” (p. 38/61). Mientras “lo *común* es *in re*, lo *Universal* es *de re*” (62; sólo se indica así en la edición inglesa).

De la individuación, dice Virno, se desprenden dos premisas (p. 42/63): 1. “*El individuo agrega algo a la naturaleza común*” (lenguaje, intelecto común, por ejemplo); y, 2. “*el individuo no agota en él la perfección de la naturaleza común*” (porque es una de tantas determinaciones posibles).

En el “círculo virtuoso” entre *singular* y *común* se puede afirmar que “un individuo es a la vez más y menos que la especie”, pues la multiplicidad de la naturaleza se expresa en la contingencia de lo singular; es más porque añade su propia fuerza mediante su singularidad –y su peculiaridad–, y es menos porque allí no se agotan las posibilidades de la especie y lo *pre-individual* no cesa de expresarse en él. Desde allí, lo singular se proyecta, se expande a una sucesiva individuación que Simondon denomina *transindividual* o *individuación colectiva*: lo *común* entendido como una “singularidad en potencia” pasa a una “singularidad común en acto” (p. 42/63).

La complejidad de lo singular en su expresión colectiva puede decirse que construye un nuevo contexto –social y espiritual– que permite hablar propiamente de un grupo. Es lo que ha dado en denominarse *sinergia*: esa generación de energía que es mucho más que la suma de las partes.

Para Simondon “el grupo posee un análogo del alma y un análogo del cuerpo del ser individual; pero esa alma y ese cuerpo del grupo están hechos de la realidad aportada antes de cualquier desdoblamiento a través de los seres individuados” (2009, p. 445). Esto significa que no sólo lo *pre-individual* está presente como fuerza y potencia que se expresa en lo colectivo, sino que además logra incorporarse en una nueva realidad con cuerpo y alma propios.

No se pueden crear grupos puramente espirituales, sin cuerpos, sin límites, sin ataduras; lo colectivo, como lo individual es psicosomático. Si las sucesivas individuaciones se hacen raras y espaciadas, el cuerpo colectivo y el alma colectiva se separan cada vez más, a pesar de la producción de los mitos y de las opiniones que los mantienen relativamente acoplados. De allí el envejecimiento y la decadencia de los grupos, que consiste en una separación del alma del grupo en relación con el cuerpo del grupo (Simondon, 2009; pp. 453-454).

Sin embargo, el razonamiento o “ejercicio mental” de Scoto sobre los ángeles como “individuos individuados” que aunque carecen de corporalidad conforman una comunidad puramente espiritual fuera de la cual no pueden ser pensados, le permite a Virno mostrar la individuación psíquica de Simondon y su despliegue hacia lo colectivo al relacionarlo con la situación actual de trabajo posfordista, inmaterial, centrado en el lenguaje, la comunicación y la imaginación como facultades propias del “espíritu humano”. Por este camino llega al “*general intellect*” o “cerebro social” de Marx, entendido como “naturaleza común” que para nuestro tiempo no es “capital fijo”, sino “cooperación lingüística de una multitud de sujetos vivos” (pp. 37-38/60-61), y constituye la principal consecuencia política del planteamiento de Simondon leído por Virno: lo colectivo aumenta, potencia, el poder de lo singular.

La *multitud* es la fuerza que recrea lo *individual* en el encuentro con otros al articular –aunque no completamente– la cuota *pre-individual* que siempre portamos como especie. Se trata de una “segunda individuación” en la que ese

resto que no se resuelve de manera individual, aunque se trate de un colectivo de singularidades, se exprese realmente en el “*entre*”: “no puede advenir *in interiori homine*, en el interior del espíritu, sino solamente en una multiplicidad de espíritus (...). El colectivo es el medio donde lo *pre*-individual se convierte en *trans*-individual”, del que deviene un “*individuo grupo*” (p. 45/64-65)⁵.

Ahora bien, siguiendo la referencia a los ángeles en Scoto, el *trabajador cognitivo* comparte con éstos la propiedad de existir en tanto comunidad de espíritus que se encuentran en “cooperación productiva y política” gracias a su condición de “individuos grupo” en la que se entrelazan de manera íntima y permanente lo singular y lo común, individuación psíquica y colectiva (p. 45/65).

Llevar al terreno de lo universal este planteamiento equivale a reducirlo a la enunciación, al predicado, pero no al hecho. Virno da como ejemplo la diferencia entre *multitud* y *Estado*, un ente regulador externo a los sujetos que marca la dirección y lo que es supuestamente común a todos, universalizándolo. En el Estado se pierde el “entre” que reúne a los individuos, a menos que se trate de una democracia radical, no representativa, en la que la participación de todos y cada uno sea *realmente* posible: lo *universal* es predicable, pero *no-individualizante* [*individuabile*], lo *común* es *individualizante*, *no-predicable* (p. 41/63).

Ahora bien, si se introduce la noción del *nosotros* como esa comunidad espiritual sugerida aquí, ésta no solo incluye lo *común*, aquello que es más fácil de articular por su resonancia con lo *propio*, sino también lo *diferente*, lo que separa del otro. Allí radican algunas de las dificultades para lograr, pese a las heterogeneidades y divergencias existentes, un despliegue armónico de lo *colectivo*, de lo *transindividual*⁶.

5 Cabe preguntarse si el advenimiento de un “individuo grupo”, implica admitir que todo grupo o colectivo organizado es un individuo, una singularidad con un espíritu propio.

6 Este aspecto parece advertirlo Virno en otros capítulos del libro en cuestión: Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad, en los cuales sugiere el lugar del “mal”, lo que separa en vez de articular o reunir hacia lo común, como el exceso pulsional o la ambivalencia “entre la innovación y la negatividad”. El autor insiste (Virno, 2003; y, Virno, 2005) en la necesidad de integrar implicaciones biológicas e históricas para captar la dimensión política que encierra la “naturaleza humana” en su posibilidad de lograr, sólo en lo común, en lo compartido, el despliegue de la individuación, como alternativa al posfordismo que pone al servicio del trabajo inmaterial las facultades humanas, no sólo físicas, sino también cognitivas y afectivas. Para complementar los trabajos de Virno sobre este tema, véase: Alessandro De Giorgi. *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*. Madrid, Traficantes de sueños, 2006.

La *región de lo espiritual* en Scoto y Simondon remite a la *comunidad de lo humano* en su despliegue de potencialidades, una incesante *individuación* que se da *entre* los diferentes individuos que lo conforman, un colectivo que es básicamente acción, en palabras de Virno: *multitud*.

Aunque no se desarrolla aquí la diferencia entre lo óptico y lo ontológico, para Scoto y para Simondon la conformación de individuos se da con o sin participación de la percepción o de la esfera cognitiva. Se trata de una esfera que Virno llama *precrítica* de la ontología, pues se desenvuelve dentro de lo “natural común” que preexiste a los individuos y se expresa en los niveles físico y biológico encarnados ahora en lo humano, en lo psíquico, como esfera compleja de individuación que no cesa hasta llegar a lo *transindividual* como complejización de una realidad que es netamente humana, colectiva y social. El paso por los grupos, con cuerpo y alma propios, anticipa una dimensión práctica pertinente para hacer viable la dinámica de la *multitud* en contextos más próximos, no sólo en la *acción colectiva y social*, sino como vía de *resistencia* dentro y fuera de la experiencia institucional.

Hasta aquí se han desarrollado los niveles *singular, común y universal*. Ahora es preciso ver las posibilidades que se introducen desde una perspectiva lógica y ontológica para la fenomenología al estudiar las dimensiones de lo *peculiar*, lo *individual* y lo *universal*. Desde este horizonte, estas categorías pueden ser complementarias con las desarrolladas desde Scoto y Simondon en la medida en que remiten, por distintas vías, a la conformación de un *individuo* que es *centro de referencia del mundo*, pero que no se agota en él, en tanto la preexistencia de energía potencial sugiere esa fuerza fundante del universo en la que lo singular (en este caso el individuo) es sólo una versión de *lo común*, en su *multiplicidad*. Volver la mirada a lo común en su despliegue, mediante el reconocimiento del otro que, en su diferencia de una u otra manera también hace parte de mí, es la puerta de entrada a la *región de lo espiritual*.

La emergencia del título individuo y la configuración de la región de lo espiritual en *Ideas I*

«El ser individual (...) es (...) “*contingente*” [“*Zufällig*”]. Es así, pero pudiera por esencia ser de otra manera» (13/19). Paradójicamente, el ser individual (*ente*) es punto de partida para toda construcción de conocimiento; en sí, toda

intuición refiere a un *individuo*; y, sin embargo, el individuo mismo no es captable más que en los niveles del concepto y la categoría. De este modo, la *contingencia remite o refiere cada modo de darse a un individuo*, pero éste sólo puede ser captado en la dimensión eidética; como expresión de ella.

Ahora bien, lo contingente –que puede o no darse– tiene que llegar a ser apropiado, en su dación, hasta formar *parte de...* un concepto, de una categoría. Así, lo contingente sólo puede llegar a ser comprendido desde *estructuras* que pueden ser llamadas: necesarias o apodícticas.

La dación es, en todo caso, el aparecer de un dato –precisamente en su carácter fenoménico– a una subjetividad –que lo fenomenologiza–. El dato “apareciente” es contingente; y, sin embargo, la estructura eidética que lo despliega fenomenológicamente como comprensión: se mueve en el ámbito de lo necesario.

De ahí que:

(...) *al sentido de todo lo contingente [Zufälligen] es inherente tener precisamente una esencia y por tanto un eidos que hay que aprehender en su pureza, este eidos se halla sujeto a verdades esenciales [Wesen-Wahrheiten] de diverso grado de universalidad.* Un objeto individual no es meramente individual; un “eso que está allí”, un objeto (*Gegenstand*) que sólo se da una vez, tiene, en cuanto constituido “*en sí mismo*” de tal o cual manera, *su índole peculiar, su dosis de predicables esenciales*, que necesitan convenirle (en cuanto “*es [“Seiendem”] tal como es en sí mismo*”) para que pueda convenirle otras determinaciones secundarias y relativas (12-13/19).

¿Cómo se entrelazan los índices: contingente, esencia, *eidos*, verdades esenciales, grados de universalidad; individualidad, peculiaridad, determinaciones (secundarias y relativas)? En principio, todo lo que aparece en el campo de la experiencia es *contingente [Zufälligen]*: viene al caso, sobreviene. Y, sin embargo, una vez aparece en el campo de la experiencia subjetiva tiene el valor de proyectar o permitir idear “infinitudes intencionales”; de ahí que devenga la necesidad de comprender su *darse esencial*, su esencia; y ésta sólo es comprensible como despliegue del pensar, del *eidos*. Aquí, entonces, sobre lo meramente contingente se despliegan *verdades esenciales* que llegan a tener más o menos *universalidad*, por *grados*. Aquí todavía no se ha caracterizado lo que indica el título *individuo*. De él sabemos que es *contingente [Zufälligen]*; se trata de una instancia lógica (un valor para x) del *eidos* que se

da en mayor o menor grado de universalidad; y justamente al tomar un valor para x : se torna peculiar a partir de determinaciones, sean secundarias o relativas; mientras las primeras son matices del *valor de x* , las segundas ofrecen la *horizonticidad* de todo darse de un *valor de x , y* , en especial, de un *matiz de valor de x* .

Ahora bien, el orden de lo peculiar: ¿corresponde al plano óntico o al plano ontológico?, ¿es lo peculiar algo que escapa a las determinaciones fácticas, existenciarías; ónticas? Para Husserl se trata de las *multiplicidades* (*Manigfaltigkeit*; *Hua.* III, p. 286) de formas de desenvolvimiento que tienen lo dado en la experiencia del conocimiento, del pensamiento. La peculiaridad es relativa a la manera como el (los) individuo(s) es(son) llevado(s) en alguna de sus múltiples direcciones al ser pensado, conocido. Que esto tenga correspondencia *hylética* –o incluso con los hechos– no determina la peculiaridad de lo dado, sino de la manera como éste es conocido, pensado. Así, entonces, la serie: contingente, individuo, singularización, peculiaridad refiere el despliegue cognoscitivo. Es cierto que comienza en lo dado a la percepción –dación que sólo ofrece lo contingente–, pero promovida esta dación al plano cognoscitivo se transmuta en individuo que es más o menos singularizado –aquí sólo se enuncia–, en una instancia; y, por grados, peculiar.

Así, entonces, «Todo lo inherente a la esencia del individuo [*Individuum*] puede tenerlo *otro individuo*, y los *sumos* universales esenciales, de la índole [indicada] acotan “*regiones*” o “*categorías*” de *individuos*» (13/20). De lo que se trata es de ver cómo opera la *intuición categorial* con respecto a los individuos. Éstos sólo son comprensibles con respecto a *géneros* o a *especies*: a *animal* corresponden todos los vivientes que además de funciones vegetativas tienen funciones anímicas –que no necesariamente espirituales–, pero a *humano* sólo los que, siendo animales, tienen notas diferenciadoras propias de la especie. Pero, así mismo, la *región de lo animal* corresponde a la de lo natural, mientras la *región de lo humano* dice relación a lo *espiritual*.

Lo que es propio de un individuo puede serlo de otro; entonces ello indica que pertenecen a la misma región o categoría; y, sin embargo, puede tener matices que le dan peculiaridad. No obstante, lo que interesa aquí es señalar cómo la variedad o incluso la *multiplicidad de individuos*: funda una *región*. Ésta, sin embargo, en su propia constitución alberga la posibilidad de lo *peculiar*. Así, la variedad de los animales, en su diáspora de individualidades: funda la

región de lo natural animal; y en ésta aparece la variedad de especies que le dan peculiaridad a cada una.

Ahora bien, ¿cómo se relaciona “esencia” e *individuo*”? Observa Husserl que: «(...) designo “esencia” lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo *lo que él es*» (13/20). Pero una cosa es clara: la “esencia” es, en el individuo, *modus essendi*, con o sin la mediación del conocimiento humano; que de éste derive un *modus cognoscendi* es, precisamente, la posibilidad de que llegue a ser conocido; y, lo llega a ser de manera *autárquica* porque despliega en una de las multiplicidades de sentido el sentido de lo que en sí es *autárquicamente* el *individuo* –como si la autarquía óptica fundara la ontológica–; esto es, con el valor de control crítico o del valor de verdad del *modus essendi* sobre el *cognoscendi*. Así, entonces, el individuo, *per se*, se constituye en *lo que él es*; pero puede llegar o no a ser conocido en esto que él es.

En la dialéctica *modus essendi*–*modus cognoscendi*: «(...) nunca “*por todos lados*”, (...) se puede tener experiencia de las respectivas singularizaciones individuales» (14/20). Lo dado –en su primera y primaria *contingencia*– tiene pertenencia a *regiones* o *categorías*; pero ni en su darse óptico o fáctico *in re*, ni en su darse lógico u ontológico *in mente*: el individuo es captado por todos los lados; antes bien, cada uno de los lados o *escorzos* ofrecen la singularización del individuo: bien al darse fácticamente, bien al ser captado o conocido u ontologizado.

Que las cosas, los objetos, en su *individualidad* tengan *esencia* es un hecho que excede el conocimiento, puesto que sólo conocemos *escorzos* o aspectos de ellos. De estas esencias sólo cabe hablar en cuanto son reducidas o reconducidas a la esfera de propiedad de la subjetividad cognoscente. Entonces, «*La esencia (eidos) es un objeto de nueva índole. Así como lo dado [Gegebene] en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura*» (14/21). Esto es, se trata de que lo individual, dado empíricamente a la intuición, se eleve a intuición de esencia o esencia pura: mediante actos y procesos cognitivos o mediante la *reducción eidética*.

El conocimiento, en todos los casos, remite a individuos, a casos concretos, incluso a una intuición empírica. La posibilidad misma de la fenomenología, del conocimiento, radica en la capacidad de volver la mirada a lo individual,

en su pura empiricidad, como punto bascular de todo despliegue de conocimiento. «La intuición empírica, y especialmente la experiencia, es conciencia de un objeto individual, y en cuanto conciencia intuitiva “hace que se dé”; en cuanto percepción, hace que se dé originariamente, que la conciencia aprese el objeto “originariamente”, en su identidad “*personal*” [“*leibhaftigen*”]» (15/21). Ahora bien, lo dado no sólo mantiene una propiedad original, originadora, originante, sino que se proyecta desde la pura corporeidad espiritualizada [“*leibhaftigen*”], como si en ella yacieran las posibilidades o direcciones de sentido que tienen que ser explicitadas por las diferentes perspectivas en que son experimentadas por los sujetos.

Si bien en la tradición filosófica se mostró que las intuiciones sin conceptos son ciegas y los conceptos sin intuiciones son vacíos⁷, ahora se propone una variante: la intuición se refiere a lo individual; claro que –a *là* Kant– la intuición proyecta o lanza al concepto; aquí –a *là* Husserl– de lo que se trata es de volver de la intuición que es en sí ya ejemplar a su estrato fundante, a saber: al individuo: «(...) no es posible ninguna intuición esencial sin la libre posibilidad de volver la mirada a algo individual que le corresponda y desarrollar la conciencia de un ejemplar –como tampoco, a la inversa, es posible ninguna intuición individual sin la libre posibilidad de llevar a cabo una ideación y de dirigir la mira en ella a las correspondientes esencias que se ejemplifican en lo individualmente visible» (16/22). Aquí se exige una relación con la singularidad de lo dado: ésta es condición de posibilidad de la intuición; la singularización individual y con ello mantiene el recurso fundante de la validez; lo individual hace, entonces, las veces de un visible que mantiene aspectos o escorzos sumidos en la invisibilidad y desde ellos proyecta los horizontes de sentido. Así, entonces, la visibilidad funda la invisibilidad.

En el contexto de referencia indicado, se exige dar el paso a la predicación, al ámbito apofántico: «(...) juicios inmediatamente evidentes (...) sobre singularidades individuales (...) la intuición que hace de la esencia sus objetos, descansa en un tener a la vista singularidades individuales de las esencias, pero no en una experiencia de ellas» (18/25). Toda la experiencia predicativa, entonces, habla de las singularidades individuales, pero no mantiene una estructura deíctica u ostensiva. El referente de los predicados es, en sí, lo intuido; no los casos individuales que, en su estructura óptica, siguen procesos de singula-

7. Kant, en la *Crítica de la razón pura*, sostiene que: “los conceptos sin intuiciones son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” (A51).

rización que dan con nuevas posibilidades de predicados, que dinámicamente abren horizontes tanto de conocimiento como de sentido. De ahí que: «(...) puede transformarse con perfecta equivalencia todo juicio sobre esencias en un juicio absolutamente universal sobre casos singulares [Einzelheiten] de estas esencias en cuanto tales» (19/25).

Como en el juego de las muñecas rusas (*matrioshka*) «Lo singular eidético [*eidetish Singulare*] implica, pues, la totalidad de las universalidades que están sobre él y que a su vez “están encajadas unas en otras” y gradualmente, lo superior siempre en lo inferior» (32/38). Siempre en el centro o en la capa fundante de la operación cognitiva está o estará un individuo, relativamente singularizado, cuya esencia despliega el *eidōs* en mayor o menor universalidad.

En este juego de *matrioshka*⁸ «(...) habrá que designar todas las categorías ontológico-formales como singularidades eidéticas (*eidetische Singularitäten*) que tienen su sumo género en la esencia “categoría ontológico-formal en general”» (32/39); ésta vendrá a ser como la capa superior y envolvente que cubre todas las demás. Aquí queda claro: el individuo –y su respectiva singularización– anticipa o prevé los desenvolvimientos de multiplicidades de sentido que terminan siendo “categoría ontológico-formal en general”, pero, a su vez, siempre se puede retornar de esta a los casos singulares, que hacen las veces de la fuente prístina del conocimiento. Aquí la singularización hace las veces de tránsito o puente de *individuo* a *peculiar*⁹, sin que en este último ámbito pierda su carácter de individuo, sino que en el mismo se despliega lo que es común con otros individuos en características, con matices propios que lo hace, entonces, *peculiar en su singularización individual*.

El mentado juego de *matrioshka* alude a la «(...) subsunción de algo individual (...) subordinación de una esencia a una especie superior o a un género» (33/39). Es cierto, pues, que todo *eidōs* requiere de individuos; pero, igualmente, que lo individual sólo llega a ser conocido cuando es posible hacerlo encajar en una especie superior o en un género. Este “hacer encajar” implica que a todo conocimiento, que parte y remite a lo individual, le es

8 Aquí todo tendría que ser reflexionado si en cambio de la *matrioshka* se usa la indicación del pensamiento fractal: en la unidad está el todo. Así, entonces, lo individual tendría la propiedad de ser íntegramente una versión de lo universal que se expresa singularmente y no punto bascular para el despliegue de este último. Ahora bien, ¿podría, a la par, lo individual ser concebido como estructura fundante y bascular de lo universal y, de contera, fractalmente como expresión singular de lo universal, del todo?

9 Aquí queda un problema que debe ser atendido: en el individuo converge lo común con otros y lo peculiar; esto último es el conjunto de matices que llega a ser propios de un quien y son producto bien que de contingencia o de azar.

necesario una estructuración lógica, un desenvolvimiento de multiplicidades que haga del *factum*, tanto como del *eidos*, un despliegue de conformidad con sus leyes de estructura.

Ahora bien, con todo y la primacía del individuo, de lo individual, por definición toda esencia mantiene la propiedad de ser incluyente de todos los casos que puedan encajar dentro de la designación. Así, entonces, «Toda esencia que no sea una ínfima diferencia tiene una *extensión eidética*, una extensión de especialidades (*sachhaltig*) y últimamente, en todo caso, de singularidades eidéticas. (...) tiene toda esencia en general su extensión de casos *individuales*, un conjunto y totalidad ideal de posibles “estos”, a los que se la puede referir en el pensar universal-eidético» (33-34/40). Importa, ante todo, centrar la atención en que hay *singularidades eidéticas*, a saber, la *extensión eidética* que incluye posibles, que no dados, casos de aparición de lo fenomenológicamente dado. La función de éstas radica, exactamente, en ofrecer el enlace del *pensar universal eidético* y *los individuos*.

Ahora bien, lo individual sólo se individua cuando entra en un juego de lenguaje, en una estructura sintáctica; de otro modo simplemente se queda la experiencia en el plano de las ostenciones, de los deícticos. De ahí que: «(...) “*esto que está aquí*” (...) puro caso individual sin forma sintáctica. El término individuo, que aquí se ofrece, resulta en este caso impropio, porque justamente la indivisibilidad que, como quiera que se la defina, entra en la significación de la palabra, no debe recogerse en este concepto, antes bien hay que reservarla para el concepto especial y totalmente indispensable de individuo. Adoptamos, por ende, la expresión aristotélica $\tau\omicron\delta\epsilon\ \tau\iota$ » (34/41). Como tradicionalmente se ha dicho: no se hace ciencia del caso. Se hace del individuo que se da intuitivamente en su pertenencia a un ámbito conceptual o categorial.

El conocimiento tiene la particularidad de que parte del individuo, se alza hasta las esencias eidéticas; y, sin embargo, los casos eidéticos individuales mismos no son aludidos, sino que ellos tienen valor en tanto son incluidos y, a su vez, ejemplares de la *esencia una*: «(...) los casos eidéticos individuales que caen bajo las esencias unidas, lo que resulta es la consecuencia apodícticamente necesaria de no poder haber casos singulares de la esencia una, a no ser determinados por esencias que tengan con la otra esencia por lo menos comunidad de género» (35/42). Aquí es donde entra en juego el título *apodicti-*

ciudad. Con éste se refiere la comunidad de género que, en último término, despliega *comunidad*.

Tras este recorrido se tiene ahora la posibilidad de llegar a caracterizar, en sí, lo que se designa como *individuo*: «Un esto que está aquí cuya esencia dotada de contenido material es un concreto se llama un *individuo*» (36/42). Sólo que éste es efecto de «importantes determinaciones de los conceptos categoriales formales individuo, concreto [*Konkretum*] y abstracto. Una esencia dependiente se llama un *abstracto*; una esencia absolutamente independiente un *concreto*» (36/42). Así, entonces, lo que se debe señalar es cómo el *individuo* se da siempre dentro de una *estructura horiéntica* que lo puede ofrecer como determinado y dependiente y, por eso mismo, *abstracto*; en cambio, puede ser autoreferido y autoreferenciado con lo que se lleva a un *individuo concreto*. De ahí que «Las *singularidades eidéticas* se dividen, según esto, en *abstractas* y *concretas*» (36/42).

Se requiere poner en discusión dos lados del darse del *individuo*: el de la trascendencia y el de la inmanencia. El caso límite para pensar en el individuo y en la individuación es Dios. Fenomenológicamente incluso Dios como *individuo*: en cuanto aparece –o no–, se da o se me presenta en primera persona a mi vivencia. En ese puro aparecer es y sólo puede ser inmanente. En este sentido se da la *donación* como acto ponente de quien tiene la experiencia del *individuo-Dios* tal como *se-ha-individuado* en la vida de conciencia de alguien. Veamos las observaciones de Husserl:

(...) si los hechos del orden dado del curso de la conciencia (*gegebenen Ordnung des Bewusstseinslaufes*), en su singularización en individuos, y la *teleología* inmanente a ellos, dan fundada ocasión para preguntar por la razón de ser justamente de este orden, el *principio teológico*, que cabría suponer racionalmente, *no* puede considerarse por razones esenciales, *como una trascendencia en el sentido del mundo*; pues esto fuera un círculo y un contrasentido, como por anticipado resulta con evidencia de nuestras consideraciones. En lo absoluto mismo y en pura consideración ha de encontrarse el principio ordenador de lo absoluto (121/118).

Aquí resulta la siguiente paradoja: *quien conoce lo individual es, a su vez, un individuo*. En esta circunstancia paradójica se hace visible que el *individuo que conoce* despliega actos ponentes sobre el *individuo conocido*. Sólo que para llegar a estos actos ponentes se hace imperativo que este último sea materia de una *donación primaria*. En el caso límite *Dios*: es un hecho

que éste se da originariamente por la tradición o por la comunicación. Entonces no se trata de un *ser trascendente*, sino que, reducido a *esfera de propiedad*: puede ser dicho lo que se experimenta inmanente de él; pero no hay manera de deducir ni la existencia ni sus propiedades como si fuera cognoscible en la *inmanencia de la conciencia*.

La paradoja según la cual: *quien conoce el individuo es individuo*, se puede abocar si se estudia cómo: «A toda esfera regional de ser individual en el sentido lógico más amplio corresponde una ontología, por ejemplo, a la naturaleza física una ontología de la naturaleza, a la animalidad una ontología de la animalidad –y todas estas disciplinas, lo mismo si ya están desarrolladas que si estuviesen simplemente postuladas, sucumben a la reducción. Frente a las ontologías materiales se alza la ontología “formal” (unida a la lógica formal de las significaciones del pensamiento) con su cuasi-región “objeto en general”» (140/135). En último término se trata de desplegar, fenomenológicamente, la *región de lo individual* que es, en esencia, una *ontología de la región de lo espiritual*, por un lado; pero es en esa *región* donde cabe el conocimiento del mundo, de los individuos que, diversamente, componen el mundo.

Y, sin embargo, en su radicalidad el darse primario u originario lleva a comprender que «*Tan sólo la individuación* omite la fenomenología, pero el contenido esencial entero, en la plenitud de su concreción, lo eleva al nivel de la conciencia eidética, tomándolo como una esencia idealmente eidética que no podría, como ninguna esencia, individualizarse *hic et nunc*, sino en innúmeros ejemplares» (172/167). La fenomenología no recae, no puede recaer, sobre el individuo –sea de quien fenomenologiza, sea de lo que es fenomenologizado– puesto que estaría privilegiando uno de los *polos* con desmedro de ambos. La fenomenología de lo individual apunta, entonces, a la *correlación: individuo-que-conoce ↔ individuo-conocido*. En consecuencia, es tanto como decir: *espiritualización de lo corporal ↔ corporalización de lo espiritual*. Establecer esta región, en sus multiplicidades en despliegue, es, en sí, dar con una *ontología o fenomenología del individuo*, de la individuación; de lo singular, de la singularización; de lo peculiar; y, de retorno, una vuelta a los procesos constitutivos de la *reducción*¹⁰.

10 Que esto todavía no tenga un desarrollo en Husserl y, en cambio, se vean sus remotas trazas en Scotto y su desarrollo contemporáneo tanto en Simondon en su debate con Merleau-Ponty como en Virno –y el Potere Operaio–: es una veta

Conclusiones

Quizá se puede afirmar fenomenológicamente que *la región de las regiones* es, a su turno, *la región de lo espiritual*; sólo que, ahora se comprende, ésta opera en la vida del individuo que es tanto *humano* como *no-humano*; que es *quien conoce* (ontológico) y es *lo-conocido-o-cognoscible* (óntico).

Si, como se ha estudiado en esta investigación, se trata de ver en qué y cómo se opera una *renovación de la fenomenología* por volver la mirada a las relaciones: *individuo, individuación; singularidad, singularización*, de lo que se trata es de desarrollar una *ontología o fenomenología de la individuación*, del *individuo*, de su manera de constituir-se en su *peculiaridad* por procesos efectuales de *singularización*.

Basta, entonces, con entender que como la temporalidad, la subjetividad, la historicidad, la intersubjetividad, etc., que se han ido comprendiendo progresivamente como *estructuras del mundo de la vida*, una más de ellas es la de *individuo-individuación* con los efectos que esto tiene tanto en la comprensión de las *personalidades de orden superior*—sean: familia, comunidad, barrio, escuela, empresa, ciudad, nación, comunidad de naciones— como en la comprensión y en la intervención de la política.

¿En qué sentidos específicos una *ontología de individuo-individuación* forma parte estructural de la *psicología* y, concretamente, de la *psicología fenomenológica*? Y, ¿cómo ésta es parte de las bases para una teoría de la formación (pedagogía) y del despliegue crítico y operativo de las organizaciones, de su administración? Son preguntas que tienen un valor indicativo.

En teoría, el entretejido de las relaciones que se cuestiona forma parte de lo que la fenomenología recibe de la lectura de títulos como: *individuo, individuación; singularidad, singularización; peculiar, peculiaridad* que vienen de la lectura del *Potere Operaio* con las trazas tanto del pensamiento de Scoto como de Simondon. Acaso la *renovación de la fenomenología*, en cuanto *ontología del individuo-individuación* también traiga consigo una comprensión más justa de la potencia que funda en ella las posibilidades de despliegue de la *multitud*—más allá del *sujeto*, y, quizá, más allá del título *comunidad* derivado de la noción fuerte *sujeto*—.

que permite, en sí, la renovación de la fenomenología.

Bibliografía

- Barbaras, Renaud; Carbone, Mauro; Fielding, Helen; Lawlor, Leonard (eds.). (2005). *Vie et individuation. Avec des inédits de Merleau-Ponty et Simondon*. Chiasmi international, Nouvelle Série 7. Vrin. Mimesis, Universidad de Memphis, Clinamen Press. Publication trilingüe autour de la pensée de Merleau- Ponty.
- De Giorgi, Alessandro. (2006). *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*. Madrid: Traficantes de sueños (trad. José Ángel Brandariz García y Hernán Bouvier).
- Husserl, Edmund. (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Walter Biemel (ed.). Husserliana III/1. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, F.C.E. (trad. José Gaos).
- Pérez, Pelayo (2006). *El caso Simondon*. En: *Eikasia*. Revista de Filosofía, 2, Enero. (cf. <http://www.revistadefilosofia.com/BITACORA32.pdf>; consultado: 31 de marzo de 2013).
- Simondon, Gilbert. (2009). *La Individuación. A la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: La Cebra Ediciones y Editorial Cactus (trad. Pablo Ires).
- Virno, Paolo. (2012). *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*. Buenos Aires, Ed. Tinta Limón, 2ª. Edición.
- Virno, Paolo. (2009). *Angels and the general intellect: individuation in Duns Scotus and Gilbert Simondon* (trad. Nick Heron. En: *Parrhesia*), No 7, pp. 58–67.
- Virno, Paolo. (2005). *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. (Trad. Eduardo Sadier. Madrid, Editorial.
- Virno, Paolo. (2004). *Les anges et le general intellect*, *Multitudes*, 2004/4 No 18, p. 33-45. Traducción de François Matheron— DOI: 10.3917/mult.018.0033.
- Virno, Paolo. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Traducción de Adriana Gómez, Juan Domingo Estop y Miguel Santucho. Madrid, Editorial.

EL PROBLEMA DE LA TRASCENDENCIA EN *IDEAS I* DE HUSSERL

Germán Ulises Bula Caraballo¹

El par de conceptos inmanencia/trascendencia tiene en Husserl sentidos múltiples y cambiantes. Villoro lamenta que “el término ‘inmanencia’ nunca llegó a ser precisado suficientemente. Husserl lo usa a menudo en sentidos diferentes, sin advertirlo. Muchas perplejidades [...] provienen de esa ambigüedad que arrastra desde sus primeras exposiciones” (1966, p. 215). Aquí consideramos que la mutabilidad de los términos no responde a una falta de prolijidad terminológica, sino a la gramática de su uso que, a su vez, está ligada a la naturaleza del trabajo fenomenológico: aquello que se tiene por inmanente o trascendente depende del progreso que se ha hecho en una investigación fenomenológica, y del punto de vista que se está asumiendo. Por ello, el desglose de los diversos sentidos de los términos no es sólo un trabajo de tipo conceptual, sino, también, propiamente fenomenológico.

Lo inmanente es inmanente a la conciencia; y lo trascendente lo es respecto de ésta. No obstante, esto tiene diversos sentidos. En general, decimos que trascendente es aquello que se encuentra ajeno a un ámbito en consideración en el curso del trabajo fenomenológico; e inmanente es aquello que se encuentra en el ámbito en cuestión. De modo que se debe hablar de elementos inmanentes o trascendentes *respecto a* un ámbito de consideración determinado. Así, por ejemplo, en la *Idea de la fenomenología* encontramos inmanencia y trascendencia usados en, por lo menos, dos sentidos: o bien trascendencia referida a los objetos que no están contenidos, como tales, en la conciencia (opuestos a la inmanencia de la experiencia misma), o bien trascendencia como lo opuesto a la inmanencia entendida como la datidad absoluta y clara, no sólo de los ingredientes de la experiencia, sino de todo lo que es aprehendido en intuición inmediata (Moran, 2008, p. 272).

Así pues, la manera adecuada de mostrar los diferentes usos de inmanencia y trascendencia es en el curso del trabajo sobre diversos problemas que suscitan

¹ Profesor de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de La Salle. Estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional.

la aplicación de los términos en diferentes ámbitos. No se trata de buscar una respuesta típica porque los diversos sentidos de inmanencia y trascendencia difieren en su importancia. Ciertos problemas centrales subsumen usos periféricos de los términos; en particular, el problema de la trascendencia del mundo, de las cosas, del yo y de los otros. Estos desembocan en el problema de la constitución trascendental del mundo, siendo lo trascendental un tercer término crucial en el problema de la trascendencia y la inmanencia. Así pues, daremos una idea del par de conceptos que nos ocupa a través de una serie de problemas mostrados en sus relaciones mutuas, ordenados de modo que revelen diferentes aspectos de dichos conceptos al mismo tiempo que nos dirigimos hacia los problemas más centrales. A partir de lo ganado, compararemos la noción de inmanencia de Husserl con aquella que propone Deleuze a partir de Spinoza, con lo que se mostrará claramente la apuesta filosófica de la fenomenología.

El problema del conocimiento del mundo

Uno de los primeros lugares en los que aparece el tema de la trascendencia y la inmanencia en Husserl es en las conferencias de 1907 sobre la *Idea de la fenomenología* (Moran, 2008, p. 271). El problema que se ataca es el problema clásico de la garantía del conocimiento, esto es, el problema de saber si las ideas que tengo por ciertas corresponden a un mundo que, por lo pronto, concibo como exterior (problema que Descartes propone a través de la ficción del genio maligno). Es el problema de la trascendencia de los objetos del conocimiento respecto al conocimiento mismo:

El conocimiento, en todas sus formas, es una vivencia psíquica; es conocimiento del sujeto que conoce. Frente a él están los objetos conocidos. Pero ¿cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos? ¿Cómo puede trascenderse y alcanzar fidedignamente los objetos? (Husserl, 1982, p. 3).

El trabajo sobre el problema consiste en “aclarar la esencia del conocimiento y del objeto del conocimiento” (Husserl, 1982, p. 6), esto es, “sacar a la luz la esencia del conocimiento y la pretensión de validez que pertenece a esta esencia; y esto ¿qué quiere decir, sino traerla a que se dé directamente ella misma?”

(Husserl, 1982, p. 11). Es decir, el trabajo es uno de aclaración y mostración. Podemos, pues, anticipar que no habrá que erigir dioses ni matar genios malignos, sino tan solo poner en claro en qué consiste eso de conocer.

En efecto, lo que hay que reconocer es que hay una “diferencia esencial” (*Ideas I* §43, p. 97) entre lo inmanente a la conciencia y los objetos (trascendentes) de conocimiento. Si la cosa ha de ser dada en la conciencia, debe darse como vivencia de la conciencia. Es, pues, un contrasentido pedir que la cosa se dé a la conciencia como algo distinto. Más bien, la manera en que las cosas trascendentes se dan a la conciencia es tal como las vemos (en el espacio, desde cierto punto de vista, con escorzos y matices, etc.): “La cosa espacial que vemos es con toda su trascendencia algo percibido, algo dado *en su propia persona* a la conciencia” (*Ideas I* §43, p. 98). Comprendido esto, es claro que la vivencia de la cosa no es signo, ni efecto, ni imagen de la cosa:

La percepción de cosas no representa algo no presente, como si fuera un recuerdo o una fantasía, presenta, aprehende un ello mismo en su presencia en persona. Esto lo hace con arreglo a su *sentido propio*, y pedirle otra cosa significa precisamente pecar contra su sentido (Husserl, 1982, p. 99).

Si la cosa fuera causa de la vivencia de la cosa, tendría que haber alguna vivencia posible de dicha causa oculta, la cual, a su vez, en tanto vivencia y según lo supuesto, tendría una causa oculta vivenciable, y así hasta el infinito. No hay, pues, cosa en sí² (*Ideas I* §52, p. 120).

Así pues, Husserl *disuelve* el problema de la trascendencia del conocimiento, muestra que es una no-pregunta (Moran, 2008, p. 279). La manera en que lo hace es mostrando que la trascendencia de los objetos de conocimiento es un rasgo del aparecérse nos dichos objetos *en la inmanencia de la conciencia*. Es decir, retrotrae la trascendencia a la inmanencia; muestra que aquello que, en actitud natural, parece exterior a la conciencia es, en un sentido importante, propio de ésta. Esto será una constante en la solución de los problemas relativos a inmanencia y trascendencia.

2 Al hablar Husserl de la cosa en sí como un contrasentido, hace muestra de reverencia y respeto por Kant: “Hasta los más grandes investigadores han incurrido ocasionalmente en algún contrasentido, y si es nuestro deber científico decirlo así, no menoscaba en lo más mínimo nuestro respeto por ellos” (*Ideas I* §52, p. 120). En una vena similar habría que destacar la agudeza de Spinoza, quien, en un compromiso radical con la inmanencia, niega *avant la lettre* la cosa en sí, al postular que Dios o la Sustancia no es nada distinto de sus expresiones en los modos y a través de los atributos (cf. Deleuze, 1975).

El problema de la intuición de esencias

A la conciencia no sólo son dables de manera inmediata los ingredientes de la conciencia. También lo es, como acabamos de ver, el estar referidas las vivencias a objetos (a objetos trascendentes justo en el sentido de que así están referidos por las vivencias). Para mostrar claramente que lo inmanente a la conciencia va bastante más allá de los meros ingredientes de las vivencias, pasamos al problema de la intuición de esencias.

En el ejercicio de la reducción fenomenológica las esencias aparecen como algo trascendente, en tanto no son ingrediente de la conciencia pura (*Ideas I* §59, p. 135). No obstante, si la fenomenología trabajara solamente con los ingredientes de las vivencias (en efecto, lo más inmediata e indiscutiblemente dado a la conciencia pura), con el “eterno río heraclítico de fenómenos” (Husserl, 1982, p. 22), lo único que podría hacer es señalarlos en su inmanencia; no podría emitir juicios con validez objetiva (Moran, 2008, p. 273).

Así pues, Husserl hablará de un segundo sentido de inmanencia a la conciencia:

La pregunta, pues, es: ¿cómo puede la vivencia ir, por así decirlo, más allá de sí misma? Por tanto, aquí “inmanente” quiere decir “inmanente como ingrediente en la vivencia de conocimiento”. Todavía hay, sin embargo, otra transcendencia, cuyo opuesto es otra inmanencia completamente diferente, a saber: el darse de modo absoluto y claro, el darse a sí mismo en el sentido absoluto (Husserl, 1982, p. 14).

Dicho de otro modo, lo dado con claridad y distinción a la conciencia es tan legítimo como los ingredientes de la vivencia (Husserl, 1982, p. 23). No sólo no puedo dudar de la realidad de la vivencia en la que entiendo que dos y dos son cuatro, sino que, si lo entiendo con claridad y distinción, tampoco puedo dudar de que ese, efectivamente, es el resultado de la suma. Con esto no he brincado a la actitud natural; me mantengo en la reducción fenomenológica, en la actitud que desconecta para el trabajo fenomenológico todo lo que no pertenezca a la inmanencia de la conciencia.

De este modo, es posible captar esencias en dicha inmanencia:

Tengo una intuición singular, o varias intuiciones singulares, de rojo; retengo la pura inmanencia; me cuido de llevar a cabo la reducción fenomenológica. Prescindo de lo que de otra parte signifique el rojo; separo

como qué esté apercebido trascendentemente (por ejemplo, como el rojo de un papel secante que está sobre mi mesa); y ahora, puramente viendo, llevo a cabo el sentido del pensamiento de rojo en general, de rojo *in specie* (por ejemplo: lo universal idéntico destacado visualmente a partir de esto y aquello otro). Ahora ya no está mentado el objeto singular como tal; no está mentado esto o aquello otro, sino rojo en general. Si de veras hacemos esto puramente viendo, ¿tendría aún sentido que dudáramos de qué sea rojo en general, de qué esté mentado con estas palabras, de qué pueda ser ello por su esencia? (Husserl, 1982, p. 28).

La *cogitatio* clara y distinta se distingue del ejercicio meramente verbal: no es lo mismo *decir* (así sea mentalmente) “pienso luego existo” que *entender que* el “pienso luego existo” (*Ideas I* §136, p. 325). Y hay evidencia inmanente de esto: el hecho mismo de entender. Para comprender esto, es necesario abandonar la imagen pictórica de las ideas: estas no son mudas “como una pintura sobre un lienzo” (Spinoza, 2p43esc) sino que son el correlato de la actividad cognoscitiva y están conectadas unas con otras dinámicamente (Husserl, 1982, p. 40).

En cuanto esta intuición es inmediata y evidencia de sí misma, no puede ser demostrada (Husserl, 1982, p. 44). Por el contrario, la *visión directa*, el darse algo originariamente, es el “fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales” (*Ideas I* §19, p. 50), la base última no puede estar sostenida por nada.

Las esencias aparecieron, en un primer momento, como trascendentes al flujo inmanente de la conciencia. Pero una consideración más detallada de la naturaleza de la conciencia mostró que en ésta se dan las esencias en visión directa. De nuevo, lo que parecía trascendente a la conciencia se muestra como arraigado en la inmanencia.

El problema de la argumentación

Al plantear la visión directa como fundamento de la racionalidad, se pone de relieve el problema del papel y valor de la argumentación para la fenomenología, que se dice ciencia descriptiva circunscrita a los datos de la conciencia. Al parecer, a una ciencia *puramente* descriptiva sólo le incumbirían la función deíctica (el indicar o hacer notar algo), el análisis (en el sentido de desglosar en partes lo indicado) y la clasificación. ¿Cabe la argumentación en la

fenomenología?, ¿existe la argumentación en la esfera de la inmanencia?

Por un lado, Husserl pone entre paréntesis los saberes lógicos y matemáticos en la reducción trascendental:

Supuesto [...] que la investigación de la conciencia pura por la fenomenología no se plantea ni debe plantearse otros problemas que los de un análisis descriptivo que son resolubles en una intuición pura, no pueden servirle de nada las teorías de las disciplinas matemáticas [...] donde no se edifica sistema deductivo alguno, no puede funcionar como instrumento de investigación material la morfología de los sistemas deductivos en general, que se encuentra en la matemática (*Ideas I* §59, p. 136).

En efecto, si la tarea de la fenomenología es la aclaración en la pura visión, no matematiza, no lleva a cabo “explicaciones en el sentido de la teoría deductiva” (Husserl, 1982, p. 29).

Por otro lado, son numerosos los pasajes en los que pillamos al mismo Husserl en actividades sospechosamente parecidas a la argumentación. Por ejemplo, en el pasaje ya citado en la sección “El problema del conocimiento del mundo” (Husserl, 1982, p. 99), en el que niega la cosa en sí como causa de la vivencia: si fuese una cosa aparte, tendría que ser susceptible de una experiencia y, según el supuesto, ésta sería causada por una cosa en sí, y así hasta el infinito, lo cual es absurdo (*Ideas I* §55, p. 129). Hay, pues, una *reducción al absurdo*; se asume hipotéticamente la premisa que se quiere negar y se deriva de ella una conclusión insostenible, lo que lleva a negar la premisa.

Preguntamos, ¿sería posible tener en visión pura una intuición que, formalizada según las leyes de la lógica, resultara formalmente incorrecta? Sin duda que no. Concomitantemente, parece necesario que todo argumento lógico formalmente correcto (por complejo que sea) *deba poder* ser intuido en visión pura: las partes de un argumento formalmente correcto *casan entre sí* de una manera determinada que es intuible en la conciencia (p. ej., la estructura en general de la reducción al absurdo). Si una estructura argumental es demasiado compleja para ser intuible en la conciencia de un individuo, esto depende de la capacidad mental del individuo, no de la esencia de la estructura argumental.

Si estamos en lo cierto, el rechazo de Husserl a las estructuras deductivas tiene que ver con el *proceso* mediante el cual se debe hacer fenomenología. A menudo, Husserl advierte contra argumentos que “con toda su precisión formal, se echa de menos toda fidelidad a las fuentes originarias de la validez, de la intuición pura” (*Ideas I* §78, p. 180). Lo que pide Husserl es que, procedimentalmente, el fenomenólogo atienda a la intuición pura como fuente de validez, y no a la corrección formal de los argumentos. Pero una y otra cosa deben corresponderse: un argumento que no pueda sostenerse cuando se “retrocede desde las argumentaciones verbales hasta la intuición esencial” (*Ideas I* §79, p. 185) es un argumento que solamente en apariencia es correcto; ha errado, por ejemplo, en la selección de axiomas. Según esto, se puede argumentar en fenomenología, siempre y cuando la mirada esté firmemente puesta en la visión directa y no se caiga en la seducción de los argumentos formales ni, en general, en el dogmatismo de asumir argumentos sin verlos en primera persona, en la inautenticidad (Vargas, 2012, p. 19).

Una diferencia entre la intuición inmediata y los argumentos que produce dificultades es que estos son articulados, tienen una sucesión de partes, mientras la intuición no. Ahora bien, es posible beber de la fuente del darse originario de manera mediata,

donde una proposición está referida *mediatamente*, pero en una serie *sintética evidente* en todos sus pasos, a fundamentos inmediatamente evidentes. Brota con esto un nuevo tipo universal de posiciones racionales, fenomenológicamente de distinto carácter racional que la evidencia inmediata. Tenemos, pues, también aquí una especie de evidencia derivada, de “*evidencia mediata*” [...] Por su esencia solo puede presentarse este carácter de evidencia derivado en el término final de una serie de posiciones que parta de evidencias inmediatas (*Ideas I* §141, p. 339).

Más aún, es posible que una proposición formalmente mediata respecto a la evidencia originaria se viva, fenomenológicamente, de forma no articulada, como un único acto cognitivo. Así, cuando Sherlock Holmes deduce que Watson ha estado en Afganistán en cuanto lo ve por primera vez, llega a la conclusión sin estar consciente de los pasos intermedios (de las piezas de evidencia que, articuladas unas con otras, producen la deducción “se trata de

un médico del ejército que viene de Afganistán”; por ejemplo, el bronceado de Watson), si bien es capaz de explicitarlas posteriormente (Conan, 2003, p. 13). La síntesis de elementos hecha por Holmes lo lleva a ver, inmediatamente, cosas que otros no verían (esto no es exclusivo de su mente prodigiosa, cuando entra a nuestra oficina alguien con el pelo y los hombros mojado decimos “está lloviendo”). Lo que esto ilustra es que, mediante cierto trabajo cognitivo, podemos ponernos en situación de ver, de manera inmediata, cosas que de otro modo no veríamos, y que, formalmente, constituyen una deducción articulada.

Con esto llegamos a una mayor precisión de lo que quiere decir argumentar en fenomenología: es *conseguir que otro vea algo que anteriormente no ha visto*. Sólo así es posible que haya *corregibilidad* en la fenomenología:

Lo que aparece como *horizonte* se me da siempre *en y desde mi perspectiva*. Esta no es completa. Otro puede “ver” aspectos o *escorzos* que no están ante mí. De eso se trata la fenomenología, de que lo visto por mí pueda ser visto por otro; de que lo invisto por mí pueda ser visto por otro (Vargas, 2012, p. 16).

¿Cómo hacer que otro vea algo que no ha visto? He aquí el papel de la argumentación: es un trabajo sobre el auditorio, no sobre los elementos formales de una demostración. Repasar y enlazar axiomas, demostraciones, corolarios, etc., es sencillamente la forma en que llevamos la mirada de otro (o la nuestra propia) hacia un punto determinado, la forma en que *hacemos evidente* algo³; las proposiciones son los ojos del alma (Spinoza, 5p23esc).

Y nos topamos así con nuestro *leitmotiv*: un determinado elemento (en este caso, la argumentación) es admisible y comprensible, siempre que se retrotraiga a la inmanencia, a la experiencia viva. El *desideratum* de la fenomenología parece ser, justamente, reducir lo otro a la esfera de propiedad (Vargas, 2012, p. 15); volver inmanente lo trascendente. Este *desideratum* será tratado en la próxima sección y en la última.

3 Solamente desde este punto de vista se explica el comentario que hace Spinoza a la demostración de la proposición 7 del libro primero de la *Ética*: “Toda sustancia es necesariamente infinita” (1p7), “quienes confunden la naturaleza divina con la humana atribuyen fácilmente a Dios afectos humanos [...] Pero si los hombres atendieran a la naturaleza de la sustancia, no dudarían un punto de la verdad de la Proposición 7; muy al contrario, esta proposición sería para todos un axioma” (1p7esc2). Es decir, si los hombres estuvieran libres de ciertos prejuicios, lo que fuera una proposición necesitada de demostración se volvería un axioma. Esto, si se concibe la argumentación como un trabajo con elementos formales, es contradictorio: un axioma es un axioma. Pero si se concibe la argumentación como un trabajo sobre las mentes de otros, lo dicho por Spinoza tiene sentido.

La reducción trascendental

En las secciones anteriores, hemos mostrado cómo se trabaja en fenomenología. Estamos ya en posición de abordar un aspecto central tanto de la fenomenología como disciplina, como del problema de la inmanencia y la trascendencia: en efecto, como mostraremos, la reducción trascendental es condición necesaria para hablar de inmanencia o trascendencia.

La reducción trascendental es un abandono de la actitud natural, en la cual las cosas de mi experiencia se me presentan, simple e irreflexivamente, como existentes; el mundo aparece como existente “antes de mí y fuera de mí” (Villoro, 1966, p. 217) y yo aparezco como existiendo *dentro* del mundo, como una cosa entre las cosas. Abandonamos la tesis de realidad de los correlatos de nuestras experiencias, “la creencia en la realidad del mundo” (Villoro, 1966, p. 218); no es que la neguemos o dudemos de ella, pero no la utilizamos en nuestro trabajo cognitivo. Bajo esta nueva actitud, el mundo se me aparece como mera vivencia, como dato para la conciencia. Y el yo aparece a una nueva luz: “Ya no soy un bulto que ocupa un espacio y está yuxtapuesto a otras cosas. Soy un foco de actos intencionales dirigidos al mundo en torno y, en él, a mi propio ser humano” (Villoro, 1966, p. 219).

Es precisamente aquí que los términos *inmanencia* y *trascendencia* cobran sentido: en la actitud natural, lo que vemos, tocamos y oímos *es* sin más; no es ni inmanente ni trascendente a la conciencia pura, sino que está ahí adelante; la actitud natural no tiene tiempo para tales cavilaciones. Al suspender el juicio de realidad de la actitud natural, los datos de la conciencia se revelan como datos de la conciencia, y sólo allí nace la inmanencia y, concomitantemente, la trascendencia.

Ahora bien, “el método fenomenológico provendría de reconocer la imposibilidad de que la conciencia salga ‘fuera’ de sí para alcanzar un objeto trascendente a ella” (Villoro, 1966, p. 226). Entonces, o bien se aspira a un conocimiento imposible por esencia, o bien, opción de la fenomenología, se comprende el conocimiento desde la conciencia misma: “El conocimiento ya no aparece como una relación exterior entre dos cosas localizadas en distintos lugares del espacio-tiempo mundano, sino como una estructura de referencia que comprende acto y objeto” (Villoro, 1966, p. 228). De este modo, la trascendencia aparece como mero *sentido* de la intencionalidad, la referencia

de los contenidos de la conciencia a *objetos* que son unidad de una variedad de contenidos en el tiempo y el espacio. De nuevo, gracias a la reducción trascendental, ubicamos la trascendencia en la inmanencia de la conciencia.

¿Qué se hace mediante la reducción trascendental?: “Lejos de encerrarnos ‘dentro’ de la conciencia, el método fenomenológico ha abierto la conciencia y el ente al ámbito pleno de la claridad de la evidencia; en él todo es patente, nada es oculto” (Villoro, 1966, p. 234). En la reducción ganamos porque nos limitamos a lo dado en pureza, a lo evidente. Si esto es así, la fenomenología tendría que aspirar a regresar a la esfera de la inmanencia, de lo evidente, todo lo que se nos aparece como trascendente.

Ensayemos un ejercicio: hace unos años, el logo en las cajas de avena Quaker era un cuáquero sonriente con una caja de avena Quaker en cuyo logo había un cuáquero sonriente con una caja de avena Quaker... y así *ad infinitum*. De niño, yo esforzaba la vista para tratar de ver el quinto o sexto *cuáquero*, pero eran demasiado pequeños. Habría, pues, una experiencia de un infinito que, no obstante, no me es dado como vivencia sensible: he aquí una trascendencia; vemos y no vemos el infinito. Ahora bien, si experimento algo, debo poder verlo en su inmanencia, tal como se me da. En efecto, si bien no hay ante mí infinitos cuáqueros, sí hay unos cuantos en una determinada relación que me permite constituirlos como existiendo en una determinada relación (de recursividad) según una regla. Siguiendo esta regla, *proyecto* infinitos cuáqueros. La relación de recursividad, la regla que entraña y la proyección me son todos dados en intuición directa, en inmanencia. Cualquier fenómeno que me sorprende o desborda *está constituido por mí*. Luego, me es dado en principio comprender cómo es que lo constituyo y, por lo tanto, eliminar su trascendencia.

Si algo se nos da, *debe poder retrotraerse a la inmanencia*: “Givenness by its very nature requires horizons within which it can be encompassed and hence grasped” (Moran, 2008, p. 290). ¿Qué pasa con lo infinito, lo absoluto, lo absolutamente otro?, ¿debe la fenomenología reconocer que hay trascendencias insalvables? (Moran, 2008, p. 290). Hemos demostrado que por lo menos cierto tipo de infinito es abarcable, el de los cuáqueros; ahora bien, tendría que suceder lo mismo con el de los místicos, si es cierto que sólo podemos tener vivencia de aquello que podemos constituir. Puede haber ángeles que superen la capacidad de mi mente para comprenderlos, pero entonces nada

sabría de ellos (Beer, 1993, donde se ofrece el argumento desde la teoría de sistemas); lo absolutamente otro, si lo hay, no puede ser vivenciado por nosotros. Con esto no se quiere trivializar ni negar el poder de las experiencias místicas, o la manera en que lo otro nos reta y nos convoca poderosamente, sino tan sólo recordar que estas experiencias son constituidas por la subjetividad que las experimenta y que, por tanto, se puede comprender la manera en que son constituidas. Desde este punto de vista, toda trascendencia, en fenomenología, tendría que ser provisional.

El problema de las cosas

Operada la reducción trascendental, ¿qué es una cosa? La pregunta se desplaza a la manera en que las cosas son constituidas como tales por nuestra conciencia. Comenzamos por distinguir, desde la inmanencia, la cosa de la vivencia, mostrando cómo responden de manera diferente unas y otras a nuestra atención.

Recordemos que nuestro campo de atención siempre tiene un foco y una periferia que está presente sin ser aprehendida. Por ello, “el aprehender es un destacar” (*Ideas I* §35, p. 79), un desplazar la atención hacia un aspecto o parte de la vivencia que nos es disponible. Ahora bien, las vivencias preexisten a nuestra atención,

no son solo conciencia de algo, ni existen como tal conciencia, solo cuando ellas mismas son objetos de una conciencia refleja, sino que ya antes de toda reflexión están ahí como “fondo” y por ende en principio *prestatas a ser percibidas* (*Ideas I* §45, p. 103).

Esto, en un sentido crucialmente distinto a las cosas:

Perceptible por principio es también la cosa, y la percepción la aprehende como cosa de mi mundo circundante. A este mundo pertenece también aunque no se la perciba, estando, pues, *ahí también entonces para el yo*. Pero no en general de tal suerte que pudiera dirigirse a ella una mirada de simple atención (*Ideas I* §45, p. 104).

Mientras que para aprehender una vivencia basta con dirigir mi atención hacia ella, el estar ahí de la cosa consiste en que

desde las percepciones actuales, con el fondo en que realmente aparecen, conducen series de percepciones *posibles y motivadas* con coherencia continua, y rodeadas de campos siempre nuevos de cosas (como fondos no atendidos), hasta llegar a aquellos complejos de percepciones en que aparecería [...] la cosa de referencia (*Ideas I* §45, p. 104).

Para acceder a la vivencia de mi espalda algo encorvada por estar escribiendo no tengo sino que atender a ella; para llegar al estadio de fútbol debo salir a la calle, coger la carrera séptima, bajar por la calle 63, etc.

Mientras el darse de las vivencias coincide con su existencia (y es, por tanto, su garante epistémico pleno), mientras que lo inmanente es absoluto, pertenece a la cosa el ser siempre contingente; el que no puede haber nunca evidencia absoluta de su existencia (*Ideas I* §46, pp. 105-106). Es decir, “siempre puede ser que el curso ulterior de la experiencia fuerce a abandonar lo ya afirmado con *derecho empírico*” (*Ideas I* §46, p. 106), pues *siempre* puede haberse tratado de una ilusión, alucinación o sueño. Dicha posibilidad está por principio excluida con relación a una vivencia.

Así mismo, la vivencia es, en cuanto vivida, aprehendida siempre en su totalidad y tal como es. Por esencia, la cosa se nos presenta siempre en cierto contexto, desde cierto punto de vista, y mostrada en general desde cierto escorzo; las vivencias, en cambio no tienen escorzos (*Ideas I* §44, pp. 100-101). La percepción de la cosa puede enriquecerse al percibirla desde nuevos escorzos; y viene a ser la unidad de la serie de estos:

En la esencial estructura de estas multiplicidades radica, entonces, el que engendren la unidad de una conciencia en que *se den coherentemente* cosas perceptibles, y cosas perceptibles que aparecen como *unas*, cada vez más plenamente, por lados siempre nuevos, con determinaciones siempre más ricas. Por otra parte, no es una cosa espacial más que una unidad intencional que por principio solo puede darse como unidad de semejantes modos de aparecer (*Ideas I* §42, p. 97).

La trascendencia de la cosa, pues, no será nada distinto de su modo de aparecer en la percepción como lugar de unidad de vivencias: “El auténtico concepto de trascendencia de la cosa, que es norma de toda proposición

racional sobre la trascendencia, no cabe sacarlo de ninguna otra parte que no sea el contenido actual y propio de la percepción” (*Ideas I* §47, p. 109). Más aún, está constituida como tal según leyes de esencia que rigen a la cosa en cuanto cosa (por ejemplo, su carácter espacial y temporal, el hecho de pertenecer al mismo único mundo que las otras cosas, etc.), de modo que se da como un caso especial de las posibilidades permitidas por la esencia (*Ideas I* §47, pp. 109-110).

Vemos, pues, que la trascendencia de la cosa es llevada a la esfera de la vivencia, y aparece como una suerte de trascendencia en la inmanencia. Tras ganar la distinción entre *nóesis* (la actividad constituyente) y *noema* (lo constituido, el objeto de la actividad, su correlato), se llega al mismo punto: los objetos noemáticos son “unidades conscientes con evidencia en la vivencia, pero trascendentes a esta” (*Ideas I* §102, p. 248). La cosa espacial será un tipo especial de objeto, constituido como tal en la conciencia:

“Objeto” (*Gegenstand*) es para nosotros en todas partes un nombre para relaciones esenciales de la conciencia; el objeto surge ante todo como una *x* noemática, como sujeto del sentido de diversos tipos esenciales de sentidos y proposiciones. Surge luego con el nombre de “objeto real” (*wirklicher Gegenstand*), que es el nombre de ciertas conexiones racionales eidéticamente consideradas en que recibe su posición racional la *x* con unidad de sentido que entra en ellas (*Ideas I* §145, p. 347).

Podemos dramatizar lo que es una cosa, como lugar de unidad de las vivencias a lo largo del tiempo, a través de una patología. Quien sufre del síndrome de Capgras llega a creer que la pareja u otra persona allegada ha sido reemplazada por un doble idéntico (sin que ésta haya sufrido ningún cambio notable). Es decir, si bien persisten los *ingredientes* que antaño eran constituidos como formando una unidad (el ser querido), ahora estos no se sintetizan en el mismo individuo que antes. Una imagen especular de esta patología podría ser el niño que crea monstruos a partir de las sombras que se forman en su habitación en la noche.

¿En qué sentido son trascendentes las cosas? Estarían allende la experiencia en cuanto son una suerte de lugar de unidad o punto de referencia de ciertas vivencias, pero no son vivencias ellas mismas. Ahora bien, las vivencias

las experimentaríamos de forma diferente si no estuvieran referidas a cosas discretas; o si estuvieran constituidas como cosas de manera diferente. Se cuenta en un pueblo cerca de una carretera que una noche un muchacho andando en moto, al ver dos luces lado a lado avanzando hacia él, pensó que se trataba de dos motos avanzando a la misma velocidad y quiso, por espíritu de aventura, pasar entre ambas, tras lo cual se estrelló de frente y fatalmente con un camión cuyas luces de cabina estaban apagadas. El punto de la historia es que el muchacho vivió las dos luces (ingredientes) *como* dos motos en paralelo, y su vivencia total hubiera sido completamente distinta si hubiera constituido el objeto *camión*. En este sentido, me parece que solamente se puede hablar de la trascendencia de las cosas (y en general, de los objetos constituidos) en un sentido relativo, pues hay un sentido en que pertenecen radicalmente a la inmanencia de la conciencia, en tanto la experiencia se vive según los objetos que se han constituido en ella. La trascendencia aparece en la inmanencia.

Adecuación e inadecuación

Con lo dicho, no hemos agotado lo que hay que decir acerca de los objetos. Podemos comprender mejor el sentido en que son trascendentes explorando cómo la percepción de objetos es siempre *inadecuada*. Husserl utiliza esta palabra en un sentido muy similar a como la usa Spinoza: las ideas inadecuadas son tales porque dan cuenta solo parcialmente de lo ideado, y esto es así porque somos afectados de manera fragmentaria por ello (Spinoza, 2p14 y 2p40esc2). Así, en Husserl, la percepción de una cosa individual es necesariamente inadecuada porque se da de alguna manera particular, con ciertos matices o escorzos determinados. Si bien, en términos prácticos, hay a veces formas privilegiadas de percibir algo (un cuadro con la iluminación adecuada de una galería), no tenemos una percepción absoluta de las cosas (*Ideas I* §44, pp. 100-101). Por contraste, tenemos una percepción adecuada, plena, de nuestras vivencias, así como de esencias o *eidos* que hayamos hecho objeto de cogitación: lo dado adecuadamente “excluye el ser de otra manera” (*Ideas I* §136, p. 325), porque se da tal como existe. Las esencias se nos dan, pues, apodícticamente; las cosas, de forma asertórica.

Esta diferencia esencial entre cosas y esencias implica diferentes géneros de evidencia para una y otra clase: habría evidencia asertórica y evidencia apodíctica

(intelectual) (*Ideas I* §137, p. 329). Por ejemplo, la evidencia apodíctica sería una variable continua, y la asertórica, una variable discreta. Que la espacialidad pertenezca a la esencia del color, o que un contenedor puede contener algo menor a sí mismo es algo plenamente evidente; y si fuera menos que plenamente evidente, no lo sería en absoluto: la evidencia intelectual sólo admite los valores 1 o 0. Por contraste, pueden haber grados de evidencia a lo largo de un continuo, de 0 a 1, sobre sí, por ejemplo, el calentamiento global es causado por el hombre.

Resulta poderoso distinguir entre los *tipos* de evidencia que requieren diferentes objetos de conocimiento, ya que cierta especie pertinaz de escepticismo proviene, justamente, de la confusión entre los tipos de evidencia que requieren los objetos según su región. Ya advertía contra esto Aristóteles en su *Ética* a Nicómaco al rechazar la idea de demostraciones rigurosas en la materia que lo ocupa, siendo este un error análogo al de pedirle a un matemático que se sirva de la retórica y los razonamientos probables (2011, I.3). Así mismo, quienes hace unas décadas querían negar el vínculo entre el humo de tabaco y el cáncer de pulmón, u hoy en día entre la emisión de gases invernadero y el calentamiento global, se sirven de la misma confusión: dicen que no se ha demostrado rigurosamente el vínculo, como si se tratara de un teorema matemático y no de un asunto empírico. También habría que mencionar cómo ciertas políticas educativas juzgan todos los conocimientos según el rasero adecuado a los conocimientos de la tecnociencia.

Ahora bien, es posible a la cosa el darse completamente no en cuanto acumulación de vivencias sino en cuanto lo que Husserl llama *Idea*; es posible a una cosa el darse completamente

como un sistema, de tipo esencial absolutamente determinado, de procesos sin fin de aparecer continuamente, o bien, como campo de esos procesos, un *continuo determinado de apareceres* determinado *a priori*, con distintas pero determinadas dimensiones y regido por firmes leyes esenciales (*Ideas I* §143, p. 342).

De este modo, es posible a la cosa trascendente “darse adecuadamente y ser susceptible de posición evidente” (*Ideas I* §144, p. 343). Es decir, es posible que la cosa individual se conciba adecuadamente en cuanto *sistema o nexo de apareceres que, en cuanto tal, está determinado por leyes de esencia*. Vemos de nuevo un esfuerzo por traer de vuelta lo trascendente a la inmanencia. No obstante, la cosa sigue siendo trascendente en virtud de la “infinitud del correlato noemático que lo requiere como materia de ser”

(*Ideas I* §144, p. 343). Por esencia, sólo podemos abarcar esta infinitud de manera parcial, y en este sentido el objeto resulta trascendente.

El problema de la trascendencia del yo

Descubrir que la objetividad está constituida por nuestra conciencia pone de relieve los problemas funcionales, es decir, la manera en que la actividad de la conciencia (*nóesis*) constituye los objetos de la misma (*noemas*) (*Ideas I* §86, p. 207). Toda actividad constitutiva de la conciencia se hace patente en lo constituido, y todo lo constituido es tal como es gracias a una actividad constitutiva, de modo que hay un cierto *paralelismo* entre *nóesis* y *noema*⁴. La distinción es útil en tanto pone de relieve la actividad constituyente, en toda vivencia, de la conciencia. Este es el campo de la fenomenología trascendental, lo relativo a la constitución de la experiencia.

En este campo se descubre la subjetividad trascendental como absoluta: básicamente, esta podría existir sin el mundo, pero el mundo no podría existir sin esta porque existe de forma relativa a tal subjetividad (*Ideas I* §49-50, pp. 112-116 y §5, p. 386). Como recalca Husserl en la “Conferencia de Viena”, el mundo queda en la conciencia, y no al revés (1997).

Ahora bien, el yo trascendental presenta un problema para la fenomenología, en tanto coincide con el yo empírico:

How can the ego be that which constitutes the world and also that which is concretized, mundanized, and corporealized in the world? How can the transcendental ego, the source of all meaning and being, inquire into itself as a meaning-and-being constituting entity? (Moran, 2008, p. 276).

En la medida en que el yo es empírico, es trascendente; en la medida en que constituye el mundo, es trascendental. El yo trascendente permite que pertenezcamos a un mundo:

Solo por su relación empírica con el cuerpo se convierte la conciencia en realmente humana o animal y solo por este medio ocupa un lugar en

4 La analogía entre este paralelismo y el de Spinoza debe evitarse porque hay una diferencia radical. En Spinoza, los atributos de pensamiento y extensión son paralelos en tanto son expresiones independientes de una misma sustancia subyacente, de modo que se corresponden uno a otro sin que haya interacción causal entre los atributos (2p1-2p13). En cambio, el *noema* es correlato de la *nóesis* porque es producto de ésta.

el espacio y en el tiempo de la naturaleza [...] solo mediante el enlace de la conciencia y el cuerpo en una unidad intuitivo-empírica natural, es posible algo así como una comprensión mutua entre los seres animados pertenecientes a un mundo, y que solo por este medio puede cada sujeto cognoscente encontrarse con el mundo en su plenitud, consigo mismo y con otros sujetos, y a la vez reconocer en él un mismo mundo circundante, común a él y a todos los demás sujetos (*Ideas I* §53, p. 126).

No obstante este papel crucial del yo empírico, este es radicalmente diferente de la conciencia, que tiene una esencia propia e independiente, que no tiene escorzos y es absoluta. Estamos, pues, en este mundo, pero no somos de este mundo; nuestra conciencia es apercebida como un cuerpo; el hombre aparece como “unidad *fundada* en el cuerpo, respondiendo a lo fundado de la percepción” (*Ideas I* §53, p. 127) en una *trascendencia sui generis*. Esta doble naturaleza nuestra hace necesario tomar una doble actitud: en la actitud psicológica nos vemos, vivencias y todo, como seres empíricos entre las cosas; en la actitud fenomenológica atendemos únicamente a la conciencia absoluta en su independencia de principio.

A la trascendencia del yo empírico, hay que sumar la del yo trascendental (Moran, 2008, p. 267). En efecto, el yo constituyente de la experiencia pertenece a todas mis vivencias como algo idéntico que permanece, pero no es él mismo vivencia (*Ideas I* §57, p. 132). En efecto, el yo puro “en cada *cogito* actual vive su vida en un sentido especial, pero también pertenecen a él todas las vivencias de fondo y él a ellas” (*Ideas I* §57, p. 133). Solamente el yo trascendental da unidad a la corriente de vivencias como pertenecientes a *un* yo determinado, las hace parte de *una* corriente de vivencias específica. Por lo tanto, el yo puro, al ser parte esencial de la vivencia, no puede desconectarse en la reducción trascendental, y queda como una trascendencia en la inmanencia.

El problema de la trascendencia del yo trascendental es más fundamental que el problema de la trascendencia del yo empírico, ya que parece imposible retraer este yo trascendental a la inmanencia, *a pesar de que la inmanencia de la conciencia es, precisamente, un producto del yo trascendental*. Quisiera aportar algunas ideas al respecto. Dice Wittgenstein:

¿Dónde descubrir en el mundo un sujeto metafísico? Dices que ocurre aquí enteramente como con el ojo y el campo visual. Pero el ojo *no* lo ves realmente. Y nada en el campo visual permite inferir que es visto por un ojo (1994, 5,633).

Esta analogía entre un órgano de percepción y el sujeto trascendental parece fructífera. En la tradición zen se dice que la lengua no puede saber su propio sabor, en un sentido muy similar. ¿Pertenece a la esencia de un canal de aprehensión el no poder aprehenderse a sí mismo? Si probáramos nuestra lengua, no conoceríamos el sabor de nada más; si nuestro ojo se viera a sí mismo, su vista bloquearía toda otra percepción; y el ojo que vemos en el espejo no es el ojo que ve, sino su materialidad. Por otro lado, si el yo trascendental constituyera al yo trascendental para la vivencia, tendríamos ante nosotros un yo trascendental *constituido*, no *constituyente*. Pareciera que nunca podemos pillar a este último en acción.

Si esto es cierto, podemos comprender cómo, por esencia, el yo trascendental no puede nunca ser objeto de vivencia. Pero si esto es así, hemos retrotraído el yo trascendental a la esfera de la inmanencia, ya que hemos comprendido, en intuición directa, la única manera en que puede dársenos el yo trascendental; esto es, como constituyente y lugar de síntesis de todas mis vivencias, como aquello que las posibilita tal como se dan. Quizás no se puede inferir un *ojo* del campo de visión, pero sí algo con la capacidad de producir un campo de visión (p. ej., sensible a la luz) y de hacerlo percepción. De nuevo, nos encontramos con una trascendencia en la inmanencia.

El yo empírico y el yo trascendental ponen de relieve dos sentidos de trascendencia. Por un lado, tenemos la pura *restancia hilética* de las cosas materiales, patente en nuestro ser empírico: hay un resto trascendente en la experiencia de toda cosa empírica porque la constitución opera siempre sobre lo dado, sobre la pura *hilé*, que en sí misma es independiente de la actividad constituyente. Por su parte, el yo trascendental presenta otro tipo de *restancia*: en cuanto aquello que opera la actividad constituyente, el yo puro queda por fuera, como no constituido, como residuo.

La trascendencia de los otros

A lo largo de este escrito hemos visto cómo el ejercicio de la fenomenología parece ser el de reducir a inmanencia toda trascendencia con la que se encuentra, de modo que la trascendencia que queda sea relativa y determinable desde la inmanencia. En efecto, desde el punto de vista metodológico, la *epoché* apunta justamente a la eliminación de la trascendencia, si bien el

sentido de la trascendencia (la forma en que experimentamos el mundo como trascendente) es uno de los problemas con los que tiene que lidiar la fenomenología (Moran, 2008, pp. 268-269). Pero la trascendencia, en cuanto tal, no es accesible al método fenomenológico (ni, por esencia, a método alguno): “Cómo puede conocerse la inmanencia, es cosa comprensible; cómo lo puede ser la trascendencia, es incomprensible” (Husserl, 1982, p. 57). Así pues, parece razonable postular a la inmanencia como un *desideratum* central de la fenomenología. En esta sección quisiera explorar este postulado con una suerte de prueba de fuego: la trascendencia de los otros; ya que habrían motivos razonables, de tipo ético y existencial, para querer conservar a los otros como trascendencias en lugar de reducirlos a la inmanencia.

Los otros se aparecen en mis vivencias como trascendencia inmanente, y en ellos reconocemos la capacidad de constituir mundos y, por tanto, una segunda trascendencia relativa a la primera que tenemos con ellos en común (Moran, 2008, p. 278). Lo que hemos dicho acerca de la constitución de objetos trascendentes cobra un color bien particular cuando lo aplicamos a los otros: en un primer momento se nos aparecen como lugar de unidad de una potencial infinitud de escorzos y matices. En este caso, quizás no es deseable acercarse a una determinación absoluta del objeto, pues tal cosa le quitaría la sal a la vida intersubjetiva, en la medida en que los otros serían incapaces de sorprendernos; y en la medida en que podría constituirse, de manera solipsista, en un reducir a los demás a meros objetos.

En un segundo momento, podemos constituir a los otros bajo la forma de la Idea, esto es, en cuanto sistema de apareceres regido por leyes de esencia. Pero esta Idea se modifica radicalmente cuando reconocemos a los otros como trascendentales, como capaces de constituir mundos:

El resultado de la aclaración fenomenológica del sentido del modo de ser del mundo real, y de un mundo real concebible en general, el de que solo la subjetividad trascendental tiene el sentido de ser absoluto [...] Pero todo esto sólo cobra su pleno sentido cuando el descubrimiento fenomenológico del *ego* trascendental ha ido tan lejos, que la experiencia de otros sujetos encerrada en aquella resulta reducida también a la experiencia trascendental; cuando se muestra, pues, que la “subjetividad trascendental” como dato de la experiencia trascendental no quiere decir

para el que reflexiona en cada caso tan sólo “yo como trascendental ‘yo mismo’, concreto con la vida de mi propia conciencia trascendental” sino que quiere decir a la vez “los otros sujetos que se ponen de manifiesto trascendentalmente en mi vida trascendental dentro de una comunidad trascendental del nosotros que también se pone de manifiesto”. La intersubjetividad trascendental es, pues, aquella en que se constituye el mundo real como objetivo, como existente para “todo el mundo” (*Ideas I* §5, p. 387).

Para que el mundo se me aparezca como mundo objetivo, es necesario reconocer el carácter trascendental de los otros, pues mundo objetivo quiere decir, precisamente, mundo compartido; por lo tanto, mi propio carácter de existente en el mundo depende de los otros en tanto trascendentales (*Ideas I* §44, pp. 153-160). Si hay alguna trascendencia radical y necesitada de conservarse es la trascendencia del otro. En cuanto el otro es continente de mundos, no podría yo contener al otro dentro de mí; en cuanto el otro es *otro*, no sería deseable reducirlo a objeto de mi conciencia. Con esto arribamos a un problema grueso, que solamente podemos dejar planteado: ¿cómo comprender la radicalidad de lo otro sin reducirlo a esfera de propiedad?

La región de lo espiritual es la región de todas las regiones: todo lo que se da, no importa su naturaleza, se da en la conciencia. Por ello, la región de lo espiritual aparece como el lugar de la inmanencia, la esfera de la vivencia y de la propiedad. No obstante, nos encontramos con ciertas *restancias*, con ciertos residuos que no pueden incorporarse, en cuanto tales, a la esfera de propiedad: la *hilé* pura que subyace a las cosas constituidas, los otros en tanto trascendentales y el yo trascendental. Pero todo esto es parte de la región de lo espiritual. Por ello habría que dejar de concebir a lo trascendente como aquello que está *por fuera* de lo inmanente, y pensar, más bien, que se trata de aquello que está *aludido* en la inmanencia sin estar presente en ella como vivencia.

¿Inmanencia absoluta?

En nuestra exposición, hemos mostrado cómo la inmanencia aparece como *desideratum* para la fenomenología y, no obstante, surge la trascendencia una y otra vez en el curso del pensamiento, dentro de la misma inmanencia. ¿Es posible una inmanencia absoluta? Según Deleuze (2011) y Agamben (2007),

dado el punto de partida de la fenomenología, a ésta le resulta imposible construir un puro plano de inmanencia.

A lo largo de este texto, hemos mantenido un diálogo subterráneo entre Husserl y Spinoza, que ahora debemos sacar a la luz. Deleuze ha llamado a Spinoza “príncipe entre los filósofos” por haber permanecido en la pura inmanencia, por no haber transado nunca con la trascendencia (Deleuze, 2009, pp. 27-28). Esto es posible gracias al monismo radical de Spinoza, su “ontología de la univocidad, que excluye toda trascendencia del ser” (Agamben, 2007, p. 398). La única sustancia de Spinoza es “causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas” (1p18); es decir, se trata de una causa que “produce permaneciendo en sí misma” (Agamben, 2007, p. 398); sus efectos no salen de ella transitivamente, sino que agente y paciente se funden en uno solo (Agamben, 2007, 410 y ss.). El punto de partida de Spinoza no es la conciencia sino la sustancia, que debe entenderse como pura creatividad, puro devenir, potencia ilimitada que produce “infinitas cosas de infinitos modos” (1p16), de modo que todo se da en un mismo plano, respecto al cual nada resulta trascendente. Mientras que la inmanencia de Spinoza no está referida a nada por fuera de ella misma, “no está en ninguna cosa ni pertenece a ninguna cosa” (Deleuze, 2011, p. 49), la inmanencia de Husserl es respectiva: lo inmanente es inmanente a la conciencia.

El continente filosófico que descubrió Husserl depende de la elección de un punto de partida: la conciencia pura. Es en este continente que pensadores como Marion o Levinas descubren y exploran trascendencias. Hacer fenomenología es pensar *a partir* de la conciencia, y tener la conciencia como punto de apoyo del pensar. El precio de la elección de este punto de partida es que se soslaya otro punto de partida posible, el devenir puro: este no proporciona puntos de apoyo; por el contrario, el movimiento infinito del devenir produce vértigo (Agamben, 2007, p. 400). Pero sólo “cuando la inmanencia no responde a nada distinto que a sí misma es cuando podemos hablar de un plano de inmanencia” (Deleuze, 2011, p. 49); mientras que en la fenomenología “la inmanencia, devenida inmanente a una subjetividad trascendental, hace reaparecer en su mismo interior la cifra de la trascendencia” (Agamben, 2007, p. 399).

¿Cómo aparece la trascendencia en Husserl? Se da en el objeto, en el yo trascendental, en el otro. Al referir la inmanencia a la conciencia, se le da un

lugar *particular*, y aparece como trascendencia todo aquello que es ajeno a dicho lugar. Resulta de ello una estructura segmentada: el yo trascendental, los objetos empíricos, los otros, ocupan lugares diversos de ella. Por el contrario, en el pensamiento de Spinoza todo se presenta en un mismo plano de inmanencia.

Habría que pensar en la legitimidad de uno y otro punto de partida (y habría que pensar si a Heidegger habría que clasificarlo entre los fenomenólogos, en tanto su punto de partida es el ser y su método la apertura al ser). Tiene sentido decir que la conciencia es lo más originario, como tiene sentido decir que lo es el devenir puro. Por un lado, parece inasaltable el derecho de la conciencia a llamarse *dato* primero. Por otro, el devenir puro, que Deleuze llama *una vida*, sería anterior al sujeto y, por tanto, a la conciencia:

Una vida está en todas partes, en todos los momentos que atraviesa tal o cual sujeto viviente y que se miden por tales o cuales objetos vividos.

Una vida immanente lleva acontecimientos o singularidades que no hacen sino actualizarse en los sujetos y objetos (Deleuze, 2011, p. 50).

Por *una vida* no debe entenderse la vida de tal o cual sujeto, sino la vida misma. Deleuze acude a un relato de Dickens en el que “[un] canalla, un sujeto despreciado por todos es restituido, arrancado de la muerte; y sucede que los que lo curan [...] manifiestan una especie de solicitud, de respeto, de amor por el menor signo de vida del moribundo” (2011, p. 50). La vida que se respeta no es la de Riderhood, el canalla, sino la vida misma, una vida impersonal, “un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la subjetividad o de la objetividad de lo que acontece” (Deleuze, 2011, p. 50).

Desde este punto de vista, podría preguntarse si Husserl logra su cometido de comenzar *desde el principio*. Habría una cosa que no pone entre paréntesis: la sustancialidad del sujeto conciente, como algo distinto y aparte del devenir puro. Recordamos aquí la crítica que hace Nietzsche (VP XII, §123) al *cogito* cartesiano: a lo sumo, se puede decir que hay pensamiento (que hay devenir), el yo del “yo pienso” es una petición de principio. Desde el punto de vista de Deleuze, en Spinoza hay un plano de inmanencia porque éste comienza desde *antes* de la división entre el sujeto y el mundo. No es casual que los

seres humanos, en Spinoza, sean *modos* de la única sustancia, mientras que en Husserl el sujeto es como la sustancia en la que se presenta el devenir⁵.

En Husserl, la inmanencia es referida a la región de lo espiritual, a la conciencia. En Spinoza, la inmanencia es el puro devenir, irrespectivo: no hay región porque no hay bordes. Se hace patente la radicalidad de la elección en uno u otro sentido, y la radical inconmensurabilidad entre ambas apuestas filosóficas: la región de lo espiritual y el plano de inmanencia son dos llanuras infinitas, y ambas dejan ver horizontes para la exploración. Quizás es mero efecto de aquello singular e insoslayable en cada persona (como el olor corporal, la entonación en el habla o la manera de partir el pan), de aquello que está *antes* del carácter, que un individuo desee correr por una u otra llanura.

5 Habría que decir algo acerca del flujo absoluto del tiempo, la subjetividad absoluta a la que sería inherente toda duración y toda conciencia (Husserl, 2002), que podría ser un mejor candidato al título de sustancia en la filosofía de Husserl, pero esto queda por fuera de lo pretendido en este artículo. En todo caso, consideramos como bien establecida la tesis de que el punto de partida de la fenomenología es la subjetividad.

Bibliografía

- Agamben, G. (2007). *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Aristóteles (2011). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Tecnos.
- Beer, S. (1993). *Designing freedom*. Ontario: House of Anansi.
- Conan Doyle, A. (2013). *A study in Scarlet and the sign of four*. Nueva York, NY: Dover.
- Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Buenos Aires: Muchnik.
- Deleuze, G. (2009). *Spinoza, filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Deleuze, G. (2011). La inmanencia: una vida... *Inmanencia, II(1)*. Recuperado de <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/inmanencia/article/view/949/858>
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D. F.: FCE.
- Husserl, E. (1982). *La idea de la fenomenología*. México D. F.: FCE. Recuperado de <http://biblio3.url.edu.gt/Libros/joyce/idea.pdf>
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1997). *La filosofía y la crisis de la humanidad europea*. Valencia: Universitat de Valencia.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (trad. de A. Serrano). Madrid: Trotta.
- Moran, D. (2008). Inmanence, self-experience, and transcendence in Edmund Husserl, Edith Stein and Karl Jaspers". *American Catholic Philosophical Quarterly*, 82(2), 265-291.
- Nietzsche, F. (2008). *La voluntad de poder*. Madrid: EDAF.
- Spinoza, B. (1999). *Ética*. Madrid: Alianza.
- Vargas Guillén, G. (2012). *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Villoro, L. (1966). La "reducción a la inmanencia" en Husserl. *Diánoia*, 12(12), 215-235.
- Wittgenstein, L. (1994). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Altaya.

TIEMPO FENOMENOLÓGICO Y YO PURO

Carlos Alberto Toledo Garzón¹

El tiempo es sin lugar a dudas, uno de los problemas más difíciles de plantear en la reflexión filosófica. Ya San Agustín afirmaba en torno a este fenómeno: “¿Qué es, pues, el tiempo? si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé”². El tiempo, al parecer, cada quien comprende qué sea, aunque no pueda explicar su naturaleza. Este tipo de reflexiones no son sólo complejas para quienes desean tematizarlas y problematizarlas, sino también para quienes buscan comprender lo ya dicho por los diversos pensadores de la historia de la filosofía.

En esta historia, se puede destacar la afirmación de Martin Heidegger, según el cual, siguiendo el hilo conductor establecido por Aristóteles, tal y como sucede con el espacio, “tampoco el tiempo es nada en sí. Solo existe como consecuencia de los acontecimientos que tienen lugar en el mismo [sic]” (Heidegger, 1999, p. 28). En pocas palabras, “el tiempo es aquello en lo que se producen los acontecimientos” (Heidegger, 1999, p. 29).

Esta afirmación aristotélica retomada por Heidegger sostiene una idea capital que aquí merece especial consideración, puesto que es a su vez la tesis que se sostendrá durante la siguiente reflexión: que *el tiempo no es nada en sí*. Sin embargo, no se tendrá como referente teórico el desarrollo de Aristóteles o de Heidegger, sino el de la fenomenología de Edmund Husserl; concretamente, su reflexión sobre el tiempo en *Ideas I*.

I

Tiempo objetivo y tiempo fenomenológico

En primera instancia, es preciso destacar sobre qué base se encuentra fundamentada la distinción de lo que se entenderá por “tiempo”: por un lado, un tiempo que se supone objetivo y, por el otro, el tiempo propio de la fenomenología según Husserl. El tiempo denominado “objetivo” es el tiempo en el que

¹ Estudiante de la Maestría en Filosofía, Universidad de Antioquia.

² *Si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio.*

acaecen las cosas, en el que acontecen los hechos, en el que cotidianamente se presenta el sucederse de unas cosas tras otras. Su sentido objetivo apunta a una temporalidad que no atañe al sujeto, sino que se da por fuera de éste y sin ser necesaria su participación. En la medida en que es un tiempo igual en todas partes, se denomina, también, tiempo *cósmico* (*Ideas I* §81, p. 191).

Frente a este tiempo cósmico, objetivo, se plantea un tiempo fenomenológico, que se caracterizará, en primera instancia y de manera muy general, como el tiempo de la conciencia. Es “la conciencia interna del tiempo”³. Fenomenológicamente hablando, esta temporalidad se manifiesta como “unidad de las vivencias” (*Ideas I* §81, p. 191) que se suceden unas a otras de manera ordenada e infinita en un yo y que son accesibles si y sólo si se *desvincula* este yo del tiempo cósmico u objetivo.

La desvinculación del tiempo cósmico es la condición de posibilidad del tiempo fenomenológico, y tal desvinculación es posible, a su vez, a partir de lo que Husserl denominará “reducción fenomenológica” (*Ideas I* §81, p. 191), que pone en suspenso y desvincula al yo, no sólo del tiempo, sino de cualquier otro referente salvo del yo mismo, que quedará como residuo y que denominará “yo puro”⁴:

Con la reducción fenomenológica ha perdido la conciencia no solo su “vinculación” (lo que sin duda es una imagen) aperceptiva a la realidad material y su inserción, aunque sea secundaria, en el espacio, sino también su inclusión en el tiempo cósmico (*Ideas I* §81, p. 191).

Como antes se dijo, el tiempo fenomenológico, que se origina de la reducción fenomenológica, surge como unidad de las vivencias insertas en una corriente ordenada e infinita (de vivencias) de un yo puro, el cual no puede desligarse en ningún momento de la corriente misma. En otras palabras, si desde Husserl la conciencia nunca es una conciencia vacía, sino que se encuentra ligada a las vivencias, entonces éstas, por regla, necesariamente se suceden unas a otras en una corriente de vivencias. Por consiguiente, la conciencia se encuentra ligada en forma indisoluble a la corriente infinita de vivencias, de la cual es imposible para el yo puro prescindir.

3 A propósito de esta temática, Husserl desarrolló en 1905 una reflexión que se publicó en 1928 con el nombre de *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (2002).

4 Para mayor claridad frente al origen de este yo puro, cf. *Ideas I* §80, p. 189.

Volviendo a lo planteado por Aristóteles y Heidegger sobre la imposibilidad del darse del tiempo en sí mismo, se puede asentar, con Husserl, en lo acertado de tal tesis, pero en un sentido por esclarecer. No es posible ni para la conciencia ni, consecuentemente, para el yo puro tener una vivencia del tiempo en su mismidad. Es decir, aunque las vivencias sean temporales, como temporal es el flujo o corriente de vivencias (y en última instancia el yo puro), el tiempo no se da a sí mismo como un objeto cualquiera —a saber, en escorzos, visibles por un lado y luego por otro (*Ideas I* §3, p. 21)—, no hay algo así como escorzos del tiempo, aunque los escorzos de objetos sí se den de manera temporal.

Por lo tanto, si bien es cierto que no es posible una vivencia del tiempo en sí mismo, sí es necesario retornar al flujo temporal de vivencias del yo puro para esclarecer lo que Husserl entiende como “conciencia interna del tiempo”, o tiempo fenomenológico, es decir:

Aquel tiempo que es esencialmente inherente a la vivencia en cuanto tal, con sus modos de darse, el ahora, el antes, y el después, y las modalidades determinadas por estos, el simultáneamente, el sucesivamente, etc., [que] no se puede medir ni por la posición del sol, ni con un reloj, ni por medio de nada físico, ni en general se puede medir (*Ideas I* §81, p. 191).

Reflexión sobre la vivencia aislada, siempre en relación con el flujo temporal

Como quedó señalado anteriormente, el tiempo fenomenológico es el tiempo que se da internamente en la conciencia, inherente a cada vivencia del yo puro. Luego, si es el tiempo de cada vivencia, necesariamente, lo es de la corriente misma de las vivencias del yo puro. En última instancia, es la temporalidad de ese yo. Ahora bien, es posible que este yo “dirija su mirada pura a esta vivencia [o a otra] y la aprehenda como realmente existente o como durando en el tiempo fenomenológico” (*Ideas I* §81, p. 193). Esto, en términos de la reflexión acerca de la temporalidad, significa que la vivencia aislada del flujo o corriente infinita de vivencias del yo puro pueda ser aprehendida en dos vías que serán esclarecidas a continuación: en primer lugar, teniendo como objeto de la reflexión el contenido como tal de la vivencia, de modo que se describa aquello que se da, que está ahí, y en segundo lugar, y para el caso la más importante, “como durando en el tiempo”.

La vivencia aislada del flujo temporal “es necesariamente una vivencia que dura” (*Ideas I* §81, p. 193). En tanto que dura en el tiempo, sea su duración corta o prolongada, es siempre finita; es decir, su durar cesa y el yo es consciente de su cesar. Esto implica que no es posible que al yo se le dé una vivencia infinita, sino que todas y cada una de sus vivencias tienen una duración determinada. Pero, a su vez, de lo anterior también es posible inferir que, necesariamente, al cesar una vivencia se sucede otra, sin posibilidad alguna de que pueda ser de otro modo; a una vivencia, de forma inexorable, la sucederá otra, así como esta fue precedida por otra vivencia. Es a esta sucesión a la que Husserl denominará “flujo o corriente de vivencias”.

La reflexión del yo puede aislar la vivencia que dura del flujo de vivencias del yo mismo. En tanto vivencias temporales, hacen parte de un flujo temporal de vivencias. En este flujo temporal, las vivencias no se dan de manera aislada sino unidas y ordenadas una después de la otra, y en conjunción con esto se da, como correlato, el yo puro como unidad de las vivencias temporales. A este yo le es inherente, a su vez, poder dirigir la mirada a los *modos* de darse la temporalidad, a saber: el ahora, el antes y el después.

Como se ha visto desde el comienzo, esto no implica la vivencia del modo en sí de la temporalidad del ahora, el antes o el después, sino la vivencia de aquello que sucede ahora, que fue precedido por un ahora anterior y a lo cual le sucederá un nuevo ahora, de forma ininterrumpida e infinita para el yo. En este punto es preciso que se destaque el siguiente aspecto: desde el ahora anterior o “hace un momento” (*Ideas I* §81, p. 193) pasando por el ahora actual y hasta el aún no ahora, el yo puro presente en cada uno de esos ahora lo ha sido teniendo como correlato temporal el ahora actual como “forma persistente para una materia siempre nueva” (*Ideas I* §81, p. 194). Incluso cuando el yo se dirige al recuerdo (ahora anterior) o en la expectación (aún no ahora), lo hace desde su relación indisoluble con su ahora actual. Éste constituye el punto cero a partir del cual el yo puede dirigirse a los diferentes modos de la temporalidad, es un ahora *persistente*.

La impresión y la retención

Luego, ¿qué implicaciones tiene este ahora actual y persistente para el yo puro? El ahora persistente (persistente como correlato temporal del yo),

punto cero frente al hace un momento y aún no ahora, constituye lo que Husserl denominará fase de *impresión* en la conciencia, la cual se distingue de la *retención* y la *protención*. El ahora actual y persistente es la fase de la impresión y, a su vez, el límite de esta; límite que señala al mismo tiempo el comienzo de la retención y la aún no llegada fase de la protención.

Se denominará impresión, por consiguiente, “sí y solo sí” se da en el modo de la temporalidad del ahora presente. Con cada ahora presente y persistente, la impresión se renueva y el fluir de vivencias temporales continua su curso: ese es el inexorable paso del tiempo fenomenológico. Al mismo tiempo, esto señala que este ahora actual será, posteriormente, un *hace un momento*, que también renovará la retención con retenciones siempre nuevas, en lo que es para la conciencia “un continuo encajar retenciones en retenciones” (*Ideas I* §81, p. 194). Esta continuidad del ahora actual que es extensible al hace un momento indica que el tiempo fenomenológico es un tiempo siempre lleno; en otras palabras, que para la conciencia siempre hay sucesión de vivencias sin posibilidad de ausencia de alguna de ellas, es decir, de un salto entre éstas en lugar de su continuo sucederse. Finalmente, si son vivencias temporales llenas, el tiempo de la conciencia es un tiempo lleno.

De esta manera, la impresión y la retención están siempre llenas de vivencias intencionales de un yo puro, además de ser temporales, es decir, que duran. En este sentido, el ser siempre nuevo de la impresión asegura la prolongación o extensión de la continuidad, que es por lo tanto el continuo de la duración.

II

Horizonte del antes y horizonte del después: simultaneidad en la experiencia

El ahora actual, el ahora de la impresión, no surge de manera espontánea, sino que es, como se vio anteriormente, un continuo de la duración. Este continuo asegura que sea el mismo yo puro del hace un momento y del ahora actual, y, por supuesto, que llegue a ser uno y el mismo en el aún no ahora. La continuidad de la duración permite que al ahora actual de vivencias (impresión) lo preceda un hace un momento de vivencias (retención) en un mismo yo, en esto consiste, por ende, la continuidad de la duración en el tiempo del yo

puro: “Todo ahora de las vivencias, aunque solo sea el de la fase inicial de una vivencia que empieza a comparecer, tiene necesariamente su horizonte del antes” (*Ideas I* §82, p. 194). En pocas palabras, esto implica que el ahora actual y continuo se encuentra ligado al hace un momento, al antes.

El horizonte del antes no es el único que asegura la continuidad temporal en el ahora actual, sino que también lo hace el horizonte del después: “Necesariamente se convierte todo ahora de las vivencias, aunque solo sea el de la fase final de la duración de una vivencia que cesa, en un nuevo ahora, y este es necesariamente un ahora lleno” (*Ideas I* §82, p. 194). El ahora actual tiene asegurada su continuidad como duración en razón de su horizonte del después. Valga decirlo, este asegurar implica que necesariamente en el cesar de una vivencia se suceda otra, sin posibilidad de ser de otra manera.

Ahora, si se detiene la mirada en el continuo del ahora actual, y se relaciona con sus horizontes temporales; el horizonte del antes y el horizonte del después, es perceptible el darse simultáneo de éstos en la vivencia del ahora; el darse simultáneo del ahora en la vivencia del ahora actual que comparece ante el yo puro. Esta simultaneidad en el ahora actual se entiende en la medida en que en su fase inicial de la vivencia se encuentra el horizonte del antes, y en su fase final, el horizonte del después, de modo que este simultáneo es la condición de posibilidad del continuo de la duración.

La ley *esencial*: toda vivencia está encerrada en el flujo de las vivencias

El yo puro puede aislar la vivencia y reflexionar sobre ella o verla en su duración, como quedó señalado desde el comienzo. Sin embargo, esta vivencia aislada en la reflexión hace parte de un flujo de vivencias, dadas en sucesión. Si se considera la duración de las vivencias del flujo, se asume entonces que es un flujo temporal de vivencias, que evidencian la duración como aquello que da consistencia al flujo. Estar inserto en la vivencia, en el flujo de vivencias, se denomina *ley esencial*. Esta ley implica que “toda vivencia se halla inserta en un complejo de vivencias esencialmente cerrado en sí mismo, no solo bajo el punto de vista de la sucesión temporal, sino también bajo el punto de vista de la simultaneidad” (*Ideas I* §82, p. 195).

En cuanto ley esencial, las vivencias sólo pueden ser tomadas aisladamente en la reflexión, recorrerse desde su comienzo hasta su final, aunque teniendo

claro que pertenece al denominado *flujo de vivencias*, ordenado a partir de los horizontes temporales.

Es preciso señalar la peculiaridad con que Husserl aborda todas las vivencias del yo puro: no las plantea como un derecho en el que acaso tenga espacio la voluntad, o mejor dicho, las vivencias en cuanto tales no podemos elegir tenerlas o no; se podrá elegir el tipo de vivencias, pero no prescindir de ellas, además de este necesario fluir de las vivencias, y como condición de posibilidad se encuentra la simultaneidad. En su elemento esencial, se destaca el constituir, entre otras cosas, la conciencia pura como *a priori*.

Conclusiones

El tiempo fenomenológico no es un tiempo que se dé en sí mismo, sino que aquello que se da a la conciencia—es decir, las vivencias—es, finalmente, a partir de donde se puede esclarecer dicho fenómeno. Esto implica, a su vez, que el punto de partida para comprender lo que se entienda por *tiempo de la conciencia* es la intencionalidad, la cual sólo es asequible a partir de la reducción o *epojé* fenomenológica.

Esta reducción también permite esclarecer que los diversos modos de la temporalidad—como el ahora, el hace un momento y el aún no ahora—se comprenden, a su vez, desde la brecha abierta en la actitud natural por la reducción misma, y sólo a partir de ella. En este punto es importante destacar cómo el yo puro se descubre como siendo en el tiempo junto con el flujo de las vivencias.

En este ser consciente de la temporalidad del yo es destacable el problema de la sucesión y cómo éste se da como duración a la conciencia misma. Esta temporalidad tiene, además de la duración, un elemento importante: la continuidad del ahora actual, que enlaza los horizontes temporales del antes y el después. Esta continuidad temporal es un correlato del yo, del cual no puede escapar, aunque en la reflexión pueda dirigir la mirada al recuerdo o a la expectativa.

El tiempo fenomenológico no es, pues, algo en sí mismo, pero tampoco es en el que se dan los acontecimientos o las consecuencias de estos, tal y como lo señala Aristóteles, sino el tiempo interno de la conciencia y del darse temporal de las vivencias de la conciencia, tiempo que precisa romper con el tiempo de los acontecimientos o que es consecuencia de estos.

Bibliografía

- Heidegger, M. (1999). *El concepto de tiempo*. Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: FCE.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (trad., intr. y notas de A. Serrano de Haro). Madrid: Trotta.

INTENCIONALIDAD E IMAGINACIÓN. EL PROBLEMA DE LA REFERENCIA A LAS COSAS

Edwin Hernán Isaza Restrepo¹

Dentro de los aportes más significativos que se le atribuyen a la fenomenología, el concepto de “intencionalidad” guarda un sitio preferente. La imposibilidad de que la conciencia pueda suponerse sin aludir a algo más, evidencia que no posee esa autosuficiencia que antaño se le atribuía. La correlación entre pensamiento y mundo que se introduce con la intencionalidad permite, de esa manera, la convivencia de dos concepciones en apariencia contrarias, pero cuya correlación Husserl se encargó de demostrar, un aporte que, de algún modo, permitiría pensar tanto al ser humano en su raigambre terrenal como las problemáticas que de esto se derivan.

La concepción estándar de la intencionalidad como conciencia de algo aparte, que permite admitir que hay un mundo afuera de nosotros, el cual nos afecta y circunda, permite de esa manera indagar acerca no sólo de lo que constituye a dicho afuera, sino también preguntarse acerca de cómo se nos aparece ese exterior, cómo se nos figura, qué matices nos presenta el mundo cuando se pone ante nuestra mirada, entre otras consideraciones. Todas estas formulaciones enriquecen y abren un espectro más amplio dentro de la reflexión filosófica. En este escrito se trata, entonces, de problematizar la manera en que el mundo se nos aparece. Se pretende seguir a Husserl con la minucia con que este pensador atacaba cada problema. Se propone aquí abordar, problematizar y sugerir que a partir de la intencionalidad podemos considerar al pensamiento en su relación con el mundo y preguntarnos cómo se aparece tal mundo, es decir, si puede el pensamiento, dentro de su ubicación mundana, abarcar todo un mundo. De entrada se supondría que no, pues si al pensamiento se le apareciese el mundo en su totalidad ello permitiría inferir cierto exceso de la conciencia, ya que creer que ésta puede tener ante sí al mundo entero la mostraría como omniabarcadora y omnipotente, concepción que probablemente pretendía desmontar el pensamiento husserliano justo al

¹ Estudiante de la Maestría en Filosofía, Universidad de Antioquia.

correlacionar el mundo con el pensamiento, al mostrar que ambos se complementan y se requieren. De esta manera, se busca mostrar que si bien hay conciencia de algo, concepción que remite del pensamiento a un mundo, debemos acercarnos más a analizar la manera como se nos presenta el mundo ante la conciencia dejando por sentado que no es el mundo en su totalidad. Diremos, pues, que se nos presenta una cara de él. Pero, ¿cómo entonces suponer lo demás?, ¿de dónde suponerlo? Si acaso estamos en capacidad de suponer que, aun cuando ni el mundo ni las cosas se nos muestran totalmente, podemos contar con la cara que se nos oculta de éstas, en última instancia y sin necesidad de extenderse en los preámbulos, se plantea aquí la pregunta por el papel que juega la imaginación cuando se nos da un mundo.

La conciencia de algo nos entrega entonces una faceta de ese algo, una cara de las cosas, y aunque se sabe que hay una faceta que no alcanzamos a concebir, contamos con ella, la suponemos aunque se figure invisible a nuestra mirada, y para tal suposición necesitamos contar con el concurso de la imaginación.

Una vez planteado el asunto que se tiene entre manos, se propone el siguiente derrotero de cuestiones:

1) A partir de los planteamientos husserlianos que se hallan principalmente en sus investigaciones lógicas, tratar de ofrecer claridad acerca de cómo se fundamentaría el concepto de “intencionalidad” como conciencia de algo.

2) Una vez se asuma que en esa conciencia de algo se nos aparece un mundo, plantear el papel que cumple la imaginación.

3) Analizar el concepto de imaginación y su vínculo con lo ficticio, tras lo cual hay que preguntarse si acaso nos podemos fiar de una concepción de lo imaginario, en caso de que ésta se vincule con lo ficticio.

4) Preguntarse por la función de la imaginación en el reconocimiento de los otros como coconstituyentes del mundo que habitamos.

Fundamento de la intencionalidad

Al asumir el concepto de intencionalidad como conciencia de algo, nos vemos enfrentados a un asunto relacionado con el conocimiento, cuestión que Husserl aborda en su sexta investigación lógica, en la cual se propone poner entre paréntesis los conceptos en los cuales se basa nuestro conocimiento.

Justo en dicha investigación se asume el asunto del pensar a partir de actos: “Todo pensar, y principalmente todo pensar y conocer teóricos, se lleva a cabo en ciertos ‘actos’ que tienen lugar en el discurso expresivo” (Husserl, 1995, p. 597). Al entender tanto el pensar como el conocer a partir de actos que se manifiestan en el discurso expresivo, será en este en lo que se va a enfocar Husserl para, precisamente, señalar la correlación entre el pensamiento y las cosas, concepción básica a la hora de hablar de intencionalidad. Es decir, en el momento en que se expresa o manifiesta un concepto se requiere de un contenido para dicho concepto, y lo que precisamente le otorga contenido a cada concepto es la intuición, entendida como la manera en que se nos dan las cosas. Así pues, para Husserl cada pensamiento reclama un contenido, el cual es ofrecido por la intuición:

Ahora bien, tan pronto como queremos atacar esta cuestión, tropezamos [...] con la relación entre la intención significativa y el cumplimiento de la misma; o —expresado del modo tradicional, pero sin duda equívoco— con la relación entre el “concepto” o el “pensamiento” (entendido aquí como mención intuitivamente incumplida) y la intuición correspondiente (Husserl, 1995, p. 598).

Este planteamiento permitiría pensar cierta relación un tanto tangencial entre Husserl y Kant, aunque resulta muy sugerente que la relación entre concepto e intuición expresada desde la tradición sea vista por Husserl como un equívoco. Sin embargo, cabe señalar el planteamiento de Kant acerca de la necesidad recíproca entre concepto e intuición:

Nuestro conocimiento se origina en dos fuentes fundamentales del espíritu; la primera es la facultad de recibir representaciones (la representatividad de las impresiones), la segunda es la facultad de conocer un objeto mediante esas representaciones; por la primera nos es *dado* un objeto, por la segunda es este *pensado* en la relación con aquella representación (como mera determinación del espíritu). Intuición y conceptos constituyen, pues, los elementos de todo nuestro conocimiento; de tal modo que ni conceptos sin intuición, que de alguna manera les corresponda, ni intuición sin conceptos, pueden dar un conocimiento (Kant, 2005, p. 67).

Como podemos observar, en Kant todo conocimiento requiere de la participación de la intuición y el concepto, mientras que desde la perspectiva de Husserl cuando en el conocer se presentan ambos elementos se habla en términos de *cumplimiento*. Pareciera que tanto para Husserl como para Kant el conocimiento se *cumpliera* cuando se presenta el concepto y la intuición. Sin embargo, como se mostrará más adelante, en el planteamiento de Husserl se presentan otros tipos de matices y consideraciones que difieren de los postulados kantianos, por lo que pensar dicha relación exige un trabajo de mayor elaboración, aunque bien se pueden señalar tanto coincidencias como distanciamientos entre ambos autores.

Ahora bien, resulta importante enfocarse en la concepción husserliana del “cumplimiento”. Si analizamos tal término observamos que el cumplir nos remite al coincidir. Por ejemplo, se cumple determinada regla si coincide con determinada situación. De modo que en el caso de Husserl encontramos que entre el pensamiento y la intuición se ha de manifestar no sólo la participación de ambos elementos, sino que ambos coincidan; es decir, que lo conceptuado corresponda con lo intuido. El cumplimiento ha de entenderse en términos de adecuación entre el intelecto y la cosa. A partir de tal criterio, Husserl establecerá que la verdad depende de dicha correspondencia, en la cual el ser humano pone en el objeto lo que reside en el juicio. Eso da lugar a las significaciones, las cuales requieren ser puestas en la cosa que nos entrega la intuición. Pareciera que en el intelecto se presentase un afán de cumplimiento, y cuando ello no se logra Husserl nos hablará en términos de *decepción*. Cumplimiento y decepción constituyen la díada de la certeza. Ahora bien, de acuerdo al pasaje anterior, en el cual se mencionaba una postura similar a la de Husserl en el pensamiento de Kant, se podría señalar que no se encuentra mayor originalidad en este autor, y que simplemente se trae a cuento una vez más una problemática epistemológica que tuvo en vilo la meditación de los clásicos: las relaciones entre el concepto y la intuición o entre el pensamiento y la cosa. Sin embargo, se puede señalar que, precisamente, la originalidad de Husserl reside en que no enuncia únicamente una problemática entre pensamiento y cosa, sino que de manera más detallada señala las posibilidades en que se nos puede dar la cosa y, a su vez, las posibilidades en las que puede operar el pensamiento. El pensamiento clásico, o al menos el de cuño kantiano que se menciona escuetamente aquí, aborda el asunto entre la intuición y el concepto de manera general. Y quizás no

lo podríamos pensar de otro modo, cuando bien se sabe que a Kant le preocupaba presentar lo que puede conocer la razón en general, de manera que no habría lugar a indagaciones acerca de las posibilidades de ambas facultades, pues ello implicaría ingresar en indagaciones basadas en descripciones detalladas. Sin embargo, Husserl sí asume tal indagación, y de ahí los matices de complejidad entre un autor y otro.

Dentro de los matices que se pueden mencionar encontramos, como una manera de valorar las posibilidades de la percepción, el ejemplo del mirlo que se echa a volar:

Sobre la base de esa misma percepción el enunciado podría ser muy distinto y desplegar por tanto un sentido muy distinto. Yo hubiese podido decir, por ejemplo: esto es negro, es un pájaro negro; este pájaro negro echa a volar, se remonta, etc. Y a la inversa, el sonido verbal y su sentido podrían seguir siendo los mismos, mientras la percepción cambia de varios modos. Toda alteración de la posición relativa del que percibe altera la percepción misma; y varias personas que perciben a la vez lo mismo, no tiene nunca exactamente la misma percepción (Husserl, 1995, pp. 609-610).

Podemos indicar que las posibilidades de cada percepción dependen de la posición en la cual dicha percepción se realiza, de modo que la valoración de cada intuición depende de la posición en la cual se encuentre quien percibe. Sin embargo, a pesar de la pluralidad de percepciones a las que nos vemos abocados, ello no compromete el afán de la significación. Es decir, cuando se plantea un concepto, independiente de la posición en que nos encontremos percibiendo, siempre se manifiesta el afán de cumplimiento; esto es, que lo que pretendo significar, lo que pretendo poner en cada cosa, es una pretensión que se conserva aun en medio de las posibles percepciones y las diversas posiciones. Así, se entiende que percibir se nos da de determinada manera, por lo que resulta preciso aclarar por qué se presentan tales variaciones en la percepción.

La percepción escorzada

Justamente, la multiplicidad de las percepciones se basa en que a la hora de intuir un objeto, aunque se considere de manera ingenua que éste se nos presenta por completo, la genialidad de Husserl consiste en señalar que tan

sólo se nos da una parte de la cosa y, sin embargo, tenemos en cuenta hasta la parte que no alcanzamos a constatar. Supongamos que nos ubicamos frente a una vivienda. Esta nos da sólo la fachada, y en ese percibir suponemos que en dicha vivienda hay unas habitaciones, un baño, una cocina, en suma, todas aquellas comodidades con las que puede contar una casa. Damos por sentado que ello yace tras la fachada de lo que se nos presenta, aunque no lo presenciemos. Así, se puede señalar que en el pensamiento de Husserl se presenta una superación de la relación sujeto-objeto, problemática tan propia de la teoría del conocimiento y en la cual, al menos en lo que concierne a los clásicos, no se había preguntado acerca de las variantes en el conocer, de acuerdo a la posición en la que se ubica quien conoce. Husserl se toma la molestia de tener en cuenta tales consideraciones en relación con el acto de conocer. Si volviésemos al ejemplo de la casa, bien se puede señalar que quien la observa ubicado en una esquina tiene frente a sí una percepción diferente de la casa y, sin embargo, al igual que el que está ubicado frente a ésta, supone más allá de lo que ve, hasta lo que no alcanza a percibir: para él también hay un interior, lo mismo que para quien se ubique en el interior de la casa. A su vez este último supone la existencia de la fachada de la casa, aun cuando no la tiene frente a sus ojos. En suma, la variedad de percepciones se relaciona con la posición en la que se encuentra quien percibe, de manera que el acto de conocer y sus posibles matices no hacen más que señalarnos la diversidad de las vivencias que nos ofrece el mundo.

Se presenta de esta manera, en Husserl, una visión plural de la percepción y la proyección que le atribuimos a ésta justo cuando nos enfrentamos a un objeto; proyección que se evidencia en la suposición de que existe una parte del objeto que no se encuentra en la faceta que estamos observando de este, la cual terminamos por tener en cuenta sin reclamar constatación alguna. Tal percepción, en la que se evidencia la suposición de que hay algo más allá de lo percibido, nos permite preguntarnos si acaso en el acto de dársenos un objeto, y cuando terminamos por tener en cuenta aquello que no constatamos, no hacemos más que imaginar y, en ese caso, aclarar cómo podemos suponer el funcionamiento de dicha imaginación. Es decir, debemos preguntarnos qué tan veraz resulta la imaginación cuando la aplicamos a la suposición de la parte del objeto que nos resulta vedada una vez que lo percibimos.

La imaginación en el acto de conocer

Con el ánimo de problematizar el asunto de la imaginación hemos de preguntarnos hasta qué punto resulta verídica la imaginación pues, en caso de comprometer tal veracidad y vincular a dicha imaginación con lo ficticio, hemos de desvirtuar las proyecciones justo cuando percibimos un objeto. Sin embargo, a pesar de tal inquietud, se admite, con Husserl, que la imaginación es la que permite que nos demos esa parte del objeto que no se recibe en la intuición. Es decir, gracias a la imaginación nos permitimos concebir un objeto en su unidad entera, aquella nos entrega el escorzo que complementa la unidad del objeto, de modo que, sin más, terminamos por creer en la veracidad de la imaginación cuando disponemos de ella en la búsqueda de la unidad de un objeto.

Ahora bien, lo sorprendente de este ejercicio es que si bien se requiere la participación de un objeto en el cual se depositen las concepciones que elabora el intelecto, se presenta la tendencia a no conformarnos con el mero escorzo del objeto, sino a aprehenderlo en su unidad, por lo que la imaginación termina siendo una suerte de *a priori* a la hora de aprehender un objeto. Ahora bien, si se tiende a poner en entredicho el asunto de la imaginación, una lectura muy sugerente de esta la podemos hallar en Ricoeur, quien en su texto *La memoria, la historia, el olvido*, en aras de analizar el asunto de la memoria deslindándolo de la imaginación, plantea que “la idea guía es la diferencia, que podemos llamar eidética, entre dos objetivos, dos intencionalidades: uno, el de la imaginación, dirigida hacia lo fantástico, la ficción, lo irreal, lo posible, lo utópico” (2008, p. 22). Esta cita de Ricoeur se trae a cuento con el ánimo de cuestionar la veracidad de la imaginación: si ésta nos entrega la unidad de la cosa que percibimos como mero escorzo y se vincula con lo ficticio, entonces bien podríamos indicar que hay cierta relación *fantástica* con las cosas cuando las aprehendemos en su unidad, de modo que sólo nos queda como evidencia de certeza el escorzo de aquellas, lo que meramente se nos da en la percepción. Uno de los riesgos al aceptar tal planteamiento consiste en que terminaríamos arrastrados al escepticismo ya que se compromete la unidad del objeto. Sin embargo, aunque se señalen tales consideraciones, no se puede negar la participación de la imaginación, y Husserl, en aras de no comprometer la veracidad del objeto, termina

vinculando a la imaginación no en relación con la cosa, sino con la imagen de la cosa:

Los cambiantes escorzos perceptivos del objeto tienen su correlato en los escorzos imaginativos paralelos. Y en el ideal de la imaginación perfecta coincidiría el escorzo con la imagen completa. Cuando los actos imaginativos se cumplen, ya en la conexión imaginativa, ya por medio de percepciones correspondientes, es innegable la diferencia en el carácter de la síntesis de cumplimiento, el tránsito de imagen a imagen tiene un carácter distinto del tránsito de la imagen a la cosa misma (Husserl, 1995, p. 640).

Sin duda, al plantear como objeto de la imaginación el *reino de la imagen*, quedaría preguntarse si acaso con ello no termina por desvincularse a la imaginación de los objetos, pues se concede que la relación de aquella con éstos se presenta en términos de imágenes, mas éstas no son el objeto, son su mera *bibliografía*, un vacío registro. Y si tomamos el acto de imaginar como una modalidad de la conciencia y tal imaginar se vincula a la imagen, y no directamente al objeto, podríamos interpretar tal acto como decepcionante, en cuanto se permite plantear una distinción entre la imagen y la cosa. Sin embargo, ante tal apreciación bien se puede objetar que, aunque la imaginación no se vincule directamente con las cosas, es imagen de ellas, es pensamiento intencional porque no se desvincula de ellas y se la tiene en cuenta en tanto que nos permite anticipar lo que nos muestra un objeto. Tal vez se pueda interpretar esa cierta degradación de la imaginación a una mera imagen de las cosas como una señal de prevención por parte de Husserl ante la posibilidad de que en la imaginación se filtren elementos de la fantasía, los cuales se vinculan con la imagen: “Como la producción de imágenes en la fantasía está sometida a nuestro albedrío en medida incomparablemente mayor que la de las percepciones y la de las posiciones en general, solemos elegir con predilección la posibilidad a la fantasía” (Husserl, 1995, p. 640). Si se le otorga a la imaginación un lugar más allá de las imágenes ello puede comprometer la objetividad de las cosas.

Jean Paul Sartre, en su ensayo acerca de la imaginación, dedica unas pocas páginas a Husserl y, en desacuerdo con algunas de sus apreciaciones

con relación a la imagen, señala que “podemos percibir, según queramos, como objeto-cosa u objeto-imagen. Pero es que justamente, se trata de dos interpretaciones de una misma materia sensible” (Sartre, 1984, p. 195). La interpretación de Sartre aboga por considerar a la imagen dentro de la materia y no como una mera copia del objeto. Sin embargo, esa diferencia ontológica entre imagen y cosa, a la cual se aludía anteriormente, terminaría por desdibujarse, y con respecto a Sartre no sabríamos hasta qué punto la imagen puede entregarnos la vivacidad de las cosas.

Imaginación y vida

De acuerdo a todo lo tratado hasta ahora, se ha mostrado que la imaginación se encuentra más allá de un vínculo con lo ficticio, que no solamente imagina el delirante, sino que es un ejercicio que a diario realiza el ser humano en general. A diario nos la vemos con las cosas; a diario suponemos su unidad; a diario, y sin aún detenernos en consideraciones filosóficas, nos servimos de la imaginación para habitar y constituir el mundo. Un bello ejemplo de ello lo podemos identificar en Heidegger cuando alude al quehacer del carpintero:

Se es un auténtico carpintero, busca ponerse en correspondencia sobre todo con los diversos tipos de madera y las formas que allí duermen, con la madera tal como descuella mostrando la oculta plenitud de su esencia en el habitar del hombre (Heidegger, 2010. p. 77).

En el caso de tal oficio, el carpintero se sirve de la imaginación, constituye la cosa, la madera guarda un sentido para él. Así, “echa a cumplir” su manera de relacionarse con las cosas —y nos encontramos ante un hombre del común, que no hace fenomenología—: con lo que se ha dicho hasta ahora, los seres humanos no sólo viven referidos a algo en cuanto personas con conciencia, sino que se sirven de modo *espontáneo* de la imaginación. De ahí que en el mismo discurso husserliano se tenga como punto de partida la actitud natural, el primer estrato en el cual se ubica el ser humano, porque aun desde allí, y sin apelar a *reducciones*, ya nos encontramos con la intencionalidad funcionando en el mundo y aún sin que el fenomenólogo revele que:

todo lo que es aplicable a mí mismo, sé que es aplicable también a todos los demás hombres que encuentro ahí delante en mi mundo circundante. Teniendo experiencia de ellos como hombres, los comprendo y los tomo como sujetos —yos de los que yo mismo soy uno— y como referidos a su mundo circundante. Pero esto de tal suerte, que concibo su mundo y el mío como siendo objetivamente un mismo mundo del que todos nosotros nos limitamos a tener conciencia de diverso modo. Cada uno tiene su lugar desde donde ve las cosas que están ahí delante, y por eso se le presentan a cada uno diversos campos de percepción, de recuerdo, etc. (*Ideas I* §28, p. 68).

De la misma manera como mi conciencia yace referida a una entidad que difiere de ella y que imagina, supone y da por sentada la extensión infinita del mundo y la extensión oculta de sus cosas, de esa misma forma los otros lo perciben. Sin embargo, la virtud de Husserl, de acuerdo al pasaje citado, estriba en que reconoce que cada cual ve las cosas desde una postura distinta, de modo que le otorga un lugar a la diferencia y hace que la pregunta sea si acaso la manera en la que los otros perciben, constituyen y se vinculan con el mundo no interfiere en la manera en que lo percibo yo.

Si de entrada se admiten las diversas posturas desde donde cada cual percibe el mundo, se tendría que suponer que son diversas percepciones que conviven en el mundo y que, a pesar de la diferencia entre ellas, ello no impide que haya un mundo que se comparte con los otros. Así, se observa que en Husserl la intersubjetividad es un asunto que cobra relevancia aún desde sus primeras elaboraciones teóricas. Ahora bien, si ya se admite el lugar que ocupa la intencionalidad tanto en mí como en los otros cuando vivenciamos el mundo, queda por preguntarse si la imaginación se vincula a la manera en que trato con los otros o, dicho en términos más técnicos, si *constituyo imaginativamente mi relación con los otros*.

La imaginación en la vida en común

Para abordar tal asunto, nos servimos de dos concepciones husserlianas vinculadas con el percibir, a saber: la percepción externa y la percepción del yo. De la primera dirá Husserl que consiste en “la percepción de cosas externas, de sus cualidades y relaciones, de sus cambios y acciones reciprocas”

(1995, p. 763), mientras que la percepción del yo es “la percepción que cada cual puede tener de su propio y de sus propiedades, estados y operaciones” (1995, p. 763). Así pues, entre ambas consideraciones de la percepción ya observamos un abismo: la primera se inclina hacia lo exterior, el afuera, y la segunda, a la interioridad. La percepción externa tiene como centro sensor de su presencia los sentidos, en tanto se refieren a las cosas. Sin embargo, Husserl añade que tal percepción no solo se refiere a las cosas externas, sino también al “propio cuerpo y las propias actividades corporales, como andar y comer, ver y oír” (1995, p. 763), mientras que en la percepción interna nos la vemos con vivencias *espirituales*, como es el caso de “pensar, sentir, querer” (1995, p. 763). Ahora bien, se realiza tal aclaración para señalar el abismo entre tales concepciones de la percepción, lo cual conviene a los esquemas presentados por Husserl, en tanto que se muestra la bipolaridad de la realidad. Por ejemplo, hay una conciencia así como hay unas entidades extrañas a ella —las cosas—; hay un sentido que brota de la conciencia y hay una cosa que lo recibe; hay un concepto y hay una intuición; hay una *nóesis* y hay un *noema*. Es decir, en Husserl se afirma la convivencia de la entidad intelectual y la sensible, y aunque sean diversas las modalidades en que ambas se presentan, tales díadas mencionadas corresponden, en suma, a dicha convivencia.

Ahora bien, en lo que respecta a la relación con las demás personas, diremos de entrada que, de acuerdo a los parámetros de Husserl, del otro tengo una percepción externa como cuerpo. Sin embargo, cuando se señalan los sentimientos del otro, el gesto que observo en él, ¿aun se mantiene la percepción externa como tal? Husserl señalará que el mundo que nos circunda no es solamente un mundo de cosas, sino también “un mundo práctico [...] encuentro las cosas ante mí pertrechadas, así como con cualidades de cosa, también con caracteres de valor, encontrándolas bellas y feas, gratas e ingratas, agraciadas y desgraciadas, agradables y desagradables, etc.” (*Ideas I* §27, p. 66). La manera en que se valora el mundo muestra en este caso que su percepción no se presenta de modo tan simple: hay valoraciones que intervienen y que inclusive pueden transformar la percepción misma de las cosas. Por ejemplo, ante mí tengo la fotografía de un ser querido que ya no me acompaña. Si analizo la imagen con los parámetros de la percepción externa, diré que es un pedazo de cartón que tiene como pigmento la imagen

de la persona que ya se ha ido, y que se encuentra un tanto plegado y arrugado de tantas veces que lo he tomado en mis manos. ¿Hay valoración en tal descripción? Desde luego que no, se presenta lo que percibo sin más, pero a sabiendas de que se trata de algo más que un pedazo de cartón: le atribuyo un valor sentimental, es la foto de un ser querido que se fue y ello hace de la cosa percibida algo más que un objeto externo. Con ello se muestra que no sólo se vive en un mundo de cosas, sino que este también se impregna del mundo *práctico*. De ahí la diversa manera de percibir y ubicarse no solo perceptual sino valorativamente ante la vida. Y, en la medida en que el mundo —de acuerdo a Husserl— es más que cosas materiales, también la manera en que lo valoramos ha de estar atravesada por la imaginación. Es decir, en el caso de la fotografía del ser querido que ya no está, yo, al otorgarle un valor que supera la materialidad de la cosa, ¿no estoy, sin más, imaginando? ¡Desde luego! La carga sentimental de la fotografía se la atribuyo yo como conciencia, le otorgo su sentido. Sin ir más lejos, tal fotografía puede servir para imaginar entre nosotros al ser ya ido, bien sea en una ficción que me planteo ahora o bien sea por efecto de la evocación.

Ahora bien, si lo anterior se puede presentar en las cosas, es decir, si se les puede atribuir un plus sobre su mera materialidad, ¿sucede lo mismo con el humano? Si admitimos la ilustración anterior, nos vemos forzados a admitir que, sin duda, el ser humano es más que el cuerpo que percibimos, más que percepción externa: en el caso de la fotografía del ser querido que ya no está entre nosotros, le estoy otorgando, mediante el juego de la fantasía y motivado por el recuerdo que me trae su imagen, la suposición de estar entre nosotros. Pero, para precisar, sirvámonos de un fenomenólogo, Martin Heidegger. En su obra *Ser y tiempo*, el autor en cuestión desarrolla todas las peculiaridades que caracterizan al ser humano. El *Dasein*, que llama Heidegger, posee como característica primordial, un temple afectivo:

El ente que tiene el carácter de Dasein es su Ahí de un modo tal que explícitamente o no, se encuentra a sí mismo en su condición de arrojado. En la disposición afectiva, el Dasein ya está siempre puesto ante sí mismo, ya siempre se ha encontrado, no en la forma de una autopercepción, sino en la de encontrarse afectivamente dispuesto (Heidegger, 1997, p. 160).

Así como se convive en un mundo no solamente de cosas materiales sino también de valores, de la misma manera, al atribuirle una disposición afectiva al *Dasein* podemos decir que al ser humano le atribuimos valores que van más allá de la presencia de un cuerpo. La cita de Heidegger nos indica que el ser humano, en su condición de *afectivamente dispuesto*, expresa de entrada un valor. Es decir, el hecho de que el ser humano se encuentre en determinada situación afectiva señala que, de antemano, lleva consigo un valor en su propia materialidad, en su propio cuerpo, ya que se presenta, como se planteó anteriormente, como constituidor de sentido y, en esa medida, porta en sí mismo tal capacidad y, de igual manera, valores con los que constituye un mundo y que suponemos en él. Por ello, las palabras de Heidegger ganan vigencia aquí, ya que reivindican la manera en que me veo con respecto a los otros. De ahí que, así como me sirvo de la imaginación para concebir las cosas, también ésta me auxilie para suponer la disposición afectiva del ser humano.

Conclusiones

De acuerdo con el propósito que se señalaba en la titulación del texto, cuando se alude a la intencionalidad en relación con la imaginación, se realizó tal propósito con el ánimo de problematizar y enriquecer el concepto mismo de “intencionalidad”. Se trataba de ir más allá de la mera alusión a la deuda que tiene Husserl con Brentano en lo que corresponde al planteamiento de dicho concepto, el cual resulta central cuando se nos plantean, en Husserl y desde concepciones muy rigurosas y complejas, asuntos como la significación y su esencia intencional, la dación de sentido, la correlación *nóesis-noema*, el asunto de la expresión, entre otros; asuntos que, en última instancia, se resumen en la intencionalidad —es decir, en la referencia que liga el pensamiento a algo que yace en el mundo—. Tales concepciones muestran el afán del pensamiento de darle contenido a los conceptos que elabora la razón. Por ejemplo, cuando se alude a la correlación *nóesis-noema* observamos que la *nóesis* se vincula con un acto aún sin contenido que por ello depende del *noema* para alcanzar la plenitud; un acto que evidencia, sin más, el vínculo del pensamiento con las cosas, y que éste no es autosuficiente con respecto al mundo. El propósito de este escrito se circunscribe a la problematización de

esa referencia de la conciencia a las cosas, y de la manera en que la imaginación resulta siendo una forma peculiar de aprehender el objeto. Al tomar en cuenta a la imaginación se problematiza aún más la cuestión de la intencionalidad y se supera la perspectiva estándar de la intencionalidad.

En lo que respecta a la imaginación, cabe preguntarse si el acto intencional o de referencia al objeto no se encontrará cargado de imagen; si cuando el pensamiento yace referido a algo no tenderá a anticiparse constantemente a lo dado, y a la manera en que éste se presenta. Es decir, cabe preguntarse si acaso el pensamiento, en relación con el mundo, no se referirá a este como representación que la conciencia misma elabora. Los diversos matices en los cuales se vivencia el mundo, que se evidencian en el percibir y sus variaciones de acuerdo a la posición de quien percibe, permiten señalar que, de alguna manera, nos hacemos una imagen del mundo previamente a su aparición y que, así, ese anticiparnos mediante la imaginación cuando se percibe un objeto y ese proyectar la parte que nos queda vedada de él muestran una concepción del mundo todavía dependiente de las categorías del ser humano, las cuales únicamente tienen a éste para respaldar y verificar las elaboraciones del pensamiento. En cuanto a la imaginación, esta se vincula como mera imagen del mundo o de las cosas que, si bien nos asiste en la aprehensión de la unidad del objeto, no tiene mayor vínculo con este directamente. Justamente, según Husserl esto permite preservar la objetividad, pues la imaginación que se las ve con las imágenes puede por medio de estas encontrarse al servicio de la fantasía, lo cual nos arroja al extravío de los designios de la voluntad.

De igual manera, se muestra que la relación de la intencionalidad con el influjo de la imaginación bien puede extrapolarse a otras situaciones, incluso cuando percibimos a otro ser humano. De ahí que podamos decir que desde la fenomenología se supera la cómoda definición de intencionalidad como conciencia de algo, pues se detalla mucho más la vivencia del hombre con sus cosas, ante lo cual cabría señalar como posible asunto de indagación la peculiaridad del ser humano en cuanto es percibido como cuerpo. En este sentido, habría que tener en cuenta que el gesto y la disposición afectiva, entre otras consideraciones, muestran que hay un cuerpo viviente que no solamente se percibe bajo la forma de escorzos como las demás cosas, sino que expresa mucho más que éstas.

Bibliografía

- Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo* (trad. de J. E. Rivera). Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2010). *¿Qué significa pensar?* (trad. de R. Gabás). Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (1949). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D. F.: FCE.
- Husserl, Edmund. (1995). *Investigaciones lógicas* (t. II, trad. de M. García Morente y J. Gaos). Barcelona: Altaya.

EL ‘YO PURO’ COMO SEDIMENTO DE LA FORMACIÓN. ANÁLISIS Y PERSPECTIVAS PARA LA FORMACIÓN

Wilmer Hernando Silva Carreño¹

Frente a la tesis del mundo, que es una tesis “contingente”, se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis “necesaria”, absolutamente indubitable. (Ideas I §46, p. 106).

Descripción del ‘yo puro’ a partir de *Ideas I*

Acercarse a la fenomenología trascendental de Husserl trae consigo la necesidad de considerar la teoría del yo, especialmente el yo trascendental, por lo que habría que atender a una descripción de sus características fundamentales, lo cual requeriría un estudio a fondo de las estructuras de la subjetividad humana y, asimismo, considerar la relación de este yo trascendental con la aprehensión empírica o natural del mundo. Esto implica tener en cuenta que, por la necesidad de abandonar toda actitud mundana y natural, característica propia de la fenomenología, conviene establecer la relación y el distanciamiento entre el yo trascendental y el yo empírico. Aunque no es pretensión tematizar lo antes referido, se intenta a continuación recoger y dilucidar la comprensión del *yo puro* dentro de la fenomenología trascendental de Husserl.

El análisis sobre el *yo* que ofrece Husserl en *Ideas I* (1962) permite comprender el *yo puro* respecto de lo que cabe como reflexión natural y lo que deviene como reducción trascendental. La primera postula que toda *cogitatio* llevada a cabo toma la forma de un *cogito*, y la segunda permite entrever el *yo puro* como algo que pertenece a toda vivencia, pero que de ningún modo se constituye en una vivencia entre otras vivencias. Husserl dice al respecto:

¹ Estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación, Universidad Pedagógica Nacional. Profesor de la Secretaría de Educación Distrital, Bogotá (en comisión de estudios); Profesor de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá.

No tropezaremos en ninguna parte del río de múltiples vivencias que queda como residuo trascendental con el “yo puro” como una vivencia entre otras vivencias ni tampoco como un trozo propiamente tal de una vivencia que surja y desaparezca de nuevo con la vivencia de que sería trozo. El yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente obstinada, la de una “idea fija”. Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su “mirada” se dirige “a través” de cada *cogito* actual a lo objetivo (*Ideas I* §57, p. 132).

Si mediante la *epojé* se pone entre paréntesis toda actitud espontánea y natural —es decir, sin negar o suprimir su contenido, pongo entre paréntesis mi yo empírico—, nos vemos abocados al *yo puro* como el sustrato para constituir el sentido de lo que hemos puesto entre paréntesis. En este proceso, y como consecuencia de la *epojé*, adviene la reducción como actitud trascendental que corresponde a un movimiento de purificación y unificación propio del *yo puro*. Husserl advierte dos etapas o dos formas de reducción: la *eidética*, aplicada a los hechos o datos fácticos y por la cual accedemos a la esencia de estos; y la *trascendental*, que permite revocar dichas esencias integrantes de la corriente de vivencias de la conciencia al principio unitario desde el cual adquieren sentido: el *yo puro*.

De ahí que la reducción trascendental lleva a entrever que el *yo puro* no aparece como objeto en la experiencia. Aunque como característica principal del yo hay que anotar que éste es de orden personal, está referido a mi experiencia, no deviene como un dato anexo a esta, sino como su estructura constituyente. Carece, por tanto, de un contenido objetivo, pero no por esto está completamente vacío.

Por su parte, el yo empírico se constituye por todas sus acciones respecto del mundo, pero estas resultan insuficientes para fundamentar la comprensión del yo como centro de referencia. Es necesario, pues, atender al ámbito de actividad propio de la gestión constituyente, es decir, del *yo puro*. En *Investigaciones lógicas* (1967) se puede ver que, para Husserl, el yo empírico no puede ser centro de referencia: “Lo único que soy capaz de notar o de percibir es el yo empírico y su referencia empírica a aquellas vivencias propias o a aquellos objetos externos” (IL 2, p. 485).

Tras el primer paso de la *epoché* sobreviene un segundo paso, una transformación consiguiente, una reducción interna dentro de la subjetividad trascendental, cuyo fin es poner entre paréntesis todos los elementos que tienen alguna referencia al yo que se descubre operando en función de un yo trascendental. Solamente mediante la puesta entre paréntesis es posible captar el *yo puro*, que puede ser observado en sus acciones constitutivas como yo originario.

El *yo puro* representa algo así como el referente de la conciencia y, por tanto, pone en movimiento la organización misma de ésta. Vivifica la conciencia para aquello a lo cual está destinada, ya sea como conocimiento del mundo o como fundamentación de lo conocido. En efecto, Husserl habla de una *región de vivencias*, caracterizándola como torrente de vivencias que constituye, fenomenológicamente, la conciencia. La conciencia es, en vista de esto, una unidad fluyente, en movimiento, que siempre está referida en primera persona —esto es, la corriente de vivencias acaece referida a alguien—. Así pues, la actividad del *yo puro* procura la comprensión de la subjetividad trascendental cuidando que la conciencia se restrinja a un algo legible.

Entonces, el *yo puro*, como yo de la conciencia, tiene vida en cuanto pertenece a alguien, y en ese sentido puede edificar un mundo propio. De modo que el *yo puro* es el yo concreto en cuanto lo experimento, en cuanto me pertenece, en cuanto yo mismo. Husserl dice al respecto:

Yo soy —yo, el hombre real— un objeto real en sentido estricto, como otros del mundo natural. Yo llevo a cabo *cogitaciones*, “actos de conciencia” en sentido lato y estricto, y estos actos son en cuanto pertenecientes a este sujeto humano, sucesos de la misma realidad natural (*Ideas I* §33, p. 75).

De esto puede notarse que lo propio de la fenomenología trascendental es que es, ante todo, el punto de vista de la primera persona como núcleo de referencia. Ese núcleo que deviene aquí y ahora, como sujeto concreto, como lo que soy. El *yo puro* se comprende, pues, a partir de un sujeto que se va haciendo o constituyendo espacio-temporalmente, esto es, a lo largo de su vida y de su tiempo.

Es así que la actividad constructiva del *yo puro* operante en la conciencia no se constituye a partir de la nada. No es un yo absoluto desprendido de toda actividad empírica, sino, justamente, algo único con esa actividad. De

ahí que el *yo puro* adviene como el mismo yo empírico. Se trata de un yo como sí mismo, abierto a la reflexión, al análisis descriptivo. Aun así, como característica auténtica del sujeto trascendental, es un principio lógico estructural puro, autoconstituido por lo originario y originante de toda constitución objetiva. Por eso no corresponde el sujeto trascendental a un principio estrictamente *mundano*, psíquico u óptico.

Como principio originante, lo es de toda constitución empírica, pero por esto mismo no es susceptible de denominación objetivable, es un sujeto purificado de toda objetividad. De modo que el acceso o conocimiento del sujeto trascendental no es evidente en sí mismo, sino que está mediado por los actos o vivencias de la conciencia; más aún, por el proceso de reducción fenomenológica.

El *yo puro* ocupa, en tal sentido, un primer lugar “entre las peculiaridades esenciales y universales del dominio trascendentalmente purificado de las vivencias” (*Ideas I* §80, p. 189). Sin embargo, Husserl denota, como se ha dicho, el concepto de yo ligado a lo empírico al afirmar, en efecto: “Todo *cogito*, todo acto [...] se caracteriza por ser un acto del yo, procedente del yo, que vive en él actualmente” (*Ideas I* §80, p. 189). Pero esta proximidad empírica es susceptible también a la reducción, para que emerja la pura vivencia del acto con su esencia propia, aun cuando las formas del *cogito* y el sujeto puro del acto (experimentar, padecer algo, etc.) no son susceptibles a una desconexión capaz de borrarlos, puesto que encierran necesariamente en su esencia ser un *desde el yo*, o un *hacia el yo*, y este yo es el *yo puro* al que no es posible hacerle reducción alguna.

De este modo, el yo aparece, frente a la reducción del torrente de vivencias, como yo empírico, como reducción de la esencia de los hechos de la experiencia. Por eso, el *yo puro* es lo único que no puede ser susceptible de dicha reducción. Indica Husserl:

 Pero si llevo a cabo la *epojé* fenomenológica, sucumbo, como el mundo entero en la tesis natural, también “yo, el hombre” a la desconexión, quedando la pura vivencia del acto con su propia esencia. Pero yo veo también que el aperebirla como vivencia humana, prescindiendo de la tesis de existencia, acarrea toda clase de cosas que no necesitan forzosamente estar también ahí, y que, por otra parte, no hay desconexión capaz de

borrar la forma del *cogito* y el sujeto “puro” del acto: el “estar dirigido a”, “estar ocupado con”, “tomar posición relativamente a”, “experimentar, padecer” algo, encierra *necesariamente* en su esencia esto: ser, justo, un “desde el yo”, o, en un rayo de dirección inversa, “hacia el yo”, y este yo es el *puro*, al que no puede hacerle nada ninguna reducción (*Ideas I* §80, pp. 189-190).

El yo puro aparece, de esta manera, como la pieza fundamental y absoluta, originaria y originante de la constitución del sujeto, de la conciencia y del mundo.

En la cita anterior puede verse, también, cómo Husserl describe metafóricamente las características del *yo puro*, para resaltar el carácter exclusivo de este frente a la constitución de un yo empírico o psíquico. Con la referencia metafórica a los rayos de luz, caracteriza al *yo puro* como polo de irradiación de todas las intenciones y como foco de convergencia de éstas, de lo cual fluye la unidad torrencial de vivencias. De ahí que el *yo puro* no puede confundirse o interpretarse como la corriente empírica de vivencias, sino que permanece idéntico a través de las vivencias, como sustrato presente y actuante en cada una de ellas; más aún, como residuo fenomenológico. En efecto, señala Husserl:

Este rayo de mirada cambia con cada *cogito*, brotando de nuevo con el nuevo y desapareciendo con él. Pero el yo es algo idéntico. Al menos, considerada en principio, *puede* cada *cogitatio* cambiar, ir y venir, aunque se pueda dudar si toda *cogitatio* es algo necesariamente fugaz y no tan solo algo *fácticamente* fugaz, como encontramos que es. Pero frente a esto parece ser el “yo puro” 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 factor ingrediente* de las vivencias mismas (*Ideas I* §57, p. 132).

De esto puede afirmarse que, por una parte, el yo deviene en sentido especial en cada *cogito* actual; por otra, que pertenecen al yo las vivencias y pertenece el yo a las vivencias mismas; y además, que la corriente de las vivencias se convierten en *cogitationes* actuales. Esto indica que aunque el yo debe ser distinguido o diferenciado del torrente de vivencias, de las experiencias en las que vive y funciona, no por esto puede existir al margen de ellas.

Sin embargo, es sólo por medio de la reflexión que puede experimentarse el *yo puro* como idéntico: “Solo 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*” (*Ideas I* §78, p. 179). Este carácter de absoluta identidad del *yo puro* corresponde con la pluralidad de constitución empírica u objetiva, por lo que la pluralidad de las vivencias constituye el advenir en el que el *yo puro* actúa consecuentemente, es autofundante, autoconstituido, sin condicionamiento alguno.

Por eso, el *yo puro* no necesita de demostración, por cuanto es, de suyo, la evidencia apodíctica. Por el contrario, la evidencia del torrente de vivencias será siempre derivada del *yo puro*. Cabe indicar, además, que este carácter apodíctico del *yo puro*, o el carácter absoluto que le corresponde, no deviene más que para indicar que está desvinculado de toda condición objetiva. Al respecto señala Husserl:

Pero con todo este peculiar estar entretelado con todas “sus” vivencias, no es el *yo* que las vive nada que pueda tomarse por sí, ni de que pueda hacerse un objeto *propio* de investigación. Prescindiendo de sus “modos de referencia” o “modos de comportamiento”, está perfectamente vacío de componentes esenciales, no tiene absolutamente ningún contenido desplegable, es en sí y por sí indescriptible: “*yo puro*” y nada más (*Ideas I* §80, p. 190).

El *yo puro* es, entonces, la fuente de la que cobran sentido e inteligibilidad cada ser u objeto; el *yo puro* cumple una función objetivante. Esto es, no constituye el ser en sí de las cosas, sino que otorga sentido, puesto que, como dice Husserl, “su única tarea y función es la de aclarar el sentido de este mundo, exactamente el sentido en que este mundo vale para cualquier hombre como realmente existente y vale así con verdadero derecho” (*Ideas I* §5, p. 386).

Aún más, el *yo puro* sobreviene como fuente prístina de las vivencias: “No vive el *yo* en las tesis como un pasivo ser en ellas, sino que ellas son irradiaciones que parten de él como de una fuente prístina y creadora” (*Ideas I* §122, p. 292). En todo caso, la referencia intencional de las vivencias a los objetos, los componentes y correlatos de las vivencias, es asunto correlativo

del *yo puro*, en tanto es este el que las vive y, por ende, el que las hace susceptibles de la investigación fenomenológica, “sin que sea menester ocuparse con profundidad alguna en el ‘yo puro’ y sus modos de participar en ello” (*Ideas I* §80, p. 191).

Se entrevé en Husserl, en consecuencia, el planteamiento del yo como principio necesario en relación con la dinámica intencional, puesto que lo inherente al *cogito* mismo es, precisamente, “un ‘mirar a’ el objeto que brota del ‘yo’, el cual no puede, pues, faltar nunca”. El *mirar a* indica que el yo es, “en la percepción percipiente, en la ficción fingidor, en el querer volente” (*Ideas I* §37, p. 83). De este modo, en la descripción fenomenológica es el yo el que posibilita la direccionalidad de los actos intencionales. Indica Husserl:

En todo *cogito* actual, una “mirada” que irradia del “yo puro” se dirige al “objeto” que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo la muy diversa conciencia *de* él. Ahora bien, enseñó la reflexión fenomenológica que no en toda vivencia es posible encontrar esta vuelta del yo hacia algo, representándose, pensándolo, valorándolo..., este actual habérselas con el objeto correlativo, este estar dirigido hacia él (o desviándose de él —y sin embargo con la mirada dirigida hacia él—), mientras que, por otra parte, puede albergar en sí una intencionalidad (*Ideas I* §84, p. 199).

De ahí que las vivencias pueden hacer referencia a un yo, por lo que un desear o un creer, por ejemplo, son llevados a cabo por el yo que, como tal, en dicho llevar a cabo *actúa vivazmente*. Sin embargo, para Husserl puede darse una vivencia sin esta referencia o vuelta hacia el yo. Se advierte que, en todo caso, toda descripción fenomenológica del yo está en continua relación con la intencionalidad —es decir, con la idea de que este yo está siempre relacionado con actos dirigidos a objetos—. Como afirma Husserl en *Investigaciones lógicas* (1982): “El núcleo fenomenológico del yo (el empírico) está formado por actos que le ‘traen a la conciencia’ objetos; ‘en ellos el yo ‘se dirige’ al objeto respectivo” (IL 2 § 8, p. 486).

Aproximación a lo tematizado como ‘yo puro’

Una descripción fenomenológica del yo lleva a indicar, de entrada, como lo hace Herrera (2002), que éste no es una entidad que habite un cuerpo o que tiene un cuerpo como receptáculo (p. 43). Tampoco se trata de que se dé en el hombre una interioridad que pueda llamarse yo, puesto que el hombre es una estructura en movimiento temporal, volcada siempre hacia el mundo.

Szilasi (1959) aproxima, asimismo, la comprensión de que, en lo mostrado por Husserl, en un análisis del yo como fenómeno pueden observarse tres estratos: el yo empírico, que sería objeto de la fenomenología descriptiva, como polo de las experiencias naturales en las que deviene el sujeto como vivencia del mundo; el yo trascendental, que hace comprensible la legitimidad de los procesos empíricos de la experiencia, y, además, el *yo puro*. Pero no se trata de tres yos distintos; sino de un yo único (p. 84).

El *yo puro*, como experiencia constitutiva, no puede pensarse como parte de una escala ascendente respecto de la experiencia trascendental y la descriptiva. Se refiere a ambas: el *yo puro* constituye la unidad del yo empírico con el yo trascendental. De modo que el *yo puro* viene a ser el sujeto de la experiencia constitutiva. El *yo puro* aprehende lo que no es aprehensible por medio de la experiencia empírica ni por medio de la experiencia trascendental (Szilasi, 1959, p. 125).

Herrera, por su parte, señala que Husserl habla de un

Yo cuerpo, de un Yo instinto, de un Yo persona y de un Yo trascendental cuando descubre a través de la reflexión que el Yo es la ‘unidad de una representación anticipante’ de la vida en cuanto totalidad de esfuerzos (2002, p. 44).

El yo cuerpo indica que por medio de este me abro camino a las cosas y a nosotros mismos. El cuerpo es intermediario en la intersubjetividad. El yo instinto indica que el hombre es, en primera persona, un sujeto de fines instintivos —es decir, constituyen los instintos condiciones de posibilidad en la experimentación del mundo—. Por último, el yo persona caracteriza al hombre como un ser en relación, que vive no en un mundo aislado sino en un mundo cultural, un mundo común de significaciones.

El yo es la constitución de hombre y su sentido de mundo. Es decir, en palabras de Herrera: “vida que experimenta el mundo” (2002, p. 43). Pero no se trata de la experiencia singular y natural del hombre, sino que implica

sobre todo hacer reflexión y tomar conciencia de aquello que significa *vida que experimenta el mundo*.

Yo cuerpo, yo instinto, yo persona expresan estratos del hombre en comunidad, denotan vivencias intencionales de una estructura total como constitución consciente en la experiencia del mundo. De este modo, el hombre es vida que experimenta el mundo en tanto que, mediante la *epojé*, puede tomar conciencia de esto. Finalmente, mediante la reflexión, deviene el hombre como yo trascendental.

Según Herrera, el asunto del yo trascendental constituye un problema en la fenomenología husserliana a partir de la lectura de *Ideas I*. El yo trascendental,

no es un Yo distinto del Yo de carne y hueso [...] En su operar trascendental, vuelve sobre sí, se hace presente a sí mismo y al hacerlo “ve” cómo ha experimentado el mundo, cómo lo puede experimentar, cuál es su sentido actual y cómo podría enriquecer o transformar ese sentido (2002, p. 52).

El yo trascendental, el *yo puro*, “es el hombre que como totalidad vive y experimenta el mundo en un presente viviente” (p. 53), bien sea por la corporeidad, instintivamente, o por la dimensión personal de su ser; y tiene lugar, entonces, como *yo puro*, no porque esté aislado del mundo y del encuentro con los otros, sino porque el yo, hombre concreto, por medio de la reflexión, se descubre como yo en primera persona, esto es, como yo que contempla su propia existencia y experiencia de mundo.

Pero, no son como tales la singularidad y la unicidad las que definen al *yo puro*, sino que están implicadas la multiplicidad y la generalidad del hombre, esto es:

El yo trascendental es el conjunto unitario de vivencias intencionales, gracias a las cuales puedo experimentar el mundo. Él es trascendental no sólo porque me trasciende, porque es válido para cualquier hombre, sino también y, de manera especial, porque mi estructura temporal e intencional, me está diciendo que el sentido de verdad de mi propio ser y del ser de todas las cosas está más allá, en el futuro, y que, por consiguiente, tengo y debo trascender mi realidad actual, negarla en mi presente viviente, en nombre de mi ser teleológico (Herrera, 2002, p. 55).

El 'yo puedo' como despliegue del 'yo puro', perspectiva para la formación

Como actitud frente a lo dado, la fenomenología procura desnaturalizar lo que se da por comúnmente válido, por lo que pensar la formación es posibilitar que ésta se comprenda como la creación de espacios en los cuales el sujeto se descubra como yo dador de sentido en medio de sistemas o formas de sentido ya constituidas. A la luz de la fenomenología, esto ocurre por la actitud reflexiva.

A partir de lo indicado, si la formación es construcción de sentido, emerge la tarea de superar el equívoco de considerar que ésta corresponde a ciertos elementos de la dimensión cognitiva bajo los cuales se pretende estructurar un mundo de la vida que sólo le corresponde constituir al sujeto en sí y por sí mismo. La formación es, de esta manera, la emergencia del sujeto como un yo que constituye sus propios torrente y sentido de las vivencias y que, así, puede entreverse como un *yo puedo* frente al mundo y en el mundo. Por lo que, si se piensa la formación como un despliegue radical del yo, se puede anotar que el *yo puro* descrito por Husserl deviene frente al mundo como un *yo puedo*. Así pues, la formación ha de entenderse como el *formarse*.

Por ello, la emergencia de unidad en la constitución de conciencia con respecto a dicho formarse denota el asunto de no reducirlo a la institucionalidad escolar, de posibilitar que el torrente de vivencias esté referido desde un alguien y hacia algo que no es ajeno, por su constitución misma, al sustrato fundante del yo puro. Implica, pues, que la formación no se reduce a las intenciones constituidas de la escuela.

Entrever y caracterizar el *yo puro* a partir de *Ideas I* convoca la actitud reflexiva sobre el formarse en tanto que, como constitución del mundo de la vida, es un proyecto que tiene que hacer cada quien en primera persona y que, en la medida en que es compartido, es mundo de la vida intersubjetivo, sin olvidar lo fundacional que da constancia a dicha constitución de mundo y sentido de mundo, esto es, el *yo puro* como centro referencial constituyente.

Ahora bien, se indicó antes que, en el marco de la formación, el *yo puro* puede comprenderse como un *yo puedo*; quiere entreverse con esto el hecho de que, al ser el formarse un proyecto de constitución de subjetividad, la emergencia del sujeto está a la base, puesto que en el devenir de la conciencia aparece necesariamente la característica de lo humano y, en este sentido, se

posibilita trasponer una comprensión monadológica del *yo puro* al mundo de la vida, al despliegue del sujeto como yo concreto, en lo que Herrera entiende como *vida que experimenta el mundo*.

Se trata, así, del *yo puedo*. Esto es, la caracterización de la subjetividad se da como *yo puedo*. El yo puro, por consiguiente, como problema que plantea la fenomenología, tiene que ver con ese reconocimiento de la subjetividad que se constituye constituyendo, y esto es, precisamente, el despliegue de la realización de la subjetividad como un *yo puedo*.

Por el formarse acontece el *yo puedo* como despliegue del yo puro, es el sujeto constituyéndose al constituir conciencia de sus vivencias. Señala Husserl en *Meditaciones cartesianas* (1985):

Un primer dato de la explicitación de mi horizonte esencial propio de ser es que tropiezo con mi temporalidad inmanente y, por tanto, con mi ser en la forma de infinito abierto de una corriente de vivencias y de todas las propiedades mías contenidas de algún modo en ella (p. 132).

De ahí que esta perspectiva de la fenomenología para la formación permite reconocer teórica y conceptualmente un yo como un *yo puedo*: reconoce que lo que se da en el mundo de la vida es la perspectividad de las perspectivas. Es decir, hay un horizonte común, sobre el cual recaen diversas perspectivas, pero cada una implica el *yo puedo*.

Por esto, en tanto el yo es un despliegue de la experiencia en cuanto torrente de vivencias, se trata de caracterizar al otro como *yo puedo*. La formación, como se ha tratado de mostrar, no consiste en posibilitar horizontes a los otros para que advengan, para que sean un *yo puedo*, puesto que el *yo puedo* siempre está en procesos de autoconstitución. No es que se le otorgue, sino que tiene que ir constituyéndose por acción del sujeto propio el horizonte de vida, de existencia misma. En efecto, dice Husserl: “Yo no puedo querer nada que no tenga conscientemente ante los ojos, que no se halle en mi dominio, en mi aptitud” (*Ideas II* §258, p. 305).

Es en ese horizonte donde emerge la perspectividad, en donde el *yo puedo* siempre es un yo intencional, un yo con respecto al mundo. Es decir, en el mundo emergen horizontes parciales, escorzos, el mundo se nos da en mundos parciales.

A partir de lo expuesto por Husserl, lo propio del sujeto es que no es estático. El sujeto deviene porque, como sujeto, está constitutivamente constituyéndose en sus capacidades y por sus capacidades:

El sujeto “puede” variadamente y, conforme a su poder, es determinado al hacer por estímulos, por motivos actuales; es siempre de nuevo activo según sus capacidades, y las muda, enriquece, fortalece o debilita siempre de nuevo a través de su hacer (*Ideas II* §254, p. 302).

En este punto habrá que mostrar qué es fenomenológicamente la capacidad. En una primera aproximación, se puede anotar que ésta, para Husserl,

no es un poder vacío, sino una potencialidad positiva que viene en cada caso a actualización, está siempre en disposición de pasar a la acción, a una acción que, en tanto que es vivencial, remite al poder subjetivo inherente, a la capacidad (*Ideas II* §254, p. 302).

En este sentido, el *yo puedo* es siempre actualización vivencial del sujeto.

La capacidad, que es siempre acción, está dada siempre como posibilidad práctica del sujeto, aquello de lo cual este puede dar razón. Como indica Husserl:

Lo que “yo puedo”, de lo que soy capaz, para lo cual me sé apto, lo que como tal está ante mí conscientemente, es una posibilidad práctica. Sólo entre posibilidades prácticas puedo “decidirme”, solo una posibilidad práctica puede [...] ser tema de mi voluntad (*Ideas II* §258, p. 305).

Es decir, más allá del dominio del sujeto, de la intencionalidad que le es propia, no es posible pensar el *yo puedo*. El *yo puedo* acaece, entonces, como conciencia de poder, más aún, como poder-hacer.

Pero, dada la plausibilidad del *yo puedo*, existe asimismo, según Husserl, el darse el *yo no puedo*. En efecto:

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 (*Ideas II* §258, p. 305).

Se trata de un asunto para una ulterior reflexión, pero baste decir que este *yo no puedo* no procura una negación del *yo puedo*, y por ende del *yo puro*, sino que más bien es la evidencia de que el sujeto se descubre como conciencia de algo, por lo que el *yo no puedo* caracterizaría, por el contrario, un *yo inerte*, una conciencia vacía, un sujeto que sucumbe y que debe ser, por tanto, *formado*.

Recurriendo a Husserl puede indicarse que este *yo no puedo* constituye aquellos actos no llevados a cabo o mociones de actos, por lo que, advierte Husserl, “semejantes mociones de actos son vividas con todas sus intencionalidades, pero el *yo* no vive en ellas como *sujeto que las lleva a cabo*” (*Ideas I* §82, p. 195).

Conclusiones

El análisis del *yo puro* a partir de lo tematizado por Husserl en *Ideas I* denota lo propio de la fenomenología: caracterizar qué sentido tiene para el sujeto singular el mundo, ver qué sentido le da como individuo a éste. Por eso la primacía de la primera persona y por eso, además, cobra sentido el *yo puedo* fenomenológico como un descubrimiento y despliegue del *yo puro*, que cada uno tiene que entrever para poder estar en la posición de dar sentido. La referencia al sujeto como *yo puedo* es un asunto capital que implica perspectivas de comprensión en el formarse.

Así, la reducción fenomenológica descubre al *yo puro* como unidad de la conciencia, puesto que, como dice Husserl, “la corriente de las vivencias es una unidad infinita, y la *forma de corriente* es una forma que *abarca necesariamente todas las vivencias de un yo puro* —con variados sistemas de formas—” (*Ideas I* §82, p. 195). El *yo puro* es lo persistente y lo subyacente en el torrente de vivencias, por cuanto es en éstas y por éstas que deviene siempre el sujeto como conciencia, como vivencia de algo, vivencia del polo objetivo que, como tal, tiene que constituir.

El *yo puro* se constituye, pues, como el centro de referencia de la vida que experimenta el mundo, la *persona*.

Bibliografía

- Herrera, D. (2002). *La persona y el mundo de su experiencia*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.
- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (trad. de J. Gaos). México D. F.: FCE.
- Husserl, E. (1982). *Investigaciones lógicas* (trad. de M. Morente y J. Gaos). Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (1985). *Meditaciones cartesianas* (trad. de J. Gaos y M. García Baro). México: FCE.
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México D. F.: FCE.
- Szilasi, W. (2003). *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu.

LAS EVIDENCIAS DEL ‘YO PURO’. UNA INTERPRETACIÓN DESDE *IDEAS I*

Hernán Alonso Jaramillo Fernández¹

I

Para Sartre, el ego trascendental es inútil², definido como polo trascendente de una mera apariencia mágica del mismo proceso constitutivo de la conciencia a partir de sus estados (emanaciones de la conciencia), acciones (objeto trascendente de la reflexión) y cualidades (virtualidad de los estados). Para Sartre no hay, pues, una tal *x* en la totalidad sintética, no hay un sujeto ajeno a los predicados de la unidad sintética, ésta es toda conciencia como unidad concreta. Lo que es para la reflexión el yo, lo es para la conciencia no-posicional el mundo. Sartre sintetiza su interpretación afirmando que el ego es un objeto constituido, proyección mágica de la creación de la conciencia por la misma conciencia reflexiva, debido al carácter de inversión que supone ésta respecto al proceso real de la conciencia:

Et nous en saisissons le sens: l’Ego est un objet appréhendé mais aussi constitué par la science réflexive. C’est un foyer virtual d’unité, et la conscience le constitue en sens inverse de celui que suit la production réelle: ce qui est premier *réellement*, ce sont les consciences, à travers lesquelles se constituent les états, puis, à travers ceux-ci, l’Ego. Mais, comme l’ordre est renversé par une conscience qui s’emprisonne dans le Monde pour se fuir, les consciences sont données comme émanant des états et les états comme produits par l’Ego. Il s’ensuit que la conscience projette sa propre spontanéité dans l’objet Ego pour lui conférer le pouvoir créateur qui lui est absolument nécessaire (Sartre, 1966, p. 63)³.

¹ Estudiante de la Maestría en Filosofía, Universidad de Antioquia.

² “La conception phénoménologique de la conscience rend le rôle unifiant et individualisant du Je totalement inutile” (Sartre, 1966, p.23).

³ “Y nosotros nos apropiamos de su sentido: el Ego es un objeto aprehendido y a la vez constituido por la ciencia reflexiva. Es un foco virtual de unidad, y la conciencia lo constituye en sentido inverso de aquel que sigue la producción real: lo realmente primero son las consciencias, mediante las cuales se constituyen los estados; después, el ego, que se

Sartre interpreta, pues, la conciencia independiente del ego trascendental; es decir, la interpreta como mera función constituyente de sentido que se crea a sí misma como una unidad sintética, afirmando que solamente por el carácter de la reflexión la conciencia se desdobra en un ego trascendental. La conciencia es mera interioridad absoluta que no se toma a sí misma, y el ego trascendental no aporta nada a la fenomenología trascendental porque la lleva al espejismo del doble. Contrapuesto a este ego trascendental interpretado como un habitante de la conciencia, Sartre habla del yo como conciencia intramundana. A la necesidad de derecho, pues, del yo pienso kantiano que debe acompañar mis pensamientos, Sartre contrapone la cuestión de hecho que encuentra, según él, en la fenomenología como estudio científico de la conciencia. Sin embargo, apenas manifiesta su adopción de la fenomenología husserliana presenta una crítica al *yo puro* de *Ideas* como un ego detrás de la conciencia que la hace posible como un yo personal (Sartre, 1966, p. 20). Frente a la idealización del *yo puro*, Sartre contrapone, entonces, una fenomenología que podría llamarse “de la contingencia”, que se sitúa en la actitud natural, a la cual describe como carente de un *yo puro* a partir del recuerdo no-tético de la conciencia no-posicional como conciencia que está arrojada al mundo, enfatizando que el *yo puro* solamente es producto de la reflexión, “comme corrélatif noématique d’une intention réflexive” (Sartre, p. 43), un centro opaco, anulación de su espontaneidad, de la conciencia irreflexiva y completamente autónoma respecto a la reflexión (Sartre, 1966, p. 41). En la conciencia irreflexiva, pues, no hay un tal yo, afirmación que no contiene nada de novedad pues se encuentra resumida en el §77 de *Ideas I*.

La respuesta a este primer trabajo fenomenológico de Sartre (de 1935) tiene lugar en este texto a partir de la necesaria relación estructural universal entre el *yo puro*, la reflexión, la intencionalidad y la temporalidad como estructuras universales. Esta respuesta asume como punto crítico clave la necesaria operación de segundo grado que supone la reflexión en tanto estructura universal metodológica de la fenomenología, que está cada vez más presente en la fenomenología sartreana cuanto más describe la conciencia no-posicional

constituye a través de estos. Pero como el orden está invertido por una conciencia que está aprisionada en el mundo escapándose de sí misma, las conciencias están dadas como emergiendo de estados y los estados como producidos por el Ego. De lo que se deduce que la conciencia proyecta su propia espontaneidad en el objeto Ego para atribuirle el poder creador que le es absolutamente necesario” (traducción personal).

como conciencia sin yo puro. De esta necesaria operación de segundo grado, como pretende mostrarse a continuación, se establece una relación esencial, necesaria con el *yo puro* husserliano, que Sartre intenta suprimir, de modo que al fenomenologizar sobre la conciencia irreflexiva como conciencia que explota hacia el mundo, que se contiene explotando o que es prisionera escapando, opera un yo polo unificante como función constitutiva de la conciencia, que permite a Sartre hablar de un yo no-puro y, en este orden de ideas, especialmente sobre la necesaria relación con un yo puro del acto reflexivo del fenomenologizar. Es precisamente en esta actitud de segundo grado, que el mismo Sartre ha aceptado, en la que aparece el yo puro como un dato fenomenológico, de suerte que la necesaria aparición del yo, de hecho, al fenomenologizar, confirma su universalidad trascendental. No es posible, entonces, una fenomenología sin la reflexión, y no es posible la reflexión sin un yo, de lo que se sigue la esencial afirmación del yo como hecho fenomenológico, que en el caso de Sartre asume la variante de este yo puro reflexivo mediante el cual niego el yo puro de la conciencia irreflexiva como en esta conclusión: “Le contenu certain du pseudo ‘Cogito’ n’ est pas ‘j’ai conscience de cette chaise”, mais ‘il y a conscience de cette chaise” (Sartre, 1966, p. 37). En otras palabras, Sartre no puede escapar a la estructura formal del yo del *cogito* dirigiendo reflexivamente su fenomenología a la conciencia aprisionada que huye hacia el mundo. Este yo puro, como estructura formal del *para mí* de la conciencia que aparece en Husserl, es su vía neocartesiana de redescubrimiento del campo trascendental (Husserl, 1996, §8), que en todo caso afirma: aunque dude de todos los contenidos de mi conciencia, ahora meros fenómenos, ellos se me revelan como *cogitationes* de un *para mí* como evidencia apodíctica. Evidencia que reposa en el carácter universal y metodológico de la región universal del ser absoluto.

II

Para hacer, pues, esta interpretación de las estructuras universales de la conciencia a partir del *yo puro*, en primer lugar vamos a partir de algunas consideraciones sobre la conciencia, en tanto que el *yo puro* es una de sus peculiaridades esencialmente necesaria y universal. Estas consideraciones irrumpen el orden metodológico de la fenomenología porque al hablar sobre la

conciencia suponemos las respectivas reducciones fenomenológicas que implican su descubrimiento y primeras exploraciones. Pero esta “irrupción” es irrelevante porque no vamos a fenomenologizar, sino a intentar una interpretación sobre un texto fenomenológico, así que empezamos por una imagen general de la conciencia, a la que volveremos, desarrollándola puntualmente a partir del *yo puro*. En general, pues, podemos decir que la conciencia es un flujo de vivencias unitario que encierra una estructura temporal y una estructura intencional: por un lado, las vivencias tienen un horizonte pasado, actual y potencial; por otro, siempre están dirigidas, referidas a algo. Husserl ya había caracterizado, en la “Quinta investigación lógica”, a los actos psíquicos como *vivencias intencionales*; es decir, un estar dirigido a objetos mediante actos en los que los objetos intencionales son juzgados, soñados, sentidos, etc., según el modo intencional, señalando en este sentido que “en la percepción es percibido algo; en la representación imaginativa es presentado imaginativamente algo; en el enunciado es enunciado algo; en el amor es amado algo; en el odio es odiado algo” (Husserl, 1976, p. 491). La intencionalidad es una estructura universal que comporta todas las vivencias de la conciencia, es una función constitutiva que unifica, sintetiza noéticamente lo intuido *hyléticamente* (*Ideas I* §85). Necesariamente, la conciencia también es reflexiva, y por este carácter esencial puede describirse, recaer sobre el flujo de vivencias y reconocerse en la permanencia de un *yo puro* como su peculiaridad esencial (*Ideas I* §77). De manera que la reflexión, como estructura universal de la conciencia, corresponde al sentido teleológico de esta como algo esencial a ella: tomarse a sí misma como fin y objeto, crear una curvatura en la corriente de vivencias. Esto, por su parte, está en oposición a la interpretación de Sartre, para quien, como se mostró, la conciencia no necesita ser reflexiva para ser conciencia.

Estas palabras sobre la conciencia son consideraciones generales que parten de algunos desarrollos fenomenológicos y que resumen, en parte, sus estructuras universales; pero en sí misma la conciencia es un campo puro infinito de posibilidades por describir fenomenológicamente, una región pura en sí misma y abierta constantemente en la infinitud de experiencias que presenta horizontalmente.

Ahora bien, después de esta imagen general es necesario recorrer de nuevo el camino metódico para encontrar la especificidad del *yo puro*. Así,

metódicamente, me descubro como un flujo de vivencias unitario a través de la reducción fenomenológica con la que suspendo mi actitud natural sobre el mundo en el que estoy disuelto en el darse irreflexivo de mi vivencia. Estoy en el mundo a través del rendimiento de mis *cogitationes*: pienso, amo, modifico, teorizo, destruyo, imagino, vivo, etc., en su plenitud como certeza. El mundo me es dado, pues, téticamente como unidad cósmica ingenua fáctica e, idealmente, somos rendimiento *cogitativo*, *ejecución de tesis cogitativas*, en el sentido de estar dirigidos al mundo como tesis contingente. A esta tesis contingente natural del mundo, por un acto de voluntad de “nuestra absoluta libertad” (*Ideas I* §31, p. 71), le damos un “cambio de valor” y la ponemos fuera de juego, la desconectamos. Operamos la *epojé* y suspendemos la realidad óptica objetiva y subjetiva, y lo que antes gozaba de un valor dado de antemano adquiere el valor de fenómeno, de mera apariencia vivencial. Entonces se opera una reducción que nos reconduce hacia aquello que ha sobrevivido a dicha suspensión. Bien que puedo suspender la realidad objetiva y subjetiva, pero como resultado de esta suspensión no puedo reducir este yo que permanece en la *epojé*, no puedo reducir, *dudando* de todo, la realidad objetiva y subjetiva de este yo que *duda* y pone fuera de juego la realidad del mundo (Husserl, §8). Es decir, en el acto reflexivo de la *epojé* descubro a un yo de las *cogitationes*, me encuentro con un *para mí* de las vivencias, que es absoluto e irreductible y que señala el primer paso de reconducción de la experiencia ingenua del mundo a la esfera de constitución de sentido como campo abierto, como esencial e indubitavelmente inmanente, como paso a este *yo puro* y su campo de vivencias.

El §46 de *Ideas I* nos da cierta claridad sobre las primeras consideraciones acerca de la especificidad del *yo puro*, que tendrán su cabal desarrollo en el §57 y, en “Las estructuras universales de la conciencia”, en el §80. En el párrafo aludido, sobre la indubitabilidad de la inmanencia, característica esencial como región absoluta del ser de la conciencia, se dice expresamente que el mundo bien puede ser una presunta realidad; pero en la esfera de la conciencia absoluta no hay lugar para tal duda, para la falsa apariencia. Para el yo, el *para mí*, el mundo está ahí, es una realidad absoluta:

Frente a la tesis del mundo que es una tesis “contingente”, se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis “necesaria”, absolutamente indubitable. Toda cosa dada en persona puede no existir; ninguna vivencia dada en persona puede no existir: tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia (Ideas I §46, p. 106).

De esto se sigue, que, a través de la reflexión, que es un acto de conciencia que supone la *epojé*, el *yo puro* es descubierto como diferente a la realidad óptica mundana. El *yo puro* no es yo fáctico, empírico, es un residuo irreductible en la *epojé* mediante la cual se descubre el carácter absoluto de la vivencia, del *para mí* apodícticamente cierto con su vida de vivencias. Por el momento, pues, la reducción fenomenológica visibiliza el *yo puro*, y su vida vivencial, como lo absolutamente evidente. Formulándolo en otras palabras, aunque el *yo puro* no es estudiado propiamente, se descubre con un acto reflexivo a través del cual la conciencia recae sobre sí misma y devela el yo oculto en los “actos dirigidos”, el yo puro de las *cogitationes*, y se descubre como absoluto. Ahora bien, este yo puro no son las vivencias: se revela en éstas como una suerte de síntesis. En el §57, sobre *la desconexión del yo*, en donde nuevamente el *yo puro* es presentado como un residuo irreducible, aparecen nuevas consideraciones que conciernen explícitamente a su naturaleza. Recordar este párrafo es importante en la descripción de su especificidad y su lugar en las estructuras universales de la conciencia.

Por una parte, tenemos los múltiples procesos de la conciencia como un fluir de los actos intencionales. Por ejemplo, en cierto momento percibo este papel, luego tengo un recuerdo sobre mi infancia, enseguida tengo una vivencia que asocio con el papel que necesito para tomar notas y me conduzco según la intencionalidad de ir a comprarlo. Específicamente, en cada uno de estos actos que fluyen, en cada una de estas *cogitationes* —percepción, recuerdo, plan—, permanece el yo puro como “algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias” (§57, p. 132). En todo *cogito* como rendimiento intencional actual subsisten también las vivencias que están de fondo como posibles, y como conjunto de vivencias que son más y que pueden entrar como inmanentemente dadas en mí precisamente porque un *yo puro* las provee con una suerte de síntesis. En un lenguaje kantiano, Husserl escribió: “El ‘yo pienso’ necesita poder acompañar todas mis representaciones” (*Ideas I* §57, p. 133). De manera pues que, tras la desconexión fenomenológica del mundo y la subjetividad empírica correspondiente, quedó un residuo irreductible que no es constituido y que, dada su identidad y permanencia, aparece como una *trascendencia en la inmanencia* (*Ideas I* §57, p. 133). No podrá desconectarse el *yo puro*, sino las doctrinas referidas a éste; se conservará entonces como un dato fenomenológico esencial que no

es constituido sino constituyente. El *yo puro* presenta un carácter trascendental, en tanto que no es posible un rendimiento intencional sin él. Para Husserl, frente al flujo variable de las *cogitationes* existe un *yo puro* que las sustenta como su fundamento. Este no es un yo concreto, sino un yo en un sentido meramente trascendental, en tanto que es una necesidad esencial en la vida de la conciencia de la que tengo *evidencia en mi reflexión*.

Tenemos por el momento una definición del *yo puro* como residuo irreductible de la *epojé*, como lo invariante de las vivencias y, negativamente, como no siendo el objeto, sino como participando en la fuente de constitución.

Si nos situamos específicamente en “Las estructuras universales de la conciencia”, después de obtener, mediante la reducción fenomenológica, la conciencia trascendental como ser absoluto se verá que dichas estructuras guardan una relación esencialmente necesaria con el *yo puro*. Si en el §80 se da evidentemente *una referencia de las vivencias al yo puro* después de la ya comentada *epojé* fenomenológica, esta referencia hace necesariamente imposible una

desconexión capaz de borrar la forma del *cogito* y el sujeto “puro” del acto: el “estar dirigido a”, “estar ocupado con”, “tomar posición relativamente a”, “experimentar, padecer” algo, encierra *necesariamente* en su esencia esto: ser, justo, “desde el yo”, o, en un rayo de dirección inversa, “hacia el yo”, y este yo es el *puro*, al que no puede hacerle nada ninguna reducción (*Ideas I* §80, pp. 189-190).

El *yo puro* no es el yo de este cuerpo que percibe el mundo exterior, no es este cuerpo que se percibe cinestésicamente y tampoco es este yo de mis vivencias culturales, históricas, familiares o personales; pero guarda con estos una relación esencial.

Existe, en efecto, un ego real, de características psicológicas y sociales que resumen su identidad personal. Y además de estas características, existe un ego de las *habituales* como componentes noéticos constituidos temporalmente por la génesis pasiva. Este yo de las *habituales* se caracteriza por estar progresivamente constituyéndose a través de validaciones que configuran, anticipan y mantienen la unidad de su desarrollo mediante presunciones anticipatorias; y también por estar abierto infinitamente, de manera análoga a como se presenta el mundo, lo que implica su constate

reconstitución como corrección y su autodesarrollo racional en la mutua copertenencia⁴ entre yo y mundo (Mensch, 1988, p. 76 y ss.).

En la “Cuarta meditación cartesiana”, al señalarse en primer lugar el carácter inseparable del ego trascendental respecto a sus vivencias como un sistema de intencionalidades, se acentúa la naturaleza del ego trascendental subrayando su concreción plena como mónada (Husserl, 1996, §30 y §33), como ego circundado por un mundo con sus respectivos objetos que existen de manera actual —o sea, conocidos o susceptibles de conocer—, que en uno u otro caso sintéticamente se constituyen idénticos consigo mismos en sus propiedades y que, al constituirlos para mí como idénticos, se convierten en habitualidades que abren un horizonte de posibilidad para conocer objetos desconocidos. Este yo de habitualidades, que es el contenido de la identidad del yo de las vivencias, gana nuevas propiedades (sentidos, valores, sentimientos, opiniones) como determinaciones temporales de sí en su permanencia y cambio, gana convicciones (Husserl, 1996, §32). De ahí que este *yo puro*, trascendental, no es ajeno al mundo concreto donde operan las funciones constitutivas de la conciencia; como mónada, es sistema intencional de la correlación *nóesis-noema*, sólo que desde el punto de vista trascendental se presenta como idealidad, como polo idéntico de las vivencias (Husserl, 1996, §31).

Respecto a las habitualidades como contenidos del *polo idéntico de las vivencias*, se puede decir que surgen por la relación entre génesis pasiva y génesis activa. Las nuevas propiedades que gana el yo en su mundo circundante como determinaciones del yo aparecen por una génesis activa de éste, por un estar dirigido activamente sobre el mundo que pone en juego la razón práctica. Pero, a su vez, este estar dirigido activamente recupera para sí pasivamente habitualidades sin las cuales no podría estar activamente dirigido al mundo. Génesis pasiva y génesis activa se copertenecen (Husserl, 1996, §38).

Cabe decir, en suma, que el *yo puro* es una necesidad filosófica esencial hallada mediante la *epoché* y luego mediante la exploración del campo trascendental. El *yo puro* está, pues, *necesariamente* implicado en el *cogito* que llevo a cabo, pero también, aunque no lo impliquen directamente, se encuentra en las vivencias potenciales: “‘Pertenece’ a él como ‘suyas’, son el fondo de *su* conciencia, el campo de su libertad” (Husserl, 1986, p. 190). Esto es

4. “The subjective experience and the experienced objectivity are correlatively constituted at one and the same time” (Mensch, 1988, p. 80).

importante porque muestra que el *yo puro* husserliano no es meramente una identidad análoga a la identidad que presentan las cosas en el mundo, sino que *está hecho de tiempo*. El *yo puro*, entonces, está en las corrientes de vivencias presentándose como esencialmente necesario en todo *cogito*, actual o potencial, y, por tanto, como sujeto trascendental no es una vivencia que pueda describirse como las demás, no se da por sí como se me da una puesta de sol. El yo vive a través de sus *cogitationes* (Mensch, 1988, p. 102). Husserl escribió que no puede tomarse por “un objeto propio de investigación”, es “*yo puro y nada más*”, no encierra capas de sentido ocultas; se ha dado en sí mismo como absoluto a través de la *epojé*, y como absoluto en todo acto de reflexión de grado superior. No es una realidad material, es pura idealidad real, el *yo puro* es la subjetividad trascendental con sus vivencias. Se distinguen, entonces, la vivencia y el *yo puro* de la vivencia, y en ésta, la vivencia subjetiva y la vivencia objetiva dirigida expresamente al mundo bajo el título de *intencionalidad*. El *yo puro* es la condición de posibilidad de la constitución de la realidad, él mismo es lo no constituido y, por tanto, encierra una singularidad que lo diferencia radicalmente del mundo.

Ahora bien, ¿qué relación guarda el *yo puro* con las demás estructuras universales de la conciencia? Esta pregunta es realmente importante porque encierra una definición no desarrollada con detalle hasta acá, de manera que profundizaremos el sentido de la relación que guarda el *yo puro*, en primer lugar, con la reflexión, que ya se ha comentado de manera general, luego con la temporalidad y finalmente con la intencionalidad.

III

Consubstancial al yo puro, a su descubrimiento a través de la *epojé*, es la reflexión como una de las estructuras universales más importante de la conciencia. En sí misma, la reflexión es lo esencial del método fenomenológico (*Ideas I* §77), y su peculiaridad esencial consiste en que cualquier vivencia puede transformarse en objeto a través de “una reflexión del yo, con la que se convierte en objeto para el yo” (*Ideas I* §77, p. 172). Con la reflexión, el yo recae sobre las vivencias que acompaña volviendo lo percibido inmanentemente en inmanentemente percibido; es decir, convierte en intuido reflexivamente lo antes vivido como no reflejado. Las vivencias corren, encierran un ahora

que discurre, son indiscretas en su fluir y a través de la reflexión, que a su vez es un acto de la conciencia acompañante de un yo que es afectado por la voluntad, modifica el flujo de vivencia provocando que el discurrir indiferente de ésta se torne en un correr discriminado en unidades discretas, diferenciadas. Reflexionando, por ejemplo, recaigo en la vivencia que hace un momento me encontraba llevando a cabo, digamos que mi vivencia de temor. Al reflexionar, la capto como existiendo ahora reflejada en mi yo y como habiendo existido hace un momento. En la reflexión hago explícito lo que retengo, lo discrimino situándolo como acabando de pasar y especificándolo entre otras vivencias como el deseo de sentirme libre de peligro, de huir. Pero no solamente discrimino la vivencia, además del carácter no reflexivo de la vivencia y su retención, reconozco a un yo no reflejado al que hacían bibliografía las vivencias, un yo no reflejado que ahora se hace reflexivo, puro y mediante el cual, como una suerte de síntesis de las vivencias, sé que este yo que reflexiona sobre la vivencia de temor estaba en la misma vivencia de miedo que recuerdo. Sucede igual, manteniendo el acento en el yo puro, cuando la reflexión no solamente permite hacer reflejas las vivencias no reflejadas del pasado a través de la retención. También, además, la reflexión en la expectativa refleja la vivencia venidera, lo que será percibido. En el caso del horizonte que el temor motivó, por ejemplo, la expectativa de encontrar un lugar para salvaguardarme, al que de hecho me dirijo sin tener una plena conciencia hasta que, en el camino, enfrentado a los obstáculos que se me presentan, tengo que focalizar mi mirada intencional de plan, reflexionar sobre mi situación y descubrirme como dirigido a un lugar que tengo que determinar con más claridad si no quiero exponerme a riesgo nuevamente. La reflexión en la expectativa hace reflejas las vivencias potenciales a las que tiendo intencionalmente. En un caso u otro, hay un yo puro que acompaña a las vivencias no reflejadas del recuerdo y la expectativa, y este yo se da como idéntico y permanente. Pero en las vivencias no reflejadas el yo está oculto, irreflexivo, y toda su evidencia reposa en la reflexión, no como autónoma respecto a la conciencia irreflexiva, como mostró Sartre (Sartre, 1966), la autonomía de ésta respecto al yo puro, sino en la necesaria evidencia de la reflexión que me descubre un yo que reflexiona como el yo idéntico al del temor, que no reflexiona; un yo que siempre acompaña a la reflexión en el sentido en que la conciencia es rendimiento cogitativo de un para mí.

Primero, entonces, tenemos un flujo de vivencias —la vivencia *temor*, la vivencia *busco refugio* y demás vivencias que las rodean como vividas, llevadas a cabo en tanto vivencias—; luego puedo reflexivamente mirar estas vivencias, y describir la vivencia de temor como un temor real o imaginario, o la huida como un plan riesgoso o seguro. Es decir, con esta primera mirada objetivamente discrimino en mi flujo de conciencia este temor y este huir; y finalmente, una reflexión de un grado superior en la que describo, exhibo, explico, aprehendo esencias sistemática y esencialmente relativas a las vivencias, en este caso, del temor o del huir, en actitud específicamente fenomenológica. Referido esto al *yo puro*, tenemos que en cada una de estas modificaciones de la conciencia (de los grados de reflexión y del fluir de la conciencia misma) hay, pues, como se ha dicho, un yo al que se refieren las vivencias; un yo puro que permite precisar el sentido de la siguiente afirmación de Husserl:

Toda conciencia es en sí misma un río de generación, es lo que es una *creación radical* : un río constante de retenciones y protensiones unificado por *un aspecto*, él mismo fluyente, de originariedad, en que se tiene conciencia del vivo ahora y de la vivencia frente a su “antes” y “después” (*Ideas I* §78, p. 177. Énfasis añadido).

Ese aspecto que unifica el flujo de vivencias es el *yo puro*: el yo por antonomasia de la reflexión es una suerte de evidencia del sentido de la conciencia como conciencia de sí. Que en todas las vivencias se destaque como polo de éstas un polo yo idéntico y permanente significa que es trascendente y absoluto, que no está condicionado por nada y que es en sí mismo pura idealidad asociada a la intuición reflexiva sobre las vivencias, y de ésta misma como vivencia. Pero este aspecto que unifica la conciencia también participa de la temporalidad y la intencionalidad: la temporalidad es unión de *unas vivencias con otras*; la intencionalidad es lo que permite a la corriente de vivencias ser designada como corriente de vivencias y “como unidad de *una conciencia*” (*Ideas I* §84, p. 198. Énfasis añadido); pero tanto la unión de unas vivencias con otras como la unidad de una conciencia hacen referencia a un *yo puro*, al yo que acompaña las vivencias y que no es una vivencia.

Mediante la reflexión tengo *evidencia* de un yo de las vivencias, y como éste las acompaña, lo vuelvo objeto de sí mismo, pues la reflexión, como yo reflejado, es la recaída del yo sobre sí mismo, sobre el yo de la vivencia vivida. Es sólo que ahora ese yo ha sido modificado como reflejo a través de

la reflexión, pues se descubre como la fuente de la vivencia, se autopercibe, y esta autopercepción, como un después de la vivencia, es una temporalidad excéntrica y concéntrica del mismo yo en relación con el tiempo. El *yo puro* es un polo concéntrico de las vivencias que hace parte del flujo de la conciencia y se opone al polo objetual, aquel las unifica en su multiplicidad variable, pero ¿por qué se presenta como unificación, como identidad y permanencia?

La respuesta a esta pregunta está directamente conectada con la relación que guarda el *yo puro* con la temporalidad, a la que, no obstante, ya se ha hecho cierta alusión con la reflexión sobre el recuerdo y la expectativa. En la retención, como se dijo, al reflexionar me dirijo de lo percibido externamente a la percepción misma, a la vivencia, y me descubro como yo que hace un momento percibía. El ocultamiento del yo en la percepción del objeto externo se hace explícito con la reflexión, produciéndose una suerte de corte en ese estar dirigido *sin conciencia posicional de sí*. Este corte, que es una suerte de figura parabólica del tiempo —es decir, que es excéntrico, de ahí el carácter de aposteridad de la reflexión, y al mismo tiempo de inmersión en la temporalidad (concéntrico)— de la misma reflexión (en este momento reflexiono) da como resultado, por un lado, a este yo de la reflexión como un yo que está objetivando y, por otro, al yo al que está dirigida la reflexión como un yo objetivado —yo reflexivo y yo reflejado, respectivamente—. Así pues, dos “imágenes”, o mejor dicho, dos evidencias de yo: por un lado, el yo reflexivo que hace objeto el yo de la vivencia, pero cuyo yo está oculto en la misma reflexión, pues reflexionando no estoy en modo “yo sé que reflexiono, soy vivencia, reflexión que objetivo otra vivencia”; y por otro lado, el yo objetivado del tipo “el yo que estaba percibiendo o estaba temiendo”. En todo caso, ambos yos se copertenecen esencialmente, no solamente por el descubrimiento de hecho de verme siendo el que temía, sino, además, por la evidencia de derecho que conlleva a una relación esencial entre uno y otro yo, en el sentido en que su aparente doble interacción, reflejo-reflejado, no es más que el sentido de su universalidad, pues ¿cómo sería posible una conciencia sin su peculiar disponibilidad de recaer sobre sí misma en todo momento?

Así mismo, también puedo, sobre este yo que objetiva al yo de la vivencia de temor o al yo de la percepción, hacer una reflexión que lo objetiva. En cada una de estas reflexiones, que como escribe Husserl “pueden en cuanto tales tornarse sustratos de nuevas reflexiones y así *in infinitum*” (*Ideas I* §77, pp.

172-173), se da una actualización constante del *yo puro*. Es decir, tanto en el yo del antes (o del después, si nos referimos a la protención), que ha sido objetivado a través del yo presente de la reflexión, como en este, se trata de un yo idéntico reiterado, solamente que en un caso está, como el yo del antes de la vivencia, objetivado, reflejado, y en otro, como el yo actual de la reflexión. En el primer caso, el yo objetivado de la vivencia de temor, “yo estaba temiendo”, era un yo irreflexivo, pero que estaba ahí en la conciencia; y en el caso de la reflexión, un yo objetivante que lo refleja (yo reflexivo), que en la sucesión infinita de la reflexión (sucesión infinita como posibilidad ideal) puede ser tomado como objeto, se reitera como un mismo yo, como una identidad del yo. La estructura temporal de la conciencia, como “*forma necesaria de unión de las vivencias unas con otras*” (*Ideas I* §81, p. 193), descubre el yo puro como idéntico en el tiempo inmanente; como el mismo del antes, el presente y el futuro; como el triple horizonte temporal de vivencias que es “el horizonte de la reflexión sobre las vivencias” (*Ideas I* §82).

El *yo puro*, entonces, idéntico en la vivencias, en sus continuos cambios, es también esencialmente temporal, encierra un campo fenomenológico temporal: el del pasado, el de la actualidad y el del después. Las vivencias están unidas a través de una suerte de intencionalidad temporal y el yo las acompaña. Husserl escribió: “*Un yo puro, una corriente de vivencias llena en las tres dimensiones, esencialmente compacta en esta plenitud y que requiere de sí misma esta continuidad de contenido: son correlatos necesarios*” (*Ideas I* §82, pp. 195-196). El ahora del tiempo inmanente encierra el horizonte del pasado y el del futuro, del todavía que no se da pero que se espera. Estos dos horizontes se copertenen, y en la actualidad del yo puro lo definen, son el campo horízontico de sus posibilidades y, al igual que la modificación de la conciencia que supone la reflexión, están dadas como actos del *yo puedo*, del *yo puro* de las vivencias posibles, como “cosa de nuestra absoluta libertad” (*Ideas I* §31, p. 71).

Así pues, para cerrar un poco esta relación entre reflexión y *yo puro*, podemos decir que mediante la reflexión el yo recae sobre sí mismo, con lo cual puede saber acerca de sus corrientes de vivencias y sobre el *yo puro* que es reconocido como un yo idéntico en la vivencia vivida y en la vivencia reflexiva a través de la cual el yo puro se toma para sí:

Solo 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, o sea, de que es un campo de libre llevar *cogitationes* de uno y el mismo *yo* puro; que todas las vivencias de la corriente son suyas justo en cuanto puede dirigir la mirada a ellas o mirar a través de “ellas” a algo extraño al *yo* (*Ideas I* §78, p. 179).

Se identifican, pues, dos disponibilidades del *yo puro*: por un lado, es el *yo* del *cogito* presente, que efectúa la función *cogitativa*; por otro, es el *yo* que permanece, a través del acto reflexivo, siendo el mismo en el pasado, el presente y el futuro, y que, por tanto, se presenta como omnitemporal, encerrando el sentido de una idealidad, de una idea (Mensch, 1988, §12, p. 100).

Por esta relación esencial entre *yo* y temporalidad, el *yo puro* husserliano no muere: es un *yo* descarnado y, como el soñador de la novela de Dostoievski *Noches blancas*, es sujeto de sexo neutro, mera idealidad. Su carácter necesario, que se aprecia fuertemente por el camino cartesiano de la reducción fenomenológica, es un *yo* que no muere porque, como la estructura universal del tiempo, es infinito, pertenece a la función constitutiva de la conciencia como fuente de sentido del mundo que se autoconstituye constantemente en el flujo temporal. Como el tiempo y la intencionalidad, el *yo puro* es una estructura universal de la experiencia de la constitución de sentido del mundo. Precisamente, su *inmortalidad* proviene, desde el punto de vista metodológico, del carácter apodíctico de la evidencia de la reducción fenomenológica; y, por otro lado, de la descripción fenomenológica de la temporalidad, pues el *yo* puro se autoconstituye: “L’auto-constitution révèle l’infinité de la conscience sous la forme de l’infinité du temps. [...] La temporalisation ne peut pas être détruite; ce qui est immortel, c’est le temps lui-même” (Montavont, 1998, p. 151). Como punto concéntrico de la conciencia trascendental, el *yo puro* es autoconstitución del presente vivo donde aparecen y desaparecen los objetos, es tiempo mismo, y como tiempo no muere. De ahí que la expresión “tiempo muerto” sea un absurdo. Es como si en su omnitemporalidad fuese atemporal. El *yo puro* es temporalidad temporalizada, no asisto al inicio del flujo de tiempo, me descubro en la temporalidad. Y además de esto, el *yo puro* temporalizado es temporalizante, razón por la cual no puedo asistir a mi muerte: “Je suis à la fois dans le temps et origen du temps” (Montavont, 1998, p. 157).

Ahora bien, si dirigimos la *mirada* y tematizamos la relación entre el yo puro y otra de las estructuras universales, la intencionalidad, podemos hacer una vez más patentes estas cualidades del *yo puro*. Por intencionalidad se entiende un *estar dirigido a*, o mejor expresado, esencialmente las vivencias se caracterizan por “ser conciencia *de algo*”: al amar, juzgar, percibir, desear, destruir; amamos, juzgamos, percibimos, destruimos *algo*. Como *dar sentido*, la *morphé* intencional es el elemento noético que sobre la materia *hylética*, materia sensible, aporta lo específicamente esencial a ésta: “Sus conformaciones intencionales y operaciones de dar sentido” (*Ideas I* §85, p. 203) como *conciencia de algo*. Pero también la intencionalidad está ahí como *función* de sentido, aun donde no hay propiamente “una conciencia de *algo*”. Así, el halo de indeterminación del objeto percibido, su fondo intuitivo sobre el que percibo, es aún alcanzado por la intencionalidad como un fondo *poblado* de objetos que están ahí en una suerte de conciencia potencialmente próxima a focalizarlos. Algo así como una especial forma de percibir que hace parte del fondo de la actualidad de la percepción y que, aunque no es directamente el objeto de la conciencia de *algo*, está ahí como haciendo parte de ella, es también intencionalidad, sin necesariamente emerger a la atención. Y cuando *atencionalmente* dirijo mi rayo de luz sobre uno de los objetos del fondo atencional, este estar dirigido es irradiación del *yo puro*: “El rayo no se separa del yo, sino que es y sigue siendo él un rayo del yo” (*Ideas I* §92, p. 225). Asimismo, lo inactual del yo, como horizonte posible del cambio atencional, “es inherente al yo en tanto es el campo de la potencialidad para los actos libres del yo” (*Ideas I* §92, p. 225).

Así pues, tanto en este fondo intuitivo como en el objeto directo sobre el que recae correlativamente, la intencionalidad funciona como actos de un yo y horizonte de libertad del yo. La *conciencia de algo* es un acto del yo, un volcarse el yo puro sobre cierto objeto, es una *vuelta del yo*, que dirige su mirada y, al dirigirla, se expresa como fuente de la intencionalidad:

En todo *cogito* actual, una “mirada” que irradia del yo puro se dirige al “objeto” que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo la muy diversa conciencia de él (*Ideas I* §84, p. 199).

Así mismo, respecto al fondo intuitivo de la percepción, o del recuerdo, o del temor, etc., las vivencias están lejanas o cercanas al *yo puro*, pues éste es el centro de su referencia:

Un agradarse, un desear, un juzgar, etc., puede “llevarse a cabo” en el sentido específico de esta expresión, a saber, por el yo, que en este llevar a cabo “actúa vivazmente” (o, como al “llevar a cabo” la tristeza, “padece” actualmente); pero semejantes modos de conciencia pueden ya “*moverse*”, emerger en el “fondo”, sin que se les “lleve a cabo” a sí (*Ideas I* §84, p. 200).

Tal vez esto pueda expresarse diciendo que, pasivamente, yo puedo desear, juzgar, agradecer. De cualquier forma, en la intencionalidad hay un *yo puro* desde el cual el dar sentido va de sí, del *yo puro* al objeto correlato de la conciencia. La intencionalidad es irradiada desde este *yo puro*.

IV

La intencionalidad es una estructura universal que abarca todas las vivencias, es unidad de sentido de la conciencia. Sin ella, la conciencia sería un caos de vivencias sin orientación, sin sentido, lo que abre la cuestión sobre la imposibilidad de una independencia de las estructuras universales de la conciencia; independencia que Sartre consideró como cuestión de hecho al reflexionar sobre la inutilidad del yo puro en la investigación de la conciencia trascendental como libre del yo puro de la misma reflexión. Con esta razón, Sartre despachó el Ego trascendental sin ver en ese hecho la necesaria relación de las *cogitationes* respecto al yo, precisamente como evidencia del *yo puro*. ¿Es posible, entonces, la temporalidad, como forma de unión de vivencias sin la intencionalidad como estructura universalidad?, ¿es posible una intencionalidad sin la reflexión, y la reflexión sin el yo? La intencionalidad es la estructura universal del sentido; el tiempo es el medio universal de la duración de las vivencias; una vivencia dura, termina, inicia de nuevo en el flujo de las vivencias, que es un flujo temporal. Como estructuras universales fenomenológicas, entonces, unas y otras son necesarias y podemos aventurar, en este sentido, la siguiente interpretación, que también acoge el *yo puro*: unas y otras estructuras universales se correlacionan, de manera que no es posible una temporalidad y una intencionalidad sin la remisión de una a la otra, porque ¿cómo podríamos tener conciencia de cierto objeto, ideal o material, sin a la vez autoconstituir el flujo temporal en el que aparecen las vivencias de sus respectivos modos intencionales? A su vez, la temporalidad y la intencionalidad no serían sin el *yo puro*, porque ¿cómo podríamos median-

te la reflexión desconectar la evidencia de un yo permanente de la conciencia irreflexiva (Sartre, 1966, p. 37) de la conciencia reflexiva, si se presenta como universalidad característica de la misma conciencia? ¿Cómo sería posible en la infinitud de vivencias e intencionalidades de la conciencia, una relación no estructural entre la conciencia reflexiva y la irreflexiva? ¿Sería posible, tomando en cuenta el constante volverse a sí mismo, como operación de segundo grado siempre disponible, ajeno a la misma peculiaridad de la conciencia como conciencia de sí? ¿Es posible una conciencia irreflexiva que no comparta potencialmente una relación con la conciencia reflexiva, tal como describe Sartre? ¿Precisamente en esta relación no consiste, pues, todo el descubrimiento fenomenológico? Por otro lado, tampoco sería posible este yo sin la reflexión, y a su vez, la conciencia misma sería una contradicción de los términos sin la reflexión, porque, como se señaló con las anteriores preguntas, supondría una conciencia que no podrá ser consciente de sí misma y que, además, no podría ser *consciente de sí misma* sin la necesaria evidencia de un *yo puro*, mediante el cual se abrió reflexivamente la región absoluta de la conciencia. Así pues, cada una de estas estructuras guarda una relación esencialmente necesaria con las demás. De ahí también su carácter universal y estructural, y su significado trascendental.

Bibliografía

- Cruz Vélez, D. (s. f.). *Las vicisitudes del yo en Husserl*. Recuperado de <http://www.revista.unal.edu.co/index.php/revistaun/article/viewFile/11684/12342>
- Husserl, E. (1986). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D. F.: FCE.
- Husserl, E. (1976). *Investigaciones lógicas*. Madrid: Revista de Occidente.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*. México: FCE.
- Mensch, R. J. (1988). *Intersubjectivity and transcendental idealism*. Nueva York, NY: SUNY Press.
- Montavont, A. (1999). *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. París: PUF.
- Sartre, J. -P. (1966). *La transcendance de l'Ego*. París: J. Vrin.

EL ‘YO PURO’ Y LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA

Íngrid Loriet Osorio Quintero¹

La fenomenología se refiere al paradigma de la visualización en tanto es entendida como un *modo de ver* atencional, en el que se constituye el método que permite *ir a las cosas mismas* tal y como se dan, dentro de los límites en los que se dan. Para ello se hace necesario, entonces, adoptar una actitud radical, que consiste en la suspensión del *mundo natural*, de la creencia en su realidad, a través de una *puesta entre paréntesis* que si bien no contempla la negación de la existencia de tal mundo, lo deja por fuera del juego—incluidos todos los hábitos, los prejuicios, las convicciones y las consideraciones obvias que pululan en aquel— sin el interés de destruirlo, sino sólo de colocarlos bajo otro *signo* (puntos suspensivos), a la manera de una higiene mental que dejará al descubierto un campo puro sobre el que se dará el verdadero sentido del aparecer de las cosas. El investigador fenomenólogo tendrá, pues, que despejar la mente de todo lo que es ficticio, no necesario, casual y personal, para ponerse en la situación de un espectador desinteresado que, al liberarse de una parte de sí mismo con un trabajo arduo y fatigoso, se hallará en condiciones de dirigir su atención a la génesis de todo lo que antes se hallaba entre sombras. Esta nueva actitud *contra natura*, presupone un acto voluntario que modifica de tajo toda relación a la que estuviéramos habituados con lo circundante y, por tanto, podríamos decir que margina lo fáctico al elevarse hacia las alturas de las esencias de las cosas, eso inmutable y originario, lo antepredicativo que desborda nuestro anclaje en el mundo, al que nos asimos desde el nacimiento y hasta nuestra muerte, a menos que decidamos, husserlianamente hablando, lo contrario. Parece que, ante esta nueva actitud—la actitud fenomenológica—, el *yo* que se gana es un *yo* descarnado, deshumanizado, pues la idea de ser humano es una idea que brota en esa actitud natural que se pretende reemplazar. Aparece entonces un *yo* amorfo, sin asidero mundano y escindido de la forma como era concebible: un *yo*-hombre en relación con su mundo cotidiano. No obstante, a pesar de dichos reparos, ese

1. Estudiante de la Maestría en Filosofía, Universidad de Antioquia.

yo descubierto es el mismo yo todo el tiempo, solamente que en otro plano de su profundidad; no a la manera de una abstracción del ser humano, sino ante el develamiento de un yo que antes se encontraba anónimo.

Ahora bien, habíamos visto que, después de la reducción fenomenológica como desconexión de la actitud natural ante el mundo, quedaba la conciencia pura, absoluta o trascendental como su residuo, un residuo al que no se podía seguir otorgando realidad en sentido estricto, pues

si se saca el concepto de realidad en sentido estricto de las realidades naturales, de las unidades de experiencia posible, entonces vale tanto sin duda “mundo”, “naturaleza”, como universo de las realidades; pero identificarlo con el universo del *ser*, haciéndolo absoluto, es un contrasentido. Una *realidad en sentido estricto y absoluto es exactamente lo mismo que un cuadrado redondo* (*Ideas I* §55, p. 129).

Por tanto, si la conciencia como residuo fenomenológico es pura y absoluta, no debe adjudicársele tal realidad, pues las cosas existen como reales por obra del dar sentido, y la conciencia en su pureza es quien lo da. De ahí que el camino que traza Husserl no solamente suponga la desconexión del mundo en cuanto tal, sino toda desconexión de las objetividades individuales que han de ser consideradas en la actitud natural. Ya se sabe de antemano que la pretensión husserliana supone un cambio de actitud frente al mundo y sus cosas, y que aunque dicho cambio de actitud no pretende objetar la existencia de tales objetividades, es una suerte de depuración que quiere develar el campo sobre el cual se ha de constituir toda esfera de comprensión.

A continuación esbozaré la manera como Husserl emplea la reducción, no sólo en el develamiento de la conciencia pura ante la desconexión del mundo, sino también en el hallazgo del yo trascendental, siendo ese yo el que se somete en esta ocasión a la *epojé*, lo que probablemente enuncie otro tipo de reducción fenomenológica, a saber, la eidética-trascendental —que, entre otras cosas, es *eidética* porque su mirada va dirigida a la desconexión de toda ciencia en su pretensión de *mathesis universalis*, incluidas las disciplinas *eidéticas*-materiales, y es trascendental por la suspensión que, como dije antes, se dirige al yo—. Frente a dicha tarea, comenzaré por identificar las características de ese nuevo yo que se manifiesta, para luego explicar la razón

por la que también deben ser desconectadas o sometidas a la *epojé* la lógica, la ontología y toda disciplina *eidética* en general. Finalmente, hablaré del ensanchamiento de la reducción fenomenológica, ante la que todo ha de sucumbir, como método que permite hallar la región de las regiones, esto es, la región de la espiritualidad.

Sobre la desconexión del yo y la puesta entre paréntesis de todas las disciplinas de la *mathesis*

Hemos seguido con Husserl un camino de difícil acceso, en tanto la tarea fenomenológica denota un acto de plena responsabilidad, en el cual corresponde tomar distancia de aquello que concebimos como *ahí* ingenuamente, sin mayores dificultades, pues soy sujeto referido al mundo y el mundo está referido a mí por la conciencia. Sin embargo, ese mundo es contingente y mi conciencia necesaria. Debo prescindir, entonces, de todo juicio que enuncie ese mundo dado, y retrotraerme a la región de la conciencia, donde el mundo se me dará como fenómeno para ella en el sentido de lo inmanente. De acuerdo a esto, la puesta “entre paréntesis” no implicará la negación de la existencia de dicho mundo en sentido estricto, sino sólo como objeto de juicio.

Después de todo, “desconectar la naturaleza fue para nosotros el medio metódico de hacer posible el volver la mirada hacia la conciencia pura trascendental en general” (*Ideas I* §56, p. 131). Sin embargo, deben sucumbir a la misma suerte todas las objetividades individuales sin excepción, por considerarse también sujetas a la actitud natural. Frente a dicha cuestión se podría preguntar qué sucede con el hombre como ser animado, social e histórico, ¿acaso desaparece del panorama fenomenológico, en tanto representa un constructo por fuera de sí? Cabe recordar, en este sentido, que aunque aquí queda suspendido todo juicio con relación al concepto “hombre”, con ello, como se mencionó antes, no se niega su existencia, solamente se deja de lado, al igual que las demás cosas del mundo, pues la reducción pretende reconducir nuestra cotidiana manera de darle sentido a lo que nos circunda hacia *ese ser* desde donde se fundamentará toda posibilidad de conocimiento. Ante esto, procede entonces la desconexión del yo, que manifestará al *yo puro*, el cual no se puede entender “como una vivencia entre otras vivencias, ni tampoco

como un trozo propiamente tal de una vivencia que surja y desaparezca de nuevo con la vivencia de que sería un trozo (*Ideas I* §57, p. 132), sino como aquello que permanece a pesar de la *epojé*, solo que en una desnudez de la que no nos habíamos percatado. Ese yo no implica, de tal manera, la existencia de diferentes *yoes*, sino de diferentes planos de profundidad; representa al yo necesario, al yo que no sucumbe ante la reducción, sino que es develado por ella, a la manera de un visibilizar lo invisible; no como un mero fragmento del sujeto ni como ingrediente de la vivencia, sino como ese residuo irreductible de carácter universal desde donde se constituye toda esfera de comprensión. Así pues, con ese yo revelado “se nos presenta [...] una trascendencia *sui generis* —no constituida— una *trascendencia en la inmanencia*” (*Ideas I* §57, p. 133), cuyo papel esencial dejará indicado Husserl.

Así pues, frente a *la tesis general de la actitud natural* —esto es, frente a la creencia en la realidad del mundo—, se ha desplegado la primera reducción y con ella queda develado a la conciencia el residuo fenomenológico, las vivencias o los fenómenos, que además manifiestan, por un lado, el contenido de la conciencia (*noema*) y, por el otro, el acto en el que se expresa tal contenido (*nóesis*). No obstante, dicha reducción no será la única que ha de implementar el fenomenólogo en su búsqueda de la región de las regiones, pues la *epojé* y las múltiples reducciones que pretenden evidenciar en toda su pureza el campo sobre el que se erigirá la investigación fenomenológica habrán de sufrir un ensanchamiento con el denuedo de revelar al *yo puro* como elemento reflexivo de la conciencia, que en la reflexión sobre las vivencias intencionales se experimenta a sí mismo como idéntico.

De lo anterior se deduce, entonces, que la conciencia podría estar definida como comportamiento, accionar del cuerpo vivo, campo sobre el que se construyen las habitualidades del yo, un *yo puedo* que alude a las experiencias cogitativas que indican que después de eliminar el juicio sobre el mundo quedan las vivencias que tal *yo* tiene sobre éste y que se desplegarán en el campo puro de la conciencia, pues este yo siempre está en funciones de pensamiento, en tanto es la actividad de elucidación del pensar y la conciencia pura, evidenciada por la reducción; es el ámbito total del posible conjunto de vivencias posibles. Por consiguiente, el *yo puro* trata de aclarar a la conciencia como función de ella, con lo cual permite la reflexión en ese paso obligado

de la actitud natural a la actitud fenomenológica, dándose además unido a la conciencia reducida.

Ahora bien, la reducción fenomenológica del mundo natural al absoluto de la conciencia deja al descubierto otra trascendencia, a saber, la trascendencia de Dios, que sería un trascendente más trascendente que el mundo y que, sin embargo, indica la estructura teleológica de la conciencia. Es decir, sabemos que del puro vivir solamente tenemos datos de su estructura, pero es el puro pensar (yo) quien la aclara. La conciencia pura, que es la del darse pleno de todo, se purifica para saber cuáles son sus estructuras. El concepto de Dios es efecto, entonces, de la constitución teleológica de la conciencia; su pureza radica en mostrarse a través de ella, de modo que se reclama a la conciencia como autorresponsable y se convierte a la filosofía en autorreflexión de la humanidad. Por lo tanto, la desconexión que procede de la idea de Dios manifiesta que no se trata de una ontoteología, sino de otra de las inmanencias constituidas estructuralmente por la conciencia y reflexionadas por el yo.

Vista semejante cuestión, prosigue Husserl con su análisis y enuncia la necesidad de continuar sometiendo a reducción todo lo que se debe dejar *fuera de juego*, en tanto la búsqueda ha de determinar el encuentro con la región de las regiones. Ahora quedan suspendidas la lógica, la ontología y todas las disciplinas de la *mathesis*, entendida como una pretensión de ciencia absoluta y universal con carácter axiomático y deductivo, pues

supuesto, es a saber, que la investigación de la conciencia pura por la fenomenología no se plantea ni debe plantearse otros problemas que los de un análisis descriptivo que son resolubles en una intuición pura, no pueden servirle de nada las teorías de las disciplinas matemáticas con todos los teoremas que éstas deducen (*Ideas I* §59, p. 136).

De hecho, se evidencia, de tal suerte, que la fenomenología es *puramente descriptiva* y que su objetivo pareciera servir como método para dilucidar el campo sobre el que se ha de constituir todo horizonte de sentido. Por tanto, se advierte de nuevo la norma fenomenológica, a saber, “no *tomar en cuenta nada más que aquello que en la conciencia misma*, en pura inmanencia, *podamos ver con evidencia esencial*” (*Ideas I* § 59, p. 137).

Sobre la desconexión de lo eidético -trascendente, el peligro de la metábasis y la significación metodológica de las reducciones

Sabemos que existen campos eidéticos de los que hacen uso las ciencias y que por su razón de ser parecieran fundamentales en la descripción fenomenológica. No obstante, estas regiones y disciplinas *eidético*-trascendentes también deben ser puestas entre paréntesis, a la manera de un ensanchamiento de la primitiva reducción, como se advirtió antes, pues sus campos de estudio se sustentan en los objetos de la naturaleza física y, por tanto y a pesar de su esencialidad, la fenomenología, como disciplina descriptiva, debe operar ante ellas con absoluta independencia, pues de no hacerlo se corre el riesgo de caer en una metábasis, entendida como esa tentación de ver lo trascendental desde lo objetivo-mundano, como una confusión entre las leyes psicológicas y las leyes lógicas, una suerte de transposición que me permite andar de ontología en ontología sin reparo alguno. Ahora bien, el impulso de darle realidad a todo siempre está ahí. Por consiguiente, es titánica la pretensión de sostener la nueva actitud, aquella que me hace percibir todo como espectador desinteresado y sin la tendencia a “*psicologizar lo eidético*” (*Ideas I* §61, p. 140), a ver las ideas o las esencias como meros *productos psíquicos*. Por dicha razón, para salvaguardarnos de tal situación, después de justificado lo eidético, se procede también a desconectarlo. En consecuencia, todo lo que quedó desconectado será denominado por Husserl lo “dogmático”, entendido como ese complejo de ciencias que sucumben ante la reducción en sus distintas acepciones, ensanchamientos y reconducciones del análisis fenomenológico, que en última instancia pretende despojar a las cosas de todos los aditamentos que les colocamos sin que realmente les pertenezcan. Lo que presuponemos en la exterioridad solamente existe en tanto despliegue de la propia conciencia.

En la distinción que hace Husserl entre las ciencias en actitud dogmática y las ciencias en actitud epistemológica (filosófica), aquellas están vueltas hacia las cosas sin pretensiones epistemológicas, mientras que las ciencias en actitud epistemológica ponen en duda la posibilidad del conocimiento, cuestión que hace latente la necesidad de la fenomenología, que como ciencia puramente descriptiva pasa de los hechos a las esencias que en ellos se dan, y que ha de servir incluso para cualquier crítica que se tenga que hacer sobre

ella misma; que “la fenomenología sea, por decirlo así, el secreto anhelo de toda la filosofía moderna” (*Ideas I* §62, p. 142): conducida con vendas en los ojos se hará vidente en el encuentro con lo esencial.

Por lo pronto, podemos comprobar, entonces, cómo la reducción, que en un principio estaba dirigida al mundo natural, sufre un proceso de ensanchamiento en el que quedan contenidos todas las ciencias, todos los saberes, todas las concepciones, con sus rasgos y características esenciales, a la manera de un gran contenedor que todo lo abarca, sin hacer uso de lo abarcado, sólo teniéndolo ahí para vislumbrar esa esfera purificada desde la que se ha de constituir todo nuevamente: *el yo puro*. Nos sabemos en él, y estamos ante una dimensión profunda que nos pone ante nuevas formas de contemplación. ¿Qué es lo que vemos ahora?, ¿qué quedó si todo fue suspendido? Lo que resistió ante la *epojé* fenomenológica se revela, ¿qué hemos de hacer con ello, si estamos ante el principio de todos los principios?

El yo puro ha de develarse a partir del descubrimiento del nuevo *reino de experiencia* que deja al desnudo la reducción. En su ensanchamiento, también la conciencia vuelve sobre sí misma en su pureza intencional, en lugar de tender hacia lo que se da, para abrir de tal suerte la región de lo espiritual, que como fruto de la *epojé* se vislumbra la esencia de la *conciencia pura* en general, donde lo único que queda a salvo, ileso, incólume después de tal reducción —análogo (solamente análogo) a la persistencia del *cogito* cartesiano cuando ya todo ha sido sometido a la duda— es el *yo* que efectuó la *epojé*.

Así pues, luego de hecho el recorrido general por el método fenomenológico, e identificado el sentido de las reducciones, se podrían suponer las siguientes conclusiones:

1) La *epojé*, como puesta entre paréntesis y equivalente a la desconexión, no niega la existencia del mundo, sólo suspende el juicio frente a éste, pues la pretensión fenomenológica es meramente descriptiva.

2) El mundo antes y después de la reducción no cambia en relación con su contenido, solamente varía la forma como nos relacionamos con él, pues desnudamos su auténtico sentido, que se ha de constituir en la pureza de la conciencia y del yo.

3) Todo los sentidos que damos a las cosas, las construcciones científicas, nuestras creencias, toda objetividad individual, son susceptibles de sucumbir

ante la reducción, sin importar qué tan profundo sea su arraigo. Solamente el yo persiste ante aquella, se reconduce al ámbito de la comprensión, se devela en su pureza y constituye el mundo.

4) La fenomenología, en tanto supone la adopción de una actitud distinta a la natural, es un acto de voluntad a ultranza, manifestación de plena libertad que nos indica la necesidad de despojarnos de lo que creemos ser, para devenir en planos más profundos de sentido, cubiertos por las sombras mundanales construidas por y para nosotros.

Bibliografía

Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D. F.: FCE.

LA ACTITUD NATURAL Y LA ACTITUD REFLEXIVA: HACIA LA REGIÓN DE LO ESPIRITUAL

Víctor Espinosa Galán¹

Si no me equivoco, hay tres modalidades de conocimiento [de las cosas]: una, a través de la experiencia; otra razonada, y la tercera, creyendo

Ricardo de San Víctor. *De trinitate*, I (891A).

De la actitud natural y la actitud reflexiva

El desarrollo argumentativo del presente texto centrará la atención en la sección segunda de la obra de Husserl *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1962). Antes de esto, es necesario señalar que Husserl, al comienzo de tal obra, hace una distinción entre *hecho* y *esencia* (*Ideas I* §1-17, pp. 17-45), con el propósito de establecer un punto de demarcación entre la fenomenología y las llamadas “ciencias empíricas”. Estas últimas son ciencias de hechos, que se dan por medio de la experiencia material a través de la percepción: “El conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece *dentro* de la experiencia” (*Ideas I* §1, p. 17). Mientras tanto, la fenomenología es una ciencia de esencias: Ante todo designo esencia lo que se encuentra en un ser autárquico de un individuo constituyendo *lo que él es* (*Ideas I* §3, p. 20). Y, más adelante, Husserl señala que “*al sentido de todo lo contingente es inherente tener precisamente una esencia y por tanto un eidos que hay que aprehender en su pureza, y este eidos se halla sujeto a verdades esenciales de diverso grado de universalidad*” (*Ideas I* §1, p. 19). Es decir, la fenomenología es una ciencia descriptiva de esencias, “la fenomenología es de hecho una disciplina *puramente descriptiva* que indaga el campo de la conciencia pura trascendental en la *intuición pura*” (*Ideas I* §59, p. 136). La

1. Estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación, Universidad Pedagógica Nacional. Profesor de la misma universidad.

esencia es lo que hace que todo hecho sea. Objetos de las ciencias empíricas o naturales tienen su fundamento en esencias.

La presunción inicial de Husserl, es que los hombres viven su cotidiana relación con el mundo exterior de manera espontánea, en primera persona. Los hombres tienen conciencia de un mundo extendido (*Ideas I* §27, p. 64) que se da en la misma realidad espacial y temporal a la que también están referidos los demás hombres (*Ideas I* §28, p. 69).

Tengo conciencia de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimentado. Mediante la vista, el tacto, el oído, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, *para mí simplemente ahí*, “*ahí delante*” en sentido literal o figurado (*Ideas I* §27, p. 64).

Los objetos están ahí, dentro del campo de intuición, y aún siguen estando cuando no se fija la atención en ellos, cuando no están dentro del campo de la percepción. Es decir, estos objetos participan de una copresencia, que tampoco agota el mundo que está *ahí delante*, que se extiende hasta el infinito (*Ideas I*; §27, p. 65).

Este mundo que está ahí delante para mí ahora, y patentemente en cada hora de la vigilia, tiene su horizonte temporal infinito por dos lados, su conocido y su desconocido, su inmediatamente vivo y su no vivo pasado y futuro (*Ideas I* §27, p. 64).

Este mundo no está expuesto como un mero mundo de cosas, es también un mundo de valores y de bienes. Es un mundo que deviene cualitativamente y axiológicamente. Es el mundo cotidiano, con el que me encuentro, está expuesto ante mí, *ahí delante*, en el que las cosas pueden ser bellas, feas, gratas, ingratas, agraciadas, desgraciadas. Esta situación cualitativa también vale para hombres y animales: son ellos amigos, enemigos, servidores, jefes, extraños o parientes (*Ideas I* §27, p. 66).

La conciencia está referida al mundo que la circunda, y puede teorizarlo, en sus diversas formas y grados, del mismo modo que lo hace con los actos y estados del sentimiento y del querer (*Ideas I* §28, p. 66). Cada vez que la conciencia se dirige hacia el mundo, que está ahí delante para aprehenderlo,

lo comprende (*Ideas I* §28, p. 67). El mundo natural siempre permanecerá mientras se viva naturalmente.

En este sentido, y avanzando un poco más en la reflexión husserliana, encontramos que la actitud natural constituye un trozo de descripción anterior a toda teoría, entendida ésta como opiniones preconcebidas de toda índole. Pero, para la exposición de la tesis de Husserl, estas se deben tener presentes como parte del mundo, no como reales o como unidades de validez (*Ideas I* §30, p. 68).

Hasta aquí podemos señalar que la *tesis general de la actitud natural* expuesta por Husserl afirma que el mundo objetivo, que se presenta de manera espacial y temporal, de manera inmediata, a través de la percepción sensible, es un mundo asumido como real (en el sentido de mundo exterior, trascendente). Este mundo no se presenta como problema, sino como algo que está *ahí delante*. No existe una preocupación por la manera como nuestro conocimiento conoce ese mundo exterior.

Husserl, más adelante, señala que se debe asumir una nueva actitud: La *tesis general de la actitud natural* debe ser desconectada, *puesta entre paréntesis, puesta fuera de juego*. Con esto no desaparece *la tesis de la actitud natural*, sigue existiendo, pero entre *paréntesis*; como lo desconectado sigue existiendo fuera de la conexión (*Ideas I* §31, p. 71).

Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óptico por esa tesis, así, pues, este mundo natural entero, que está constantemente “para nosotros ahí delante”, y que seguirá estándolo permanentemente, como “realidad” de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis (Ideas I §32, p. 73).

Con lo anterior, Husserl nos sugiere que la fenomenología debe partir de la *epojé* (ἔποχῆ), es decir, efectuar una suspensión o abstención de todo contenido predicativo, cerrar por tanto todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo:

Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, *no* por ello *niego* “este mundo”, como si yo fuera un sofista, *ni dudo de su evidencia* como

si yo fuera un escéptico, sino que practico la *ἐποχή* “fenomenológica que me cierra completamente todo juicio sobre existencia en el espacio y en el tiempo (*Ideas I* §32, p. 73).

Este cambio sugiere una nueva actitud, la *actitud reflexiva, fenomenológica*, que viene a darle un nuevo valor: “Este cambio de valor es cosa de nuestra absoluta libertad y hace frente a todos los actos en los que el pensar toma posición” (*Ideas I* §31, p. 71). La *actitud reflexiva trascendental*, a la vez que permite ubicar al sujeto en el mundo con su sentido, lo desprende de un mundo natural y lo posiciona, a través de la conciencia, en el mundo:

Con otras palabras: de aquí brota el cambio fenomenológico de actitud como un requisito absoluto para que la filosofía en general pueda dirigir su propio propósito peculiar en el terreno empírico [...] La filosofía solo puede empezar y solo puede desarrollarse en toda ulterior actividad filosófica como ciencia, en actitud fenomenológica trascendental (Husserl, 1936, p. 381).

En la nueva actitud, en la reducción fenomenológica trascendental, se dirige la atención con una nueva mirada al mundo exterior objetivo. Ese mundo ya no está ahí como delante de mí sino que está como fenómeno y como yo. Y es la primera persona quien reconoce la validez o no de dicho fenómeno. Es decir, todo lo que tiene validez y sentido, tiene validez y sentido *para mí*.

Es importante señalar que, a propósito de la reducción fenomenológica, Husserl deja claro que la desconexión del mundo natural (físico y psicofísico) también pone *fuera de juego* objetividades individuales “que se constituyen por obras de funciones valoradas y prácticas de la conciencia: toda clase de productos de la cultura, las obras de las artes técnicas y bellas, las ciencias [...] los valores estéticos y prácticos de toda forma” (*Ideas I* §56, p. 131). La desconexión llevada a cabo por la reducción fenomenológica trascendental también implica la desconexión del yo empírico, aquel *yo* que en actitud natural relacionamos con un nombre propio, con sus percepciones, recuerdos, fantasías, sentimientos, etc.:

Claro es, de antemano y por lo menos, que después de haber llevado a cabo esta reducción no tropezaremos en ninguna parte del río de

múltiples vivencias que queda como residuo trascendental con el yo puro como una vivencia entre otras vivencias, ni tampoco como un trozo propiamente tal de una vivencia que surja y desaparezca de nuevo con la vivencia de los que sería trozo. El yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente obstinada, la de una “idea fija”. Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su “mirada” se dirige “a través” de cada cogito actual a lo objetivo (*Ideas I* §57, p. 132).

Algo que no quiero pasar por alto es el tema de la *desconexión de la trascendencia de Dios*. Una vez abandonado el mundo natural, nos encontramos con una trascendencia que no está unida a la conciencia reducida, de la cual se tiene conocimiento indirectamente, por opuesta a la trascendencia del mundo: “Un mundo *morfológicamente ordenado* en la esfera de la intuición empírica, esto es, un mundo para el que puede haber ciencias que lo clasifiquen y lo describan” (*Ideas I* §58, p. 133). La reducción fenomenológica consiste en poner entre paréntesis, suspender la atención, pero no negarlo: “A este absoluto y trascendente extendemos, naturalmente, la reducción fenomenológica. Debe quedar desconectado del campo de investigación que se trata de crear, en tanto este debe ser exclusivamente el campo de la conciencia pura” (*Ideas I* §58, pp. 134-136). El mundo se deja determinar, en el pensar teórico, por las leyes de ciencias exactas. “En todo esto hay, dado que la *racionalidad* que realiza este *factum* no es una racionalidad requerida por su esencia, una maravillosa teleología” (*Ideas I* §58, p. 131). Es importante anotar que el carácter absoluto de Dios tiene sentido particular “porque sería un ‘absoluto’ en un sentido totalmente distinto del absoluto de la conciencia, como por otra parte sería algo trascendente en un sentido totalmente distinto frente a lo trascendente en el sentido del mundo” (*Ideas I* §58, p. 131).

Hasta aquí se ha expuesto que la fenomenología inicia cuando se suspende la tesis general del mundo natural y se centra la atención en el sujeto que constituye sentido, el que cada quien le da en primera persona:

La fenomenología comienza por *aislar* y *suspender* ese presunto valor de verdad [...] En rigor, la *actitud reflexiva* es poner en acto el que todo sentido ha sido constituido, ha llegado a ser [...] es la puesta en

funcionamiento del sujeto como *constituyente*, como *constituidor*: del sentido (Vargas, 2011b, p. 20).

La actitud filosófica pone al sujeto ante el mundo y ante los otros, sobre los cuales emite juicios y valores. El sujeto reconduce

lo que está dado en sí para darle sentido desde sí. Esto, al mismo tiempo, [...] es *epojé* porque hay *suspensión* de todo sentido de validez previamente establecido [...] y es *trascendental* en la medida que al operarla el sujeto vuelve desde sí a dar sentido a lo que en sí aparece ante él (Vargas, 2011b, pp. 20-21).

Esta actitud trascendental es propia de la filosofía. El cambio fenomenológico de actitud es un requisito absoluto para que la filosofía en general pueda dirigir su propósito al terreno empírico: “La filosofía solo puede empezar y sólo puede desarrollarse en toda ulterior actividad filosófica como ciencia, en la actitud fenomenológico-trascendental” (*Ideas I*, p. 381) Así, lo que hace la fenomenología es desprender al sujeto de un mundo natural, psicológico, para trascender al mundo de la reflexión filosófica:

Este mundo es para mí y es lo que es para mí sólo en tanto cobra sentido y valor verificado por obra de mi propia vida pura y de la vida de los demás que se franquea en la mía (*Ideas I*, p. 383).

A propósito de la región de lo espiritual

Para adentrarnos al tema de la región de lo espiritual —en un intento sujeto a corrección y aclaración—, es importante, una vez expuesto el tema de la desconexión de la actitud natural, puntualizar con más detalle el tema de la conciencia. Ésta, para Husserl, se caracteriza por ser intencional, por estar *dirigida a* un objeto intencional que no hace parte de la vivencia, no es un ingrediente, la vivencia lo determina. Cuando se piensa, se imagina, se recuerda, siempre es con relación a *algo*. Esto evidencia la distinción entre sujeto y objeto: el sujeto es capaz de actos de conciencia (percibir, imaginar, juzgar, recordar) y el objeto es en cuanto se manifiesta en estos actos de conciencia. Aquí queda evidenciada la necesidad de diferenciar el *aparecer*

de un objeto del *objeto* que aparece: “Es la vivencia intencional conciencia de algo, y lo es por su esencia [...] y así podemos preguntar qué es lo que hay que decir, esencialmente de este algo” (*Ideas I* §88, p. 213).

La conciencia está caracterizada por la dualidad *nóesis-noema*. Husserl llama a la primera “tener conciencia”. Es decir, la *nóesis* es el acto de la conciencia por medio del cual se configuran o *constituyen* los objetos. El segundo, el *noema*, es aquello de lo que se tiene conciencia: el objeto constituido por la conciencia, el objeto dotado de sentido. “Las vivencias intencionales se presentan como unidades en virtud de la operación de dar sentido” (*Ideas I* §85, p. 203). Ya no es el objeto trascendente que se nos da de manera espacio-temporal y al que se dirige intencionalmente la conciencia, sino que es un objeto inmanente, es sentido.

El mundo se nos da en regiones —es decir, en dimensiones—, sean estas naturales, formales o culturales.

Toda objetividad empírica concreta se subordina con su esencia material a un género material *sumo*, a una “*región*” de objetos empíricos. A la esencia regional pura corresponde entonces una *ciencia regional eidética* o, como también podemos decir, una *ontología regional* (*Ideas I*; §9, p. 30).

A continuación presento un esbozo de lo que puede entenderse como la región de lo espiritual. Seguramente muchos de los supuestos que enuncié tan brevemente sean limitados o hasta contradictorios. En fin, *hay que arriesgar algo*.

Una aproximación inicial a la región de lo espiritual, nos pone ante la superación que hace la fenomenología del dualismo *inmanencia/trascendencia*. La *inmanencia* hace referencia a todo aquello que se *nos da* en una forma auténtica y evidente, como el *contenido intencional* de las vivencias de la conciencia; en otras palabras, refiere a aquello de lo que la conciencia es conciencia (los objetos de la esfera de esta). La *trascendencia* refiere a aquello que no se *nos da* de manera absoluta; es decir, a los objetos ajenos a la esfera de la conciencia. Lo que está en juego en la superación de este dualismo es la afirmación de una nueva manera de relacionarnos con el mundo. En efecto, los objetos ya no son representaciones del mundo empírico objetivo que se nos imponen, sino que la conciencia constituye esos objetos que

vienen dados en escorzos o matices: “Por el momento bastará señalar que ya la simple forma espacial de la cosa física solo puede darse, en principio, en meros ‘escorzos’ visibles por un solo lado” (*Ideas I* §3, p. 21). Percibimos la cosa porque se matiza o escorza en la percepción. “No es una caprichosa obstinación de la cosa o un capricho de nuestra humana constitución el que nuestra percepción solo pueda acercarse a las cosas mismas a través de meros matices o escorzos de ellas” (*Ideas I* §42, p. 96).

Cuando se opera la desconexión —es decir, cuando se suspende la tesis general del mundo natural y se desplaza la atención al sujeto, a los procesos de constitución trascendental del sentido (Vargas, 2011b, p. 19)— descubrimos que existen realidades no objetivas, no espaciales y no temporales, vivencias. Para Husserl, las vivencias constituyen estadios de experiencia en que la realidad deviene en diversas formas a la conciencia:

Por *vivencias en el sentido más amplio* entendemos todo aquello con que nos encontramos en la corriente de las vivencias; así pues, no solo las vivencias intencionales, las *cogitationes* actuales y potenciales, tomadas en su plena concreción, sino cuanto ingrediente encontremos en esta corriente y sus partes concretas (*Ideas I* §36, p. 82).

Es decir, de la correlación entre objeto y conciencia sólo nos quedan las vivencias: “La conciencia y su objeto forman una unidad individual sentada puramente por las vivencias” (*Ideas I* §38, p. 86). Ello porque existe una reciprocidad, una *intencionalidad* entre el pensar y la cosas pensada (*nóesis-noema*).

En la *actitud natural*, los seres humanos creen que las cosas y el mundo en general poseen una lógica y un decurso que les son propios, y viven volcados permanentemente hacia las cosas, los fenómenos y los hechos como simples realidades objetivas de un mundo de objetos que les son dados. Ahora bien, en la desconexión de la actitud natural, en ese mismo momento en el que deviene la actitud reflexiva, que hace aparecer al sujeto como constituidor de sentido, el mundo se presenta como una unidad intencional de las vivencias. Es ahí cuando podemos acercarnos a la región de lo espiritual, *en un acercamiento como creyentes*. Como la fenomenología no trata de la existencia

sino de las vivencias, el tema que nos ocupa es la vivencia que tenemos de Dios, o la divinidad o los dioses, sobre la cual estamos permanentemente volviendo la atención, en primera persona, como una parte del mundo de la vida. La región de lo espiritual, a la vez que se despliega en la esfera de la primera persona, también se despliega en el horizonte de la comunidad, como experiencia humana del mundo, en un sentir y vivir con los otros.

Para pensar la región de lo espiritual —es decir, al yo espiritual referido a la corriente de vivencias— *tenemos que volver la atención* a la forma como se ha ido configurando tal región en el mundo de la vida hoy, donde, por un lado, el mundo se *nos da* como acontecimiento y donación y, por otro, como proyecto de comunidad, en la que se reconocen las singularidades y se comparten las experiencias intersubjetivas del mundo (Vargas, 2011a, pp. 18-23). La comunidad es un lugar de encuentro, una región material en la que se configura y constituye la experiencia humana de lo espiritual; la comunidad se nos *dona*. Así, podemos entender también que en la experiencia mística, como *contempla-acción* que se da en la desconexión del mundo objetivo, nos adentramos en la constitución misma del sentido de lo espiritual.

La mística es, por definición sencilla, según Panikkar (2007, p. 25), la experiencia de la vida. No es la experiencia de unos cuantos, sino la característica por excelencia de la experiencia humana del mundo, que se presenta de diferentes maneras. La mística no nos distrae del mundo cotidiano que, desconectado en el sentido husserliano, nos adentra en una dimensión absoluta de sentido. El místico no está en otro mundo, está con los pies en la tierra, y aunque tenga la audacia de elevarse en los picos más altos, no sueña con ir a las nubes, sino con adentrarse en la experiencia humana más profunda de un mundo que a veces duele, alegra o se ausenta. La experiencia mística es un acontecimiento de sentido inmediato, en tanto es en primera persona y se reconoce en aquel “*interior íntimo meo*” (más interior que lo mío más íntimo) de San Agustín (Panikkar, 2007, p. 82). Es decir, no hay nada anterior al dato de la conciencia, en tanto ésta es siempre conciencia *de algo*, que hace que la experiencia sea un *don*, lo *dado*.

El hombre como conciencia *de, referida a* es más que un individuo, es una relación. En la región de lo espiritual no hay un yo sin un tú, no es *otro* sino una parte de *uno*. Y de esto da buena cuenta la experiencia evangélica: *Amar al prójimo como a sí mismo* no es quererlo como *otro mismo*, sino

como haciendo parte de *uno mismo*, sin caer en el error de reducir la mística a un intimismo. La experiencia cristiana ha hecho notar que la mística emerge por medio del pan y la palabra. Dicho de otra manera, una palabra que no comparta el pan no es verdadera palabra, porque no se pueden separar acción y contemplación.

Como hemos insistido, la experiencia mística es experiencia de la vida (sensible, intelectual, espiritual). Es eminentemente personal, pero no individualista. Es comunión con la realidad que envuelve nuestros sentidos, intelecto, alma y fuerzas:

No se puede amar a Dios sin amar al prójimo, ni al prójimo sin amar a Dios. Pero no se puede amar ni a Dios ni al prójimo sin conocerlos, y no se les puede conocer sin tender a la comunión con ellos; esto es, amándolos (Panikkar, 2007, p. 191).

Ello, porque la mística no es un distanciamiento del mundo que está *ahí delante*, sino salida y retorno. No es una indiferencia ante la experiencia humana del sufrimiento, sino solidaridad que brota de la indignación ante la injusticia y el abandono. Se trata, en últimas, del desmontaje de todo utilitarismo, que podemos ilustrar —ya para terminar— en el famoso soneto atribuido a Santa Teresa o San Francisco Javier:

No me mueve, mi Dios, para quererte
el cielo que me tienes prometido:
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte.
[...]
No me tienes que dar porque te quiera,
Pues, aunque lo que espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.

Bibliografía

- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D. F.: FCE.
- Panikkar, R. (2007). *De la mística. Experiencia plena de la vida*. Herder: Barcelona.
- Vargas, G. (2011a). *Ausencia y presencia de Dios*. Bogotá: Editorial San Pablo.
- Vargas, G. (2011b). *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.

EL MÉTODO DE LA FENOMENOLOGÍA Y LA REGIÓN DE LO ESPIRITUAL

Juan Carlos Montoya Duque¹

El método fenomenológico frente al método matemático

El problema del método encuentra un lugar privilegiado en la fenomenología de Edmund Husserl. A menudo se discute sobre si existe o no un método fenomenológico como tal, así como sobre sus alcances y rasgos fundamentales. En este texto se pretende resaltar elementos de gran importancia para comprender sumariamente qué es y qué no es el método fenomenológico, y cuáles son sus problemas fundamentales, quedando pues abierta aún la cuestión de si es, en rigor, un método o no. El problema que se plantea Husserl es el de cuál debe ser el método fenomenológico y cuáles son sus problemas fundamentales. El desarrollo del problema establece un camino que consolida cada vez más el contraste del método fenomenológico con el método de las ciencias en actitud natural, aún dependientes de la psicología.

La idea de la fenomenología como una ciencia de aprehensión de esencias implica que su actividad debe llevarse a cabo en virtud de la “claridad”. Este concepto es determinante para comprender en qué sentido es distinto el método de la fenomenología del método de las ciencias en actitud natural. La *claridad* podría definirse al tiempo como el *telos* y la *autenticidad* de la ciencia fenomenológica, en el sentido de que ella establece una *dirección* u *horizonte* y a la vez le concede crédito científico a sus logros presentes. Claridad es, en suma, actualidad y potencialidad de la ciencia fenomenológica, en el sentido de que ésta busca o tiende hacia ella pero al tiempo la posee como tesoro suyo.

Es a partir de esta noción que Husserl consolida un concepto renovado de método, deslindándolo del de las matemáticas. Este nuevo método está

1. Estudiante de la Maestría en Filosofía, Universidad de Antioquia.

caracterizado esencialmente por su *apertura*, frente al de las disciplinas matemáticas que se fundamenta en un sistema *cerrado*, diríamos *finito*. Así, la “clarificación” que es esencial al nuevo método destaca la peculiaridad de la fenomenología frente a las demás ciencias.

Consideraciones preliminares

La filosofía de René Descartes (1596-1650) se planteó por primera vez en la historia de la filosofía, escindiendo radicalmente “yo” y “mundo”, la necesidad explícita de encontrar un método que guiase el desarrollo de la ciencia universal hacia el conocimiento de la verdad. Acaso pensó el francés que este método basado en disciplinas matemáticas (la geometría y la aritmética) podría guiar infaliblemente hacia su propósito. En gran medida esta búsqueda determinó las inquietudes de toda la filosofía posterior, y puede decirse que aún sigue inquietando en las discusiones epistemológicas.

En la actualidad reina en la filosofía una actitud escéptica y aún escrupulosa frente a la noción de método. En términos generales podríamos resumir este escrúpulo como un rechazo a la distinción insalvable entre “yo” y “mundo” que presupone la noción, postulando con ello una jerarquía entre el sujeto y el objeto y, extendiéndonos allende la epistemología, una jerarquía entre Dios y el hombre y entre los mismos hombres bajo la forma del autoritarismo. Básicamente se ha planteado la necesidad de pensar el problema de la verdad no como una cuestión de método sino de “factum”, en el sentido de que ella está arraigada en determinadas facticidades o comprensiones históricas del mundo, que se sustraen a la universalidad e intemporalidad de los conceptos.

Confeso deudor cartesiano, Husserl desarrolla el problema en la vía de su maestro. Pero, ¿desconoce Husserl esta consabida crítica a la noción de método? ¿Desarrolla sus problemas en la vía epistemológicamente ingenua de su antecesor? Decididamente no. Sin embargo, plantea el problema conservando las nociones y relaciones conceptuales propias del método científico. Pero su desarrollo lleva a instancias superiores y más ricas que lo *deslindan* de éste. Es más, debemos afirmar de una vez, el método fenomenológico *contrasta* esencialmente con el científico en sentido ingenuo. Con esto queremos eliminar todo prejuicio de cara a los propósitos de Husserl, y disponer la observación de un modo directo, de tal suerte que podamos aprehenderle en sus auténticas pretensiones.

La retroactividad del método fenomenológico

El método es de especial importancia para la fenomenología, no en el sentido de que debe asegurar la apropiación meramente *teórica*, valga decir, externa, de un objeto dado de antemano, es decir, no como *herramienta* de apropiación del objeto del conocimiento. Es importante, en cambio, como proceso que arroja luz *sobre sí mismo*. Así, el método transparenta las cosas, y esencialmente, se transparenta a sí mismo. Esto quiere decir que lo que aporta es un giro de la mirada del científico: de las cosas pasa a mirar la *observación* de las cosas². Puede interpretarse este interés del método en sí mismo como una posición científica que establece como base metódica un escepticismo frente a todo método; o bien, el método es aquí la ausencia de un método acabado. Lo metódico es pues esta constante generación de métodos, el método no es en realidad uno sino múltiple.

Se sabe que estamos situados en el campo de las vivencias puras y que debe existir un método para fundamentar científicamente los datos allí presentes. Pero si observamos mejor, se trata en realidad de hacer experiencia de una vivencia, o bien de “vivenciar” las vivencias. Este proceder se revela pronto infinito. Así, esta retroactividad del método señala como característica esencial suya esta infinitud, frente a la finitud propia del método de las ciencias en actitud natural.

En virtud de esta retroactividad es que se ha hablado de “fenomenología de la fenomenología”, y se ha señalado su carácter “performativo”, mediante la idea de que ella es una filosofía no unificada sino esencialmente herética y regida por diásporas (Vargas, 2012, pp. 11-27). No parece exagerado entender estas características a partir de la falta de unidad del método, puesto que éste es problema transversal de la fenomenología.

El método de la aclaración

La fenomenología es ciencia de aprehensión de esencias, lo cual quiere decir que su investigación se dirige hacia un modo de aprehender las cosas en cuanto relacionadas y sintetizadas categorialmente en el espacio ideal

2. Este giro puede parecer a estas alturas un lugar común, puesto que la noción elemental de “intencionalidad” lo pone de relieve suficientemente. Sin embargo, a esta altura se plantea como un problema esencialmente metódico, lo que aporta nuevos elementos.

inmanente de las vivencias puras, es decir, en cuanto cosas singulares atravesadas por la universalidad. Esta aprehensión de las esencias debe desarrollarse necesariamente mediante un proceso de *aclaración*, consistente en llevar las cosas de una región de oscuridad a una de claridad, en la que se nos permita observar con mayor determinación el objeto.

El proceso de *aprehensión de esencias* y, correlativamente, lo *aprehendido*, se desarrolla con base en *intuiciones singulares*, por ejemplo, he aquí el “bosque”. Toda intuición singular es por sí misma oscura, en cuanto se da parcialmente, diríamos, escorzada. Ofrece regiones de luz y de sombra en un mismo tiempo. Para apresar la esencia debemos clarificar o llevar a región de luz el objeto “bosque”, lo que no significa que se eliminen por completo las sombras, accediendo a una región de pura luz. En este sentido el *clarificar* es parcial, avanza paso a paso, iluminando lo que antes era oscuro. Si tornamos de nuevo la mirada sobre el bosque advertimos nuevos matices, pudiendo seguir el proceso *in infinitum*. Pero no se trata aquí del bosque en sí mismo, trascendente, sino del bosque reducido a la inmanencia de las vivencias de la conciencia. Éste (tal como se da a la conciencia) es una corriente infinita, en constante fluir entre cosas dadas y no-dadas.

En cuanto se trata del bosque inmanente debe decirse que aprehender su esencia consiste en volver la mirada sobre esta corriente de cosas dadas y no dadas que ocurre *en la conciencia*. Se dan en la corriente de vivencias, por ejemplo, “este conjunto de ramas, esta humedad, esta rugosidad de los tallos, etc.”, pero hay muchas otras que no se nos dan. En su inmanencia el objeto “bosque” es esta corriente, a la que le es esencial lo dado y lo no dado. Diríamos, en cuanto objeto inmanente, “bosque” es una corriente *unificada*, es decir, que no obstante darse por meros escorzos se da como unidad, *un objeto*. Con esto claramente se afirma la unidad de lo múltiple en virtud de la inmanencia propia de la vida intencional de la conciencia.

La esencia relativa

Ahora bien, clarificar quiere decir en este sentido retrotraer un objeto a esfera de inmanencia, y observar las luces y las sombras, valga decir, lo dado y lo no dado, que es esencial al objeto. Clarificar no es, entonces, buscar una región de pura luz, en la que quede excluida toda tiniebla, sino ver las cosas como corrientes de luz y sombra. Así, clarificar no es iluminar, sino, cabalmente,

hacer claro tanto las luces cuanto las sombras; evidenciar con una mirada directa lo que hay, y lo que hay siempre es presencia y ausencia de las determinaciones de la cosa. Así, objetos cualesquiera del mundo perceptible como se nos dan parcialmente, una pantalla de televisión, por ejemplo. ¿En qué consiste su inmanencia? En que la podemos contemplar ya desde la parte posterior, ya desde la anterior, ya lateralmente o desde el ángulo cenital, y a pesar de que cada uno de estos escorzos es parcial conforman una totalidad, valga insistir, una unidad total. Esta pantalla es, pues, tanto lo que se ve cuanto lo que no se ve, tanto la brillantez del vidrio que ahora está ante nosotros, cuanto los múltiples e infinitos detalles de la parte posterior, que nunca alcanzaríamos a percibir directamente, los cables de conexión, los tornillos, la brillantez de éstos, las variadas y multiformes hendiduras que forman los distintos empalmes entre materiales diversos, la mugre y todo aquello que se pueda imaginar. De manera que sabemos que la pantalla de televisión puede descubrirse en sus determinaciones infinitas, pero que esta infinitud es *idea*, no algo *real*; o mejor, es *posibilidad* que requiere *realización*.

Ahora bien, la aprehensión de esencias *tiene grados*. Esto nos obliga a pensar que la esencia no es una idea fija que se apresura a partir de determinadas intuiciones, sino que está, por decirlo, reconstituyéndose constantemente, se intuye en una multiplicidad. Ella posee un carácter gradual, perfectible, susceptible de clarificación, y en última instancia presenta un carácter, diríamos, *relativo*. Que la esencia se dé como una síntesis de luces y sombras resalta además que en toda luz está implícita una sombra: a las esencias les pertenece su actualidad, su claridad, su intuitividad, tanto como la posibilidad de otras intuiciones. Ellas son tanto realidad cuanto potencia:

[1]o dado en cada caso está casi siempre rodeado de un halo de indeterminación susceptible de determinación, que tiene su modo de acercarse “desplegándose” o dispersándose en series de representaciones, de nuevo ante todo en la oscuridad y luego en la esfera del darse, hasta que lo mentado entra en el círculo más iluminado de esta última en su plenitud (*Ideas I*, §69, p. 155).

La esencia absoluta

Pero este carácter “performativo” de las esencias no implica que ellas no sean plenamente completas o que no sean plenamente claras. A pesar de que le son inherentes las sombras son, paradójicamente, plenamente claras. Husserl habla de que a pesar de los grados de claridad en la aprehensión de esencias, estos grados son *absolutos*. Hay que afirmar en virtud de esto que las esencias son *relativas* en la medida en que pueden llevarse a grados superiores de aclaración, pero que *a su vez* son *absolutas*, puesto que ese grado superior *no existe hasta que se realiza*, es apenas *posibilidad* que se *evidencia* como posible sólo mediante su *actualización*:

El apresar esencias tiene de suyo, según esto, sus *grados de claridad*, lo mismo que lo singular presente. Pero hay para cada esencia, igual que para cada nota que responde a cada esencia en lo individual, una *cercanía absoluta*, por decirlo así, en que su darse es absoluto por lo que respecta a esta serie de grados, es decir, es un *puro* darse la esencia misma (*Ideas I*, §67, p. 152).

Así, en cuanto en el acto de aprehensión de las esencias se afirma la absolutez de éstas, es necesario observar que allí las cosas se dan, en este sentido, no como meros escorzos sino como totalidades, o mejor, lo escorzado es a la vez total. De manera que en relación con las cosas *dadas esencialmente* se puede decir que ellas *no* son meros escorzos o avistamientos parciales de las cosas reales sino, cabalmente, las *cosas mismas*. La cosa está “como algo que se da *pura y totalmente como es en sí mismo*” (*Ideas I*, §67, p. 152).

En suma, aclarar las esencias es una característica fundamental del método fenomenológico que implica tanto la relatividad cuanto la absolutez de las esencias; lo que a su vez conlleva la unidad de lo actual y lo posible, lo presente y lo porvenir.

El papel de la fantasía en el método de la aclaración de esencias

La “percepción originaria” (del darse originario) sirve a los fines de la aclaración y aprehensión de esencias, pero está limitada con mucho, requiere la presencia efectiva del objeto. En contraste, la fantasía como modo del

“*mero representarse* casos singulares como ejemplares” (*Ideas I*, §71, p. 156), tiene la característica de ser más libre, más rica, tendiente a lo infinito. Esta libertad le “abre literalmente el acceso a los espacios de las posibilidades propias de las esencias con sus infinitos horizontes de conocimientos esenciales” (*Ideas I*, §70, p. 157). La fantasía soporta en gran medida el camino del geómetra, del artista y, en especial, del poeta, proveyendo material intuitivo que *actualiza* o clarifica las esencias.

Hay que resaltar en este punto cómo es notable el énfasis de Husserl en una suerte de *plus* de la realidad. Las esencias están siempre en tránsito hacia la evidencia o la intuitividad, en tránsito de, diríamos, “fenomenologizarse”. En este tránsito acreditan su autenticidad. Así, el método de clarificación de esencias es una postura científica fenomenológica que no distribuye ligeramente los papeles entre una realidad real y otra meramente ficticia. Lo que a Husserl le importa es si determinado fenómeno, real o fantaseado, puede llevarse a experiencia auténtica, es decir, clarificarse, llenarse de intuitividad.

En fin, la fenomenología está interesada siempre, por supuesto, en la realidad, pero sobre todo en el *plus* de la realidad, en esa potencia inherente a lo actual. La fantasía produce luego no meros fantasmas, sino que despliega un horizonte de posibilidades de lo real; posibilidades que no son meramente contingentes sino que están, por decirlo, prefiguradas o predeterminadas por lo real mismo.

El método fenomenológico es “descriptivo”

Llegados a este punto debemos examinar cuidadosamente cómo determina Husserl, a partir del importante concepto de “aclaración” de esencias, la peculiaridad del método fenomenológico. Se mencionó al comienzo que él descarta de entrada toda adopción de un método sacado de ciencias en actitud natural, como las disciplinas matemáticas, de las cuales sospecha que se debe alejar en cuanto a su método y, aún más, que la fenomenología debe caracterizar su método con base en el *contraste* con el de dichas ciencias.

Pues bien, la peculiaridad del método fenomenológico es que es “descriptivo”. La vía que sigue Husserl para desarrollar esta característica es la de contrastar la geometría con la fenomenología. Ambas son ciencias eidéticas, pero la una es explicativa, axiomática, cerrada, y la otra es descriptiva, exigente de intuición directa, de clarificación constante y abierta.

La geometría es axiomática en el sentido de que *regula* la multiplicidad de figuras *posibles* en el espacio y sus relaciones posibles, en virtud de la fijación de las ideas de cuerpo, espacio, superficie, punto, ángulo, etc. Ella establece un conjunto de axiomas que constituye un sistema cerrado, exhaustivo, en cuanto determina desde *conceptos* (que encierran una multiplicidad finita) la posibilidad de existencia de los singulares. La multiplicidad de las formas geométricas es una “multiplicidad *definita*” (*Ideas I*, §72, p. 162), entendida como “*número finito de conceptos y proposiciones [... que] define completa y unívocamente y con necesidad puramente analítica todas las formas posibles en el dominio, de tal suerte que en principio ya no queda nada abierto en él*” (*Ideas I*, §72, p. 162). La geometría es un sistema cerrado de proposiciones, en virtud del cual decide si determinado individual entra o no en contradicción lógico-formal con sus postulados, de donde valora en cada caso la verdad y la falsedad de los individuales.

Dada esta caracterización de la geometría como ciencia axiomática se plantea el problema de si pueden tomarse las vivencias de la conciencia como una multiplicidad *definita*, esto es, como multiplicidad matemática en sentido estricto. Ahora, ¿en la fenomenología las esencias son “exactas” axiomáticamente? La fenomenología es esencialmente descriptiva, no axiomática. Descriptiva quiere decir que las singularidades eidéticas de las que se ocupa no se dejan someter a la fijación de conceptos, axiomas o proposiciones, sino que están como corriente constante en el flujo de las vivencias de la conciencia.

Ahora, descriptivo es, por ejemplo, el proceder de la morfología (rama de la biología) en la que se describen las diferentes transformaciones que experimentan determinadas plantas y animales. La descripción en este caso parece estar desarrollada con arreglo a la mera contingencia de los cambios morfológicos, sin que puedan determinarse necesariamente mediante axiomas. El investigador de las formas de las flores *describe* la fisonomía de éstas con expresiones como “puntiagudo”, “romboide”, “inflorescencia umbeliforme” o “inflorescencia en espiga”, etc. En haciéndolo, no está *subsumiendo* estas formas en conceptos o axiomas que sirvieran de criterio para establecer su verdad o falsedad, como sí es el caso del geómetra, es decir, las formas que describe el botánico no pueden entrar desde su punto de vista en contradicción o en concordancia con postulados axiomáticos, simplemente están descritas

tal como aparecen, sin que importe ir más allá de esta apariencia y esta descripción. Si bien algo de este carácter descriptivo está presente en la fenomenología, hay que reparar pronto en que este no es su caso, puesto que las descripciones de ésta son eidéticas.

Nótese que eidéticas son también las esencias de la geometría, pero la fenomenología se ocupa de esencias completamente diferentes. Las esencias de la fenomenología no se dejan ordenar en un sistema axiomático, puesto que les pertenece la característica de ser “singularidades eidéticas” que se dan sólo a una intuición directa, a una intuición real. Esto conlleva una importante consecuencia: los objetos de la descripción fenomenológica que, se ha dicho, son eidéticos, y que por tanto implican no sólo la intuición sensorial, sino, también, la intuición categorial, son una suerte de objeto sintético en el que se unen lo singular y lo universal. Esta “unidad” no es una mera relación jerárquica entre universales y particulares, en el que aquéllos establecerían las condiciones de posibilidad de éstos. Repárese que aquí los singulares, entreverados con lo universal, se mantienen en su carácter de singulares, no otra cosa es lo que implica la insistente necesidad de “claridad”. La claridad es la forma peculiar en que la fenomenología aprehende las esencias, mediante un proceso de intuitividad gradual. Esta claridad se convierte en una exigencia de intuición real, de un constante “fenomenologizarse” de las cosas, puesto que, podría afirmarse, a las esencias de la fenomenología le son esencial la apariencia, el manifestarse de las cosas en una conciencia. Así, observando esta exigencia básica de intuitividad que es inherente a la claridad, la fenomenología establece una noción de esencia que está en íntima relación con el fenómeno, que se constituye en él constantemente.

Otra cosa hace el geómetra, puede seguir una serie de hallazgos reconstruyendo el camino analíticamente, pasando por cada uno de los axiomas que se derivan unos de otro con necesidad matemática, hasta llegar a los resultados. Éstos representan un importante “patrimonio” de la disciplina, pudiendo el geómetra utilizarlos toda vez que los necesite, como quien desempolva antiguas verdades.

En suma, la geometría es una ciencia eidética axiomática basada en un sistema cerrado de conceptos que determinan *a priori* la posibilidad de un número finito de singulares. Contrastando con ésta, la fenomenología debe entenderse como ciencia eidética esencialmente *descriptiva*, en cuanto al

describir pone de relieve la necesidad de “poner frente a la mirada” el objeto en su singularidad insustituible, pero al tiempo aunado con los componentes categoriales que lo insertan en un campo de universalidad. Todo esto implica que el campo de los objetos de los cuales se ocupa la fenomenología queda esencialmente *abierto*, al no existir un sistema axiomático cerrado que determine de antemano la posibilidad de objetos. De algún modo hay que afirmar que, fenomenológicamente hablando, las cosas se invierten, la posibilidad de objetos no está determinada por conceptos sino por los singulares mismos, cada objeto comporta una posibilidad, posibilidad de ese objeto y, correlativamente, posibilidad de la conciencia de ese objeto.

La intencionalidad, el método y la región de lo espiritual

Sentadas estas bases del método fenomenológico, se sientan los criterios filosóficos que conducen a la *región de lo espiritual*. La apertura radical que caracteriza al método de la fenomenología abre las puertas a la comprensión del mundo en cuanto “sentido objetivo”. Cuando se habla de mundo, se está aludiendo a un campo de realidad en que lo que *es* se presenta en su verdad, esto es, se trata del mundo en cuanto objetivo. La objetividad del mundo se establece en un campo de inmanencia, logrado a través de la reducción trascendental, en un proceso de retrotracción paulatino del mundo inmediato hacia el campo de la conciencia, en el que aquél pierde su carácter de validez en cuanto trascendente, en cuanto mundo independiente de la conciencia. El mundo, en cuanto sentido objetivo, es relativo a la conciencia; a una conciencia que, al estar constituyendo el mundo, se revela a su vez como lo absoluto. Este carácter de absoluto es decisivo para comprender la noción de *la región de lo espiritual*. Esta absolutez es encontrada a través de la noción de una correlación intencional entre el yo y el mundo, el sujeto y el objeto, según la cual, a todo objeto le co-responde esencialmente una conciencia y viceversa.

La intencionalidad destaca el hecho de que toda conciencia es conciencia de algo: “una nota generalísima queda, empero, como válida para toda modalidad de conciencia: el ser conciencia de algo” (Husserl, 1996, p. 89). A partir de esta estructura Husserl determina la noción de una “*indisoluble correlación*” (1996, p. 89), introduciendo de este modo la idea de la co-pertenencia

entre conciencia y objeto, y, en general, entre yo y mundo. Aquí la correlación entre la conciencia y el objeto reedita en términos de intencionalidad la clásica pareja sujeto-objeto.

A partir de esto, Husserl replantea el concepto del *ego cogito* en términos de correlación intencional, señalando que al *cogito* le co-responde un *cogitatum*, esto es, que a la corriente de las *cogitationes* le co-responden variados *cogitata*. Esta correlación es una estructura universal de la conciencia, en cuanto transversal a cualesquiera modalidades de ella: percepción sensorial, recuerdo, imaginación, reflexión, volición, etc.; y aún más, podría decirse, en cuanto estructura *universal* está presente en las diferentes experiencias de la conciencia (conciencias), allende las barreras culturales, lingüísticas, religiosas y políticas. *Ego-cogito-cogitatum* es una estructura de correlación intencional que establece una vinculación *esencial* entre el pensamiento y lo pensado, la sensación y lo sentido, el recuerdo y lo recordado, el deseo y lo deseado, etc. “Esencial” quiere decir que lo uno no puede ser sin lo otro, que lo uno es por mor de lo otro y viceversa; y que, en faltando alguno, faltaría el otro.

La unidad de la conciencia intencional la determina Husserl como una estructura *noético-noemática* en la que se *synthetizan* las diferentes experiencias de la conciencia. Lo noético hace referencia al campo de la conciencia y sus experiencias en cuanto *subjetivas*, y lo noemático a lo experimentado por la conciencia en cuanto algo *objetivo*. Se trata de una compleja estructura de relación, en la que, como se indicó, se da una síntesis tal, que lo noético y lo noemático devienen *uno*. Reparando Husserl en que la “corriente” de vivencias de la conciencia está *unificada*, destaca cómo un objeto que se da a la conciencia a través de una corriente de vivencias dispares conserva su identidad, esto es, *aquello* de lo que se habla, o *aquello* que se percibe, se recuerda o se imagina, es siempre idéntico, aún cuando se dé por escorzos. Por ejemplo, la percepción de un urinario se da siempre escorzada, esto es esencial a su aparecer. Puede verse ya frontalmente, ya de este lado o del otro, ya desde el ángulo cenital, y en cada caso aparecen rasgos o “notas” que hacen *parte* del objeto pero que no lo agotan en cuanto tal. Pero yéndonos más allá de la simple percepción sensorial, debemos indicar que ante este mismo urinario, Marcel Duchamp (1887-1968) advirtió no un potencial continente de su orina, sino “La Fuente”, por lo que terminó como objeto artístico en el

museo de Nueva York. Ahora bien, no obstante las variadas experiencias del urinario, éste conserva su “mismidad”, y esto define su estatuto de *objeto*, o su *objetividad*. El objeto de la percepción (en nuestro caso el urinario) es de tal modo un *núcleo* alrededor del cual se proyectan miradas, cada una de las cuales “ve”, desde su posición determinada, el consabido núcleo.

Centremos la atención ahora en este núcleo, con el fin de desvelar su *sentido*. La estructura noético-noemática implica un campo de inmanencia en el que el objeto –“objeto” en el sentido indicado–, sin renunciar a su *objetividad*, es *para* la conciencia. Esta referencia esencial del mundo a la conciencia, constituye otro rasgo fundamental de la intencionalidad, desarrollado a través del método de la epojé, mediante el cual el mundo “tético” (en cuanto “tesis”) es puesto entre paréntesis, quedando sólo ante la atención el mundo que *aparece para* una conciencia. En esta esfera de inmanencia, indicada en las *Meditaciones* mediante la fórmula *ego cogito-cogitatum* y la correlación noético-noemática, la conciencia es el campo “absoluto” en el que lo objetivo está constituido en lo subjetivo, sin perder por ello objetividad.

Frente a esta compleja relación entre lo subjetivo y lo objetivo, Husserl determina una nueva forma de comprender lo objetivo. No se trata, primero, de la objetividad del mundo natural, tal como se nos da en la actitud ingenua; en segundo lugar, no se trata tampoco de la objetividad de la lógica, válida universalmente pero de un modo formal. Entra en juego aquí la noción de objetividad como “sentido objetivo” (Husserl, 1996, p. 90). Es preciso hablar no de “objetos” (diríamos “en sí”, “trascendentes”) sino de “sentido objetivo”. Aquí la noción de “sentido objetivo” conlleva la indicada estructura intencional de la conciencia, mediante la que se pone de relieve la doble dirección de la correlación: por un lado, lo “objetivo”, y por otro el “sentido”. “Objetivo” implica el carácter *nuclear* del objeto, y “sentido” su esencial “ser para”, su condición de ser objeto que debe “fenomenologizarse”, aparecer, darse. De tal modo, conciencia y objeto se encuentran en una suerte de mutua remisión, de carácter indisoluble. La objetividad remite a la conciencia y ésta a la objetividad, por lo que se trata de una relación *concreta*, en la que no subsiste un polo sin el otro. Las abstracciones “conciencia”, “mundo”, “noético”, “noemático”, tienen, así, una validez metodológica, más no real.

De manera que es en el seno de la intencionalidad que se presenta la objetividad en cuanto “sentido objetivo inmanente” (Husserl, 1996, p. 90).

Recordemos que este peculiar modo de darse la objetividad implica una *síntesis* en la que se aúnan de manera indisoluble lo noético y lo noemático, el *cogito* y el *cogitatum*, lo inmanente y lo trascendente. Husserl da cuenta del proceso de esta síntesis a través de la noción de lo “ideal” (1996, p. 90), señalando que se trata de un proceso de síntesis llevado a cumplimiento “idealmente”, no “realmente”.

Esta “idealidad” del sentido es el modo propiamente trascendental en que la fenomenología concibe el mundo en su verdad. Se trata de un mundo objetivo retrotraído a esfera de inmanencia (de la conciencia como ser absoluto). Este campo, en cuanto unidad de lo real y lo posible, es el campo de la subjetividad constituyente.

Ahora bien, esta idealidad alude al carácter de *posibilidad* que expresa toda constitución de mundo. A toda realidad le pertenece tanto la actualidad como la posibilidad. Este carácter hace que el mundo se conciba no como una multiplicidad cerrada, *definita*, sino como una multiplicidad *indefinita*, esto es, que se sustrae a toda determinación axiomática o conceptual. Las ciencias particulares en cuanto tales, restringen su campo de trabajo a regiones de objetos; y esta restricción establece su finitud. La universalidad de la ciencia fenomenológica reside en que su campo de trabajo es infinito, y esta infinitud caracteriza la región de lo espiritual, entendida como campo de movimiento constante, como campo de posibilidad radical. Así, la región de lo espiritual expresa el carácter de multiplicidad *indefinita* propio del método de la fenomenología.

Bibliografía

- Husserl, Edmund (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía Fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund (1996). *Meditaciones Cartesianas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Vargas G., Germán (2012). *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Bogotá: Ed. Académica Española.

FENOMENOLOGÍA Y REFLEXIÓN EL DESPLIEGUE DE LA REGIÓN DE LO ESPIRITUAL

Carlos Arturo Bedoya Rodas¹

Actitud natural y actitud reflexiva

Los hombres nos encontramos cotidianamente en el mundo de la actitud natural, en ella, el mundo aparece “ahí adelante” (*Ideas I*, §27, p. 64). Sin embargo, podemos ingresar a él y, con ello, recobrar todo su sentido para nosotros sólo por medio de un cambio de actitud. En efecto, a través de un giro, esto es, de una reconducción de nuestra mirada, todo alcanza propiamente su sentido. Esta actitud, que constituye el inicio de la experiencia fenomenológica en tanto que reflexiva, posibilita situar al sujeto en el mundo con su sentido. Así, sólo por medio de esta actitud reflexiva se hace posible un despliegue de la conciencia en el mundo. La asunción de esta actitud es el desafío que supone toda actividad filosófica.

El ingreso, pues, a la fenomenología supone, en términos de Husserl, la suspensión de la tesis general del mundo natural y, con ello, el despliegue del sujeto como constituyente de sentido. Es esto, precisamente, lo que se encuentra en juego en la actitud reflexiva: «Poner en acto el que todo sentido ha sido constituido, ha llegado a ser, en consecuencia, es *hic et nunc*: para un quién, que, en cada caso es primera persona» (Vargas, 2012, p. 20). Ahora bien, el abandono de la actitud natural no se da por causa de que se encuentre en ella una ausencia de sentido y de valor de verdad, sino porque esto que tan sólo es apenas una suposición, con la irrupción de la actitud reflexiva alcanza toda una dimensión de apropiación por parte del sujeto, para quien, en primera persona, el mundo llega a sentido (Vargas, 2012, p. 20).

Así, en el horizonte de la actitud reflexiva, que se despliega como región de lo espiritual, alcanzan un mayor sentido las consideraciones que emprende Husserl entre los §§ 76 y 79 de *Ideas I*, las cuales, con el ánimo de lograr

1. Estudiante de la Maestría en Filosofía, Universidad de Antioquia.

una mayor comprensión de la fenomenología, tienen como pretensión la caracterización de las estructuras universales de la región de lo espiritual, de la cual es, precisamente la reflexión, una de sus más universales peculiaridades esenciales.

Reflexión como posibilidad esencial de toda vivencia

La reflexión es una de las estructuras universales de la conciencia. Ésta desempeña una universal función metodológica puesto que, como el mismo Husserl lo señala: «el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión» (*Ideas I*; §77, p. 172). Si bien, sólo hasta ahora se desarrolla temáticamente esta estructura, ya había hecho su aparición más explícita desde los §§ 38 y 45. En efecto, sin abandonar en estos párrafos el terreno de la actitud natural y en el intento de ganar la esencia de la conciencia pura, la reflexión es mencionada como una posibilidad esencial que posee toda vivencia. De esta manera, toda vivencia tiene la posibilidad de convertirse en “vista”, esto es, que a toda vivencia que no está ante la mirada se puede dirigir una reflexión del yo, «con la que se convierte en objeto *para* el yo» (*Ideas I*, §77, p. 172). Así pues, la reflexión es una vivencia intencional puesto que es una vivencia que toma por objeto a otra vivencia. De otra parte, la vivencia reflexiva es a su vez vivencia que puede volverse sustrato de nuevas reflexiones.

Quizá porque no es posible la reflexión al margen de la temporalidad, desde el inicio de estas consideraciones la tematización de la reflexión pone de manifiesto una estructura temporal. En este sentido, a través de la reflexión, la vivencia vivida no sólo se da en el “ahora” sino, también, como *retención y protensión*. En efecto, la reflexión “en” el recuerdo da a conocer las vivencias anteriores que, si bien, eran entonces perceptibles de modo inmanente, no eran inmanentemente percibidas (*Ideas I*, §77, p. 173). De este mismo modo sucede con la expectativa, puesto que en ella se puede reflexionar y llegar a ser consciente de las propias vivencias. Así, por ejemplo, el dirigir la mirada hacia lo venidero, gracias a la reflexión “en” la expectativa, tiene la significación de algo que será percibido (*Ideas I*, §77, p. 173).

Ahora bien, el tratamiento de la reflexión, que hasta este punto se había realizado desde la actitud natural, logra ahora un alcance propiamente fenomenológico, una vez la corriente entera de las vivencias vividas «en el modo de la conciencia no reflejada» (*Ideas I*, §77, p. 175), es sometida a un estudio científico de su esencia a través de la reducción fenomenológica. Una muestra de ello se da a partir del ejemplo de la vivencia de la alegría experimentada por causa de llevar a cabo desarrollos teóricos satisfactorios. Así, en el volver de la reflexión, la alegría, que se convierte en vivencia mirada e inmediatamente percibida, resulta esencialmente afectada, con lo cual se tiene ahora una conciencia de la vivencia en una modalidad distinta (*Ideas I*, §77, p. 174).

La vuelta reflexiva de la mirada sobre la vivencia vivida manifiesta posibilidades de componentes vivenciales encerrados *intencionalmente* en ella, por ejemplo, frente a la vivencia de la alegría es posible perseguir su duración pasada; fijarse en la vuelta con alegría al curso de los desarrollos teóricos; llevar a cabo una reflexión sobre la reflexión que objetiva a la alegría y con ello clarificar «la distinción entre alegría *vivida*, pero no mirada, y alegría *mirada*» (*Ideas I*, §77, p. 174). De este modo, pretende Husserl asegurar el modo como bajo la reflexión se designan los actos en que se pueden determinar y analizar la corriente de vivencias en todas sus variaciones (*Ideas I*, §78, p. 176).

Reflexión y modificación de la conciencia

Con el ejemplo de la vivencia de la alegría citado anteriormente, de modo particular, en lo que respecta a la distinta modalidad que introduce la reflexión sobre la conciencia de ésta, se planteaba ya en el horizonte el carácter que posee toda clase de reflexión como una modificación de la conciencia. En efecto, por modificación se entiende la condición que caracteriza a la reflexión por cuanto ésta surge de cambios de actitud por lo que «una vivencia o componente vivencial previamente dado (no reflejada) experimenta una cierta transformación, justo en el modo de la conciencia reflejada» (*Ideas I*, §78, p. 176). Ahora bien, aunque la modificación sea de un grado superior, esto es, que la vivencia anticipada puede ser ella misma una vivencia reflejada, la pretensión siempre consistirá en el remontarse a la

vivencia absolutamente no reflejada. Con esto queda planteada para Husserl la tarea de la fenomenología, la cual consiste en la indagación sistemática del conjunto de las modificaciones de las vivencias, es decir, lo que en otros términos se denomina bajo el nombre de la reflexión.

No obstante, la declarada transformación que introduce la reflexión con respecto a la vivencia original, es decir, la vivencia no reflejada, puede, a simple vista y según lo planteado hasta este punto del desarrollo temático, introducir la cuestión acerca de la relación que se plantea entre vivencia vivida y vivencia reflejada, y de manera particular en lo que trata con respecto a si efectivamente la reflexión fenomenológica se atiene al *principio de todos los principios*, esto es, «que *todo lo que se nos brinda originariamente* (por decirlo así, en su realidad corpórea) *en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da*» (*Ideas I*, §24, p. 58). En los términos del desarrollo que se lleva a cabo, esto significa preguntar acerca de si al convertir en objeto la vivencia vivida, efectivamente ésta es tomada como se da.

Quizá desde la referencia a la estructura temporal que manifiesta la reflexión puede salirse al paso a esta cuestión. Efectivamente, si como se afirma, es toda vivencia «un río constante de retenciones y protensiones unificado por un aspecto, él mismo fluyente, de originariedad» (*Ideas I*, §78, p. 177), entonces, toda vivencia se ve constituida por una conciencia de su vivo ahora, que frente a su “antes” y “después” le otorga una unidad². De esta manera, las modificaciones de la vivencia reflejada, aunque respecto a las vivencias primitivas, son transformaciones “operativas” ideales de éstas, no son del todo diferentes puesto que tienen «una base absolutamente originaria, aunque siempre en flujo continuo, el momento del *ahora vivo*» (*Ideas I*, §78, p. 178). Así, se comprende cómo puede tener toda vivencia una vivencia “exactamente correspondiente”, no obstante, en diversas formas de reproducción. Por otra parte, estas vivencias correspondientes o también denominadas paralelas, dado que tienen los mismos objetos intencionales, son vivencias de un mismo sentido esencial.

2 Es conveniente anotar que en el § 36 de las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* este vivo ahora, si bien resulta limitada su expresión lingüística, es considerado la fuente primigenia: «este flujo, este río, es algo que denominamos así, según lo constituido, pero que no es nada “objetivo” en el tiempo. Es la subjetividad absoluta y tiene las propiedades absolutas de lo que en imagen designamos como “flujo”, “río”, como algo que brota “ahora” en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia» (Husserl, 2002, p. 95).

Escepticismo y reflexión

En el § 79 de *Ideas I*, Husserl examina algunas críticas planteadas a la metodología reflexiva de la fenomenología desde la crítica emprendida por el psicólogo escocés Henry J. Watt a Theodor Lipps en 1907. La posición de Watt cuestiona acerca de la posibilidad de alcanzar un «conocimiento del vivir directamente algo» (*Ideas I*, §79, p. 181), dado que según él, este vivir inmediato no es objeto de un saber. En este mismo sentido, el cuestionamiento alcanza, por ende, la esencia misma de la fenomenología en cuanto a la tarea que a ésta le viene prescrita como descripción absoluta. Si Watt considera que el vivir inmediato, esto es, no consciente, es una realidad absoluta y como tal no es objeto de saber, se pregunta acerca de cómo puede hacer afirmaciones sobre un vivir directamente algo que no es un saber. De esta manera, se plantea el núcleo de la crítica escéptica que se emprende contra la posibilidad de la fenomenología y que atañe del mismo modo a la psicología experimental. Sin embargo, de acuerdo con Watt, quizá puede ser a partir de esta última, es decir, en lo que tiene que ver con el método inductivo, como pueden plantearse soluciones más cuidadosas.

Frente a esta objeción, Husserl ofrece algunas respuestas. Así, en primer lugar, plantea la distinción entre la cuestión psicológica y la fenomenológica, respecto a la cual Watt parece no haberla tenido en cuenta en el planteamiento de sus críticas. Aunque las dificultades en ambos campos puedan estar relacionadas, se presentan entre ellas diferencias de principio. En efecto, la fenomenología en cuanto ciencia de esencias no pretende hacer afirmaciones de existencia, sino, como es obvio, de esencia. De ahí que a la fenomenología no le interesan métodos que podrían asegurarle la existencia real de las vivencias que le sirven de base para sus afirmaciones esenciales, del mismo modo como no debe «interesarse la geometría por la manera de asegurar metodológicamente la existencia de las figuras en el pizarrón o de los modelos en el armario» (*Ideas I*, §79 p. 182). Empero, esto no significa que la fenomenología, en cuanto condición de su posibilidad, no necesite hacer afirmaciones de esencia sobre las vivencias no reflejadas, si bien tales afirmaciones son llevadas a cabo por la reflexión.

Ahora bien, esta primera respuesta, en que se resalta la diferencia entre la cuestión psicológica y la fenomenológica, no parece del todo contrarrestar el escepticismo planteado por Watt, porque esta postura también se introduce a

la reflexión de la experiencia inmanente, con lo cual puede plantearse esta misma crítica a la fenomenología: «¿‘Cómo afirmar estados’, aunque sea como posibilidades esenciales, ‘de los que no se puede tener ningún saber’?» (*Ideas I*, §79, p. 183). Efectivamente, la objeción que se le hace consiste en que la esencia aprehendida es sólo de la vivencia reflejada, con lo cual resulta que la pretensión de aprehender esencias de las vivencias en general, en otras palabras, reflejadas y no reflejadas, carece de fundamento.

Pese a esto, Husserl considera que todo escepticismo, en términos generales, implica un contrasentido y esto en cuanto que supone, precisamente, aquello que niega. En concreto, frente a la duda de la pretensión epistemológica de la reflexión, se presenta para el caso del escéptico un contrasentido, puesto que la duda que éste afirma tiene como presupuesto la reflexión que pretende poner en duda. Por otra parte, de acuerdo con Husserl, el escéptico, en su crítica a la reflexión, por cuanto se pregunta acerca del límite que ésta como modificación introduce, es decir, que se pregunta hasta qué punto la reflexión «altera la vivencia primitiva y si no la falsifica, por decirlo así, convirtiéndola en una totalmente distinta» (*Ideas I*, §79, p. 185), presupone un conocimiento de las vivencias primitivas, sin el cual no podría asegurar las modificaciones que ésta padece. De acuerdo con Husserl, el conocimiento del vivir inmediato al que la postura escéptica tenía que acudir afín de asegurar las modificaciones de la reflexión, y con ello su crítica, presupone la intuición reflexiva, lo que quiere decir que sólo puede saberse por medio de la reflexión.

Con estas respuestas a los reparos escépticos, se pretende destacar el papel fundamental que desempeña la reflexión para la fenomenología, en cuanto «método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general» (*Ideas I*, §78, p. 176). Husserl, que pretendía establecer como evidencia esencial la pertenencia de los fenómenos de la reflexión a la esfera de los datos puros, puede con ello establecer la posibilidad de que la reflexión, partiendo de lo dado objetivamente en cuanto tal, se pueda ejercer sobre la conciencia en que se da algo y su sujeto. En efecto, que sólo a través de reflexiones sea posible conocer la conciencia y su contenido no reside en razones de orden accidental, como podrían ser las condiciones psicofísicas, sino en una necesidad absoluta e intelectualmente evidente. Incluso a esta evidencia esencial se encuentran ligados tanto la verdad lógica como el mismo Dios, quien, como Husserl señala, «solo reflexivamente podría adquirir conocimiento de su conciencia y del contenido de ella» (*Ideas I*, §79, p. 186).

La fenomenología reflexiva y la fenomenología hermenéutica

En la determinación de la fenomenología como un método reflexivo se explicita de un modo suficientemente claro un punto de encuentro central entre Husserl y Heidegger. En el semestre de posguerra de 1919, Martin Heidegger, aún cercano colaborador de Edmund Husserl en la universidad de Friburgo, dicta por primera vez como profesor no numerario de dicha universidad un curso que lleva por título *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, en el cual comienza a distanciarse de algunos planteamientos que le resultan problemáticos de la fenomenología husserliana. Desde este curso, la fenomenología aparece para Heidegger como una *ciencia originaria (Urwissenschaft)* y tiene como tarea el acceso a un nuevo campo de investigación, la vida preteórica. Sin embargo, Heidegger, tomando, en principio, algunas críticas de Paul Natorp (Zahavi, 2005, p. 76), encuentra que el acceso a este nuevo campo no resulta accesible desde la fenomenología reflexiva por cuanto ésta es ya una actitud teórica que deforma el vivir de la vida en su inmediatez.

De esta manera, la reflexión, que es para Husserl parte constitutiva del método fenomenológico, es considerada por su joven discípulo como elemento de la actitud teórica:

La mirada reflexiva convierte una vivencia que inicialmente no era observada, que se vivía simplemente de manera irreflexiva, en una vivencia 'observada'. La observamos. En la reflexión la tenemos delante de nosotros, estamos dirigidos hacia ella y la convertimos en un objeto sin más, es decir, en la reflexión adoptamos una actitud teórica. Todo comportamiento teórico, dijimos, implica una privación de la vida. Esto se pone claramente de manifiesto en el caso de las vivencias, que en la reflexión ya no son vividas sino observadas. Colocamos las vivencias delante de nosotros, *arrancándolas* del vivir inmediato (Heidegger, 2005, p. 122).

La actitud teórica que bien se muestra en la reflexión, hace suponer que la vida puede desdoblarse en un vivir que vive y otro que la observa, lo cual es para la fenomenología un reflejo completamente transparente de la *cosa*

misma. Sin embargo, para Heidegger la *cosa misma*, esto es, la vida en su inmediatez, no puede ser aprehendida mediante un acceso teorético tal como lo pretendería la fenomenología husserliana. Para Heidegger, lo teorético es en sí mismo derivado, que remite a algo “preteorético”, cuyo sentido descansa en la plenitud de la vida misma. Mientras la actitud teorética es una posición que se toma y en la que se está sólo en algunas ocasiones, la vida como totalidad es el suelo originario, el tejido permanente en lo que ya de hecho siempre se está. De ahí que el proceso de teorización tenga como punto de partida lo vivido en esta esfera primaria del vivir. Ahora bien, si el interés de Heidegger durante esta etapa es fundamentalmente fenomenológico, de lo que se trata es de acceder a esta esfera originaria, para lo cual, cualquier actitud teorética podría convertirse en un impedimento, de cara a captar el fenómeno en su inmediatez. Por esa razón, es sólo la actitud fenomenológica, libre de toda actitud teorética o reflexiva, que en su mantenerse fiel a lo que se da y en el modo en que se da, puede mostrar el fenómeno del vivir en su inmediatez, esto es: «la intención originaria de la auténtica vida, de la actitud originaria del vivir y de la vida en cuanto tales, de la absoluta simpatía con la vida que es idéntica con el vivir mismo» (Heidegger, 2005, p. 133).

Esta vivencia en la que se da originariamente la vida en la identidad consigo misma, es lo que Heidegger denomina desde su primer curso en Friburgo: «la intuición hermenéutica» (2005, p. 133). Esta intuición, en la medida en que es un darse pre-reflexivo de la vida a sí misma, refiere al hecho de que ésta tiene una comprensión de sí misma que la filosofía, entendida no como una modificación de la mirada, como sería, de acuerdo con Heidegger, la reflexión en la fenomenología, sino como una prolongación de ese saber de sí que la vida posee, tiene que hacer explícito. En este sentido la filosofía es, pues, para Heidegger, una forma fundamental de la vida misma, en tal modo que ella la repite auténticamente (Heidegger, 2001, p. 62).

Sin embargo, cabe preguntarse: ¿Hasta qué punto es Heidegger consecuente con su crítica? ¿No supone esta transformación de la fenomenología reflexiva en fenomenología hermenéutica la reflexión misma? ¿Acaso es esta intuición hermenéutica una modalidad de la reflexión? De acuerdo con Zahavi, existen razones para creer que la intuición hermenéutica de Heidegger no es otra cosa que un tipo especial de reflexión (2005, p. 96). También otros fenomenólogos, como Merleau-Ponty y Sartre, distinguieron varios tipos

de reflexión, por ejemplo, un tipo de reflexión que acentúa y destaca y otro tipo de reflexión que, al objetivar, reifica y altera su tema de investigación. Efectivamente, bajo esta interpretación se asegura que existen dos tipos de reflexión fenomenológica, una objetivante y otra atencional. Estas dos formas suponen una modificación de la experiencia “primitiva”. Sin embargo, mientras que la objetivante toma a la primera como un objeto e implica una fragmentación en la experiencia, la segunda es un tipo de reflexión que acentúa y destaca, en lugar de objetivar (Zahavi, 2005, p. 88). De esta manera, para Zahavi, el joven Heidegger lo que ofrece es una descripción detallada de un tipo de la reflexión fenomenológica. Así, que Heidegger no considere la intuición hermenéutica como un tipo de reflexión, no significa que no lo sea:

A fin de cuentas, la fenomenología hermenéutica busca tematizar y articular estructuras experienciales. Busca que prestemos atención a algo que normalmente vivimos pero no logramos notar debido a nuestra absorción en el mundo circundante. En la medida en que esto es lo que hace, la fenomenología hermenéutica permanece siendo una empresa reflexiva (Zahavi, 2005, p. 97).

Bibliografía

- Heidegger, Martin (2001). *Phenomenological Interpretations of Aristotle. Initiation into Phenomenological Research*. Traslated by Richard Rojcewicz. Bloomington, Indiana University Press.
- Heidegger, Martín (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad., Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder.
- Husserl, Edmund (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad., José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Trad., Agustín Serrano de Haro. Madrid: Trotta.
- Vargas Guillén, G. (2012). *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Bogotá: Editorial Académica Española.
- Zahavi, Dan (2005). *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. MIT Press.

¿ES CONCEBIBLE UNA CONCIENCIA SIN CUERPO? ANOTACIONES SOBRE LA ANIQUILACIÓN HUSSERLIANA DEL MUNDO

Luis Esteban Estrada¹

Pareciera que, para Husserl, vivir ingenuamente fuera equivalente a *vivir corporalmente*, esto es, que ser en el mundo fuera una experiencia irreflexiva psicofísica ajena a un orden del ser encerrado en sí, absoluto y necesario. La fenomenología se encargaría, mediante la *epojé* fenomenológica, de sacarnos del “vivir ingenuamente en la experiencia” (*Ideas I* §50, p. 115) para mostrarnos la región de un “orden del ser encerrado en sí” como fuente constituyente de todo sentido trascendente. Así, en ese orden de dependencia evidenciado en la correlación conciencia-mundo, me parece necesario preguntar por el lugar del cuerpo humano: ¿es una parte más de lo mundano reducido o es algo propio y *conditio sine qua non* de toda experiencia, inseparable de la conciencia constituyente? Cuando Husserl habla del residuo que deja la desconexión del universo psicofísico —esto es, del campo entero de la conciencia absoluta (*Ideas I* §50)—, ¿asume que esta última puede prescindir en su ser de la corporalidad que la hace habitar un mundo? Me parece que la respuesta de Husserl es ambigua: si bien el fenomenólogo se ve llevado, en su proyecto egológico-solipsista de fundamentación absoluta del saber, a afirmar tajantemente que “con seguridad es concebible una conciencia sin cuerpo” (*Ideas I* §54, p. 128), también afirma, sin temor a la contradicción, que “solo por su relación empírica con el cuerpo se convierte la conciencia en realmente humana” (*Ideas I* §53, p. 126). Con seguridad, una conciencia sin cuerpo puede resultar inhumana, no-humana, ajena a lo humano. ¿Qué clase de conciencia es, pues, aquella que *sobre-vive* al cuerpo? Cierto que el *mitsein* exige una “conciencia encarnada”; tan cierto como que

solo mediante el enlace de la conciencia con el cuerpo en una unidad intuitivo-empírica natural, es posible una comprensión mutua entre

1. Estudiante de la Maestría en Filosofía, Universidad de Antioquia.

los seres animados pertenecientes a un mundo, y que sólo por este medio puede cada sujeto cognoscente encontrarse con el mundo en su plenitud, con él mismo y con otros sujetos (§53, p. 126).

Ahora bien, si salir de la actitud natural implica dirigir la mirada hacia la conciencia pura, y ésta es tal por su independencia con respecto a lo mundano, ¿debemos asumir que vivir corporalmente sea equivalente a vivir ingenuamente? Más aún, si el encuentro con el otro, el *ser-con*, exige la unidad conciencia-cuerpo, ¿mi experiencia de mundo con otros también es ingenua?

Quisiera volver al “pareciera” inicial antes de arriesgar una respuesta radical a las anteriores preguntas. Ciertamente es que, al parecer, Husserl defiende en *Ideas I* una suerte de dualismo próximo, y acaso deudor, del dualismo cartesiano. Con el ánimo de hallar un principio absoluto y apodíctico se afirma la posibilidad de una conciencia sin cuerpo; no obstante, a continuación se precisa que ser en el mundo implica corporalidad. El argumento podría resultar de fácil comprensión: en primer lugar, si el mundo solamente es *para la conciencia* y se da como algo constituido por ésta, aquello que constituye mundo no puede ser, a su vez, parte del mundo constituido; en segundo lugar, si el cuerpo implica ser en el mundo —esto es, hace del ser humano un ser mundano—, entonces la conciencia constituyente no puede depender del cuerpo puesto que, de ser así, sería de nuevo y tan sólo parte de lo constituido. La separación de la conciencia con respecto al cuerpo sería el resultado de la puesta entre paréntesis del mundo mediante la *epojé* fenomenológica. En otras palabras, con la *aniquilación del mundo* se vería aniquilado el cuerpo. Lo único que sobreviviría sería la conciencia pura, principio constituyente de toda trascendencia. ¿Cómo es posible tal cosa? Este planteamiento resulta tan cartesiano que, sin titubear, el mismo Husserl denomina su praxis filosófica, en *Las lecciones de París*, un “cartesianismo del siglo XX”. Así que es de esperarse encontrar en la fenomenología husserliana el estigma del cuerpo discursivo cartesiano, al menos en lo referente a la relación conciencia-cuerpo: un dualismo que privilegia epistemológicamente a la conciencia. Por lo que respecta al otro lado metafísico de la cuestión —a saber, “la *veracitas* divina”, con la cual Descartes resuelve, según Husserl (1988, p. 42), el problema de la trascendencia—, vale decir que el fenomenólogo opta por la intersubjetividad como opción no-metafísica.

Cabe preguntar, sin embargo, si una expresión como *aniquilación del mundo* es tan radical y *apocalíptica* como parece. A mi modo de ver, la reflexión de Husserl sobre la relación conciencia-mundo bascula entre una esfera epistemológica de acento cartesiano y una esfera ética superadora del dualismo. En tal sentido, creo que la insistencia en una conciencia sin cuerpo responde al deseo de realizar el proyecto cartesiano de fundamentación absoluta del saber, mientras que la necesaria corporalidad en el encuentro con el otro es señal de una postura ética que, parece, entra en conflicto con las pretensiones epistemológicas de la fenomenología trascendental. De tal manera, considero que en la sección II del capítulo 3 de *Ideas I* se evidencia una clara ambigüedad con respecto al tratamiento fenomenológico de la relación conciencia-cuerpo, que permite afirmar, tanto la inseparabilidad como la separabilidad de ambos términos. ¿Cómo se puede explicar esto?, ¿cómo conciliar ambas ideas? El propósito de este trabajo será exponer la ambigüedad y aventurar una que otra hipótesis para explicar la relación conciencia-cuerpo que aparece entre los párrafos 46 y 54 de *Ideas I*. Si bien prefiero la tesis de Simone de Beauvoir según la cual es de todo punto de vista inconcebible una conciencia sin cuerpo (Beauvoir, 2008, p. 71), me parece importante tratar de comprender el planteamiento husserliano en este punto de su indagación fenomenológica, haciendo notar que el tema de la corporalidad no se tratará a fondo hasta *Ideas II*. Así pues, me parece que en *Ideas I* todavía se presenta una influencia fuerte del cartesianismo que puede resultar problemática a la hora de considerar el lugar del cuerpo en la relación conciencia-cuerpo. Si bien filósofos posteriores criticarán dicha relación, mi interés aquí es mostrar lo que motiva el dualismo husserliano: la búsqueda de realización del proyecto cartesiano a través de la conciencia pura como región del ser independiente del mundo trascendente.

Fenomenología en clave cartesiana. La epojé fenomenológica y la aniquilación del mundo

Como un cartesianismo del siglo XX, la fenomenología husserliana se dará a la tarea de buscar “camino apodícticamente ciertos, por los cuales se haga accesible a la interioridad pura una exterioridad objetiva” (Husserl, 1988, p. 5). Desde *Ideas I* este planteamiento puede abordarse a partir de la distinción,

y relación, que aparece entre inmanencia y trascendencia: la interioridad pura de la conciencia será indubitable y absoluta, inmanente y fuente constituyente tanto de sentido de mundo como de validez de la trascendencia que, en sí misma, es contingente². La relación que se plantea así entre conciencia y mundo, como relación entre dos órdenes del ser diferentes (el de la inmanencia y el de la trascendencia), manifiesta la dependencia de lo trascendente con respecto a lo inmanente absoluto, que es la conciencia.

El interés de Husserl por realizar el proyecto cartesiano de fundamentación absoluta del saber lo conduce a afirmar una conciencia absoluta como campo trascendental necesario de vivencias. A diferencia de toda corriente de vivencias —lo mundano, donde cabe ubicar el cuerpo—, la esfera de lo trascendente no lleva en sí misma “la garantía de su absoluto estar ahí” (*Ideas I* §46, p. 105). Por el contrario, mi corriente de vivencias, dada plenamente mediante reflexión fenomenológica, me dice que existo como un absoluto estar ahí, necesariamente; nada procura contingencia a mi ser conciencia en tanto me aprehendo como *cogito*, como absoluto inmanente, esto es, como ser que en su realidad no depende de otras cosa más que de sí: sea que alucino, percibo confusamente, me equivoco; ahí estoy siempre en mi alucinar, mi percibir confusamente, mi equivocarme, dado plenamente como *cogito*. En palabras de Husserl, “lo flotante ante uno podrá ser algo meramente fingido, pero el flotar mismo, la conciencia fingidora, no es ella misma fingida, y a su esencia es inherente, como a toda vivencia, la posibilidad de una reflexión percipiente que aprehenda el absoluto estar ahí” (*Ideas I* §46, p. 105). ¿Qué decir de mi cuerpo y del otro? Que su no existencia es dada como posibilidad; que son contingencia, razón por la cual ante todo esto no queda otra cosa más que afirmar, sin sonrojo, el *solus ipse* como principio fenomenológico trascendental captado mediante percepción inmanente. El cuerpo y el otro quedan, como partes del mundo de las cosas, alojados en la esfera de la trascendencia: dudosos, no-apodícticos, *válidos*.

Como exigencia epistemológica, la única evidencia apodíctica, el único principio absoluto y en cuanto tal independiente con respecto a algo otro, será la conciencia pura. Ahora bien, si el mundo de las cosas trascendentes puede

2. “Es el mundo espacio-temporal entero, en el que figuran el hombre y el yo humano como realidades en sentido estricto singulares y subordinadas, un mero ser intencional por su sentido o un ser tal que tiene el mero sentido secundario y relativo de ser un ser para la 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 algo idéntico de multiplicidades motivadas de apariencias —pero que además de esto no es nada” (Husserl, 1962, p. 114).

resultar incierto y contingente, resulta problemático sostener lo mismo con respecto a la corporalidad propia. Sostener que sólo la conciencia pura es el único residuo tras la aniquilación fenomenológica del mundo es tanto como aceptar que el cuerpo propio es una cosa más en el mundo. ¿Cómo es posible, entonces, asumir la corporalidad como algo contingente? Si la ley esencial que resulta de la actitud fenomenológica es la que sostiene que “toda cosa dada en persona puede no existir; ninguna vivencia dada en persona puede no existir” (*Ideas I* §46, p. 106), ¿hemos de sostener que hay vivencia descarnada, es decir, que la vivencia dada en persona no requiere de corporalidad para su dación? A mi modo de ver, este es el punto más problemático de la argumentación husserliana sobre la relación inmanencia-trascendencia: ¿dónde ubicar el cuerpo propio? No parece que en la esfera de la pura inmanencia, dada la tesis que Husserl sostiene en el §54 de *Ideas I*. La única opción que nos queda es la de afirmar la corporalidad en la esfera de la trascendencia, si bien el fenomenólogo habrá de sostener que el cuerpo constituye “la trascendencia en su primer sentido, el originario” (*Ideas I* §54, p. 125). ¿Cómo asumir, entonces, la posibilidad de la no existencia de mi propio cuerpo? Esta idea creo que sólo tiene cabida dentro del dualismo cartesiano, que permitirá a Husserl “desligar el mundo natural entero del dominio de la conciencia, de la esfera del ser de las vivencias; consecuencias en la cuales, como de ello podremos convencernos, se hace finalmente justicia a cierto núcleo de las *Meditaciones de Descartes*” (*Ideas I* §46, p. 107).

La necesidad de plantear una evidencia apodíctica como fundamento último del saber conduce a Husserl a afirmar una conciencia absoluta. Animado por el itinerario cartesiano, asume la tarea de retirar cualquier impureza mundana que pueda privar de su apodicticidad a la evidencia encontrada. En consecuencia, afirma seguidamente, como resultado de la *epojé* fenomenológica, la separación de la conciencia pura con respecto al cuerpo. A mi modo de ver, lo que trata de mostrar Husserl con todo esto no es otra cosa más que la afirmación de lo que podríamos llamar “el carácter horizontal de la conciencia pura”. En otras palabras, creo que la posibilidad de afirmar una conciencia pura descarnada se encuentra en el concepto de “horizonte”. Así, cuando el fenomenólogo sostiene la existencia de un campo de la inmanencia en términos de conciencia absoluta, está mostrando que la realidad fáctica y presente de la conciencia encarnada no agota el ser de la conciencia, es decir,

que ésta no es mera actualidad sino también potencialidad. De tal manera, las vivencias que tengo actualmente encarnadas suponen una variedad infinita de vivencias posibles dadas por una potencialidad inmanente a la conciencia.

Si la aniquilación del mundo implica la exclusión *de ciertos órdenes de experiencias* mediante una consideración eidética, esto no significa que la *epojé* fenomenológica niegue el mundo sofisticadamente o dude de su existencia de manera escéptica. Creo que lo que permite la fenomenología es afirmar un plus dado por la conciencia trascendental en términos de horizonte y posibilidad, lo que significa que más allá de la experiencia empírica actual hay una multiplicidad de mundos posibles, multiplicidad que se da gracias a una consideración eidética y a una nueva actitud: la actitud fenomenológica. Desde este punto, sería posible afirmar que la conciencia pura que resulta como residuo de la aniquilación del mundo implica no solamente una evidencia apodíctica sobre la cual fundar legítimamente el sentido de mundo, sino también la afirmación de un horizonte de posibilidades que está más allá del orden empírico actual. Con ello podría decirse también que la conciencia pura, en su potencialidad inmanente e implicando un plus con respecto a la experiencia fáctica de cosas, está más allá de la misma corporalidad, fundamentando a esta última mediante las posibilidades de ser que se ofrecen desde la región trascendental de la conciencia pura. En palabras de Husserl, “toda experiencia actual señala, por encima de sí misma, a posibles experiencias [...] y todo esto se lleva a cabo según formas y reglas esencialmente determinadas o ligadas a tipos *a priori*” (*Ideas I* §47, p. 110). Así pues, la conciencia pura, en su ser trascendental, sobrevive a la aniquilación del mundo separada de todo ser físico, incluido el cuerpo, como intencionalidad, horizonte y posibilidad, lo cual implica que más allá de una conciencia empírica psicofísica y presente hay una conciencia que fundamenta el despliegue posible en el mundo, un orden de ser encerrado en sí, inmanente, que por su potencialidad inmanente hace posible el despliegue de las vivencias de conciencia *en el mundo*.

Entre inmanencia y trascendencia. La conciencia pura como conciencia descarnada

Pareciera que vivir corporalmente no fuera, entonces, equivalente a vivir ingenuamente. Se trataría más bien de reconocer con nuestra corporalidad un plus que hace posibles nuestras experiencias, que las constituye y puede

validarlas. Poner fuera de juego las tesis trascendentes, aniquilar el mundo, implica abandonar una actitud ingenua según la cual el sentido de la realidad es algo dado y no constituido. Igualmente, concebir la conciencia independiente del cuerpo significa, según el planteamiento que intento desarrollar aquí, reconocer que más allá de mi realidad empírica hay un horizonte de posibilidades por realizar; horizonte que se da gracias a la existencia de una conciencia trascendental absoluta. En actitud natural “vivimos ingenuamente en el percibir y experimentar” (*Ideas I* §50, p. 116); en actitud fenomenológica somos conscientes de que dicho percibir y experimentar son posibles por la conciencia pura en su potencialidad inmanente. De manera que se trata, antes que de negar sin más mi cuerpo en el mundo, de reconocer algo que no es empíricamente actual, pero que posibilita esta dación empírica constituyéndola, y ese algo sería para Husserl la conciencia pura.

Si en lo dicho anteriormente hay algo aceptable podríamos entonces entrar a considerar la tesis de Husserl anunciada desde el comienzo de este escrito: “Con seguridad es concebible una conciencia sin cuerpo” (*Ideas I* §54, p. 128). El problema que surge con esta tesis es que en el §53 se considera la posibilidad de relacionarnos con los otros sólo mediante la participación de la conciencia en la trascendencia; esto es, sólo gracias a una relación empírica de la conciencia con el cuerpo. Siendo así, cabría preguntarnos por la posibilidad de ser en el mundo de una conciencia pura, o por la posible transformación de esta última en su relación con el cuerpo. A mi modo de ver, podría sostenerse que en realidad sólo hay una conciencia, así como solamente hay un yo. No creo que Husserl esté afirmando la existencia de dos conciencias existiendo cada una por su lado, una de las cuales tendría realidad metafísica y la otra físico-empírica. Mi posición es que la conciencia trascendental implica un modo de ser de la conciencia que puede señalarse mediante los conceptos de “horizonte” y “potencialidad”, lo cual hace alusión a las vivencias posibles que acompañan siempre a las vivencias actuales: “De todas estas vivencias es patentemente cierto que las actuales están rodeadas de un ‘halo’ de inactuales: *la corriente de las vivencias no puede constar nunca de puras actualidades*” (*Ideas I* §35, p. 81). Esto último me parece importante porque implica la afirmación de un plus de lo que podría denominarse “inactualidad horizontal”, que sólo es pensable gracias a una conciencia que está más allá de lo empírico-actual. Así, la conciencia trascendental implicaría posibilidad

de realización, que se pone, como tal, siempre más allá de lo actualmente dado. Tanto el yo como la conciencia, en su ser trascendentales, están implicados en lo natural, de manera que “yo, el yo en actitud natural, soy *también* y siempre un yo trascendental” (*Ideas I* §37, p. 84), y lo mismo podría decirse de la conciencia pura: esto es, que es también y siempre una conciencia empírica, no obstante conserve sus rasgos inmanentes, como intencionalidad, potencialidad y horizonte. Entre la conciencia pura y la empírica no se da una relación temporal del antes y el después; es decir, no hay una conciencia pura que caiga de la *llanura platónica de la verdad* y se instale tras su caída en un cuerpo físico. Lo que hay es una ser psicofísico que lleva en sí un plus de inactualidad que lo pone siempre más allá de lo meramente fáctico, no obstante mi relación con los otros en el mundo siempre esté mediada por la corporalidad.

No es concebible una conciencia sin cuerpo si no es asumiendo el carácter trascendental de la primera y el ser trascendente del segundo. Esto, insisto, no parece significar que la conciencia habite un mundo metafísico en calidad de sustancia pura: no hay sustancialización de la conciencia en Husserl, razón por la cual la independencia de la conciencia con respecto al cuerpo ha de pensarse de otra manera. La pureza de la conciencia opera como condición de posibilidad de sentido objetivo y válido de mundo, y así lo señala Husserl en el §54 de *Ideas I* cuando sostiene que

a la vivencia empírica le hace frente, *como supuesto de su sentido*, la vivencia *absoluta*. Eso no es una construcción metafísica, sino algo cuyo carácter absoluto cabe comprobar sin duda alguna, se da en una intuición directa, cambiando debidamente de actitud (*Ideas I* §54, p. 128).

Que la conciencia sea concebible sin cuerpo no significa que pueda existir sustancialmente al margen de éste; significa que, dados sus ingredientes inmanentes, está más allá de lo meramente actual en tanto implica posibilidad y potencialidad. El *horizonte de sentido* que permite la verificación y la validez de éste está dado solamente por la conciencia trascendental, por la posibilidad de tener experiencias y vivencias que den cumplimiento o decepcionen el sentido previamente constituido. De ahí que Husserl afirme que “*también los estados psíquicos* remontan a regulaciones de vivencias absolutas en que

ellos se constituyen, en que toman la forma intencional y a su manera *trascendente* de ‘estado’” (*Ideas I* §54, p. 128). La conciencia sin cuerpo no sólo es la fuente constituyente de sentido, sino también, y mediante su carácter *horizántico*, la posibilidad de decepcionarlo o verificarlo, dado que en su ser absoluto y en su pureza siempre está más allá de lo meramente actual —esto es, que en tanto conciencia pura siempre está más allá de su ser como conciencia empírica—.

Conclusiones

Con lo anterior se ha tratado de ofrecer una interpretación para la tesis según la cual es concebible una conciencia sin cuerpo, no obstante las relaciones con los otros y nuestro ser en el mundo exijan la corporalidad como condición de posibilidad. Lo que he tratado de defender es que la conciencia pura puede entenderse, en su *carácter horizántico*, como posibilidad de constitución y validación, con lo cual se evita una lectura que sustancialice la pureza de la conciencia en su ser independiente del cuerpo. Así, el dualismo husserliano no se identifica completamente con el dualismo cartesiano porque en aquel no se concibe la conciencia, como evidencia apodíctica, en términos de *res cogitans* —esto es, porque para Husserl la conciencia no es sustancia separada—.

Por otra parte, la aniquilación del mundo, que se lleva a cabo mediante la reducción fenomenológica y que deja como residuo la región de la conciencia pura, no implica una negación del mundo, como tampoco un escepticismo con respecto a su existencia. Lo único que se plantea con dicha tesis es que el mundo es fenómeno para una conciencia mediante la constitución de sentido que realiza esta última. De manera que la corporalidad mundana tan sólo es puesta entre paréntesis por razones de método, con el ánimo de hallar el principio que *hace posible* la constitución de sentido de mundo.

Queda por considerar si acaso para asumir la idea de horizonte de posibilidad como soporte de constitución y validación de mundo puede en realidad prescindirse de la corporalidad propia. A pesar del esfuerzo hecho en este escrito por ofrecer una lectura que deje en pie la tesis husserliana aquí examinada, debo reconocer que esto ha sido más un ejercicio interpretativo que una prueba de convencimiento. Queda por estudiar todavía mucho en lo que respecta a la relación conciencia-cuerpo en la fenomenología de Husserl.

Bibliografía

- Beauvoir, S. de (2008). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D. F.: FCE.
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas*. México D. F.: FCE.
- Husserl, E. (1988). *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*. México: UNAM.

LA REGIÓN DE LO ESPIRITUAL Y LA REPRESENTACIÓN —DIE PHANTASIE Y ARTEFACTOS—

Sonia Cristina Gamboa¹
Camilo Andrés Toledo Parra²

El acceso a la región de las regiones

Acceder a la conciencia pura, a la región de lo espiritual, implica reconocer la constitución de sentido de lo trascendente a partir de lo inmanente. Puede decirse, en general, que por inmanente se entiende aquello que de la cosa es dado inmediatamente a la conciencia como vivencia; y que por trascendencia se entiende lo no-inmanente, es decir, aquellos elementos referidos o mentados en la conciencia que no hacen parte de la vivencia misma. Husserl, en *La idea de la fenomenología* (1982), se refiere a la inmanencia como

el darse de modo absoluto y claro, el darse a sí mismo en el sentido absoluto. Este estar dado que excluye toda duda sensata, este ver y captar absolutamente inmediato el objeto mentado mismo y tal como es, constituye el concepto pleno de evidencia, entendida, por cierto, como evidencia inmediata (§2, p. 46).

La trascendencia, por su parte, es

todo conocimiento no evidente, que mienta o pone, sí, lo objetivo, pero *no lo ve él mismo.* En él vamos *más allá* de lo dado en cada caso *en el verdadero sentido; más allá* de lo que *directamente se puede ver y captar* (§2, p. 46).

Husserl, en *Ideas I*, recorre un camino hacia la constitución de la conciencia pura —la conciencia en actitud fenomenológica—, a partir de características invariantes de la vivencia de la conciencia empírica —la conciencia en actitud de experiencia—, hasta llegar a la región de lo espiritual. En el

1. Profesora Asistente. Universidad Industrial de Santander.

2. Estudiante de Maestría en Ingeniería de Sistemas e Informática, Universidad Industrial de Santander. Investigador Universidad Pedagógica Nacional.

terreno de las vivencias se reconoce la inmanencia como resultante tanto del despliegue de la subjetividad como de la cosa en sí misma —es decir, como *inmanencia ingrediente*, que de la cosa misma es lo que se presenta ahí como evidente, sobre lo que se despliega una constitución de sentido, mediante la cual se *lingüística* y se *logifica* la cosa—, de manera que es posible diferenciar entre su puro darse y la experiencia que se tenga de ella.

Según Husserl, en la actitud natural solamente es posible ver el mundo tal como se presenta, de manera que no podría decirse de este mundo nada más que lo que es evidente en la experiencia, es decir: lo inmanente. Mientras tanto, la actitud fenomenológica hace posible *aprehender originariamente las objetividades que brotan con ella*, es decir, lo trascendente. Aun cuando la conciencia puede llevar a cabo operaciones mediante las cuales constituye sentido de las vivencias —*apalabra, lingüística, logifica* tales vivencias—, con *actitud fenomenológica* se hace referencia específicamente al método propuesto por Husserl, que permite, mediante la reducción fenomenológica, llegar a la conciencia pura, a la región de las regiones, eso de la conciencia que en tanto le resulta “*absolutamente propio*, [que] *no resulta afectado por la desconexión fenomenológica*” (*Ideas I* §33, p. 76); una forma de ser de la conciencia que queda “como ‘*residuo fenomenológico*’, como una región del ser [...] que puede ser de hecho el campo de una nueva ciencia [...] la fenomenología” (*Ideas I* § 33, p. 76. Énfasis añadido). La *epojé* fenomenológica consiste, entonces, en “la operación necesaria para *hacernos accesible la conciencia ‘pura’ y a continuación la región fenomenológica entera*”.

Husserl establece una correspondencia entre la vivencia de la cosa y la cosa constituida; es decir, entre la cosa en el mundo, tal como se presenta en cada vivencia, y la conciencia empírica de la cosa, la cual, con respecto a la cosa,

se confirma a sí misma en una unidad continuada, de la misma cosa, un complicado sistema de multiplicidades continuas, de apariencias, matices y escorzos, en las cuales se matizan o escorzan en continuidades bien determinadas todos los factores objetivos que caen dentro del campo de la percepción con el carácter que se da en su propia persona (*Ideas I* §41, p. 93).

Cada vivencia ofrece a la conciencia el carácter inmanente de la cosa; pero múltiples vivencias de la cosa muestran matices y escorzos que van permitiendo a la conciencia establecer objetividades mediante las cuales se constituye su carácter trascendente, de manera que “de la cosa entera, para la conciencia que la aprehende, uniendo sintéticamente el recuerdo y la nueva percepción, está ahí como siendo la misma, a pesar de la interrupción en el curso continuo de la percepción actual” (*Ideas I* §41, p. 93). Se tienen, entonces, no sólo diferentes vivencias, con sus matices y escorzos de la misma cosa, sino una síntesis de la cosa que para la conciencia ya no está relacionada con las vivencias, una forma de la conciencia, que tiende a la región de la conciencia pura como lo que constituye *lo trascendente*, mediante una consideración eidética de la cosa.

Podría decirse que la conciencia, en la medida en que conserva aspectos tanto empíricos como puros, cuenta con dos modos de ser: de una parte, la conciencia como ser es un ser encerrado en sí —el ser es ser para la conciencia—; de otra, un ser para una conciencia se da en el mundo espacio-temporal o intencional —toda conciencia es conciencia en y para el ser—.

El rasgo esencial de la conciencia es la *intencionalidad*, la correlación entre polo sujeto y polo objeto, entre un sujeto y algún objeto intencionado. Según los modos de ser del acto intencional, este puede tener rasgos o bien de inactualidad o bien de actualidad. La inactualidad consiste en un halo de intuiciones de fondo o vivencias inactuales —es decir, vivencias que no se están dando *en persona* (por ejemplo la rememoración)—, y la actualidad consiste en un aspecto de la vivencia intencional que se da *en persona*, en un aquí y un ahora, en la cual es posible un aprehender, un destacar, algo que se presenta, estar atento a algo. A las vivencias intencionales les “es inherente esa notable modificación que hace pasar la conciencia en el *modo de estar vuelto actualmente hacia algo* a conciencia en el *modo de la inactualidad*, y viceversa” (*Ideas I* §35, p. 80.). Es decir, en la medida en que el sujeto busca reducir las vivencias intencionales a su esfera de propiedad, la conciencia puede llevar a cabo modificaciones: de un modo de ser actualidad a un modo de ser inactualidad, y viceversa. Por ejemplo:

Imaginar la mesa que ahora sirve para reunión como la misma en que se pudiera hacer un ágape, o una celebración religiosa, o la reparación de

una bombilla de este salón; pero también puedo [...] en el plano de mi imaginación, elevarla casi hasta el techo, de modo que quede a 40 cm del mismo [sic]; o puedo, en la libre fantasía, dejarla que quede a 5 cm del suelo (Vargas, 2012, p. 23).

En este ejemplo, la atención se dirige al fenómeno mesa, y a la utilidad que ésta ofrece en un determinado momento de actualidad; pero, en la medida que se piensa en otras posibles funciones de la mesa, la conciencia lleva a cabo modificaciones de la vivencia a modo de inactualidad, es decir, a aspectos que no están siendo vividos en ese momento y lugar —por ejemplo, ser la misma mesa un andamio—. Esto nos ofrece “la multiplicidad indefinida de posibilidades de darse de lo mismo: la cosa, lo objetivo, el mundo, una vez reducido a esfera de propiedad” (Vargas, 2012, pp. 23-24).

La intencionalidad de la conciencia sugiere estar en dirección de un objeto —objeto intencionado—. Esta dirección, como ya se ha visto, puede ser de carácter inmanente o trascendente. Así,

por *actos de dirección inmanente*, o tomadas las cosas más en general, por *vivencias intencionales de referencia inmanente*, entendemos aquellas a cuya *esencia* es inherente *que sus objetos intencionales, si es que existen, pertenecen a la propia corriente de vivencias que ellas mismas*.

[...] De *dirección trascendente* son las vivencias intencionales en las que esto *no* tiene lugar; como, por ejemplo, todos los actos dirigidos a *esencias* o a vivencias intencionales de otros yos, de yos con otras corrientes de vivencias; asimismo todos los actos dirigidos a cosas, a realidades en sentido estricto (*Ideas I* §38, p. 86).

Puede decirse, entonces, que en las vivencias intencionales de dirección trascendente es posible estar intencionalmente dirigido a la cosa, sin que de ella se esté teniendo una vivencia. Es decir, en tales vivencias se establece la cosa como tal; mientras que en las vivencias intencionales de dirección inmanente, dado que, precisamente, *esta* cosa está ahí, se tiene una vivencia de ella en las circunstancias en las que temporal y espacialmente se da. Así, según estos dos modos de dirección de las vivencias intencionales es posible matizar, o escorzar, o bien la cosa en sí o bien la vivencia.

La inmanencia, como ingrediente de la conciencia, no tiene nada externo a ella misma que pueda constituirla en su esencia. Ella es absoluta, a diferencia de la cosa, que tiene como ingrediente el espacio. La posibilidad de relacionar la vivencia y la cosa se da por medio del *contenido descriptivo*, que es propio de la vivencia coordinada con una unidad intencional, que es la cosa, y que tiene como ingrediente la inmanencia de la vivencia. Pero también es posible dirigirse hacia la cosa a partir de ella que no hace parte de la vivencia actual. Por ejemplo, no podemos vivenciar lo que acontece en otros planetas, pero sí podemos tener pensamientos y representaciones, por medio de la imaginación, de los planetas y los posibles acontecimientos en ellos. Así, “El matizar o escorzar es una vivencia. Pero una vivencia sólo es posible como vivencia y no como nada espacial. En cambio, lo matizado o escorzado sólo es, por principio, posible como espacial” (*Ideas I* §41, p. 94). Sobre vivencia y cosa, Husserl propone el siguiente contraste:

La *vivencia*, decíamos, no se “exhibe”. Esto implica que la percepción de vivencias es un simple intuir algo que *se da* (o puede darse) *en la percepción como “absoluto”* y no como lo idéntico de los modos de aparecer por medio de matices o de escorzos [...]. Una vivencia afectiva no se matiza ni escorza. Si miro a ella, tengo algo absoluto, sin lados que pudieran exhibirse tan pronto así, tan pronto de otra manera. Al pensar, puedo pensar verdades y falsedades sobre ello, pero lo que está ahí, para la mirada intuitiva, está absolutamente ahí, con sus cualidades, su intensidad, etc. [...] Pero esto sólo se refiere a *una especie de objetivación secundaria* dentro del marco de la objetividad total de la cosa; como fácilmente cabe convencerse de ello. Es claro, en efecto, que si, manteniendo exclusivamente el modo “normal” de aparecer, amputamos las restantes multiplicidades de apariencias y la esencial relación con ellas, no quedaría ya nada del sentido de “darse cosas” (*Ideas I* §44, pp. 100-101).

El ser inmanente tiene el rasgo de indubitabilidad. Es decir, toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto. La conciencia tiene como ingrediente necesario y absoluto la inmanencia. El acceso a la región de las regiones se lleva a cabo por vía de la *epojé*, en la cual la conciencia realiza la función de escorzar y matizar una cosa. La *epojé* fenomenológica,

que lleva a la conciencia pura, implica desconectar el campo de lo sicofísico, en el que se dan las vivencias. La conciencia pura tiene un carácter trascendental que parte, como ingrediente esencial, del ser inmanente, y que requiere una consideración eidética de la conciencia empírica, esto es, de las vivencias intencionales. Como residuo de la reducción fenomenológica se obtiene, entonces, una conciencia absoluta.

Husserl resalta que no basta con experimentar el mundo en actitud natural, así como *se da*, pues aun teniendo en cuenta el carácter indubitable que ofrece la vivencia misma, sin una actitud reflexiva, el sentido que se constituye de la cosa está ya predeterminado por una cierta *estructura de pensamiento* que se limita a lo que ha aparecido en otras vivencias. En contraste, la actitud fenomenológica permite, por una parte, dejar de lado toda predeterminación sobre la cosa y, por otra, constituir el sentido de la cosa a partir del carácter inmanente que ofrece la experiencia. Pero, adicionalmente, tal actitud permite llevar a cabo actos de conciencia en los que la cosa se ofrece de diferentes formas, de manera que es posible ir estableciendo las características invariantes de la cosa:

En la actitud natural *llevamos a cabo* pura y simplemente todos los actos mediante los cuales está ahí para nosotros el mundo. Vivimos ingenuamente en el percibir y experimentar, en estos actos téticos en que se nos aparecen unidades de cosas, y no solo aparecen, sino que se dan con el carácter de lo “ahí delante”, de lo “real”. Cultivando la ciencia natural, *llevamos a cabo* actos de pensamiento ordenados según la lógica de la experiencia, en que estas realidades, tomadas así como se dan, son determinadas por el pensamiento, y en que sobre la base de tales trascendencias directamente experimentadas y determinadas se concluyen nuevas. En la actitud fenomenológica *sofrenamos*, con universalidad de principio, la *ejecución* de todas esas tesis cogitativas, es decir, “colocamos entre paréntesis” las llevadas a cabo; “no hacemos estas tesis con lo demás” a los fines de las nuevas indagaciones; en lugar de vivir *en* ellas, de *llevarlas a cabo*, ejecutamos *actos de reflexión* dirigidos a ellas, y aprehendemos estos actos como el ser *absoluto* que son. Ahora vivimos íntegramente en estos actos de segundo grado, en que se da el campo infinito de las vivencias absolutas —el *campo fundamental de la fenomenología* (*Ideas I* §50, p.116).

Toda trascendencia del mundo de la vida se constituye a partir de la conciencia pura, absoluta, en relación con el mundo. Por ejemplo: al caminar en un día muy soleado observo atentamente en la búsqueda de un árbol que usaré como refugio temporal del sol en mi caminata. En este caso, antepongo —*Vorstell*— el objeto árbol, del cual sé que puedo usarlo como refugio en un día soleado, pero no en un día lluvioso, puesto que podría ser blanco de una descarga eléctrica. En otra vivencia, sostengo en mis manos ciertas figuras —se dan, están puestas ahora, *Darstellt*—; puedo sentir su textura, su dureza, su ligereza; puedo sentir que se trata de figuras de alguna madera procesada que permite la elaboración de formas, pero que no permite llevar a cabo funciones que requieran resistencia, durabilidad o trabajo pesado. A partir de la idea de árbol, que ya he constituido previamente, constituyo la idea de madera. Así puedo llegar a una *representación* —vuelto a presentar, *Bestimmende*— de la idea de árbol o de madera a partir de la idea de árbol, de manera que voy constituyendo, metodológicamente, la conciencia pura de estas vivencias. De esta manera se da el acceso a la conciencia pura, a la región de las regiones.

La representación

A partir de las diferentes apariciones del índice *representación* en *Ideas I*, parecería que este puede interpretarse de dos formas: *representación* como *fantasía* (*Phantasie*, “fantasía”; *Vorstell*, “anteponer”) y *representación de percepciones* (*Vergegenwärtigung*³) de la atención plena. La primera permite “apresar esencias en forma directamente intuitiva” (*Ideas I* §69, p. 155); la segunda presenta “intuitivamente su objeto por ciertos lados o aspectos” (*Ideas I* §69, p. 154). Estas formas de *representación* permiten establecer otros grados intermedios.

Husserl privilegia la percepción como forma de *representación*, en cuanto permite no solamente verificar la existencia de lo *representado*, sino también evidenciar esencias fenomenológicas. Al respecto señala:

Tiene la *percepción en que se da lo percibido originariamente* sus excelencias frente a todas las demás formas de *representación*; en especial, naturalmente, la percepción exterior. Pero no meramente en cuanto acto

3. *Vergegenwärtigung* indica que hay una presentación previa. Todo aparece pero nada se ha visto en sus detalles.

de la experiencia que sirve para comprobar la existencia, de lo que no se trata aquí, sino como base para comprobaciones fenomenológicas acerca de las esencias (*Ideas I* §69, p. 156).

Como ya se ha dicho, las dos formas de *representación* enunciadas — percepción y fantasía— dan lugar a establecer grados intermedios a partir de posibles variaciones de aquellas. Así, las siguientes son formas de *representación* que pueden asociarse a cualquiera de las dos formas ya mencionadas.

La representación vacía —*Leervorstellungen*— se puede conducir o transformar hacia una representación plenaria, a medida que la conciencia constituye actos ponentes —*Vorstell*— desde la *inactualidad*, en búsqueda de clarificar lo oscuro, querer *destacar plenamente* o lograr identificar su esencia. La *representación vacía* consiste en identificar la esencia de la *cosa* por medio de actos de modificación y actualización, pero no logra *representarse* exactamente lo que sucede de manera empírica.

La característica intencional de la conciencia permite que en la vivencia, en la *actualidad*, se destaque lo que se le va presentando —*Darstell*— a ella, de manera que posibles representaciones vacías inactuales pueden ir siendo completadas. Por ejemplo, la ingeniería de software presenta estructuras lógicas y metodológicas para diseñar aplicaciones computacionales como soluciones a problemas de administración de información. Como profesionales en esta área del conocimiento, frente a problemas típicos nos representamos una posible estructura de solución cuyo contenido, aun después de un primer acercamiento, es una *representación vacía*. Definir una arquitectura computacional como estructura de solución implica identificar y clarificar la funcionalidad exacta que tal solución debería llevar a cabo, la cual no es posible definir sin responder preguntas como: ¿qué va hacer el nuevo sistema?, ¿qué funcionalidades se espera que cumpla?, ¿cuál es el propósito del sistema?, ¿qué tipos de usuarios tendrá el sistema?, ¿qué información demandan en determinados momentos o eventos?, etc. Así, podría decirse que la estructura de solución es *inactual*, es decir, no está sujeta a estados ni temporales ni espaciales. Esta estructura en sí misma no garantiza una solución como tal: no podemos estar seguros ni de su utilidad ni de la conveniencia de su uso hasta no completar, mediante la experiencia de acercamiento al entorno específico de ese problema, una solución adecuada. La búsqueda de tal solución consiste,

entonces, en seguir una metodología ya establecida; el diseño de la solución consiste, por consiguiente, en dar respuesta a las preguntas propuestas, es decir, en *representarme* la arquitectura de software que mejor satisfaga los requerimientos funcionales del sistema, en la que se destaquen *invariantes* o patrones, aspectos variables, límites, restricciones, etc. Esta representación, en términos de H. Simon (2006), tendrá que ser la más *satisficiente*, es decir, la más satisfactoria y eficiente a la vez.

Al parecer, las ciencias naturales y las llamadas ciencias de lo artificial convergen en la necesidad de *representar* fenómenos: en su forma de darse naturalmente las primeras o como diseño de artefactos las segundas. Unas y otras dependen, podría decirse, de la *inmanencia* de la conciencia para constituir sentido plenario, constituir el mundo de la vida. Sin embargo, se diferencian en que las primeras buscan anticiparse y adaptarse a un entorno dinámico, pero además natural, sobre el cual no intervienen; las segundas, por el contrario, ofrecen diseños que intervienen entornos. Así, las ciencias naturales buscan establecer *representaciones de la percepción*, mientras las ciencias de lo artificial buscan *representaciones de las esencias, de la fantasía*.

A su vez, una y otra formas de representación se diferencian. Por una parte, cuando representamos vivencias síquicas es posible convertir la cosa vivenciada “en sujeto de predicaciones verdaderas o falsas —justo como todo ‘objeto’ en el sentido necesariamente lato de la lógica formal” (*Ideas I* §3, p. 22). Por su parte, en la representación de esencias, los casos singulares son intuitivamente representables y se representan justo como caso singular de su esencia. Es decir,

la intuición que hace de las esencias sus objetos, descansa en un tener a la vista singularidades individuales de las esencias, pero no en una experiencia de ellas. También para ella bastan meras representaciones de la fantasía o más bien visiones de la fantasía; la visión, en cuanto tal, consciente, es un “fenómeno”, pero no está aprehendida como existente (*Ideas I* §5, p. 25).

La representación, en el sentido en que se tome, ya sea como vivencia síquica o vivencia imaginativa, está basada en los casos singulares de las esencias y, por lo tanto, la función del representar es hacer perceptible la

esencia originaria de lo que se pretende aprehender en su identidad; es hacer perceptible con la mayor fidelidad la esencia del caso singular.

Representación e imaginación

Hay *cogitationes* que no provienen de la experiencia. Estas *cogitationes* son posibles formas de representación desde el punto de vista del alemán *Vorgestellt*⁴. El *acto de anteponer* se da en la “intuición esencial conciencia de algo, de un ‘objeto’, de un algo a que se dirige su mirada y que en ella ‘se da en sí mismo’; pero que luego cabe, en otros actos, ‘representarse’, pensar vaga o distintivamente” (*Ideas I* §3, pp. 21-22). Este tipo de *representación* se relaciona con el *ser como vivencia*, como ser inmanente, en la medida en que tal representación se caracteriza por darse de manera absoluta. Así, por ejemplo, nos representamos el sol, los planetas, las galaxias, aunque no tengamos vivencias directas de ellos; existen en los *actos de anteposición*, dados por un halo de intuición, por vivencias inactuales. Lo anterior resalta como rasgo esencial de la conciencia: *los actos de modificación de la conciencia*. En este sentido, la imaginación es un tipo de *representación* si se observa como un *acto de anteposición*.

En los actos de percepción es posible recurrir a la ficción, a la imaginación, con el fin de *completar* las cosas que, precisamente en estos actos, sólo se nos presentan parcialmente, por escorzos. Tales asuntos de la cosa, que son producto de la imaginación, pudieran dar lugar a actos de conciencia *decepcionantes*, en la medida en que no encuentran una correspondencia con la cosa real, como se daría esta en siguientes vivencias. Estos actos de conciencia decepcionantes corresponden a representaciones vacías, a actos de anteposición (*Vorgestellt*) que así como pudieran dar lugar a conocimiento científico válido también pudieran dar lugar a *verdades eternas* en un sentido naturalista. Al respecto señala Husserl:

Así se puede decir realmente, si se aman las paradojas, y decir con estricta verdad, con tal de que se entienda bien el equívoco sentido, que *la “ficción” constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética*; que la ficción es la fuente de donde saca su sustento el conocimiento de las “verdades eternas” (*Ideas I* §70, p. 158).

4. *Vorgestellt*: acto de anteponer en tiempo pasado

Verdades eternas hace referencia a aquellas constituidas desde otrora y que, por dogmatismo, se niegan a ser cuestionadas e inducen a una actitud natural del sujeto.

En este punto, Husserl parece sugerir que los modos de *representación*, los *actos de anteponer* —*Vorgestellt*—, son modalidades de la fantasía, en el sentido de que son una agregación continua de procesos de representación, en una especie de refinamiento, con el fin de lograr, en la fantasía, claras intuiciones y poder *representárselas* con fidelidad. Husserl toma como ejemplo la investigación geométrica, en la cual “cuando mirando a la figura se ‘vuelve a pensar’, son los nuevos procesos de pensamiento que se agregan procesos de la fantasía —por su base sensible— cuyos resultados fijan las nuevas líneas de la figura” (*Ideas I* §70, p. 157).

Ahora cabe preguntarnos si la *representación* y sus modos y matices son de orden cuantitativo o cualitativo. Si se enmarcan en el esquema de *grados de claridad* cuantitativo, podríamos decir que la interpretación es errada debido a que las diferencias entre las modalidades de representación —percepción y fantasía— son de orden cualitativo. Si se habla de una *representación confusa*, se hace referencia a que lo representado no está adecuadamente deslindado de elementos ajenos. Si se habla de una *representación vaga*, se hace referencia a que lo representado no se muestra en un nivel adecuado de detalle. La *representación confusa* falla por exceso y la *representación vaga* falla por carencia. De manera que, más que una escala cuantitativa, en la cual *vago* y *confuso* sean, respectivamente, los niveles mínimo y máximo de detalle, parecería más adecuado describir los *grados de claridad* de una representación mediante sus matices cualitativos.

La modificación, como rasgo esencial de la conciencia, tiene un valor fundamental en la imaginación debido a que las vivencias intencionales y, específicamente, la modificación en el sentido de lo *inactual* a lo *actual*, hace que el modo de *representación* tienda a aclararse:

Se trata, naturalmente (y de nuevo como en la geometría, que no en vano concede gran valor en los últimos tiempos a las colecciones de modelos, etc.), de ejercitar con amplitud y variedad la fantasía en la perfecta aclaración aquí pedida, en la libre transformación de sus datos, pero ante todo de fecundarla por medio de las más ricas y perfectas observaciones posibles en la intuición originaria, sin que esta fecundación quiera,

naturalmente, decir que la experiencia como tal tenga la función de fundamento de validez (*Ideas I* §70, p. 158).

Frente a *representaciones vacías*, en la medida en que se ejercita la fantasía —*Phantasie*— aparecen representaciones que dan cada vez mayor *claridad* a aquello representado. Esta operación es posible mediante una *intuición esencial* conciencia de algo:

Todo posible objeto, o, dicho lógicamente, “*todo sujeto de posibles predicaciones verdaderas*”, tiene, justo, *sus* modos de presentarse a una mirada que se lo representa, lo intuye, en casos lo alcanza en su “*identidad personal*”, lo “*aprehende*”, antes de todo pensar predicativo (*Ideas I*, §3, p. 22).

Así, según Husserl, antes de que suceda un pensar predicativo, mediante una intuición esencial ya se han llevado a cabo *Leervorstellungen* sobre la identidad que se está reconociendo.

¿Es posible llegar a *representaciones* más puras, claras y sencillas que las que se nos dan en *actitud natural*, por medio de la *epoché fenomenológica*? Parecería que mediante procesos propios de la *fantasía* se realimenta continuamente la *imaginación* —lo *representado*—, lo cual permite obtener observaciones más claras de lo que se quiere *representar*. Así, acontece, entonces, una suspensión del presunto valor de verdad de lo *representado* que se nos da en *actitud natural*, y se posibilita el paso a una *actitud reflexiva*, *actitud dadora de sentido*: “La puesta en funcionamiento del sujeto como *constituyente*, como *constituidor*: del sentido” (Vargas, 2012, p. 20).

La región de las regiones y la representación

La *representación* en sus diversos modos llega a ser como una estructura que puede expresarse en cualquier tipo de lenguaje porque la *representación* sirve, justamente, para comprender los distintos escorzos del mundo natural, y también para comprender fenómenos que no están aprehendidos como existentes, pero que se soportan en esencias inmanentes y absolutas dadas por la intencionalidad del sujeto. Podemos relacionar los conceptos como *representaciones*. Así, entonces, las ideas y las esencias son *representaciones*, es decir, imaginación:

El centauro mismo no es naturalmente nada psíquico, no existe ni en el alma ni en la conciencia, como en ninguna otra parte, es “nada”, es pura y simplemente “imaginación”; dicho más exactamente: la vivencia imaginativa es imaginación *de* un centauro (*Ideas I* §23, p. 57).

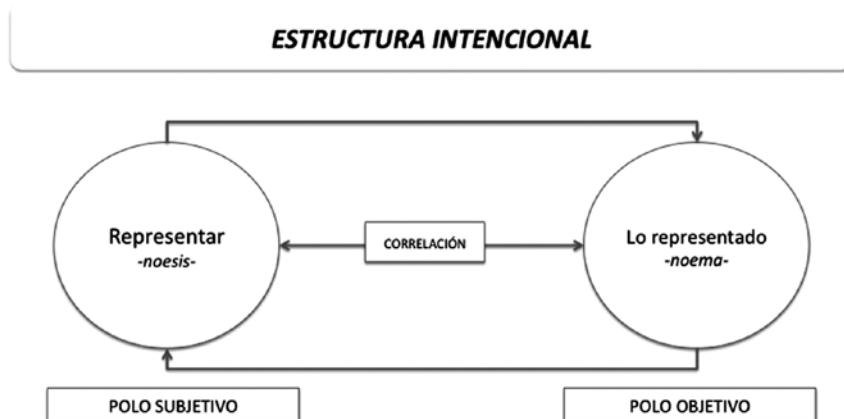
La región de lo espiritual, es decir, el reino de la subjetividad, se puede concebir como la región para trascender las ideas, esencias inmanentes que se tienen sobre el mundo, por medio de diversas *representaciones* que logran materializar la esencia inmanente de lo representado reproductivamente. Esto es:

Las representaciones de cosas representan por medio de exhibiciones en que los matices o escorzos mismos, las apercepciones, e igual los fenómenos enteros *de un cabo a otro*, están modificados *reproductivamente*. También de las vivencias tenemos reproducciones y actos de intuición reproductiva en el modo de la representación y de la reflexión sobre la representación. Naturalmente, no encontramos aquí nada de matices o escorzos reproductivos.

[...] La representación reproductiva de una cosa tiene sus diversos grados posibles de claridad, y los tiene para cada modo de matizarse o escorzarse (*Ideas I* §44, p. 102).

Hasta este punto ha logrado esbozarse la *representación* como posible correlato de las diversas formas de darse la objetividad, de un diseñar las distintas formas de ver el mundo natural en actitud fenomenológica; es decir, la *representación* como correlación, como estructura intencional entre un polo subjetivo que se representa un polo objetivo —lo representado—, como se muestra en la siguiente figura:

Figura 1. La representación como estructura intencional.



La representación como ingrediente de la trascendencia y producto de lo inmanente.

La *representación*, en sus diferentes modalidades —*representaciones* numéricas (*Zahlvorstellungen*), *representaciones* vacías (*Leervorstellungen*), *representaciones* reales (*Darstell*), etc.—, juega, en general, un rol determinante tanto en la comprensión del mundo como en la construcción de perspectivas y de horizontes de realidad.

La conciencia pura y la desconexión de *la actitud natural* son ingredientes al parecer necesarios para la construcción de lo trascendental a partir de las vivencias. Por su parte, lo inmanente parece estar fundado en la *representación* de lo dado, en la imaginación, en la fantasía de las intenciones subjetivas constituidas para tener actos de claridad:

Digno de mención es, además que lo *dado en cada caso está casi siempre rodeado de un halo de indeterminación susceptible de determinación*, que tiene su modo de acercarse “*desplegándose*” o dispersándose en series de representaciones [...], hasta que lo mentado entra en el círculo más iluminado de esta última en su plenitud (*Ideas I* §69, p. 155).

En la medida en que la subjetividad se despliega y se acerca a la determinación con series de *representaciones*, es posible llegar a lo trascendental. Husserl describe (§52, p. 121) cómo el físico es sujeto de las determinaciones

sensibles cuando se le da, por ejemplo, la ley de la gravedad, o la ley de la fuerza de atracción entre dos cuerpos; es decir, percibe cambios en el espacio y el tiempo y es sujeto de las determinaciones físicas. Para ello utiliza formas de representación, entre ellas procesos o relaciones percibidas como fuerza, aceleración, energía, átomo, ion, las cuales son entidades no temporales y no espaciales.

Ingeniería, representación y diseño

Veamos ahora dos posibles campos de representación: por una parte, la *representación* en los lenguajes matemático y físico, como juicios que nos permiten apropiarnos significativamente de escorzos de cosas en el mundo y comprender fenómenos que experimentamos realmente; por otra parte, la representación de tales lenguajes como ciencia, que en cuanto ciencia más que representaciones arroja leyes que ofrecen conocimiento y explicación para interpretar principios que se dan en el *horizonte de realidad indeterminada* (*Ideas I* §27, p. 65). Entonces, ¿cuál *representación* es ingrediente para la otra? La *representación* no es, como tal, un fenómeno del mundo natural, sino del mundo de la conciencia, del pensamiento, por lo que no cuenta con singularidades individuales, sino que es, más bien, esencia de la materialidad que se quiere representar; objetividad empírica de lo que se quiere diseñar —es decir, es un artefacto expresado en un lenguaje no materializado aún—; en suma, es *Leervorstellung*, representación vacía. Cuando se materializa una representación ya no es representación, sino que es lo que representa. Por ejemplo, el diseño en planos de un automóvil representa el concepto de “automóvil” desde diferentes puntos de vista —estético, mecánico, eléctrico—; pero cuando se construye, cuando se ensambla, ya no es *representación*, sino un vehículo real, una materialidad que ya está en un espacio y en un tiempo.

La ciencia, según Husserl,

solo es posible allí donde se pueden guardar los resultados del pensamiento bajo la forma del saber y se los puede emplear en el curso ulterior del pensamiento bajo la forma de un sistema de proposiciones de claro sentido lógico, pero susceptibles de que se las comprenda o de que se las actualice en forma de juicios sin que les sirvan de base representaciones claras, o lo que es lo mismo, sin evidencia (*Ideas I* §66, p. 150).

Podría decirse, entonces, que la ciencia corresponde a formas de *representación* del mundo en estructuras de proposiciones lógicamente concatenadas, que no necesariamente se materializan, pero que sí se actualizan, en la medida en que se logra una comprensión de tales estructuras. Por su parte, la ingeniería, como género disciplinar que produce tecnología, busca *representarse* eidéticamente fenómenos del mundo para diseñar artefactos que ofrezcan soluciones en entornos en los cuales se ponen en funcionamiento. En este sentido, las representaciones de la ingeniería cuentan con un carácter trascendente que se actualiza en cuanto tales artefactos se insertan en el mundo, esto es, cuando se materializan.

Así, aun cuando ciencia y tecnología procuren representaciones eidéticas de fenómenos del mundo, la ciencia no necesariamente se materializa en un nuevo objeto que se inserta en el mundo con la posibilidad de transformarlo, sino que se asienta como estructura lógica, lingüística, que permite, en el pensamiento, comprender fenómenos del mundo. Mientras tanto, la tecnología sí se ofrece, mediante su materialidad, como una forma de crear mundo.

En *Las ciencias de lo artificial*, Herbert Simon (2006) ofrece una interpretación de la ingeniería como *ciencia del diseño* que se funda en la representación para hacer visible lo que a simple vista no parece tan claro ni como problema ni como solución. Simon hace referencia, por ejemplo, a un cambio de estatus en la facilidad para comprender postulados de aritmética cuando estos, que estaban formulados en números romanos, se reescribieron en números arábigos:

Que la representación es importante es evidente [...]. Toda la matemática exhibe en sus resultados sólo aquello que ya estaba implícito en las premisas [...]. Por ello, toda derivación matemática puede verse simplemente como un cambio de representación que vuelve visible lo que antes era cierto pero oscuro [...], resolver un problema consiste simplemente en representarlo de tal modo que la solución se haga evidente (Simon, 2006, p. 159).

Podría decirse que para Simon la ciencia y la ingeniería tienen en común la representación como estrategia para hacer ver aspectos de los fenómenos que facilitan su comprensión, pero se diferencian en que mientras

la ciencia busca mostrar cómo son las cosas y cómo funcionan, en un sentido eidético del fenómeno en cuestión, con rasgos de inactualidad, la ingeniería busca mostrar cómo *deberían* ser las cosas para lograr ciertos objetivos en situaciones específicas; cómo diseñar y construir artefactos con propiedades determinadas; esto es, con rasgos de actualidad. Simon propone una *ciencia del diseño* como un “complemento a los contenidos de las ciencias naturales en la formación profesional de un ingeniero, o de cualquier profesional cuya tarea sea resolver problemas, elegir, sintetizar, decidir” (Simon, 2006, p. 163). Así, como complemento a la visión de ciencia propuesta por Husserl, en la que la representación ofrece estructuras de pensamiento, la ingeniería ofrece estructuras de pensamiento que se consolidan en diseños que se materializan como nuevos objetos para intervenir entornos a manera de solución. Tales objetos, en cuanto son nuevos en el mundo, son producto de procesos de diseño y creación, y corresponden a lo que Simon llama *objetos artificiales*, los cuales “constituyen el objetivo central de la ingeniería como actividad y habilidad. Al ingeniero, y en general al diseñador, le interesa cómo *deberían* ser las cosas —cómo deberían ser para *lograr objetivos y funcionar*—” (Simon, 2006, p. 5).

Simon sugiere el diseño de aplicaciones computacionales como representaciones que imitan procesos propios de la mente en cuanto a las funcionalidades, los objetivos y las formas de adaptación al entorno. El diseño de tales aplicaciones se logra a partir de métodos que implican observar las maneras de proceder de los humanos y sintetizarlas en protocolos que posteriormente permiten establecer características invariantes en tales procesos. Estos métodos se fundan en la *representación* que se hace de las vivencias intencionales y empíricas. Posteriormente, tales representaciones se materializan en artefactos, en la medida en que llevan a cabo las características funcionales representadas, las validan, les dan un carácter trascendente. Estos artefactos se denominan “aplicaciones computacionales” o “software”.

Asimismo, es posible representar características esenciales de sistemas —por ejemplo, sistemas sociales— para los cuales se diseñan, según tales características, sistemas de información que satisfagan ciertos requerimientos y condiciones de operación que buscan facilitar procesos, contribuir a la toma de decisiones adecuadas, optimizar el uso de recursos, propiciar procesos de comunicación y de interacción humana, etc:

Una de las tareas más importantes de la sociedad en lo relativo al diseño es la creación de organizaciones, ya sean empresariales, gubernamentales, de voluntarios o de cualquier otro tipo. Si los seres humanos fueran mónadas aisladas, pequeñas partículas herméticamente selladas sin relación entre sí salvo por las colisiones elásticas fortuitas, no tendríamos que preocuparnos por el diseño de organizaciones (Simon, 2006, p. 185).

Tales diseños consisten en la concepción de representaciones vacías o *Leervorstellungen*, con las particularidades de que estas apuntan a satisfacer unos criterios de diseño y, luego —con su materialización como artefactos tecnológicos—, contribuyen a clarificar lo oscuro, llenar lo vacío de la representación, anteponer imágenes del pasado, recordar —*Vergegenwärtigung*—, poner en la actualidad lo que se da —*Darstell*—, dirigir la atención a lo que se quiere destacar —*Bestimmende*—, todo ello con el fin de ofrecer soluciones a situaciones del entorno o a responder a la pregunta de *cómo debería ser* el sistema para que corresponda con lo representado. Esta es la definición de un conjunto de *representaciones* tendientes a mejorar las prácticas de los sistemas sociales:

En el caso de buscar una alternativa satisfactoria, una vez que encontremos un candidato, podemos preguntarnos: “¿satisface todos nuestros criterios de diseño?” [...]. La capacidad de conseguir los objetivos depende de la construcción de asociaciones, que pueden ser simples o muy complejas (Simon, 2006, pp. 145-146).

El objetivo del diseño es generar *representaciones satisficentes* —satisfactorias y eficientes— como soluciones a problemas identificados.

La *representación* podría considerarse, entonces, como una operación de la conciencia que se vale de su carácter inmanente para la constitución del carácter trascendente, intemporal. La representación no se da en la vivencia como algo real que pueda ser experimentado, pero parte de ella para acceder a la función trascendental constituyente de la conciencia. Específicamente, en el campo de la construcción de artefactos tecnológicos es posible considerar la representación como ingrediente esencial para el diseño, de manera que podría decirse que el diseño es la posible *representación* de la trascendencia. Los artefactos tecnológicos son diseños que valen como *representaciones* del mundo para adaptarnos a éste.

En últimas, el diseño consiste en una forma específica de la idea de *representación* como es desarrollada por Husserl en *Ideas I*, en la medida en que se requiere partir de la vivencia intencional de determinado fenómeno para identificar situaciones problemáticas que pueden ser claramente enunciadas, pero cuya solución está por ser construida. Tanto la enunciación del problema como el diseño de una posible solución implican recurrir al carácter trascendente de la conciencia y acceder a la conciencia pura del fenómeno. Es decir, ni la enunciación del problema ni su posible solución existen ni pueden ser experimentadas. Se requiere hacerse *representaciones* en principio vacías y luego plenarias, en la medida en que van satisfaciendo los criterios de diseño que se establecen en el proceso. Tanto el enunciado del problema como su posible solución corresponden a representaciones plenarias de la conciencia pura, que ofrecen características invariantes para un problema determinado, para un problema *tipo*, para el cual el diseño propuesto es *satisficiente*, siempre que se cumplan las mismas circunstancias de ese tipo de problema. Por ello, puede decirse que la representación es ingrediente para el diseño de tecnologías.

Bibliografía

- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D. F.: FCE.
- Husserl, E. (1982). *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. México, Madrid y Buenos Aires: FCE.
- Simon, H. (2006). *Las ciencias de lo artificial*. Granada: Editorial Comares.
- Vargas Guillén, G. (2012). *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.

CONSTITUCIÓN DE OBJETIVIDADES EN LA CONCIENCIA

Juan Carlos Rincón Acuña¹

Elementos constitutivos

Husserl (1962) sostiene que el ego constituye tanto a los objetos como al ego mismo dentro de un flujo temporal. ¿A qué se refiere cuando atribuye al ego tanto la conformación de los objetos —fuera de él— como la conformación de él mismo? Una clave se encuentra en el carácter de esencialidad del mundo como correlación para el sujeto. Para Husserl (1962), “El mundo es el conjunto total de los objetos de la experiencia y del conocimiento empírico posible, de los objetos que sobre la base de experiencias actuales son conocibles en un pensar teórico justo” (*Ideas I* §1, p. 18). No obstante, en su apropiación, Husserl distingue tres formas de darse el mundo: a) como relación del sujeto con el mundo natural, en apropiación directa, en actitud natural, es decir, no reflexiva, no filosófica; este es el primer estrato del sentido común y también el de las ciencias empíricas, el del “yo y mi mundo circundante” (*Ideas I* §27, p. 64); b) como mundos posibles o ideales, los cuales surgen de la relación del ego con el mundo natural que lo rodea y que conforma la *naturaleza-idea*; es la base para la actitud fenomenológica; c) como relación del ego con los otros ego (o sujetos-yo); en otras palabras, mundo intersubjetivo. Estas formas de darse deben interpretarse como formas de aparecer del objeto, en tanto que el objeto, mundo en este caso, es el mismo elemento, conjunto total de objetos, y el fundamento de la constitución de sentido en la corriente de vivencias para todo sujeto.

El sujeto otorga sentido de los objetos, en el flujo de vivencia y sus actos, correlacionando de forma intencional la estructura *nóesis-noema*:

1. Doctorando investigador del énfasis en filosofía y enseñanza de la filosofía de la UPN (2005-2013). Ingeniero de sistemas (UIS, 1997; distinción *cum laude*), Especialista en telecomunicaciones (UNAB) y gerencia de proyectos (U. Javeriana). Certificado PMP®, ITIL®, MCP®. Actual beneficiario del crédito educativo condonable “Apoyo a la Comunidad Científica Nacional, a través de los Programas de Doctorado Nacionales” según convenio No. 567/2012 de Colciencias.

Todas las unidades reales en sentido estricto son ‘unidades de sentido’. Las unidades de sentido presuponen [...] *una conciencia que dé sentido*, que por su parte sea absoluta y no exista por obra de un dar sentido (*Ideas I* §55, p. 129).

El acto constitutivo se procura dentro de los límites de la subjetividad y es sustrato de posibilidad del mundo que se experimenta, sin llegar a ser factor de validez invariante. Husserl (1962) afirma: “una *realidad en sentido estricto y absoluta es exactamente lo mismo que un cuadrado redondo*” (*Ideas I* §55, p. 129). El mundo no es *real per se*, es un espacio vivencial en el cual se posibilitan las unidades de sentido *válidas*. ¿A qué apuntan las unidades de sentido? En resumen, a ciertos complejos de la conciencia pura que otorgan sentido y validez en una sola y determinada forma (*Ideas I* §55, pp. 129-131).

Esta distinción podría tomarse como un punto diferenciador entre la actitud natural y la actitud fenomenológica, de forma puntual en el tratamiento de los contenidos noemáticos sobre los objetos. Todo objeto es cosa, pero no viceversa, de tal suerte que cosa es cualquier elemento con su propia “forma esencial y en la cima la forma universal, cosa material en general, como una determinación temporal en general, una duración, una figura, una materialidad en general” (*Ideas I* §2, p. 20). El objeto, entendido en su acepción más amplia como constituido por los actos del sujeto, está ligado irresolublemente a su modo de darse; aparece exclusivamente a través de dichos actos y, por ello, no puede ser separado de su forma de aparecer: “*Jamás es un objeto existente en sí un objeto tal que no le afecte para nada la conciencia y su yo*” (*Ideas I* §47, p. 109). Al ser *constituidos* por el *yo*, en el flujo de la conciencia, en el acto de *darse*, los objetos, en un primer estadio, son inmanentes, captados de una manera adecuada, con carácter absoluto y necesario, apodícticamente constituidos por su carácter intuitivo-sensual, sin formar parte del flujo de la conciencia. Con la dación inmanente, el objeto se complementa en trascendencia², de forma inadecuada y relativa. Por lo tanto, ningún acto queda aprehendido

2. Hay una diferencia entre trascendente y transcendental. Trascendente en este contexto está ligado a lo que no se da, complementario de inmanente, lo dado intuitivamente en su carácter perceptual. En un ejemplo sencillo, si se mira la mesa que se tiene al frente se puede notar que lo que se percibe, el lado que vemos de la mesa, constituye lo inmanente, en tanto que lo que no se ve, el lado de la mesa oculto a mi percepción, es lo trascendente. Transcendental se refiere al fenómeno puro, al residuo eidético producto de la reducción trascendental, que posibilita el yo trascendente, concepto elaborado por Husserl (1962) y expuesto como purificación de los hechos del mundo reducidos a su eidos, purificados del mundo real (*Ideas I* §140, p. 10).

por completo y, por ende, no puede tener un grado de validez irrefutable *per se*. La direccionalidad en el acto de aprehensión determina el sentido adquirido del objeto experimentado. Cada objeto espacio-temporal posee una forma de darse y su correlativa constitución mediada por la intencionalidad del sujeto.

El entorno de dación está supeditado a la esencia instanciada, el hecho, de forma individual, en un tiempo y espacio específico. Lo inseparable del hecho y la esencia se da porque “*al sentido de todo lo contingente le es inherente tener precisamente una esencia y, por tanto, un eidos que hay que aprehender en su pureza y este eidos se halla sujeto a verdades esenciales de diverso grado de universalidad*” (*Ideas I* §2, p. 19). Como la esencia es “lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo *lo que él es*” (*Ideas I* §3, p. 20), se expone de forma clara que, como esencia *de algo* posibilita definir lo constitutivo de este. ¿De qué, *algo constitutivo* se habla aquí? No sólo se refiere al objeto *intencional* individual como *constituido en sí mismo* de tal o cual manera en su índole peculiar (*Ideas I* §2, p. 19), sino también a los objetos esenciales.

¿Qué estructura reciben los hechos y las esencias? La respuesta se encuentra en la evidencia³, de forma puntual, en su darse. Hay un encuentro inmediato en la evidencia que relaciona lo deductivo de la existencia del sujeto, lo cual se confirma o anula, de forma mediata, sobre la base de la percepción originaria y en virtud de la esencia de su objeto (*Ideas I* §145, p. 347). Al hablar de evidencia, la certeza no constituye una prueba de validez, más bien lo es su carácter de adecuada o inadecuada de forma racional. Si la evidencia es adecuada, es indudable la existencia del hecho evidenciado; en tanto que si es inadecuada, permite establecer un valor racional con algún grado de verdad, pero sin certeza, pues “*ninguna posición racional que descansa en semejante aparecer, que da inadecuadamente, puede ser ‘definitiva’, ‘insuperable’*” (*Ideas I* §138, p. 329). La evidencia no es sensual exclusivamente, ni establece

3. Aunque la jerarquización planteada por Husserl (1962) se basa en evidencia mediata (*Ideas I* §141, p. 339) e inmediata, no es la única que define: usa, en el mismo texto, los conceptos “evidencia originaria” y “evidencia no originaria” (*Ideas I* §138, pp. 329-332). Esta última se asume como recuerdo, como intracepción (entendida como lo opuesto a la percepción), la cual “bien por vía de verificación o de motivación, [ha] de alcanzar su legitimidad racional por conexión con evidencias originarias” (*Ideas I* §141, pp. 337-339). Mientras tanto, la evidencia originaria se divide en adecuada (intuición eidética) e inadecuada (percepción). La inadecuada podemos categorizar como empírica y asertórica. Como complemento, la evidencia más pura en su dación es la adecuada, pues el objeto se formaliza pura, eidética y apodicticamente.

criterios definitivos de validez de los hechos. En un sentido limitado, se puede decir que un hecho es una individualización de la esencia con un criterio particular de validez que debe ser aprehendido. La forma última de validación se da en la intersubjetividad.

Constituir un objeto es aprehender su *eidós* en su pureza (*Ideas I* §2, p. 19). La aprehensión requiere de la estructura intuitiva individual como antecedente de la intuición esencial⁴. La intuición individual, empírica, simple inmanencia, es muy diferente a la intuición esencial, pues esta última es base del juicio verdadero sobre la esencia de un objeto en un contexto particular:

Toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; todo lo que se nos brinda originariamente... en la "intuición", hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da (Ideas I §24, p. 58).

Este principio deja sin sustento el pensamiento *naturalista*, el cual reduce lo empírico e intuitivo al campo de lo sensible. Es conveniente tener claro que la experiencia, como fuente de todo conocimiento, circunscribe la intuición esencial dentro de los límites otorgados por la intuición individual. En este punto —habiendo realizado una primera aproximación a los hechos, esencias e intuiciones—, se puede designar a la constitución como un proceso básico para la esfera del ser denominada “conciencia”, por cuanto permite apropiarse los actos vivenciales en los cuales los objetos se relacionan. Por tanto, un objeto existente en sí, experimentado, es un objeto tal que por fuerza afecta la conciencia y su yo:

4 Husserl (1962) hace una aproximación a la “intuición sensible” (*Ideas I* §52, p. 124) partiendo del concepto de “intuición categorial”, con lo cual busca diferenciar la sensibilidad del entendimiento. Citando un aparte del estudio sobre intuición categorial desarrollado por Lohmar (2004), afirma: “La distinción entre intuición simple y categorial constituye la base de la teoría fenomenológica del conocimiento. La oposición entre ambos tipos de intuición se aclara a través de la caracterización de la correspondiente compleción de actos simples y fundados. La intuición simple, por ejemplo, la percepción sensible, da su objeto ‘directa’, ‘inmediatamente’, ‘en un solo nivel de actos’ (*Hua. XIX*, p. 679), ‘de un solo golpe’ (*Hua. XIX*, p. 676). Su función de donación no se basa en otros actos fundantes. La percepción continua, temporalmente extendida, de un objeto real es una intención simple. No se trata de una compleción de actos referidos a objetos diferentes en cada caso, sino de una fusión continua de actos, dirigidos a un objeto idéntico. “Por su parte, la intuición categorial es fundada. Pero se trata aquí, en todos los casos, de un concepto ‘unidireccional’ de fundación unilateral, y no de una fundación recíproca. La intuición categorial no se refiere a su objeto de un modo monoveccional simple, sino de modo articulado y fundado. En los actos fundantes se intencionan los objetos que luego quedan interrelacionados en el acto categorial, por ejemplo, en una predicación. En el acto categorial se intencionan nuevas objetividades, de índole categorial, que solo pueden ser dadas en tales actos fundados. Su función de cumplimiento solo puede ser llevada a cabo en una compleción de varios actos superpuestos, de diferentes niveles” (p. 38).

Según leyes esenciales absolutamente fijas es un objeto existente el correlato de complejos de conciencia de un contenido esencial perfectamente determinado, así como, a la inversa, el ser de complejos de tal índole es equivalente a un objeto existente; y esto, referido siempre a todas las regiones del ser y todos los grados de universalidad hasta descender a la concreción del ser (*Ideas I* §86, p. 209).

La constitución se basa en la intuición individual, como sustrato del descubrir esencial, de forma que esta intuición individual permite que las esencias sean aprehendidas por el sujeto en el proceso de ideación. La estructura de constitución se vale principalmente de datos sensoriales u objetivos y vivenciales para componer unidades de sentido, en las cuales lo real tiene un fuerte asidero:

En cierta forma y con alguna cautela en el uso de las palabras puede decirse también: “todas las unidades reales en sentido estricto son ‘unidades de sentido’”. Las unidades de sentido presuponen (advierto repetidamente: no porque deduzcamos de ningunos postulados metafísicos, sino porque podemos demostrarlo con un proceder intuitivo completamente indubitable) una *conciencia que dé sentido*, que por su parte sea absoluta y no exista por obra de un dar sentido. Si se saca el concepto de la realidad en sentido estricto de las realidades *naturales*, de las unidades de la experiencia posible, entonces vale tanto sin duda “mundo”, “naturaleza”, como universo de las realidades; pero identificarlo con el universo del *ser*, haciéndolo absoluto, es mi contrasentido. *Una realidad en sentido estricto y absoluta es exactamente lo mismo que un cuadrado redondo* (*Ideas I* §55, p. 129).

Un objeto aprehendido no es, por tanto, real por cuanto se piense que *está ahí*, “constituido ‘en sí mismo’ de tal o cual manera, su índole peculiar, su dosis de predicables *esenciales*, que necesitan convenirle (en cuanto ‘es tal como es en sí mismo’) para que puedan convenirle otras determinaciones secundarias y relativas” (*Ideas I* §2, p. 19). Se debe llegar a la esencia del objeto, a su índole peculiar, para constituir el ego puro, trascendental. Este arribo solamente es posible a través del descubrimiento del *eidos* del objeto. El único camino válido para alcanzar el ego puro es la reducción trascendental.

Constitución trascendental del ser

La constitución es un proceso situado de forma temporal, en el flujo vivencial continuo e imparale: “La vida natural y de vigilia de nuestro yo es un constante percibir actual o inactual. Sin interrupción está ahí en forma de percepto del mundo de las cosas y en él nuestro cuerpo” (*Ideas I* §39, p. 89). El flujo vivencial modela la forma como se constituye la objetividad. La pura subjetividad toma en consideración el tiempo, la materia y la forma⁵. A ella pertenecen las esferas de sentimientos y voluntad como actos posicionales no dóxicos (razón teórica):

El resultado de todo esto es que *todos los actos en general —incluso los actos del sentimiento y de la voluntad— son “objetivantes”, “constituyentes” originariamente de objetos*, fuentes necesarias de diversas regiones del ser y, por lo tanto, de las ontologías correspondientes [...] *solo de una forma potencial; porque “únicamente el cogito dóxico lleva a cabo la objetivación actual”* (*Ideas I* §117, p. 283).

La subjetividad constituye sentido y otorga el sustrato de las diversas regiones del ser. La región, en este contexto y de forma sobresimplificada, se puede asumir como la constitución eidética por la cual adquieren sentido y valor los objetos. Esta estructura, no obstante, requiere del constituido para su apropiación. El objeto no se constituye como un elemento aislado: es aprehendido en su relación entre lo noético, lo hilético y lo noemático, precisamente en la correlación intencional de lo noético con lo noemático. Esta correlación es la que posibilita atravesar la barrera de la transparencia del dato de conciencia, ese *algo* de toda *conciencia de* “que es relativamente a la conciencia misma algo frontero, en principio extraño, no ingrediente, trascendente” (*Ideas I* §97, p. 239). El *noema* solamente contiene lo que aparece en la *nóesis*, justo en la forma en que se da, en su sentido de vivencia. Emergen entonces las relaciones eidéticas como elementos reales que, junto a la aprehensión de la correlación intencional *nóesis-noema*, constituyen parte

5. El tiempo fenomenológico se asume diferente al tiempo cósmico, pues expresa la duración de un fenómeno en su aprehensión vivencial, como columna vertebral del proceso de constitución. La materia se asume como contenedora de sensaciones y sentimientos sensibles, que transmite intuitivamente los datos hiléticos. Esta materia sensible no posee, en sí, intencionalidad. La forma es el contenido y los sentimientos sensibles pertenecientes a la esfera de los impulsos (*Ideas I* §85, pp. 202-205).

de la esfera del ser denominada “conciencia”. El *noema* solamente contiene lo que aparece en la *nóesis* respectiva y tal como en ella se da, en cuanto

lo dado en esta dirección (vivencia, en dirección al *noema*) de la contemplación es, sin duda, en sí y dicho lógicamente, un objeto absolutamente *no-independiente*. Su *esse* consiste exclusivamente en su “*percipi*” — solo que esta afirmación es válida en cualquier sentido menos en el de Berkeley, ya que aquí el *percipi* no contiene al *esse* como ingrediente (*Ideas I* §98, p. 240).

Por ello se puede afirmar que en el acto noemático la modificación de neutralidad tiene su correlato en el *noema*. Es más, el análisis intencional fenomenológico descubre las relaciones eidéticas que enlazan lo noético con lo noemático. La unidad en el análisis de los flujos vivenciales sitúa el acaecer de la constitución:

Todas las formas fundamentales de posible conciencia y las variantes, fusiones, síntesis esencialmente inherentes a ellas, es lo que se trata de estudiar y de hacer evidente con universalidad eidética y pureza fenomenológica; cómo ellas diseñan por su *propia* esencia todas las posibilidades del ser (y las imposibilidades); cómo según leyes esenciales absolutamente fijas es un objeto existente el correlato de complejos de conciencia de un contenido esencial perfectamente determinado, así como, a la inversa, el ser de complejos de tal índole es equivalente a un objeto existente; y esto, referido siempre a todas las regiones del ser y todos los grados de universalidad hasta descender a la concreción del ser (*Ideas I* §86, p. 209).

La concreción del ser desde la determinación de las universalidades eidéticas requiere del descubrimiento de las esencias particulares de los objetos vivenciales. La actividad constituyente del sujeto depende de la reducción trascendental y de las regiones para descubrir su contenido esencial y sus instanciaciones individuales. Dichas regiones tienen su fundamento en el planteamiento ontológico formal y regional.

Regiones, ontologías y espíritu

Se ha notado que todos los actos en general son constituyentes de forma original de objetos, “fuentes necesarias de diversas regiones del ser y, por lo tanto, de las ontologías” (*Ideas I* §117, p. 283). Un mismo sujeto puede pertenecer a diversas regiones dependiendo de la segmentación con que se estudie. En el caso particular del cuerpo humano como objeto, en sí no es una región, pero depende del enfoque usado en su estudio para que sea viable el uso del concepto “región”. El estudio de las segmentaciones requiere de un conjunto de ciencias de las que dependen los hechos en virtud de su región respectiva. La ontología regional, la cual depende de la ontología formal, agrupa el citado conjunto de ciencias. ¿Es la ontología regional una simple categorización? La ontología regional va mas allá de ello, la clave se encuentra en el concepto de “región”:

Una región no es otra cosa que *la unidad total de sumos géneros inherentes a un concreto*, o la compleción, una por su esencia; de los sumos géneros que corresponden a las ínfimas diferencias dentro del concreto. La extensión eidética de la región comprende la totalidad ideal de los complejos concretamente unificados de las diferencias de estos géneros; la extensión individual, la totalidad ideal de los posibles individuos de semejantes esencias concretas (*Ideas I* §16, p. 43).

Entonces, región puede entenderse, de forma simplificada, como el conjunto de objetos y objetividades esenciales. Por ello, a toda región le corresponde una ciencia eidética bajo la cual estarán sometidas todas las ciencias empíricas que influyen en los objetos de la región. Ahora bien, toda región o categoría de objetos, en sentido plenario, “es una ciencia universal que en principio es susceptible de darse adecuadamente” (*Ideas I* §142, p. 341), en un darse pleno circunscrito a un conjunto en el cual:

Prescribe una *regla general e intelectualmente evidente* a todo objeto particular que se haga consciente en multiplicidades de vivencias concretas. Prescribe la regla a la forma que un objeto que caiga bajo ella tendría que determinarse plenamente en cuanto a su sentido y modo de darse, tendría que darse originaria y adecuadamente, mediante tales o

cuales series de conciencia aisladas o de curso continuo y mediante tales o cuales concreciones esenciales de estas series (*Ideas I* §142, p. 341).

La constitución no es una estructura arbitraria. Está supeditada a unas reglas generales que definen la esencia particular. La constitución, entonces, bajo ciertos marcos operativos posibilita la constitución de los objetos vivenciados por el sujeto en la conciencia. ¿Cómo se llega a dicha constitución en la conciencia? Mediante el descubrimiento del *eidós* experiencial en la reducción trascendental. Ya que el objetivo de la reducción trascendental es describir las estructuras universales o eidéticas de la experiencia, tal reducción ejerce la *epojé* (ἔποχῆ) con respecto al mundo en que desarrolla la experiencia, de forma concreta, en la correlación intencional *nóesis-noema*. Por ello, los actos simplemente significativos no se conforman inmediatamente en relación directa con los objetos, sino *sólo* de forma *apuntada*. Si se toma, por ejemplo, una frase lingüísticamente elaborada, lo que está presente son los símbolos y signos, lo que se transmite no está *ahí mismo*, *presente*, está *direccionado a*. Adicionalmente, de cada *noema completo* puede ser descrito al detallar el núcleo y cada capa⁶ correspondiente. Esta descripción fenomenológica debe atenerse a la comprobación correspondiente, para poder fundar el ser verdadero o *ser comprobable racionalmente*:

Sea lo que sea lo que se diga de los objetos —lo que se diga racionalmente—, es necesario que lo enunciado como mentado se deje “fundar”, “comprobar”, “ver” abiertamente o “penetrar” indirectamente. Por principio se hallan en correlación dentro de la esfera lógica, esfera de la enunciación, el “ser verdadero” o “ser real” y el “ser comprobable racionalmente” (*Ideas I* §135, p. 325).

No obstante, hay algunos géneros de objetividades que se resisten a las interpretaciones de orden psicológico y natural. Así, todas las clases de objeto-valor y de objeto-práctico y todos los productos concretos de la cultura —el Estado, el derecho, las costumbres, la Iglesia, etc.— deben ser

6. Husserl introduce el concepto de capas fenomenológicas como una forma de indicar el nivel de análisis constitutivo. En la capa fundamental más baja ubica las simples representaciones de las vivencias (*Ideas I* §78, p. 178). La elaboración fenomenológica por capas asume una estructura de pirámide partiendo de un núcleo. Las capas rodean al núcleo central donde se ubica el sentido objetivo: “Dentro del pleno *noema* tenemos que separar [...] capas esencialmente distintas, que se agrupan en torno a un ‘núcleo’ central, en torno al puro ‘sentido objetivo’” (*Ideas I* §91, p. 221).

descritos tal como se dan, en sus especies fundamentales y en sus órdenes de grados, y resolver sus problemas de constitución:

Su constitución también retrotrae, como se comprende plenamente de suyo, a la de las cosas espaciales y de los sujetos psíquicos, puesto que están fundados en semejantes realidades en sentido estricto. Como grado inferior está, finalmente, en la base de todas las demás realidades en sentido estricto la realidad material, por lo cual le corresponde ciertamente *a la fenomenología de la naturaleza material un lugar destacado* (*Ideas I* §152, p. 366).

Una característica del proceso de constitución, en la relación espacio-temporal-psíquica, se encuentra en la correlación de las regiones. El polo noemático es un correlato del polo noético: aunque polos con características diferentes, son *inseparables*, pues los objetos y los elementos que se correlacionan permiten la definición del ser como conciencia:

La reducción fenomenológica nos dio por resultado el reino de la conciencia trascendental como reino de un ser “*absoluto*” en un sentido muy preciso. Es este ser la categoría radical del ser en general (o, en nuestro lenguaje, la región radical) en que tienen sus raíces todas las demás regiones del ser, a que se refieren por su *esencia*, de la que por tanto dependen esencialmente todas. La teoría de las categorías no puede menos, en absoluto, de partir de esta distinción, la más radical de todas las del ser —el ser como *conciencia* y el ser como ser que se “*da a conocer*” en la conciencia, el ser “*trascendente*” — que, como se ve, sólo puede alcanzarse y apreciarse en toda su pureza mediante el método de la reducción fenomenológica (*Ideas I* §76, p. 169).

Cada región posee su correlato en una ontología regional sustentada en una serie de ciencias regionales autónomas en sí o que se complementan unas con otras, “*en exacto paralelismo a los géneros sumos que tienen su unidad en la región*” (*Ideas I* §72, p. 160). Es por eso que la reducción trascendental posibilita, por medio del descubrir de las esencias, llegar a la región de regiones, la *psique*.

Conclusión

Región se puede asumir como una constitución eidética, donde se aprehenden y dotan de sentido los objetos. La *psique*, el ego puro, la región de lo espiritual, se constituye en la región de regiones por su capacidad de producir las restantes regiones. El *yo absoluto* mira el individuo al individuarse. Los objetos y todas sus partes que se constituyen en la región de la conciencia definen al ser como conciencia. El ego puro, como centro de mirada y constitución, apropia las esencias:

La subjetividad consciente pura, la conciencia pura, eso mismo que tiene, en la abstracción metódica anteriormente indicada, el sentido de una región cerrada, con su esencia propia, dentro del mundo real dado, puede entenderse, mediante una alteración de la actitud metódica de la psicología, y en especial de una psicología “pura”, en un sentido esencial y fundamentalmente nuevo. Ya no designa entonces una mera región abstracta dentro del mundo, antes bien, en la nueva actitud (la “trascendental”), toma el sentido esencial y fundamentalmente nuevo de una región absolutamente autárquica, de la que los datos de experiencia son puros, o sea, no son del mundo, no son reales, en sentido estricto, porque en esta nueva actitud se deja metódicamente sin validez alguna a toda experiencia del mundo (*Ideas I* § 53, p. 412).

Parece, entonces, que se tiene, de un lado, la conciencia como el *todo*, “en que se constituye todo lo trascendente o, en conclusión, el mundo sicofísico entero, y, *por otra parte, sería la conciencia un proceso real en sentido estricto subordinado dentro de este mundo. ¿Cómo se concilia esto?*” (*Ideas I* §53, p. 125). El único medio para tener una constitución de los objetos pertenecientes al mundo es el *enlace* entre cuerpo y conciencia, como una unidad empírica que posibilita la comprensión de los demás objetos en el mundo,

y que sólo por este medio puede cada sujeto cognoscente encontrarse con el mundo en su plenitud, consigo mismo y con otros sujetos, y a la vez reconocer en él un mismo mundo circundante, común a él y a todos los demás sujetos (*Ideas I* §53, p. 126).

Ese enlace define también los criterios de validez, de forma intersubjetiva, bajo el escenario de *mundo* posible, con sus reglas comunes a todos los sujetos que experimentan.

Se tiene una doble actitud en el proceso de constitución de objetos para la esfera del ser: por un lado, desde lo meramente dado, en actitud natural, posible en cuanto vivenciado, inmanente e incompleto y, por otro, en actitud fenomenológica, vuelto hacia el descubrir de las esencias, orientado a la conciencia pura. Precisamente esa actitud fenomenológica permite descubrir que los estados psicológicos, o psique, “*son trascendentales y se constituyen en la conciencia absoluta*” (*Ideas I* §53, p. 125). La constitución, por tanto, está enclavada en la subjetividad trascendental, única estructura capaz de darle sentido a la objetividad circundante, en la medida en que descubre esencias propias de las regiones constituidas. La constitución no es una abstracción representacional del mundo, es el descubrimiento de las esencias constituyentes en un “sentido esencial y fundamentalmente nuevo de una región absolutamente autárquica, de la que los datos de experiencia son puros, o sea, no son del mundo, no son reales, en sentido estricto” (*Ideas I* p. 412). La constitución de objetividades en doble actitud es, por tanto, una estructura que no sólo le permite apropiarse al sujeto el mundo, *posibilita* la constitución misma del sujeto, en la esfera del ser denominada “conciencia”.

Bibliografía

- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D. F.: FCE.
- Lohmar, D. (2004). El concepto de la intuición categorial en Husserl. *Anuario Filosófico*, 37(1), 33-64.

INTERSUBJETIVIDAD Y VALORACIÓN DE NARRATIVAS

Consuelo Céspedes Gómez¹

Interesa, desde una perspectiva fenomenológica, lo que puede manifestar la narrativa, para adelantar una comprensión de las maneras cómo se efectúan interpretaciones sobre los modos interaccionales de personas y colectividades.

En tal sentido, efectúo un acercamiento a la noción de “mundo intersubjetivo” y algunas nociones consecuentes que van apareciendo en el paso a la actitud fenomenológica, en la región de lo cultural, respecto de la ficción libre en el modo de manifestación narrada, y en objetos-imagen y objeto-modelo que funciona como signo, respecto de la representación de intersubjetividad.

Acceso a la constitución del mundo intersubjetivo

Respecto a la actitud natural, Husserl presenta los *otros-yo* en una forma paulatina, en tres fases, de la primera persona a la tercera y la segunda personas. La primera persona, desde el *yo* como encontrado *ahí*; la tercera persona, desde los *otros-yos*, en el contorno inmediato; y la segunda persona, en la interacción (*Ideas I* §27, p. 64).

En el primer momento, el del *yo* como encontrado *ahí*, Husserl presenta algunas acciones en actitud natural, de las cuales muestra cuatro (representándose, juzgando, sintiendo y queriendo), que van a ser las acciones fundamentales a partir de las cuales desarrollará su acceso a las vivencias. El procedimiento, que va a ser constante en Husserl, de extender la comprensión desde la cosa hacia otras regiones, es efectuado en el primer momento de acceso, en actitud natural, a los *otros-yos*. Las expresiones “también” y “asimismo” son las que aparecen abriendo la posibilidad de presentársenos los *otros-yos*.

Respecto de la apertura a la primera persona y el acceso a la tercera, nos dice Husserl que nuestras meditaciones en actitud natural las ponemos claras “en sencillas consideraciones que como mejor las llevamos es en primera persona” (*Ideas I* §27, p. 64). Así, en el acceso a la tercera persona, puedo

1. Estudiante del Doctorado Interinstitucional en Educación, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

decir que en mis meditaciones como persona de la vida natural tengo conciencia del mundo natural en el que están las cosas corpóreas, *ahí adelante*, entre las que están también seres animados *para mí ahí*. A tales seres animados, hombres, como a otras cosas corpóreas, las encuentro en un mundo del que tengo conciencia como extendido sin fin en el espacio y el tiempo. Mi conciencia de éste mediante la vista, el tacto, el oído, consiste en que lo experimento, es decir, lo encuentro ante mí inmediata o intuitivamente.

Sea que estén o no en mi campo de percepción inmediato, que fije o no mi atención en algunas cosas corpóreas, que estén inmediatamente a mi vista o no —es decir, en mi contorno inmediato visible o no—, *sé* (conciencia) que están en algún lugar cercano o lejano, *aquí* o *allá*. Sea que continuamente vaya cambiando la dirección de mi atención o la fije momentáneamente en algunos objetos, voy intuyendo los que entran en mi campo de conciencia. Entre ellos también están seres animados, hombres, como las personas que comen en la sala siguiente o los niños que están en la calle (como las cosas que no están directamente a mi vista pero que *sé* que están allí), a quienes Husserl presenta en plena actividad. Estos *otros-yos*, en segunda persona, son los que están presentados como estando ahí en mi campo de percepción, visual o no, en tanto que los oigo en sus propias actividades, pero sin interpellarme ni interactuar conmigo.

Respecto a la segunda persona, Husserl nos presenta los *otros-yos* no en actividad, sino en interactividad con nosotros, descrita de manera que puede ser interpretada como interpellante, de modo que anuncia la representación del mundo de las cosas, pero como mundo práctico, de valores y de bienes. La representación será desarrollada en la última sección del libro, a partir de la constitución noética-noemática y las vivencias que, en la región de lo espiritual, referirá a la razón respecto de la voluntad y el querer.

Entonces, en el acceso en actitud natural a *otros-yos* que están entre las cosas de mi mundo circundante, en mi campo de percepción, a las que veo y toco, de las que me ocupo considerándolas, sintiéndolas, pensándolas, también están los seres animados, hombres, inmediatamente para mí ahí; a los que también veo, a los que oigo acercarse y con los que hablo.

Entre las interacciones que presenta Husserl están algunas que referirá más adelante como pertenecientes a la realidad estrictamente, psíquica aunque fundada físicamente. Entre ellas se encuentran dos de orden comunicativo diferente, pero complementario, estrechar la mano y actuar, que comportan

un sentido que corresponde al mundo intersubjetivo (cf. *Ideas I* §29), y a las que más adelante, en la actitud fenomenológica, llamará *objetividades de orden superior* en referencia a la clase de los *objetos-valores* y *objetos-prácticos*, productos concretos de la cultura, como las costumbres (*Ideas I* §152, p. 365).

En la manera como se va presentando el acceso a los *otros-yos*, en la interacción, está referida al hablar una serie concomitante de actos que conllevan juicios respecto de la voluntad y el querer, lo que en el capítulo final corresponde a la constitución noética-noemática:

A los otros-yos seres animados, hombres, que están en mi mundo circundante los oigo acercarse, estrecho su mano al hablar con ellos, comprendo inmediatamente lo que se representan, lo que piensan, qué sentimientos se mueven en ellos, qué desean o quieren (*Ideas I* §27, p. 64).

Los *otros sujetos-yos* siguen siendo presentados por Husserl en el mundo circundante, de manera similar, por extensión e igualmente, con el término “también”, en este caso, partiendo del procedimiento de aplicabilidad del conocimiento o saber de los *otros-yos*. Husserl desarrolla la presentación bidireccionalmente. En dirección hacia los otros, yo sé que lo que es aplicable a mí mismo es aplicable a ellos: “todo lo que es aplicable a mí mismo, sé que es también aplicable a los demás hombres que encuentro ahí delante en mi mundo circundante”; y en dirección hacia mí mismo, como uno de ellos, de los que hago parte, “los comprendo y los tomo como sujetos-yos de los que yo mismo soy uno” (*Ideas I* §29, p. 68). Ambos, los *otros* como *sujetos-yos* y yo mismo, según las diferencias de lugar desde donde vemos las cosas y los diversos campos de percepción —tanto recordados como actuales, vividos o presentes a la conciencia, y aun sin aquellas cosas de las que tenemos conciencia común o intersubjetiva—, concebimos el mundo circundante, al que a la vez pertenecemos, como un mismo mundo.

Respecto del mundo intersubjetivo en actitud reflexiva, en la diferencia entre el ser corporal y la corriente de las vivencias —de la que se tiene experiencia como enlazada con lo corporal—, el primero se exhibe en matices y escorzos, mientras la segunda no; la vivencia no se exhibe, una vivencia afectiva no se matiza ni se escorza. En el intento de llevar a cabo la *epojé*

fenomenológica, con el propósito de descubrir un nuevo dominio científico “que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo” (*Ideas I* §32, p. 73), no hago uso de absolutamente ninguna de las afirmaciones de las ciencias y pongo entre paréntesis todo el mundo natural, el mundo como hecho, para ir hacia el mundo como *eidos*, hacia la conquista de una nueva región del ser, que es la conciencia pura, que comprende todas las vivencias y su yo puro, el cual no resulta afectado por la desconexión fenomenológica y es el ser que queda como residuo fenomenológico.

Una vez realizada la *epojé*, encontramos que los actos de dirección trascendental no ocurren como los de dirección inmanente —cuyos “objetos intencionales pertenecen a la propia corriente de vivencias que ellas mismas”, formando una unidad la conciencia y su objeto—, sino que se dirigen a otras corrientes de conciencias de *otros-yos* (*Ideas I* §38, p. 86). Algo cercano a una comprensión mutua entre los seres animados, dice Husserl (*Ideas I* §53, p. 125), sólo es posible por el enlace de la conciencia y el cuerpo en “una unidad intuitivo-empírica”. Esto muestra que todo ser trascendente solamente puede llegar a darse por medio de apariencias, pues de no ser así sería inmanente. Por ello se da de modo análogo a las cosas, y si la vivencia no se exhibe, la percepción de ellas es “un simple intuir que algo se da” (*Ideas I* §44, p. 100).

Husserl presenta la suposición de algo real fuera del mundo, para mostrar como un contrasentido la posibilidad lógico-formal de realidades, valiéndose de la idea de que cualquier índole de comprobación requerida exige ser necesariamente experimentable, y no para un yo fingido

por obra de una vacía posibilidad lógica[,] sino para un yo actual, siendo a la vez un argumento con el que muestra la posibilidad de que mundos empíricos fácticamente separados se fundan mediante nexos de experiencia actual en un mundo intersubjetivo (*Ideas I* §48, p. 111).

Dirigiéndose hacia el sistema completo de formas de conciencia constituyente, Husserl trata la actitud fenomenológica respecto de las *objetividades* en sus clases de *objetos-valores* y *objetos-prácticos*, y el correspondiente esfuerzo por llegar al conocimiento del sistema completo de formas de conciencia constituyentes, extendiendo a éstas el trato dado a la región *cosa*, respecto de

sus grados y capas. Plantea conveniente servirse del proceder fenomenológico sobre la región *cosa* como hilo conductor para otras regiones, extenderlo a todas las regiones de objetos, en el caso de *objetos-valores* y *objetos-prácticos*. Así, lo que se ha dicho de la constitución de la cosa material debe extenderse a otra región y toda disciplina referente a su constitución fenomenológica.

El caso que nos interesa a este respecto es el problema de la constitución de las objetividades de la región *cosa* en la conciencia trascendental. En consecuencia, haciendo extensivo el procedimiento, podemos verlo al respecto de grados y capas. Cuando encontramos las *cosas visuales*, los *esquemas conceptuales*, que son variadas capas unitarias inferiores y superiores que hay que estudiar en su constitución noética-noemática, ligados constitutivamente a un solo sujeto de experiencia —es decir, en una sola corriente de conciencia—, entonces estamos en el grado de constitución perceptiva de una cosa, correspondiente a la cosa sensible. Cuando nos encontramos ante variedad de percepciones pertenecientes a diversos *sujetos-yos* —es decir, en diversas corrientes de conciencia, a las que corresponden múltiples unidades que son las cosas sensibles constituidas individualmente por varios sujetos—, estamos en el grado inmediatamente superior de la constitución de la cosa, que es la cosa intersubjetivamente idéntica, cuya constitución está referida a una pluralidad de sujetos que se hallan en relación de inteligencia mutua.

Las nuevas objetividades de orden superior deben ser escritas en sus especies fundamentales y en sus órdenes de grados, planteando y resolviendo con respecto a ellos los problemas de la constitución. Los *objetos-valores* y los *objetos-prácticos* surgen de las especies de actos, en los que debe plantearse el entretejimiento de las diversas regiones. Las colectividades intersubjetivas constituidas en la experiencia real, se presentan como nuevas objetividades de orden superior —como el Estado, el derecho, las costumbres—, con la intrafección como instrumento de la experiencia intersubjetiva que nos remite a las multiplicidades de percepción correspondientes a diferentes corrientes de conciencia.

Estas colectividades que se presentan como objetividades de orden superior, fundadas en realidades “en sentido estricto psíquicas, a su vez fundadas en otras físicas”, tienen como grado inferior la realidad material, a la cual corresponde la fenomenología de la naturaleza: “Vistas sin prejuicios y retrotraídas fenomenológicamente a sus fuentes, son las unidades fundadas justamente esto, fundadas y nuevas” (*Ideas I* §152, pp. 365-366).

La fenomenología de la naturaleza trae consigo, sin reducirse a meras sumas de otras realidades, una *nueva teoría concreta de la razón*, que trata de llegar al conocimiento del sistema completo de las formas de conciencia constituyentes, en lo cual consiste la actitud fenomenológica de la constitución intersubjetiva.

La región de la cultura y el correlato *nósis-noema* en la conciencia valorativa de la ficción

La obra construida por la ficción libre es una clase de *objeto-valor*, procedente de ciertas especies de actos noético-noemáticos que pueden dar lugar a la región de la historia y el arte, constituida en la experiencia de colectividades intersubjetivas. Esta objetividad debe ser descrita en sus especies fundamentales y en sus ordenes de grados, planteando y resolviendo con respecto a ellos los problemas de constitución (*Ideas I* §152, p. 366).

Tomada como fantasía, en la que están puestos en relación lo dado y lo *quasi dado*, la objetividad abre campo de investigación, dentro de las especies reproductivas y posicionales de la conciencia y su función constitutiva racional, en la esfera de la *representación*. Con esto se liga a las correspondientes investigaciones que se pueden someter a *operaciones sintéticas*, exclusivamente en la modificación, en forma gradual, conteniendo así varias tesis, en las que las objetividades sintéticas, las materias, pueden desmembrarse, entresacarse; en las que pueden destacarse partes del todo, propiedades, poner en relación unos objetos con otros, formarse hipótesis y sacarse consecuencias (*Ideas I* §153, pp. 367-368). En el modo de la fundamentación, entre las tesis como ingredientes de diferentes géneros que pueden pertenecer a diferentes disciplinas encontramos una, la *arcóntica*.

De las representaciones, según las modificaciones, debemos distinguir series de ellas. Por un lado las simples, meramente reproductivas, que, como el recuerdo, pueden ser modificación de una percepción. Por otro lado, las complejas, o modificaciones de la representación, sea por medio de imágenes o por medio de signos, que figuran complejos de representaciones del múltiple dominio de la modificación por obra de la representación: los objetos noemáticos *objeto-imagen* y *objeto-modelo* que funciona como signo (*Ideas I* §102, p. 248).

En estas series, los caracteres de las nuevas series refieren —suponiendo complejos— a las de las primeras, con lo cual el *noema* encierra, en sí, pares de caracteres en referencia mutua, a los cuales corresponden caracteres noéticos paralelos (*Ideas I* §99, pp. 244-245). Así se efectúan, por encajes o mezclas, complejos de representaciones, grados noemáticos superiores, como fantasías de fantasías o imágenes de imágenes, siendo estas últimas de segundo y tercer grados.

A toda vivencia corresponde una serie de modificaciones representativas idealmente como posibles. De las modificaciones debemos distinguir la de posición y la de neutralidad; de la representación debemos distinguir la ponente y las de modificaciones de neutralidad; de las potencialidades atencionales debemos distinguir entre las actuales y las inactuales; y de la fantasía debemos distinguir entre la de modificación de neutralidad —que puede ser de alcance universal, aplicable a todas las vivencias— y la de las modificaciones reproductivas. Aunque la representación o reproducción y la fantasía se cruzan, desde las cuatro distinciones referidas podemos ver que la conciencia perceptiva de la reproducción —que es representación reiterable— se exhibe por medio de *objetos-imágenes* u objetos modelos que funcionan como signos, haciéndolo por obra de la semejanza; por lo que objetos de tal índole no están ante nosotros sino como *quasi existentes*, y respecto de la temporalidad, como *quasi presentes* (*Ideas I* §111, pp. 261-266).

En la actitud fenomenológica se presenta la distinción entre los componentes de las vivencias intencionales y los correlatos intencionales de tales componentes, por medio de un análisis de los ingredientes de la vivencia, cuya esencia es albergar sentido o contenido noético, que consiste en tipos de reflexión diferentes: pasar de un fenómeno a la reflexión que lo analiza en sus ingredientes o a la reflexión, enteramente distinta, que analiza su *noema*. Todo esto da origen a nuevos fenómenos que no podemos confundir con los anteriores (*Ideas I* §98, p. 239).

Dado que la vivencia intencional es conciencia de algo, a los datos de los ingredientes del contenido noético responden los datos de un correlativo contenido noemático, de modo que percepción y percepto, en actitud fenomenológica, como resto de la reducción fenomenológica, quedan en una relación que se da esencialmente en pura inmanencia. Sin embargo,

existe sin duda un paralelismo entre la *nóesis* y el *noema*, pero de tal suerte, que las estructuras correspondientes tienen que describirse por ambos lados y en su esencial corresponderse. Lo noemático sería el campo de las unidades, lo noético el de las multiplicidades constituyentes (*Ideas I* §98, p. 241).

En nuestra actitud fenomenológica damos sentido, al dirigir la mirada el yo puro al objeto mentado, con operaciones como explicitar, referir, tomar posición en el creer, conjeturar o valorar, describiendo con los modos especiales en que se tiene conciencia, en su aspecto noemático, en los elementos esenciales que alberga en sí como *noema*. Esto quiere decir, en modificación de significado, sin hacer entrar sino solamente lo que está encerrado en su esencia.

Para describir necesitamos separar en capas intencionales, agrupadas en torno a un núcleo noético y sus elementos de distinto género, que según sea el recuerdo, la fantasía, la imaginación reproductora o un complejo de las anteriores como representaciones heterogéneas, altera los efectos noemáticos —sea lo recordado, lo fantaseado o lo imaginado—. Ya que puede haber vivencias paralelas según diferentes géneros, hay que describir fiel e íntegramente, apresando y fijando en conceptos rigurosos todos estos caracteres regulados por leyes esenciales (*Ideas I* §§91-92, pp. 220-222).

Sin perjuicio del núcleo noemático, los desplazamientos de la atención permiten, en la correspondiente sección de la duración fenomenológica, la posibilidad de cambios de la distribución de la atención en diferentes modos, con lo cual puede resultar preferido algún contenido noemático respecto de otros, como maneras de presentársenos los *modos de actualidad* que son señal del *carácter de subjetividad*.

Respecto del *noema* de lo juzgado, correlato de la *nóesis* del juzgar, en cuanto certezas predicativas como presunciones, conjeturas, dudas y rechazos, se está en la capa de los contenidos de lo posible, lo probable o lo nulo, que pueden fundar a su vez una capa del valorar que las recubra como plano más alto. En este último caso necesitaremos distinguir entre el *objeto valioso* y el *objeto-valor entre comillas* que entra en el *noema*, en el cual el objeto-valor implica su cosa, de modo que aporta como nueva su capa objetiva de *valiosidad*. Se entiende que “al ‘pleno’ sentido del valorar pertenece el qué del mismo con toda la plenitud en que es consciente en la respectiva vivencia del valor y que el objeto-valor no es, sin más, el pleno *noema*” (*Ideas I* §95, p. 232).

Situándonos en esta esfera de la conciencia de la creencia, de las modificaciones de la representación —sea por medio de imágenes o por medio de signos—, en cuanto presunciones, conjeturas, dudas y rechazos, podemos pasar a la certeza o al rechazo en las series enteras. La repulsa o el asentimiento indican la modificación de alguna posición respecto de cualquier creencia, cuyo efecto noemático es *tachar* o *confirmar*, en la descripción, con negativas como *no es, improbable* o *imposible*, o con confirmativas como *es, probable* o *cierto*.

Conclusiones

En la obra confeccionada por la ficción libre como una clase de objeto-valor, respecto de las regiones de la historia y del arte constituidas en la experiencia de colectividades intersubjetivas, se abre un campo de investigación dentro de las especies reproductivas y posicionales de la conciencia y su función constitutiva racional, en la esfera de la representación como *objeto-imagen* y *objeto-modelo* que funciona como signo.

Dado que la representación o reproducción y la fantasía se cruzan, es necesario atender a la cosa *objeto-imagen* y *objeto-modelo* como representación reiterable por obra de la semejanza, lo que hace consciente que objetos de tal índole no están ante nosotros sino como *quasi existentes* y, respecto de la temporalidad, como *quasi presentes*.

Las investigaciones referidas consisten en *operaciones sintéticas* cuya descripción de lo juzgado, correlato del juzgar, se puede presentar en complejos noemáticos de conciencia conjetural, en la capa de los contenidos de lo posible, lo probable y lo nulo, conformando varias tesis, de las que destacamos una *arcóntica*. Poniendo en relación unos objetos con otros, podemos formar hipótesis y sacar consecuencias.

¡Bibliografía

Husserl, E. (1986). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D. F.: FCE.

EL PROBLEMA DE LA MÍSTICA Y EL ARTE: LA VISIBILIDAD DE LO INVISIBLE, DIOS

Germán Vargas Guillén¹

I

Desde luego, *Dios es*, por antonomasia, *el invisible* (*Deus Absconditus*). La tradición, sin embargo, ha enseñado que lo vemos en el *rostro*: del huérfano, de la viuda, del desplazado, del perseguido, del segregado; en fin, de las víctimas. Pero, ¿cómo aparece este invisible en el arte?

Primera hipótesis: por el *desasimiento* (*hexis mystica, unio mystica*), despojo al que se llega desde la radicalidad *de vivir la pobreza*.

Segunda hipótesis: mediante el arte —en el despojo y la desnudez de todo sentido que lleva a tener que reemprender la tarea de crear desde el origen más originario y originante, en el abismo del sinsentido— se salta hacia el ser desde la nada —nuda, raizal, radical—.

Tercera hipótesis: el extremo de la pobreza es la *carne* que solo puede ser constituida por otra carne, al entroncarla en el circuito del amor; y, sin embargo, ella tiende permanentemente a ser positivizada (¿reducida? No, envilecida) como mero y simple cuerpo.

Que el *Poverello d'Assisi* es el *modelo* del desasimiento es un dato que parece incontrovertible. Ahora bien, no solo es una vivencia de fe —como se ha mostrado—, es una posición política (Hardt y Negri, 2011, p. 433; Vargas Guillén, 2012, pp. 94-99). Como *modelo* incluso puede ser asumido desde un punto de vista ateo. El interés aquí es mostrar cómo *la pobreza*, en esta vía, *funda la mística* —*religante* (Zubiri, 2004, n. 45) desde la fe o desde un punto de vista ateo—.

¿Cómo situarse ante la experiencia radical en que deviene o sobreviene el sentido? Uno de los tantos efectos de este despliegue es *lo bello*; otro, *lo sublime*. En efecto, “lo que nos interesa es lo sublime ontológico. [...] Ser

¹ Profesor titular, Universidad Pedagógica Nacional.

monstruoso, estado, flujo, figura y explosión de la propia creación. El ser que se mueve, como desde un útero profundo, para configurarse como mundo. Un palpitar cósmico” (Negri, 2000, p. 36). *¿Cómo se salta hacia lo bello, hacia lo sublime?*

Se puede proponer una hipótesis: mediante la abstracción, a través de ella. No se debe enredar la discusión, entre tanto, en relación con un método o con una perspectiva, sea el abstraccionismo, el cubismo, etc.

Se trata, en cambio, de poder saber que “el arte hoy es comprender cómo el dolor de un mundo perdido puede aventurarse en un continente desnudo y desconocido, para crear ser... nuevo” (Negri, 2000, p. 26); en fin, se trata de dar el paso en dirección, precisamente, de hallarse radicalmente “con el amigo abandonado”. Es así como podemos hallarnos ante “un auténtico momento cristiano” (Negri, 2000, p. 24).

Desde luego, la abstracción no es una corriente, un movimiento o un enfoque. Es el camino que puede llevar a sublimar, a hacer sublime. Es, en último término, “Aceptar la abstracción del mundo, sufriendo su frialdad, el desierto de las pasiones” (Negri, 2000, p. 24). *¿Cómo entra aquí en juego la radicalidad de la pobreza como paso previo tanto para hallarse en el camino de la mística como en el despliegue del arte en cuanto abstracción que lleva hacia la sublimación del abandonado?*

La *invisibilidad originaria* del sufriente, su pérdida de todo léxico para hacer ver su situación, hace del arte un anuncio para que lo humano vuelva a ser convocado como horizonte y posibilidad de la existencia. Y, al mismo tiempo, el arte en su carácter radical tiene la capacidad de volver al origen, de ponerse en su centro para que aparezcan sentido de la existencia y verdad del ser (*Seyn*). Si aquél deviene, ésta se enriquece en el conjunto de posibilidades de autenticidad y valor de la vida como valor supremo.

II

El problema fenomenológico del arte radica en comprender cómo acontece la *saturación*. Esta no se reduce a lo que hace el artista al obrar la obra —podría decirse: al acuñarla—. La *saturación* es, por igual, lo que opera el espectador cuando excede la dación, digamos, de un lienzo o de un trozo de metal para empezar a ver una pintura, con su sentido, su historicidad, etc.; o cuando

excede la facticidad para hacer saltar la *corporalidad de la obra* hasta que se *encarna* como un valor estético, ético, político, etc.

En resumidas cuentas, la *fenomenología del arte* establece la manera como la *limosna de la mirada* es, al mismo tiempo, por un lado efecto de la expectativa de encontrar sentido en la obra, en su calidad de expuesta, por parte del espectador, y, por el otro, el modo como el artista entrega la obra en función de que ella halle en esa tal *limosna* su efectiva realización. El artista mismo se detiene: da unos pasos atrás y ve la emergencia del sentido, como si apareciera de la autonomía de la obra, como si él —que es la obra y es su creador— fuera *formado* por la obra, por el sentido tendencial que puede llegar a tener.

¿Qué hace, en cambio, el espectador? Llega a las márgenes de la obra y obra el sentido de esta, no la exposición tendencial de los materiales. El espectador no tiene potestad de *dar por terminada* la obra; en cambio tiene, ni más ni menos, el poder de la carne —la propia— desde la cual se llega a *encarnar* —o no— como sentidos, sí; pero, igualmente, como *valores* y *horizontes* de vida, acción, ensoñación, etc.

Ahora bien, se puede preguntar cómo la obra de arte es el ámbito en el cual se despeja el ser; donde éste tiene un claro que clarea o aclara: su sentido, su carácter destinal histórico. Aquí es donde aparece la mística, siempre que ella se entienda como *desasimiento*. Así, entonces, el lugar de la mayor efectividad de este último es la *pobreza*. Por cierto, el obrar del artista es siempre *un despojar-se que despeja*: un quedar en la nulidad de la nada, del sinsentido, del vacío; pero, a su vez, siempre parte de allí y, al concluir la obra, cuando ésta se va de sus manos —sea porque la lleva el galerista o el *curador*, sea porque la obra va al “refugio” del depósito— queda, igualmente, en el vacío: una suerte de extravío, un no saber a dónde ir.

Ahora bien, el espectador llega ante la obra pobre y solo, no tiene nada ganado; vive una suerte de despojo: inseguro, empieza a explorar. La obra es la donación primaria que todavía no se da y, sin embargo, está ahí en su integridad; y no vale nada lo que se ha *visto* o *vivido* previamente. Lo único que se porta es la limosna de la mirada² para donarla a la obra, para que ella venga y efectúe su sentido al obrar sobre nosotros, los espectadores.

La *fenomenología del arte* es ámbito de la absoluta libertad: tanto artista como esteta sólo tienen una posibilidad, a saber, poner en juego la intimidad

2 Aquí se trata con igual valor la mirada, la limosna de la mirada, que la escucha y su respectivo despliegue como limosna. Por cierto, se tiene que aceptar la validez del paso dado por Derrida en dirección de las Otobiografías.

de su pobreza para que el sentido vuelva y emerja hasta *encarnarse*. Desde la *carne* del artista llega hasta mi carne el cuerpo de la obra; y la *encarno* para *enarcar* su sentido destinal, proyectándolo, propiciándolo. Solamente, pues, se puede entender la radicalidad de la pobreza cuando es el efecto de la más íntima decisión de llegar a la plenitud del no tener, de la renuncia: esta es la *esfera* o la *región absoluta del don*. Y este es el que se manifiesta cuando se vive la indigencia del arte como potencia de creación. Esta situación de indigencia da, desde la pobreza, carne en el efecto de exposición y de explosión erótica: amar la obra. La obra es amada por su creador, como proyecto y como realización; pero la *carne de la obra* se escapa porque es *carne del artista*, a quien se le fuga; y es *carne del espectador*, que hace suya la radicalidad de la desnudez para darle vida a los valores latentes en la obra, al obrarla.

Aquí es donde se comprende que, en esa *dialéctica* que funda la *erótica del arte*, quien da máximamente entrega, en efecto, lo que no tiene. Y este que da con *desmesura* es el pobre. Aquí es donde se opera, y es el pobre quien lo hace, la *saturación*. Por el contrario, quien da lo que tiene, tan sólo se desprende de lo que está más allá de sus urgencias inmediatas. En algún sentido, esta es la actitud tanto del rico como del poderoso: su liberalidad, al cabo, humilla y envilece, en fin, acanalla.

El estado radical de indigencia libremente asumida es la *puesta en libertad del ser*; es, entonces, aquí donde aparece el *desasimiento* como *condición de posibilidad* del mayor ejercicio del sí mismo que *ex-presca* el ser (*Seyn*); este es en sí el *Dasein*. Aquí es donde la *saturación* cobra horizonte de sentido, perspectiva de ser. El *proceso de saturación* en el cual el *Dasein ex-presca* el ser es en sí un despliegue originario original originante, que lleva a la experiencia rotunda o radical de la *autenticidad*.

Todo esto está dicho aquí de una manera muy tosca, pero es lo que permite establecer un enlace entre la manera como la *limosna de la mirada* y el *Dasein* se entrelazan en la *saturación* para dar con el horizonte del *ser* (*Seyn*) que se *ex-presca* en su radicalidad.

¿Qué tiene que ver todo esto con la fenomenología? Acaso uno de los problemas que se enfrenta en ésta es, justamente, tener que preguntarse por la *necesidad de renunciar a la subjetividad* y por un necesario *retorno al ego*.

¿Cómo, entonces, dar el giro de *subjetividad* al *ego*? ¿Cómo renunciar al proyecto de formación de la subjetividad, justamente, para aprender, desplegar y realizar el desasimiento y, sin embargo, hallarse en las márgenes del *ego*? Aquí, entre otras cosas, queda en cuestión la perspectiva de cualquier proceso tendiente a *hacerse individuo*, de cualquier intento de *individuación*.

III

El título *mística*, más que en su sentido etimológico, en el *sentido vivencial* o *fenomenológico* remite y reenvía al *desasimiento*. Entre tanto, el título *belleza* en todo caso designa un *valor*. Uno y otro títulos exigen, fenomenológicamente, su despliegue como *encarnación*, esto es, la *vivificación*: que alguien haga *carne de su carne* un *valor*, *arrojándose a este*, es decir, *desasiéndose de sí* para dar el sí a *aquello que hace valer* en su *ek-sistir*.

Todo ello exige *individuación*, a saber, un quién que al efectuar su experiencia de mundo tome uno y otro horizontes como posibilidades para sí; que los lleve a sentido al expresarlos en sus actos, en sus relaciones tanto *interpersonales* como *interobjetuales*. En medio de los otros y en medio de las cosas hay quien se *despoja de sí* para *hacer valer como sí* lo que asume como *valor*: amar, salvar, cuidar, guardar, cumplir, en fin, lo que *embellece* la vida; lo que *hace justo* convivir; lo que *realiza* en su ser al ser que pulsa por ser.

Y, al individuarse, ese quien que lleva un(os) valor(es) a sus *potencias ex-presivas* se torna en el *amante* que acoge en sus posibilidades de ser; en el *justo* que exalta y precisa reconocimiento y restitución; en el *ser-ahí* (*Dasein*) que en su realidad existencial toma conciencia de ser elevando hasta sí la radicalidad de la nada para proyectar sentido de ser, y ser... nuevo: nuevo ser.

Ahora bien, solamente se pueden comprender las *prácticas de desasimiento* de la *vida bella* en y desde la *reducción erótica*. Esta es la *forma esencial de la carne* que no solo *recibe otra carne*, sino que se eleva como tal cuando *otra carne* la recibe, la acoge y la eleva a esa condición, la de ser amado, al amarle. En la *reducción erótica* alguien da el primer paso, sin razón y para siempre. En cierto modo, dice y obra: ¡Heme aquí! ¡Yo soy, yo estoy, para ti! ¡Yo te amo!. Por supuesto, lo dice *encarando*, *enrostrando*, *enarcando*, *encarnando*: valor, ser y sentido de ser.

Aquí hay un hiato entre *individuo* (*individūus, individuum*) —que se *individua* al *individuar* en sí *sentido* y *perspectiva* de lo que hace valer— e individualismo —el que se hace valer a través de la *im-posición*, bajo distintas formas de ejercicios de poder—. Mientras el primero *renuncia* —en medio del *statu quo*— y se pone en fuga para *hallar-se* en el valor que hace valer, para sí y para todos; el segundo se funda en el fondo (el ente, la *ousía*, la hacienda) de sí para preservarlo, para preservarse como sí. En síntesis, es la oposición entre *flujo de ser* y *garantía de ser*; entre *cuidado* e *im-posición* de ser; entre el *amor* y la *violencia* de ser. Desde luego, la diferencia *bascula* sobre la distancia que separa *fenomenología* y *metafísica*: entre seguimiento del *flujo de ser* (*Seyn*) y la defensa de la presencia de un(os) modo(s) de ente que se toma(n) como ser (*Sein*).

Solo en y desde la *reducción erótica* se despliega el sentido de la belleza: solamente así se desase el *ego* de todo egoísmo —*al y para hacerse carne*—; ahí es cuando cada quien hace suyo el tomar como sí mismo: la Cruz, el camino del Gólgota. Este es el sentido destinal de la invisibilidad de la carne que solamente se hace visible-vivable en el amor.

La *reducción erótica* es *desbordamiento* del *cálculo racional*: ¡Ámame tú primero!. En este sentido, es la locura, la sinrazón, el escándalo. Y estas *expresiones de vida* —*abundante, ilimitada, plena*— tienen como modelo a Cristo, al *amor crístico*: al Cristo que amó y amó sin límites, sin condiciones, sin distinciones; el que fundó su amor en dar el primer paso: ¡Heme aquí, soy, yo te amo!"; y amó en la esperanza, amó por ella y desde ella; amó hasta la muerte en la cruz. Este Cristo, crucificado: se desprende de sí para ganar la plenitud de la carne, el esplendor de la encarnación. Es lo que lo hace testimonio; y por él es que se fundan las posibilidades de despliegue de los testimonios que otros pueden ofrecer u ofrendar, son los testigos, del amor en los cuales se encarna la verdad, la bondad y la eternidad de la Cruz: del amor sin límites y sin medida.

Este *amor crístico*, al igual que el *modelo de desasimiento* de Francisco de Asís, no es una *doctrina* que se impone a los no creyentes. Este *amor crístico* es ejemplo de fe, de esperanza, de amor. Y, en especial, de este último: todo lo cree, todo lo espera, todo lo perdona; no se inflama en la injusticia, se place en la verdad. Este *amor crístico* es la esperanza viva en la reconciliación que funda el *perdón*.

Si algo tiene que ser vivido en primera persona, fenomenológicamente, es el *perdón*. Se trata, desde luego, del *don* amplificado, expandido, llevado a su máxima expresión. Su radicalidad extrema se encuentra cuando se realiza y se despliega ante lo *im-per-donable*. Y, sin embargo, se realiza. Es la prueba existencial del amor, que se desase de todo egoísmo y permite la gloria y la alegría de ser; a pesar de los pesares. *Esto es educar contra Auschwitz y es superar* —que no negar, ni ocultar— *la motosierra*. Y hay evidencia de que, a pesar de lo imperdonable, hay quien(es) han podido decir y han dicho: ¡Heme aquí! ¡Yo soy, yo estoy, para ti! ¡Yo te amo!. Estructuralmente, con o sin la fe, son el modelo del Cristo y en todos ellos, Él ha resucitado. Aquí y en todo tiempo está vivo y vive. Es el amor sin límites, el que desafía la cordura, el que escandaliza; es el amor del que ama sin razón, más allá de todo cálculo racional, irracionalmente.

IV

Cunde la posibilidad de que hablemos como meros místicos; esto es, como si ya nos hubiéramos arrojado a los pies del Salvador. De nuevo, se trata de un proceder fenomenológico que fenomenologiza tanto el desasimiento como el amor: Francisco de Asís y el Crucificado, como modelos de la ética que funda el perdón en el amor. Se trata de eso, y nada más.

No obstante, volvámonos al plano meramente filosófico, esto es, fenomenológicamente, al querer ser racional; al quererlo ser en un sentido teleológico. Como si quisiéramos llegar a hacer comprensible, razonable, todo lo que nos muestra la Cruz como posibilidad esencial de realización de la experiencia humana de mundo.

El Dasein y lo humano

Y, ¿qué es o cuál es el dato primario que encontramos? “El ser humano (...) como custodia y fundación” (Heidegger, 1998; 9/6), como un *Null Punkt* y, también, como fuente de la cual emana todo sentido y toda validez: allí permanece en juego el fenomenologizar que *satura lo saturable*, como operación que despliega en *primera persona* un *quién*.

“El ahí. Una huella [toda huella] (...) está borrada” (9/26); el *ahí* —todo *ahí*— es solamente *huella*; siempre en tránsito; en tránsito de ser abandonada,

de partir en múltiples direcciones —¿queda como *recuerdo*, como *rastro*?—; ineludiblemente siempre está en tránsito de desaparecer, de ser *borrada*.

“Ver-dad [*Wahr-heit*]” (13/32): resalta el sufijo *-dad* como *algo que queda en la quietud*, como se usa en expresiones como “liber-tad”, “fraterni-dad”, “igual-dad”. Así pues, lo que se designan son *estados* y no procesos (estos últimos pueden ser expresados en voces como “liberación”, “hermanación” o “igualación”).

“La fundamentación es fundación [...] (instancia)” (14/33). La *instancia* es el *Dasein* que opera como *Dassmann*: bajo distintos *rostros* la subjetividad proteica vuelve y se hace *patente* en los modos de expresión y de manifestación del fenómeno, al saturarse.

“‘Posiciones’ (...) libertad de la subjetividad” (15/34), esto es, posiciones de las cuales el sujeto-puede-hacerse-cargo. Estas pueden ser del sentido o de la representación o del mundo. ¿Cómo se valida esta presunción? O todavía más radical, ¿cómo se invalida?

“Acabamiento de la metafísica (...) fin de la época” (19/37). En sí *acabamiento* alude a “alcanzar, conseguir/rematar, terminar” (RAE). ¿Cuál es el problema con cualquier *ciencia*, con cualquier *filosofía*? Que, *al cabo*, termina declarando un “Ser” (*Sein*) —no despeja y despliega el *Seyn*— que piensa haber captado en su *ver-dad*. El problema de la metafísica es el de su *acabamiento*: dar por comprensión final y total lo que solamente tiene carácter *indicial*. Así, entonces, se renuncia al *pensar*. Todo pensar es solamente anticipación, y cuando cesa de mantenerse en las márgenes de la comprensión sobreviene un *acabamiento*.

“Tierra es esenciarse del ente en totalidad. Mundo es esenciarse del ente en totalidad” (19/ 37). Tierra-mundo, ¿se pueden hacer equivaler? Esto exige ver el supuesto desde el cual se opera: se asume que en uno y otro caso el *esenciarse* ocurre en y por la operación del sujeto, que ejerce ahí su dominio, que lo convierte todo en *efecto* de la *maquinación*. Aquí todavía falta esclarecer la crítica al sujeto como estructura que efectúa el *acabamiento*; pero hasta aquí eso todavía no está más que insinuado.

Aquí, en todo caso, se requiere diferenciar *esencia* de *esenciarse*. Una primera aproximación indica que *esenciarse* describe *cambios de estado*, mientras *esencia* describe *estados*. Ahora bien, una cosa es comprender una

y otra categorías como *efecto del despliegue del sujeto* en su actuar “‘histo-riográficamente’ calculado y pensado a partir de la subjetividad” (20/39), a diferencia de lo que ellas indican en cuanto “*historia como esenciarse de la verdad del ser [Seyn]*” (20/30).

¿Qué ha pasado con *El comienzo*? En resumen, este ha caído en el *olvido*, la *repetición*, la *indiferencia*; es solamente *iteración* (22/41).

“La indigencia (...) liberación a la libertad”, a un “*pensar (...) a-teo*”, “desasimiento”, “abandono” (24/42 que conduce a la “*superación* (trán-sito) de la metafísica” en “La historia” en cuanto “Esenciarse de la verdad” (28/47) desde el origen: el problema es, entonces, la saturación como amor, como obra de arte. En uno y otra el ser se despeja, se despliega. “La verdad del ser (*Seyn*) [solamente] es interrogable desde la indigencia del ser (*Seyn*)” (7/24).

Origen: solamente el *ser (Seyn)* que adopta la posición de “Extranjero —errante— es el hombre en la historia del ser (*Seyn*)” (29/48). Y, ¿por qué? Porque a menudo se pierde el origen, la originariedad originante, en fin, el *esenciar* de *Ser (Seyn)* que opera como “oculto fundamento de la fundación del abismo de la resolución” (30/49). Se trata, por tanto, de una vuelta al origen-originario-originador como puesta en libertad del sentido de(l) *ser (Seyn)* por el despeje (despliegue, desenvolvimiento) del *Dasein*. Este es el sentido, alcance y función de la saturación: amorosa (erótica), plástica (estética; pero, en este modo de abordarlo: ¿dónde queda el oír —la música—, cuando se enfatizan las artes plásticas como lugar de desenvolvimiento del *Dasein*? Esto es un problema).

Ahora bien, “El decir es un decir del pensar, (...) otro comienzo del pensar (...) [es] preparación del poetizar” (30/49); en este sentido, el decir poético es origen-originante-originador.

“Del’ ser [*Seyn*] viene la deidad —replicando a la humanidad—” (31/50). *Seyn*→*Gott*; aquél, el más originario-originante-originador; éste, el destino de ser (*Seyn*). “La historia futura comienza (...) [con] la fundación de su verdad” (31/50): la historia es, entonces, un pensar en *libertad* al *Seyn* para proyectarse a dios; es saturación erótico-estética. Aquí hay que estudiar *la limosna de la mirada*, a sabiendas de que el oído no mira, y, sin embargo, con los sonidos puedo *ver* la campiña bucólica en *La Pastoral* de Beethoven. ¿Cómo entender esto?

La limosna de la mirada es el puro *dar saturante* que torna en/a sentido el puro y radical aparecer. *La limosna* presenta prototípicamente el acontecimiento de la *donación*; y, sin embargo, la *liberación del don* no implica que lo que dona —la *limosna*— el *donador* sea aceptado —amorosa o cínicamente— por el *donatario*.

La dialéctica del desasimiento halla un ejemplo estimulante en el cuadro, en la obra pictórica: esta está plenamente donada por el artista y, sin embargo, solo llega a sentido cuando la *rescata*, mediante la *limosna de la mirada*, quien la observa; llega a ser cuando la mirada la promueve.

“Abandono del ser” (33/53): ¿desasimiento?, ¿finalización o acabamiento de la metafísica? En el primer sentido, vuelta al *Seyn*, a su estructura origen-originante-originador; en el segundo sentido, olvido del *Seyn*, preeminencia del ente, triunfo del positivismo:

El olvido del ser es la organización y consolidación metafísica del olvido del ser, en ello necesaria y plenamente oculto.

El abandono del ser al ente consiste en la exclusiva primacía del ente (...).

Y el olvido del ser se atestigua (...) en la certeza de pertenecer a él (35/55).

Se trata, pues, de la metafísica transformada en política; esto es, se reduce a un mero positivismo, a positivización: con una *idea* o una *comprensión* del ser —sea social, cultural, teológicamente— y *a su nombre* o *en su nombre* se puede someter todo lo que se oponga a la representación privilegiada, la cual termina obrando como *represión*, coacción que impone *modos de ser*: “Y de este modo el olvido del ser vive del no-comprender a lo que supuestamente supera, el platonismo y su fundamento” (35/56). Así, entonces, hay un modo de “verdad” y de “esenciarse” (37/57) en el cual “El ser [se] ha abandonado al ente” (36/56).

La crítica a la subjetividad

Lo que se opera es una relación en la cual cabe hablar de “subjetividad y abandono del ser” (44/64).

¿Cómo escapar de la hegemonía del sujeto? De lo que se trata es de ponerse en la pista de “la huella del rehúso”, que aparece como “seña” (53/76). Aquí

es donde radica “La verdad (...) por fundar” del “ser (*Seyn*)” que “no es hallable desde la *inmanencia*, ni vislumbrable a través de la trascendencia” (55/77). Por eso es que en “el ser (*Seyn*) *nosotros* somos ‘en’ él como evento” (55/77) y, por ello, “la metafísica (...) no permanece a la altura (...) de la historia del ser” (56/78). Aquí, en cambio, se despliega “‘el ser-ahí’ (...) lo ‘dado’ (...) en el acaecimiento apropiador”. Así, entonces, la propiedad propia del *Da-sein* es su *ser apropiador*: el *Seyn* se hace suyo al dejarlo acaecer, al dejarlo acaecer en su *origen originario originador*. Y, ¿cómo lo logra? Tornando a su *origen-destinal* que abre su sentido en “La decisión y la huella del evento. (Abandono del ser)” para oírlo como “resonancia del ser” (57/80) en la cual “el ser (*Seyn*) se esencia” como vuelta y permanencia en el origen. “El ser (*Seyn*) *no* es un ente”. «El ser (*Seyn*) (des-ocultación-evento)” (131/161).

El origen de la metafísica como re-presentación es desplegado por el sujeto: “el enfrente al ‘ente’” (133/164). No es que *ser-ente* y *ser* no tengan nada que ver; es que solo se ha visto hacia los dos primeros con desmedro del *Seyn* y su consecuente olvido (lo hemos expuesto en nuestra idea de que el ser [*Seyn*] incluye *ser* [*Sein*] y *nada*; como si se tratara de un *imperio constituido por dos potencias*; cf. *La experiencia de ser*). Todavía esto no discute la *remoción del ser* (*Sein*, que permite hallarse frente al Altísimo). Es difícil establecer cómo se traza el límite entre *ser* (*Sein*) y *Seyn*. No obstante, resulta relevante la sugerencia de que “todo ‘ente’ y su ‘ser’ (la entidad) es un siendo (*Seyendes*) ‘del’ ser (*Seyn*): acaecido desde el ser (*Seyn*) en su claro” (137/167).

El “*Ser-ahí* esencia (...) [el] entre ser (*Seyn*) y hombre” (149/181): también se podría indicar que el *ser-ahí* es, en sí, *cabencia*, *cabe*; “es de esencia según la historia” (149/181); esto es, *esencia* o *esencializa*; es “el entrefundamento”, *cabe*, “entre el ser (*Seyn*) y el hombre acaecido desde el ser (*Seyn*)” (150/183).

Desde aquí se despliega una crítica rotunda —a Husserl, a sus *Lecciones de psicología fenomenológica* (1928)—: “A consecuencia de la metafísica (...) tomamos el ser del ente como formación pensante y concepto y opinión y teoría” (152/184). ¿Cómo enfrentar esta crítica? La pregunta, el preguntar, pasa y despliega la potencia del *Dasein* en cuanto puro y mero *ex-presar* originario originante originador: el *Seyn*. Aquí incluso, el arte tiene que ser *superado* (*Aufhebung*); se instaura *otro comienzo*: no “exteriorizar un nuevo

parecer, sino poner todo esto en pregunta. (...) superación: Acerca del origen de la obra de arte. (...) el más propio comienzo (...) pertenece y se esencia desde este pertenecer” (...). Lo que queda, entonces, ni más ni menos, es el preguntar como esenciar del *Dasein*. De otro modo se positiviza todo el ser, como en Parménides —¿en ambos? En el *Poema*, en la interpretación de Platón?—: olvido del ser que solamente habla del ente: “*la relación del hombre con el ser* está necesariamente fijada, pero infundada y por ello convertida en dotación”; “primer inicio metafísico” (159/192).

“Pensar según la historia del ser (*Seyn*) no es ya más ni nuevamente ‘filosofía’”. “Fin de la filosofía (...) al mismo tiempo fin del arte” (167/199). Al parecer, y para decirlo fenomenológicamente, de lo que se trata es de poner en *epojé* tanto la metafísica como la filosofía misma. En este caso se tendría que variar el lema *a las cosas mismas* con la variante *al origen mismo*. No hacerlo sume la filosofía en la *repetición de lo mismo*, ya pensado, positivizado.

La vuelta al origen originante originario, en cambio, es completa y absoluta *liberación*. Por ello ni tan siquiera se puede anticipar qué sobrevendrá: ¿filosofía, metafísica; arte, poesía? Se trata, pues, de una radicalización de la *epojé* que incluso deja fuera de juego al sujeto cartesiano, moderno; pero, por igual, la *voluntad de poder*. Por eso mismo pone en despliegue, en *ex-posición*, tanto al *Seyn* como al *Dasein* que —como tal— puede volver a ser *ego* en el sentido original originario originante: “El ser (*Seyn*) es la nada”. “La nada se-para” (168/200).

Así, “el ser nunca es conducido por el ente, sino (...) viceversa” (63/86). Pero esto implica centrar la atención en “El ser como poder [que] suelta al ente” (63/86). Así, entonces, se hace visible que el poder reside en el ser (*Seyn*), no en el *Dasein*. Y si se tornara tal, opera en cuanto “es *subjetividad incondicionada*” (64/86). Por lo tanto,, es preciso diferenciar entre el *poder* y su portador; aquél “es un esenciarse del ser (*Seyn*) y por ello no explicable en sus portadores” (...).

“¿Cuál es el fundamento del cambio de la subjetividad condicionada a la incondicionada?” (138/168). De nuevo, el problema radica en la emergencia del *ego*: una idea que acaba en el ser, que lleva al acabamiento de la metafísica.

Olvidado, pues, el ser (*Seyn*) el “poder (...) determina todo ser del ente, impide a la humanidad toda posibilidad de venir a sí misma” (71/94). Aquí acontece el “acabamiento esencial del poder” que se torna en “‘planetarismo’

[e] ‘idiotismo’ [que] se expresa como subjetividad” (74/97). De ahí que se deba observar que “el poder se opone a toda dignidad” (74/97), mientras en su reverso es preciso entender que la “dignidad es la desocultación de toda ocultación” (74/98).

En su reducción “se ve (...) el poder (...) a partir del ente y como ente y como irrupción de un ente en el ente”; esto pasa como “despliegue y (...) ejercicio de poder sobre el fundamento de la metafísica moderna” (76/99), por la cual “La aniquilación deviene autoobjetivo” (77/100).

“Donde el poder deviene (...) toda moralidad y legalidad ha sido desterrada” (77/100) y “los ‘siervos’ (...) se *someten* a la esencia del poder” (...): la voluntad de poderío se troca en capacidad de destituirse de sí en función de lo ente, de su dominio. Ahí el poder se expresa como “habladuría [e] incompreensión” (79/102), verdad, poder, publicidad, formas jurídicas, *imposición* (79/102). En este contexto “Verdadero significa (...) justo según la autorización de poder”: aquí aparece la dialéctica *im-posición vs. ex-posición*. De ahí que la ciencia *ata* y *somete*, mientras el arte *obra* y *libera*. El reverso del poder que se desase de sujeto, ente y *Dasein* es la indigencia: “en su indigencia el poder tiene (...) su consistencia esencial” (82/106). “El poder necesita la publicidad” se acredita en “la inesencialidad” (83-84/107).

Subjetividad, en fin, es *hundimiento* en la facticidad, mera nada, nadería; expresión de la relación de *im-posición* que impide la *ex-presión*. La *im-posición* opera en el modo de *re-presentación* (que presenta, no *ex-presa*). Ahí sobreviene la *metafísica*: triunfo del *ente*, como si... fuera el ser, sin dejar ser [*lassen*]: “la subjetividad, (...) el hombre se conciba y afirme como subjectum, (...) facticidad, (...) objetivo, ente como ob-*jeto* del re-presentar, (...) fundamento inaccesible a la metafísica”. Así, entonces, el “hombre (...) sucumbe en cuanto se le re-siste” a lo necesario. Aquí, entonces, hay que reflexionar todavía sobre la diferencia entre *ex-sistir* y *re-sistir*. Mientras el primer índice se orienta a mostrar un *salir-fuera* del *estar*; el segundo señala un *pre-servar* que intenta *mantenerse en lo ente*. Se opera así la dinámica *ex-presiva* (*ex-sistencial*) contra lo fijo, en tanto *im-puesto* (*re-sistencia*: primacía de la metafísica de la *re-presentación*).

Lo necesario se presenta como “disposición para con el venir”, en cierto modo es la validación de la sentencia de Comte: “conocer para prever”. Así, lo necesario, la necesidad, muestra “lo sin salida”, lo que “fuerza y constriñe” (85/109) como “asilo de la decisión esencial” (86/109).

¿Qué es, pues, lo que hay que pensar? El sobrepasamiento del *Sein* para hallarse en el *Seyn*, un “más allá del fin del acabamiento de la metafísica”; puesto que la primacía del *Sein* es la primacía del *ser-del-ente*, allí “la decisión entre la verdad del ser (*Seyn*) y la primacía del ente” acontece como “devenida desierto” (86/110).

De lo que se trata es de volver al origen originario originante que, desde luego, es mucho más que ente y mucho más que cualquier efecto de *im-posición* (poder). Es, entonces, apertura al arte, *a* y *en* los caminos de la *ex-presión* que el artista solamente libera en una primera apertura que vuelve y libera cada vez, de nuevo, el espectador. Y lo libera como *Seyn*; y, paradójicamente, en su esenciarse, la vuelta al origen originario originante: es un esteticismo subjetivista puesto que no se trata de una *im-posición*, sino de una *ex-presión*. Aquí se supera el *ego cogito* tanto como la voluntad de poder. “El pensar según la historia del ser (*Seyn*) es siempre pensar *inicial*”. Así, entonces, “el comienzo del ser (*Seyn*) es (...) *resolución* (...), esenciarse de la verdad del ser (*Seyn*)” (87/111). Y esto no puede ser reducido a predicados, a *logos apofantikós*; antes bien, “Entonada por el ser (*Seyn*), la palabra pensante tiene que silenciar su voz” (87/111): esta es la superación del fonocentrismo, que solamente opera sobre “huellas”.

No es la *gramma*, es la *huella* lo que radicaliza el pensar. “El pensar interroga a las múltiples huellas del ser (*Seyn*), que como evento-apropiador simplemente se esencia en lo múltiple de la resolución” (88/111). La resolución, por tanto, es ir en pos de la huella; a sabiendas de que en su estar-por-desaparecer radica su invarianza: la seguimos —como, ya se vio, podemos seguir las huellas de Cristo—.

Tanto en el arte como en todas las otras expresiones en las que se radicaliza la vuelta al origen originario originante “el pensar nunca es re-presentar, sino encarecida disposición al abismo” (88/111-112). Se trata, por tanto, de abandonar el *subjectum*, de abandonar todo modo representacional de subjetividad.

La *caída* en la huella se figura como historia del *Seyn* y su *Dasein* expresivo. Entonces, “*historia es fundación de la verdad del ser (Seyn), de modo que esta fundación como tal es acaecimiento en el evento como resolución*” (95/119); es camino que se mueve en lo indicial de las posibilidades de ser, y llega a ser desde el carácter fundante de la *nada*.

Los límites de la comunidad

Lo que resulta problemático es que “La consecuencia esencial de la subjetividad es el nacionalismo de los pueblos y el socialismo de los pueblos” (44/65). En este sentido, “esta historia de la subjetividad es (...) el aseguramiento del poder”, y por eso cabe decir que “la subjetividad (...) origina la suprema objetividad” (44/65)¹. Por contra, “lo humano significa (...) perseverar [en la] indigencia”, “resistir (*Aushalten*)” (45/66). De todo ello deviene el que “ser quiere decir: disponerse en la facticidad, (...) disponerse en el disimulo” (46/67) propio de la “maquinación” en cuanto “actividad calculadora” (47/68) que se expresa como “prepotencia”, como un “aniquilar” consistente en un “traslado a lo nulo” como “devastación” en tanto un “disponerse en el desierto” (48/69).

“El peligro no es el ‘bolchevismo’, sino *nosotros mismos*, en cuanto conducimos a él su esencia metafísica” (120/147). ¿Por qué la metafísica está en la base de toda concepción y de toda lucha relativa al *poder*? En resumen, porque cualquier concepción política tiene que dar por cierto un *Sein* que tiene que ser ‘buscado’ en su ‘verdad’; porque esta ‘verdad’ no solamente tiene que ser *re-presentada*, sino *im-puesta*. Entonces, sólo hay una manera de liberar el *Seyn*, *ex-presándolo*, a saber, desmontando toda pretensión de ‘verdad’ y, en consecuencia, todo *poder*. Y esto solamente se logra en el *empobrecimiento* en el cual *la pobreza dona* de la manera más absoluta y total.

De ahí que “el ente (...) tiene que hacerse tributario del poder” (64/84), que si no llega a operar aparece como “mandato (...) avasallamiento en ausencia de la verdad” (65/88).

Solamente el origen originante supera toda mediocridad, mientras tanto “toda metafísica expresa nuevamente: libertad es necesidad” (67/90), puesto que “poder” es «íntima carencia de esencia (...) inesencia», esto es, “impotencia” e “in-esencia” (68/91). De ahí que “cuando el poder choca con la nada (...), se derrumba” (70/93). En cambio, la reducción del poder se torna “*pensamiento* de la raza [que] surge de la subjetividad”, esto es, la “doctrina racista”, “*primacía* de raza” (70/93); el “pensar racista” en tanto “producto racista” despliega el “círculo de la subjetividad”; pero, a su vez, en ese giro

¹ Aquí otra crítica al sujeto: “Está por decidirse: si ‘Héroes’ todavía ejercen prepotencia sobre el ente y sucumben a él o si la ‘sabiduría’ se ensambla en el ser (*Seyn*)” (58/81).

subjetivo se consolida “el autoolvidado círculo de toda subjetividad” que termina como “fundamento metafísico del pensamiento racista” el cual, en último término, es “la subjetividad” (70/94).

Aquí, en efecto, siempre se halla *otro comienzo*. En consecuencia, la filosofía es —en todo caso— *destrucción* que aparece como *deconstrucción*, en especial, de todas las formas de *patriarcalismo*².

La pobreza requiere ser una decisión voluntaria, una resolución plena. No se trata de la carencia (necesidad) que aparece por la *im-posición* en la cualidad de *ente sometido* o *sujeto-sujetado* a las “potencias prepotentes del poder”, sino más bien *liberación* debida al descubrimiento de la *donación*, de la *plenitud del don*: “El obsequio es el em-pobrecimiento (el esencial dejar volverse pobre) en la riqueza del único, como lo cual el ser (*Sein*) se esencia frente a todo ente. El em-pobrecimiento (...) es (...) el cuidado, [este] es (...) la verdad del ente”. Así pues, “el empobrecimiento corresponde al máximo obsequio” (123/151).

La pobreza es la renuncia voluntaria a la propiedad de lo que puede ser propio: el ente, el fundo, la hacienda; en fin, la *ousía*: “‘Renuncia’ es veneración que cuida” (125/154); y aún es la capacidad de recibir “el don de la adversidad” (124/152).

“Cuándo y por cuánto tiempo el ser ‘es’, no puede preguntarse. Tal pregunta la hace ‘pasando’ de largo el ser (*Sein*)” (145/177); ello prueba que solamente es posible el *Sein* por efecto o efectuación del *Dasein*, porque solamente él lo hace *histórico* en un sobrevenir originario originante originador. Así se hace visible que *Sein* es solamente *enérgeia*, *acontecimiento propiciador* que hace posible la emergencia o despliegue del sentido. Su intemporalidad, a su vez, tiene que ver con la mortalidad que le es intrínseca al *Dasein*.

“*tò koinón* (...) horizonte de lo habitual” (179/211): también es la noción husserliana del darse que llega a ser *pasivo*. ¿Se positiviza por ello? Aquí queda la pregunta: ¿en qué se asemejan, en qué se diferencian estas dos versiones relativas a las *habituales*? “Donde la ‘modernidad’ (...) es tomada para justificación y explicación, (...) la irreflexión se ha hundido en la inconciencia y esta elevada a principio de todas las tomas de posición” (179/212). En este sentido, la(s) habitualidad(es) son la metafísica que exige su

2 Heidegger no alude a esto, pero quizá el título “los alemanes” incluya el patriarcalismo, como queda visto en Hermann Broch.

superación. También ellas, en cuanto poder, son la inanidad misma: “El poder se manifiesta (...) como aquello que no tiene ninguna meta, (...) que contra cualquier fijación de meta se afirma en la pura autorización de sí mismo” (182/214-215); por ello se torna “mentar habitual” (182/215), “salvación de lo popular y (...) salvaguardia de su ‘eterna’ existencia racial” (183/215): contra Hitler y el nacionalsocialismo.

¿Qué pasa, entonces, con la *voluntad de poder*? Que se torna *plus* o *más allá* que solidifica como metafísica, positivización del *Sein*: “La esencia del poder fuerza toda actitud con el ente a la ‘disposición de la inserción’, (...) facultad de dominio (...) el poder es el disimulo del predominio de sí mismo y de la facticidad que le es servicial” (185-186/218). “La esencia del poder exige (...) un determinado humano para su ejecución” (185/219): *Homo homo*, no *Dasein*. “El poder (...) en verdad a nadie pertenece, (...) el despliegue de poder tiene carácter (...) inmediatamente metafísico, en el despotismo y la dictadura” (190/222); de ahí que sea imperativo proponerse la superación de la metafísica, esto es, la superación del despotismo y de la dictadura. Esto requiere explicitación. ¿Por qué, entonces, hacer una crítica al *homo homo*? Por su carácter de *ego* cartesiano (¿también husserliano?): “La carencia de sentido alcanza el poder (...) a través del hombre, el calculador y arrebatador de su calculabilidad” (202/236). También queda en discusión el *espíritu común*: puesto que el “poder incondicional de anónimos” se torna en “esto común, en toda comunización” (202/237); “soviets”, “es propio de ellos quedar anónimos” (203/237). “Este proceder está determinado metafísicamente (...) por el abandono del ser al ente” (203/238): necesidad de una vuelta a la *intimidad*, “los pocos y lo no público referido lo más puramente a la publicidad” (203/238).

“‘Pueblo’ (...) ‘materialismo’ (...) sentido ‘*espiritual*’ (...) acabamiento de la esencia occidental metafísica del espíritu (...) ‘lucha’ de las iglesias cristianas (...) al servicio de algo ‘espiritual’[:] ‘*maquinación*’” (204-205/239): *bolchevismo* vs. *cristianismo* o viceversa, lucha por la primacía patriarcal de uno u otro. Aquí la *ideología* es, a su turno, *patriarcalismo*. En este triunfo del *materialismo* como *espiritualidad* surge la lucha de las iglesias — cristianas o no— como vía para llenar el vacío. ¿Qué consecuencia trae esto consigo? Sin más, la reducción de la *masa* o del *común* (*koinón*) a *rebaño*, caldo de cultivo para la emergencia de la metafísica del *Führer*, sea *padre*,

patrón o *patriarca*. “El ‘espíritu’ (...) forma de dominio de la metafísica (...) concepción de mundo (...) ‘comunismo’ (...) constitución *metafísica* (...) acabamiento de la modernidad”: siempre declarando dogmáticamente *lo que es el ente* y la posibilidad de dominarlo y, más exactamente, de domeñarlo.

Lo místico del misterio

El *último dios* que *sobre-viene* como esencia esenciante de lo esencial: más que origen originario originante opera como *plus ultra* más allá de lo cual no se puede ir; solamente acepta la reverencia, la danza, el sacrificio. ¿Por qué? Porque *hunde* al *Dasein* en lo radical de su *autenticidad*. “Lo más venidero de lo venidero es el *venir del último dios*” (97/121). “*El último dios*. Lo más venidero en el venir, (...) esencia del ser (*Seyn*) (...) aclarando desde sí el espacio-tiempo de *la pobreza*”: (El *dejar-ser* (*lassen*) solamente es posible como radicalización decidida —por sí y desde sí, en la forma raizal del *Dasein*— en *la pobreza*: dominio *sin-poder*. Aquí vuelve la imagen cimera de san Francisco: contrapoder alcanzado en y por el *desasimiento*. Este es radical abandono de lo ente y del dominio en tanto poder —del sujeto, de la subjetivación, del *subjectum*, de la representación— (106/132-133).

Propio del evento es que “atraviesa el empobrecimiento en la pobreza [que] esencia el ser-ahí [y] funda la llegada al venir” (107/134). ¿En qué se diferencia esta doctrina de la de san Francisco? “El ser (*Seyn*) y la nada acaee-apropiadamente al juego espacio temporal de la historia esenciante en la nada” (109/136): el *Seyn* solamente llega a plenitud aniquilándose, *dejándose-ser* y, simultáneamente, *dejando-de-ser*. Aquí es donde la *nada* cobra su importancia: es condición de posibilidad del desasimiento: solamente lo que y en lo que se *des-prende* —de lo ente, de lo fáctico, del *factum*, del *fatum*— se *des-borda* lo ente. Así entonces, la pobreza es “des-poseimiento del ente y (...) supremacía”; en fin, «pobreza es (...) donación”; “el empobrecimiento *desde la pobreza*, la fundación del ser-ahí que surge en tal empobrecimiento es historia”. “Pobreza: la esencia del ser (*Seyn*) como acaecimiento-apropiador” (110/137: Sola y únicamente en la pobreza —en ella, por ella y desde ella— hay don: un dar más allá de toda posibilidad *segura de radicalidad*. No es, pues, una ‘sobra’ de un rico; es donación más allá de todo límite. Y, por encima de todo, es un *dar-imposible*. Ahí se halla el avistamiento de la nada: ¿qué queda para el más pobre que lo da todo? El desasimiento es la plenitud del

Seyn puesto que está más allá de toda sujeción a la subjetividad y de cualquier modo de vivencia, entre ellas las del representar (115/141).

“El hombre (...) sólo puede (...) preparar el tiempo, puesto que lo más venidero de lo que viene lo alcanza a partir de la lejanía de lo más próximo” (115/142). Bajo ninguna condición el hombre es o puede ser un *Führer*: no le concierne *regir* el *Seyn*, aunque puede determinar y determine todos los modos del ente.

La radicalidad del *don* se funda en *dar lo imposible*. Solamente ahí se despliegan el *Seyn* y el *Dasein*, ahí se hace pleno el *Seyn* mediante la expresión en su esenciarse: “En donde el ser (*Seyn*) se obsequia (esencialmente), es el empobrecimiento en la pobreza, a ella entregada, su más simple riqueza” (116/143). De ahí se desprende la posibilidad de una auténtica donación: hallar el origen originario originante; plena autenticidad; “otro comienzo: obsequio en el empobrecimiento a la pobreza” (116/143). Así, “la historia del ser se torna en “sitio de giro (...) a favor de la suavidad del ser (*Seyn*)” (117/143): ¿cómo hallar la *suavidad del ser*? Solamente hay un modo: la radicalidad de la pobreza que (*se*)-*hace-don*. La donación es vía hacia lo *im-posible*, más allá de toda posesión (*fundo, ousía*) y de todo poder. Entonces la pobreza es la suavidad desde la puesta en libertad, radical y única.

¿Qué es en su radicalidad “historia”? En síntesis: “el empobrecimiento de la pobreza” (117/144); esto es, total abandono en el *des-asimiento* que se pone en *ex-posición* y en *ex-presión* como *Seyn*. Aquí, entonces, la “metafísica” es “expropiación de la verdad del ser (*Seyn*)” (119/146): sentido rotundo del desvío de la metafísica. De ahí la tarea del pensar: “Que *nosotros* preparemos el empobrecimiento en la pobreza como la riqueza del ser (*Seyn*) y seamos suficientemente fuertes para obsequiarnos” (119/146). Como se ve: se trata de una *exhortación*; esto no tiene nada que ver con la razón: se trata del *camino* o la *vía mística*. Aquí se habla de *Dasein* a *Seyn* como resolución de sentido, no de una *im-posición*; se trata, pues, de la donación en su sentido pleno, *ex-presión*.

Apertura al dios

“Más inicial que *todo* dios es pues el ser (*Seyn*)” (132/163): esto está indicado, pero no se ha mostrado en su fundamento. El título “dios” aparece como una indicación vacía, quizá deliberadamente vacía.

¿Qué decir de dios: que ha muerto, que se ha ausentado? “En ninguna parte se muestra la huella del dios”; y esto, precisamente, porque el dios no puede morar, solamente ser (*Seyn*) en su despejar: “Nunca alcanzaréis un lugar libre para la morada del dios” (59/82).

¿Tras qué ir, entonces? Ya se anticipa: no tras el dios; antes bien, tras “la huella inicial de la esencia de la verdad” que, al fin y al cabo, esencia el *Dasein* en su originaria originariedad originante, puesto que “el ser (...) no es el dios. (...) Es el abismo” (61/83). Y el *Dasein* es abandono y despojo de subjetividad, de sujetación, puesto que “la ‘voluntad’ (...) encubre” (62/84); pues como voluntad “devino poder” y “como poder” el ser “es inesencia de la esencia” (62/85) porque obra “sin ‘metas’” (63/85).

La radicalidad de la *res-puesta* al origen (*Seyn*) original originante es tan sólo una apertura al dios: todo en él y para él. Como si al fin se pudiera hallar un sentido destinal para que él (*Seyn*) pueda ser llevado a máxima *exposición*, despliegue, desenvolvimiento:

En ninguna parte se muestra la huella del dios, nunca alcanzaréis un lugar libre para morada del dios. (...) sólo el venir permite cumplir inicialmente la esencia de la divinidad. Los dioses en el venir sondean el fundamento de la más profunda historia y son los precursores del último dios (211/246).

La total donación es dada por el *dios ausente*, en su ausencia: “El último dios (...) dispone la confianza en el obsequio” (212/247) que “pone (...) fin [a] la metafísica” (...).

Punto definitivo: “la metafísica es la verdad del ente” (143/174). Esta verdad no tiene nada que ver con la *verdad/ex-presión* del *Seyn*. En éste, “Verdad es la institución del ser (poesía), es la fundación del ser [*Seyn*] (pensar)” (144/176). Aquí, pues, está el *arte* como radicalidad del *ex-presar* o el poner al/en descubierto (*des-encubierto*). Aquí se halla el origen originario originante que se posa ante el dios y lo hace sobre-venir mediante el acontecimiento de la verdad.

V

Lo primero, como está visto, es el ser humano como custodia. Y éste se custodia al custodiar; cuida de sí cuidando del ser; se desase de sí para hacerse a la plenitud del ser. Por ello encarna y enarca los valores; la vida, su sentido; el ser, su despliegue.

Así se efectúa mi individuación, a la medida de lo que siente mi carne, que cuenta la historia del mundo a través del prisma y la historicidad de mi propia afección por sí misma. Siento el mundo según como yo me experimente, y éste surge de acuerdo a como yo me individualice en la memoria de mis afecciones. Así accedo a mi pasividad inconmensurable, sin igual (Marion, 2005, pp. 134-135).

Puesto que solamente se encarna lo encarnado en la singularidad de mi mismidad, esta encarnación es sin igual: individua hasta mostrar la singularidad en su potencia radical. Entonces el mundo cobra la riqueza de las singularidades de los muchos individuos que obran diversidad de sentidos de ser. Tal riqueza es la de la multitud, en fin, es el goce del paso del sufrimiento a la expresión de la posibilidad.

Y, sin embargo, esto no ocurre, no puede ocurrir, más que

en situación de mutua erotización, donde cada uno le da al otro la carne que no tiene, cada cual sólo apunta a individualizarse individualizando al otro, por ende atraviesa y transgrede precisamente lo universal. O cuando menos lo intenta (Marion, 2005, pp. 147-148).

Soy individuo si puedo recibir la carne del otro; si, a su vez, puedo darme, en extrema donación al otro para que me reciba dándole sentido a toda mi pulsión de ser. Ahí, entonces, me torno sentido que se valida por la encarnación en la que el otro me da carne, amándome.

Este es el descubrimiento de la pobreza, del goce de la pobreza: nada puede pagar el amor; el otro también lo da y, cuando lo da, lo da en gratuidad. Entonces no queda otra alternativa que dejar-se ser en la esperanza de que el otro me recupere en la limosna de su mirada. Es cierto, me lanzo a amarle, antes de toda condición y de todo cálculo; pero si llega a amarme es su don y recibo su amor como una *gracia*.

La limosna de la mirada es el descubrimiento de la pobreza en que estoy y me mantengo en el amor. Si tú me llevas a sentido, no tengo más que agradecerle: saber que das mi gracia. La construyes, con tu voz, con tu aliento. Y si ni tú ni nadie viene en mi pro, desde luego, puedo vivir ese *abandono* como mi *des-gracia*. Y, sin embargo, en la extrema soledad que deja el vacío del amor ilimitado, sin condiciones, está la esperanza. Y sé que ella me mantiene,

como mantiene el perdón al que solamente le queda éste como posibilidad de mantenerse en la vida, en vida, vivo. Si no asume el perdón solamente le queda la alternativa de la *venganza*. Y si la sangre de las víctimas clama por justicia, es totalmente claro que no clama por *venganza*. Entonces la sangre llama a la reconciliación que fundan el amor y el perdón.

Por eso se exige mayor comprensión de la encarnación. Detengamos la atención, como nos indica Marion, en la parturienta y en el Crucificado; centremos la reflexión en que se trata de dos formas de encarnación del amor. Ambas subliman, de diverso modo, los valores que están en la base de la acción. Esta sublimación parte de lo singular de la experiencia mundana vital y, por abstracción, se vuelve hasta las alturas de lo más indicial del valor del amor en su ilimitación.

De todos modos, si se trata de amar, vale por igual la fuerza de la expresión amorosa de la parturienta que la del Cristo: en ambos se satisface la condición inicial —locura, irracionalidad, escándalo— del ¡Heme aquí! ¡Yo soy, yo estoy, para ti! ¡Yo te amo!, puesto que no hay cálculo, ni prueba, ni sistema predictivo que permita anticipar lo que vendrá.

Aquí es donde la carne se glorifica y se glorifica porque es capaz de retirarse de todo lo que niega su espiritualidad; porque es capaz de hacerse a todo el valor de la corporeidad en su materialidad (lingüística, fónica; histórica, social; política, cultural), para que quede fundada la esperanza como liberación hacia su carnalidad.

Así pues, con Marion,

Miremos la carne de la joven parturienta, sosteniendo al niño recién nacido en los brazos, carne que sube hasta el rostro, donde se encarna indistintamente el sufrimiento que desaparece, el placer difuso y la alegría ensimismada. Miremos el resucitado (y no siempre tan sólo el cadáver del Crucificado) en el retablo de Issenheim, donde el rostro emblanquece y casi desaparece, salvo los ojos, en la gloria que sumerge su carne —ahora definitivamente viva, irresistible por haber sabido *no* resistir incluso a la peor muerte (Marion, 2005, p. 148).

Aquí queda la carne en su pobreza. No es el abandono de un cuerpo mortal, muerto, en su mortalidad; son todos los valores que los suplicantes, hermano, madre y discípulo, hacen suyos en la súplica; es el cordero pascual

y el cáliz: todo y todos los que ya no pueden ser físicamente escuchados por ese cuerpo muerto. Y, sin embargo, esa carne vive en ellos, en todos y en todo; en nosotros. Y todo conserva un sentido y un horizonte de ser porque volvemos a encarnarlo aquí y ahora como nuestro triunfo sobre la muerte, sobre la violencia y sobre el sinsentido. De ahí que haya que fundar toda esperanza en “el pasado erótico” y este “se define entonces como una latencia de la posibilidad de repetir el cruce de las carnes” (Marion, 2005, p. 156): las carnes son, en sí, una pura y radical invisibilidad. En “el cruzarse, nuestras carnes se enlazan sin confundirse” (Marion, 2005, p. 158); “nunca podríamos vestir nuestras carnes, de todas maneras invisibles” (Marion, 2005, p. 159).

Bibliografía

- Heidegger, M. (2011). *La historia del ser*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.
- Heidegger, M. (1998). *Die Geschichte des Seyns. Gesamtausgabe, Bd. 69*.
Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- Marion, J.-L. (2005). *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. Buenos Aires:
El Cuenco de Plata.
- Vargas Guillén, G. (2012). La fenomenología de lo invisible: el problema del
método. *Revista de Filosofía 'Odos*, 2, 86-99.
- Hardt, M. y Negri, A. (2011). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Zubiri, X. (2004). *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Alianza.
- Negri, Antonio (2000). *Arte y Multitudo*. Madrid: Trotta; Trad. Raúl Sánchez.

CRÍTICA DE DELEUZE A LA INMANENCIA EN EL PENSAMIENTO DE HUSSERL¹

Elizabeth Gualteros Ortiz²

A la profesora Consuelo Pabón,
por vivir en la filosofía; a Husserl por reafirmar el ser, a
Deleuze por reafirmar la vida.

La caracterización de las categorías de *inmanencia* y *trascendencia*, en la fenomenología de E. Husserl, adquiere diferentes significados en lo expuesto en la idea de la fenomenología (1907). Allí muestra el autor que la *inmanencia* es el acto por el cual se produce el conocimiento. Esta obra abarca nociones de tipo metodológico que implican tener presente que en «[...] *La idea de la fenomenología*, Husserl define la fenomenología como una “ciencia de fenómenos puros” encaminada a formular claramente el problema del conocimiento y [a] asegurar con rigor la posibilidad del mismo» (Escudero, en Husserl, 2011, p. 16)³.

Husserl identifica los requisitos epistemológicos necesarios para realizar una crítica fenomenológica del conocimiento, un método que permita *ir a las cosas mismas* para distinguir las opiniones subjetivas del conocimiento objetivo. Asimismo, se trata de un método que propicia poner en cuestión la validez de los presupuestos comúnmente aceptados en la cotidianidad y, en igual sentido, que abra un camino para volver la mirada nuevamente *a la cosa misma* en su forma de donación inmediata a la conciencia. No obstante, Husserl –que ha insistido en el carácter epistemológico de la fenomenología– expone una nueva concepción del ser y, por consiguiente, una nueva metafísica, tema del

1. Artículo resultado de la investigación, dirigida por el Prof. Dr. Germán Vargas Guillén, y presentada para obtener el título de Licenciada en Filosofía en el Programa de Licenciatura en Filosofía, Universidad Pedagógica Nacional (2013).

2. Estudiante de la Licenciatura en Filosofía, Universidad Pedagógica Nacional.

3. Introducción al libro de Husserl *La idea de la fenomenología* por: Jesús Adrian Escudero (2011).

cual no nos ocuparemos por ahora. En la *IF*⁴ se propone que, en principio, lo que se debe revisar a modo de crítica gnoseológica es el problema de la *trascendencia*, en la medida en que es necesario resolver la pregunta: ¿cómo la conciencia va más allá de sí misma y alcanza conocimiento de lo externo o del mundo exterior? Sin embargo, también se inserta un nuevo problema de *correspondencia*, entendida ésta como *correlación* entre el acto de conocer y el objeto conocido. Esta correspondencia constituye el verdadero *enigma del conocimiento* que conduce al reconocimiento de que toda crítica de éste debe estar libre de *trascendencia*. Por esta razón Husserl —en esta obra en particular y en la fenomenología, en general— usa el método de la *duda cartesiana*.

La *trascendencia* indica que el conocimiento de *objetos externos* presupone problemas, mas no el conocimiento de *objetos internos*. Por lo tanto, no todo acto de conocimiento está inmerso en la trascendencia, esto es, «[...] en la aprehensión directa de sus propios actos, la ciencia no va más allá de sí misma, es decir, permanece en la esfera de la inmanencia» (Escudero, en Husserl, 2011, p. 17). Por consiguiente, es posible dudar de la validez de los *objetos trascendentes a la conciencia*, mas no cabe en sentido estricto dudar sobre *lo dado en la conciencia* misma.

Esto remite al campo de la *donación absoluta*, a la que se accede por medio de la *reducción fenomenológica*, puesto que para Husserl la conciencia no es un contenedor vacío en el que se depositan objetos de conocimientos, sin más, ella responde a una síntesis de constitución de objetos dados en la reflexión. Se señala, así, la diferencia de lo que está dado de forma adecuada y lo que se encuentra en actitud natural. Una crítica fenomenológica del conocimiento radica en identificar, analizar y describir los sistemas de presentación y representación correspondientes a las diversas formas de objetividad posible.

El interés de Husserl radica en la *teoría del conocimiento*. Esto implica investigar las estructuras invariantes y la naturaleza esencial de la conciencia, como acto cognitivo que deja de lado el sustrato biológico, sin desconocerlo.

La tarea de la fenomenología es, entonces, describir los actos de conciencia bajo la perspectiva de la *primera persona*; la fenomenología involucra el *análisis* de las *estructuras de la conciencia* al prestar atención a un grupo de

4 En adelante se cita La idea de la fenomenología con la sigla IF.

vivencias caracterizadas por el hecho de ser conscientes *de* algo y por su estar dirigido a algo, y prestan el atributo de la *intencionalidad*: «[...] así por ejemplo, no sólo amo, temo, me alegro, percibo y juzgo, sino que amo algo, temo algo, me alegro de algo, percibo algo y juzgo algo» (p. 18). En este proceso no sólo cuentan la percepción, la fantasía, el pensamiento o la duda, sino que se vislumbra un elemento que constituye estas diversas formas de conciencia y, por supuesto, tiene un objeto intencional entendido como correlato objetivo que remite, en este caso, a un análisis descriptivo de la conciencia.

La tercera parte se refiere al *plano inmanente* expuesto por G. Deleuze dividido en dos secciones. La primera, sección (a), da cuenta del plano inmanente como un plano de consistencia, una manera de concebir el mundo, de estar en el mundo. La inmanencia está enmarcada por el acontecimiento, guiada por la singularidad y nutrida por la virtualidad, presentándose siempre como *una vida*; el plano inmanente se muestra como aquella posibilidad de enfrentarse a la vida misma sin contar con la experiencia como acto empírico, sino que se presenta como una corriente de conciencia “a-subjetiva”, no es una percepción atravesada por la experiencia vivencial, en tanto que ésta no toca al sujeto como acto de conciencia, sino que está fuera de él, se crea a sí misma y una vez creada está en la capacidad de desplegarse como naturaleza, como *una vida*. Los acontecimientos o singularidades dan al plano toda su potencia, así como el plano de inmanencia da a los acontecimientos una plena realidad que se enfrenta con el plano trascendente caracterizado por la jerarquía de sus verdades absolutas, planteamientos de unidad y sistematicidad que implican carencia en tanto que no se crea, sino que se representa.

Así, el plano de inmanencia es un constante flujo de acontecimientos actualizados por las virtualidades en medio de la vida que continua en la muerte.

En la segunda sección (b) se trata el plano inmanente desde la creación de conceptos, mostrándolo como un plano horizontal, sin jerarquías, en el que lo múltiple se afirma como lo sí mismo junto con lo diverso. El plano inmanente, en este sentido, es una construcción, aunque él en sí mismo ya está construido. Aquí lo que se pone en juego es la imagen del pensamiento como reproducción de la creación de conceptos en tanto que el plano inmanente permite conocer y percibir en la medida en que se construye. No obstante, aquí también se presenta el plano trascendente cada vez que se impide construir

el plano inmanente, estará siempre caracterizado por su negación radical de la representación, del dualismo, de la analogía, de la carencia y por la afirmación de las fuerzas que lo componen y de la univocidad de la vida.

Como ya se dijo, el plano inmanente es una construcción dada paso a paso con dimensiones crecientes y decrecientes, que varía en sus propias variaciones. Lo que se conoce es lo que se construye en el plano de inmanencia que tiene que ser construido en cada ocasión, como efecto de una renovación en cada instante porque el plano es variable, es una variación continua, es una multiplicidad que coincide con la filosofía en una creación de conceptos.

El plano inmanente se concibe en la filosofía deleuziana como: el máximo de consistencia. El plano de inmanencia o la vida es lo abierto o lo afuera, la máquina abstracta, el cuerpo sin órganos. Y, ¿por qué tantos nombres para designar al plano inmanente? Pues, porque el plano es inmanente a sí mismo, la inmanencia es un constructivismo, una multiplicidad de planos que convergen porque se construye en cada caso en forma distinta, dotada de nuevos afectos que exigen la creación de nuevos conceptos dados a lo posible, a lo abierto en el mundo, al devenir. Por tanto, no hay posibilidad de conceptos tradicionales. Éstos se retrotraen en una tranquila cotidianidad, lo que ha sido creado y ha devenido, en consecuencia, como trascendencia.

La creación de conceptos implica el despliegue de la imagen del pensamiento que llega a lo imposible, a lo no pensado, o al límite de lo pensado, a lo improbable y lo inesperado, a la filosofía, a lo no-filosófico y, consecuentemente, la *vida* misma. Ahora bien, falta ver qué se construye con el plano inmanente como la posibilidad de una filosofía vitalista puesto que, para Deleuze, toda concepción de éste alejado de la vida será inferior a la inmanencia y contrario a la vida.

La cuarta parte remite al tema central, allí se hace explícita la crítica de Deleuze a la inmanencia de Husserl; y en la quinta parte del texto, se presenta la reacción de la fenomenología como respuesta a la tesis formulada por G. Deleuze en su teoría del plano inmanente, la posible respuesta de la fenomenología a esta crítica está expuesta a modo de conclusión y toma de posición por parte de la autora.

Teoría del conocimiento y crítica del mismo

En la *IF* Husserl presenta la categoría *inmanencia* como medio por el cual se produce el conocimiento desde el interior de la conciencia. Por su parte,

con la categoría la *trascendencia* enuncia la problemática establecida como enigma para el conocimiento adquirido en la esfera de lo trascendente y la adjudicación de la “dudabilidad” tanto del mundo físico y psíquico como del mismo yo humano, así como de los objetos que lo constituyen y de los que su validez aún permanece en tela de juicio. Sin embargo, ¿cómo se puede establecer una crítica del conocimiento, en tanto que se duda de todo conocimiento dado? La cuestión es la *autocomprensión* y determinación científica de la esencia del conocimiento.

Husserl sugiere que para alcanzar esa *esencia* se debe hacer uso de la *epojé* como crítica, es decir, se requiere quitar la confianza óptica sobre el mundo y desconfiar de los juicios fundados en un imaginario. Esta *epojé* debe seguir poniendo en cuestión todo el conocimiento y no dar por válido ningún dato; esto es, la *epojé* pone en cuestión todo lo que se me presenta en *actitud natural*, como lo naturalizado.

Ahora bien, si la crítica del conocimiento no da por válido ningún conocimiento debe comenzar por establecer uno que no haya tomado de otras fuentes, uno que ella se dé a sí misma como primario. Este debe estar libre de toda duda o enigma, que es justamente el problema al que se enfrenta la crítica y que obliga a afirmar que éste en cuanto tal es algo incomprendible. Si la crítica del conocimiento no permite el acceso al mismo por falta de claridad gnoseológica, será necesario tomar un ser que se pueda reconocer de forma absoluta, libre de toda duda y del cual se pueda obtener alguna respuesta inmediata. Puesto que la crítica del conocimiento es una ciencia, ésta busca esclarecer todos los modos y todas las formas del conocimiento con los cuales es posible llevarlo a cabo. La crítica no puede hacer uso de los resultados, ni de los métodos, de las ciencias originadas en el pensamiento natural. Para Husserl, todas las ciencias son sólo fenómenos de ciencias; en consecuencia, sólo se puede disponer de ellas como fenómenos y no como sistemas de verdades válidas utilizadas como punto de partida ya sea como premisas y mucho menos como hipótesis.

Husserl hace uso de la meditación cartesiana sobre la duda, en la cual se presentan múltiples posibilidades de error y engaño que conllevan a un estado de desesperación escéptica; ésta concluye con la negación de todo saber por parte del sujeto. Mediante la duda cartesiana rescata la esencia del conocimiento, en términos de *reflexión* siempre que la tome y ponga mediante la

pura intuición, es decir, que se puede tener una idea vaga del conocimiento y los medios con los cuales lo adquiero, ya sea por la *intuición*, la *percepción*, la *experiencia*, el *juicio*. Sólo cuando reflexiono sobre estos tópicos que están dados ahí, esta idea de vaguedad del conocimiento constituye un conocimiento general. También puedo llevar a cabo una percepción en la realidad y volver la mirada hacia ella y, entonces, no puedo dudar de lo que he percibido y de su donación en la fantasía. Ahora puedo hablar con propiedad de la percepción que está frente a mis ojos, en mis recuerdos como una donación que está presente tanto en la vivencia, como en el pensar y en el conocer.

Hasta aquí se ha hecho referencia a la percepción intuitiva y a la fantasía, pero Husserl, pondrá la atención en la percepción de acuerdo con la meditación cartesiana, es decir:

Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia en cuanto tal, en la medida en que es llevada a cabo, puede convertirse en objeto de una pura intuición y de un puro captar. Y en este acto de intuición es un dato absoluto. Está dada como una entidad existente como un esto-aquí. No tiene sentido dudar de su existencia (p. 90).

La pura intuición se constituye como un dato absoluto. Por lo tanto, esta intuición está dada como una entidad existente que se desarrolla en la percepción; lo dado en ésta también pueden ser datos en la fantasía, hablamos de ellos, los intuimos, intuimos su esencia, su constitución y carácter inmanente, pero esto necesita ser ajustado dentro del conocimiento del concepto de esencias, como una donación absoluta que es la que se necesita para una aspiración a la teoría del conocimiento, la cual no pretende explicar al conocimiento como hecho psicológico, ni adentrarse en las condiciones naturales con las que el conocimiento viene y va. Esta tarea corresponde a una ciencia natural, aquella que se encarga de investigar sobre los hechos psíquicos de las vivencias de sujetos psíquicos vivientes.

Sacar de la actitud natural al conocimiento, mostrando su carácter inmanente, en cuanto esencia del conocimiento, es algo que se logra mediante la reflexión: «[...] la crítica del conocimiento busca, aclarar, ilustrar, sacar a la luz la esencia del conocimiento y su pretensión de validez, una pretensión que pertenece a su esencia» (p. 91). En este proceso se entra en conflictos,

inconvenientes, teorías contradictorias y dificultades que Husserl denominará como *enigmas*. Sin embargo, germina una nueva ciencia, «[...] la crítica del conocimiento» (p. 91). Ésta aclarará la esencia del conocimiento marcada por problematizar la posibilidad del mismo como tal, puesto que ella deriva en la duda.

Ahora bien, ¿cómo se da ese tránsito de la crítica del conocimiento al conocimiento mismo, cuando éste circunda bajo el índice de la dubitabilidad? Husserl responde «[...] sin conocimiento dado como principio, no obstante, es imposible que haya conocimiento alguno como continuación» (p. 92). Por consiguiente, es necesario que la crítica comience dándose conocimiento ella misma. Este conocimiento ha de ser natural, no inferido bajo la lógica, ni inmediato, pues estos ya tendrían que estar dados con anterioridad. ¿Si Husserl plantea un conocimiento que no esté fundado lógicamente, ni un conocimiento inmediato, se refiere a un conocimiento empírico?, ¿un conocimiento que permita borrar todo rastro de duda en la posibilidad del conocimiento y al que se le atribuye un carácter inmanente?

Ahora habría que mostrar con más detalle que la *inmanencia* de este conocimiento es lo que la hace apropiada para servir como primer punto de partida de la teoría del conocimiento; y luego habría que mostrar que, *merced a esta inmanencia*, esta forma de conocimiento está libre de aquel carácter enigmático que es la fuente de todas las perplejidades escépticas; y finalmente, aún habría que mostrar *que la inmanencia como tal es el carácter necesario de todo conocimiento gnoseológico* (p. 92-93).

Según la cita anterior, las experiencias de carácter inmanente permiten el acceso a ese primer conocimiento de carácter vivencial mediado por la experiencia de las ideas, de los sentidos; este primer conocimiento parte de hechos concretos afirmando que la única posibilidad para el mismo es la experiencia. Este carácter vivencial remite a un *polo correlativo*, se encuentra libre de todo enigma que impide el avance del conocimiento. La tarea, entonces, radica en quitar todo préstamo de la esfera trascendental y el intento de fundarlo en la psicología o cualquier ciencia natural presente, no niega que exista el conocimiento, sólo que se presenta como un sinsentido. La exigencia de la crítica es comprender cómo se da el conocimiento. Éste debe estar libre de todo aquello que lo ponga en cuestión y duda para que nada se presente como perplejidad gnoseológica.

Sin embargo ¿qué es lo enigmático dentro de la posibilidad del conocimiento? Husserl dice que: «[...] si observamos más de cerca qué es tan enigmático y qué provoca nuestra perplejidad en nuestras primeras reflexiones sobre la posibilidad del conocimiento, encontramos que es su trascendencia» (p. 94). Todas las ciencias naturales, el conocimiento precientífico y aún el científico está constituido por una trascendencia objetivante, es decir, pone objetos como existentes, muestra una estructura cognoscitiva sobre asuntos que no están dados en sentido verdadero, no son de carácter inmanente y al no tener relación con la conciencia se produce el enigma en la teoría del conocimiento.

Para resolver este enigma, como lo llama Husserl, será necesario adentrarnos en las categorías de *inmanencia* y *trascendencia*, cuyo sentido está dirigido en dos vías, la primera se presenta en un plano general, como la caracterización y, al mismo tiempo, como la explicación de los conceptos; en la segunda se ve, en rigor, la estructura desde el estudio de la conciencia y su relación directa con ella. En esta segunda vía, tal estructura requiere datos que aparecen como vivencia de conocimiento, esto es, como *conciencia*.

Categorías inmanencia y trascendencia

a. Trascendencia

Lo *trascendente* es aquello que se encuentra ajeno del ámbito de consideración en el trabajo fenomenológico. Así, dentro de la posibilidad del conocimiento encontramos que lo enigmático es su trascendencia: «[...] todo el conocimiento natural –tanto el precientífico como, por supuesto, el científico– es conocimiento trascendentemente objetivante» (p. 94). La trascendencia pone objetos como naturalmente dados en el sentido verdadero, sin ser captados; lo trascendente es entendido como algo más allá, son las cosas fuera de la conciencia. La trascendencia no contiene datos. El objeto de conocimiento no está contenido como ingrediente, como sustrato real en el acto de conocer. Lo que la trascendencia mienta del objeto no está contenido dentro de la esfera de la *cogitatio* como vivencia.

De igual manera, según Husserl, es posible entender la trascendencia en uno u otro sentido o tomarla en sentido ambiguo. Sin embargo, en cualquiera

de los dos casos, la trascendencia es el problema inicial que guía la crítica del conocimiento, como el *enigma* que se presenta en la obtención del conocimiento natural. La única ventaja que presenta la trascendencia es que conduce a nuevas investigaciones. Del mismo modo se puede decir que la tarea –como la llama Husserl– de la crítica del conocimiento es suprimir el problema de la trascendencia no fundada, encaminando así a esta nueva disciplina en la delimitación preliminar y, con ello, es posible evitar una caracterización general como el problema del conocimiento como tal.

Husserl se pregunta «[...] ¿cómo puede la vivencia ir, por así decirlo, más allá de sí misma?» (p. 94). En este sentido la trascendencia se evidencia en los conocimientos que no son evidentes; en aquellos que el sujeto *pone* al objeto, pero no lo *intuye* por sí mismo. La trascendencia es el título con el cual se señala que un conocimiento va más allá de lo dado en la *intuición*; por eso mismo, la trascendencia se constituye como el enigma que se cruza con el conocimiento natural puesto que en éste algo puede darse sin un examen previo de su constitución.

Trascedentes, en un sentido enigmático, son aquellos conocimientos que no están *dados en donación absoluta*: Dios, el alma, el mundo. En rigor, no son conocimientos; se trata, más bien, de menciones vacías: su estructura no permite que se ofrezcan como lo dado a la conciencia; aparecen sin relación interna con ella. Pero, *trascedentes*, en sentido no enigmático, o fenomenológico, son conocimientos que se derivan de reglas universalmente establecidas, a las cuales hay que obedecer y, sin embargo, no despliega ningún dato nuevo, más bien se constituye con los datos disponibles una nueva *unidad de sentido*, a saber, *conocimiento* dentro de la comprensión: percibo un lado, otro lado, uno más, de una cosa (*hylé*); *inmanentemente* paso de los datos a una unidad de sentido, por ejemplo *mesa*, que tiene un valor no enigmático. Esta es la única *trascendencia*, válida para el fenomenólogo.

En principio se dijo que el problema de la consecución del conocimiento es su carácter trascendente. Éste se presenta como un *enigma* cuando se basa en la excedencia de la experiencia, de la vivencia. Ahora la pregunta es: si ya se descubrió que el enigma del conocimiento es su carácter trascendente, que no se puede validar un conocimiento que está puesto en duda, en razón de que no hay un conocimiento previo sobre este, ¿cuál es el problema al que dirige la trascendencia, que es lo enigmático de esta trascendencia? Husserl

dice que: «[...] nada trascendente puede emplearse como dado previamente» (p. 96). Pues no es posible entender el *cómo* del conocimiento trascendente; no es posible entender cómo la cosa, tal cual, se me presenta.

El trabajo fenomenológico trata de dejar de lado la *actitud natural*, esta superación indica que lo enigmático de la trascendencia es el “*cómo*” [*Wie*] en la producción del conocimiento, mientras el “*que*” [*dass*] se entiende como algo absolutamente seguro por ser un puro acto inmanente del cual no es posible dudar, pues la teoría del conocimiento no está fundada en el contenido de las ciencias naturales ni en la trascendencia objetivante. Ahora, la pregunta es sobre el “*cómo*” [*Wie*], ¿cómo es posible? El cómo toma a la trascendencia desde un punto de vista analítico, está seguro de la diferencia entre unidad de conocimiento y objeto de conocimiento. Para el cómo el conocimiento es una cosa distinta del objeto de conocimiento. El conocimiento está dado mientras que el objeto no lo está. Aún así, el acto de conocer se refiere al objeto, debe intuirlo para conocerlo y así dar claridad al enigma.

Para Husserl el conocimiento trascendente –el que supone una referencia a lo dado externamente, sensoperceptual, no reducido a la inmanencia– es un prejuicio, puesto que no puede resolverse sobre la base de un saber dado. La trascendencia toma la presunción del darse sin plena evidencia. Esto sucede, incluso, en las ciencias exactas. Pero en la investigación crítica del conocimiento aunque se valide el contenido de las ciencias naturales, no es posible tomar nada de ellas como suelo de nuevo conocimiento: «[...] no puedo pensar jamás que pueda llegar mediante suposiciones trascendentes y argumentos científicos a donde quiero llegar en la crítica del conocimiento: a saber, a ser capaz de ver la posibilidad de la objetividad trascendente del conocimiento» (p. 99). Esto vale no sólo para la crítica del conocimiento científico, sino para desarrollar la tarea misma de conocer y su progreso.

Husserl afirma que en todo acto intelectual de conocimiento hay que poner en práctica el *principio gnoseológico*, esto es, a todo conocimiento sea cual sea, hay que realizarle la *reducción* gnoseológica como acto de exclusión de toda trascendencia enigmática. Esto implica vérselas con el índice de la indiferencia como nulidad gnoseológica dejando fuera de juego a toda trascendencia.

Con el uso de la *reducción* la crítica del conocimiento ha determinado qué es posible tomar y qué no; y ha dejado claro que el enigma es la trascendencia, pues

no está permitido tomar en consideración nada de lo trascendente «[...] –dicho con más precisión el fenómeno del conocimiento mismo– está fuera de cuestión y libre del enigma de la trascendencia» (p. 101). Con esta sentencia Husserl despeja las dudas iniciales sobre la crítica del conocimiento y aclara de una vez que, a partir de la reducción gnoseológica, el conocimiento puro adquiere un carácter válido dentro de las *cogitationes* las cuales representan una esfera de actos inmanentes absolutos en el sentido en que se ha entendido.

Ahora bajo la reducción entraremos en la esfera de la conciencia pura, los actos de conciencia entendidos como actos inmanentes.

b. Inmanencia

La *inmanencia* es la dación, lo que aparece, lo que se percibe, lo que se intuye, lo que está dado en primera persona. Allí se muestra que el objeto está contenido como ingrediente en el acto de conocimiento, como un componente *real*. La fenomenología busca eliminar toda forma de trascendencia y de actitud natural. Husserl expone la *inmanencia* como aquello que es dado en la conciencia como ingrediente (*reell*), como actos que se producen dentro del agente o actúan dentro de él; en el marco de la *reducción fenomenológica* es entendida como la donación en la conciencia como dato indubitable. Con respecto a la crítica del conocimiento, la inmanencia actúa como lo dado verdaderamente como ingrediente (*reell*): el darse mismo con evidencia absoluta, como los actos tal como se producen en la conciencia de la persona. Por tanto, lo que se investiga aquí no son los actos que se encuentran en la mente de la persona empírica y real de una entidad física o psíquica que existe en el mundo, lo que se encuentra en actitud natural, sino los actos que se dan en la conciencia pura de la persona, es decir, las vivencias como actos de conciencia. Por consiguiente, «[...] *inmanencia significa aquí inmanente como ingrediente en la vivencia del conocimiento*» (p. 94). La inmanencia es la experiencia misma como la datidad absoluta, como ingrediente de la experiencia, todo lo aprehendido en intuición inmediata; así, lo inmanente es inmanente a la conciencia, mientras que lo trascendente lo es respecto de ésta.

Inmanencia en un segundo sentido remite a la *donación absoluta y clara*, es la *autodonación en el sentido absoluto*. «[...] este estar dado, que excluye toda duda razonable, que consiste en un acto inmediato de intuir y aprehender

el objeto mentado mismo tal como es, constituye el concepto pleno de evidencia, entendida como evidencia inmediata» (p. 95). Lo inmanente, en este segundo sentido, válido fenomenológicamente, puesto que resiste la crítica gnoseológica o se da sin enigma es lo que se puede ver más allá de lo dado en el verdadero sentido que posibilita la intuición y la aprehensión, es el estar contenido en la conciencia como ingrediente, como el acto de conocer como acto racional, mental o espiritual.

En el primer sentido, la inmanencia se caracteriza por ser una descripción general de la dación inmediata. En el segundo sentido la inmanencia es la *donación absoluta y clara, la donación en el sentido absoluto*, que elimina toda duda razonable y ofrece la evidencia del estar dado al ser un acto inmediato de *intuición y aprehensión* del objeto tal como es; esto constituye el concepto pleno de evidencia como *evidencia inmediata* «[...] todo conocimiento que no es evidente, que mienta o pone lo que es objetivo, pero que *no lo intuye por sí mismo*, es trascendente en este segundo sentido» (p. 95). Trascendencia, en cuanto enigma, es ir más allá de lo dado en el verdadero sentido, es ir más allá de lo que se puede intuir y aprehender.

Sobre la radicalidad de la inmanencia afirma Husserl que «[...] la única donación de veras comprensible, incuestionable, absolutamente evidente es la de la *parte contenida de manera ingrediente* en el acto de conocimiento» (p. 95), como datos absolutos en los que el objeto de conocimiento no está fuera de la conciencia y por ende se establece como autodonación en la pura intuición.

No obstante, este punto requiere del aseguramiento de la *reducción gnoseológica* la cual, como ya se ha dicho, elimina todo tipo de trascendencia en cuanto enigma, permite el acceso al fenómeno puro en la fenomenología e impide confundirlo con el fenómeno psicológico como objeto de la psicología y al cual se arriba por efecto de la ley de la *epojé* que Husserl llama *reducción fenomenológica*. Sólo mediante ésta se obtienen datos absolutos: una vez he puesto entre paréntesis todo juicio sobre todo lo que me rodea, incluido mi propio yo, aparece el fenómeno puro.

Si pongo en cuestión el yo, el mundo y la vivencia del yo en cuanto tal, entonces la reflexión simplemente intuitiva sobre lo dado en la apercepción de la respectiva vivencia, sobre mi yo, ofrece el *fenómeno* de esta apercepción (p. 103).

Con la reducción se llega al encuentro del fenómeno en su pura esencia, tal cual es. Éste se presenta en la conciencia como acto inmanente, del cual puedo predicar a manera de pertenencia porque lo he reducido a mi propio yo. Así el mundo, el tiempo de éste, surge como fenómeno puro, como *cogitatio* pura. Ahora puedo hablar de la percepción absoluta en tanto que esta percepción ha sido captada y delimitada de manera intuitiva «[...] *así pues, a todo fenómeno psíquico corresponde, por vía de la reducción fenomenológica, un fenómeno puro que exhibe su esencia inmanente* (tomada individualmente) *como dato absoluto*» (p. 103). La reducción pone en funcionamiento al sujeto como constituyente, constituidor del sentido. El fenómeno –al quedar suspendido, desconectado– está dado en la intuición, en la experiencia dentro de la esfera de propiedad del sujeto, desde actos noéticos y noemáticos constituyentes de toda correlación posible, en la medida en que se atiende a la estructura intencional de la conciencia. El trabajo de la reducción, como ya se ha señalado, es retrotraer lo dado a la esfera de propiedad, a la experiencia noética; así, reducir (*reducĕre*) implica llevar lo dado a conocimiento; todo conocimiento propio es esfera de la conciencia; allí es donde se da sentido desde sí a lo experimentado como mundo.

Ahora que se ha reducido todo fenómeno y captado desde la intuición, se ha dado un giro en el campo del conocimiento que conlleva, como afirma Husserl, a «establecer una ciencia de los fenómenos puros, una *fenomenología*» (p. 105). Esta ciencia aclara la esencia del conocimiento si se mira desde el propio yo puesto que ha sido dada tal cual se manifiesta en la intuición como acto inmanente, en el fenómeno de la conciencia pura. Este fenómeno se alcanza como efecto de poner en duda la trascendencia en cuanto enigma. Aquí cobra importancia recordar que todo ser de la objetualidad dado en la trascendencia no está dado en la conciencia; y, sin embargo, establece un conocimiento: «[...] La intención es (...) establecer una fenomenología, una fenomenología del conocimiento como doctrina de la esencia de los fenómenos cognitivos puros» (p. 106), fenómenos reducidos y puestos en la conciencia, apropiados inmanentemente y, por ello, no es posible ponerlos en cuestión.

Sin embargo, surgen dudas respecto de la fenomenología como ciencia de los fenómenos puros, a saber: ¿cómo es su proceder? Para dar respuesta a esta pregunta debo conocer el fenómeno puro de manera científica. Este conocer fenómenos puros no remite en ningún caso al conocimiento de objetualidades

trascendentes, puesto que todo conocimiento científico está constatado, existe en sí como fenómeno puro, posee sólo verdad subjetiva que se aloja en las mediaciones de la *reducción gnoseológica*. Ésta reduce todo presupuesto de trascendencia que se encuentra en cuestión en lo concerniente a su validez y sentido, por lo tanto, no hay posibilidad de preguntarse por la científicidad de la trascendencia en la teoría del conocimiento, puesto que la *epojé gnoseológica* exige que no debe haber ninguna trascendencia antes de mostrar su posibilidad. Esto indica, en términos generales, que si hay posibilidad de una demostración trascendente en forma de demostración objetiva se entra en un círculo que imposibilita el método fenomenológico y la teoría del conocimiento. Si se llega a dar ese caso, todo el trabajo investigativo resultaría perdido.

El trabajo que realiza la *epojé gnoseológica* es el de poner entre paréntesis la creencia implícita en la existencia de una realidad independiente de la conciencia, que para las ciencias positivas y la actitud natural es aceptado de manera acrítica. El método fenomenológico no puede aceptar estos presupuestos metafísicos ni epistemológicos ya que su trabajo radica en prestar atención a las formas en que la realidad se nos da y se manifiesta sin la mediación de la experiencia directa; la *epojé* encierra un cambio de actitud hacia la realidad, no la niega, sino que suspende la creencia prefilosófica en ella para reconducir el análisis fenomenológico a las cosas dadas directamente en la conciencia inmanente. No obstante sigue la pregunta latente: ¿dónde se constituye el objeto si no es aceptado fuera de la conciencia? No es que fuera de la conciencia el objeto carezca de valor, sólo que fuera de la conciencia, como se ya se ha dicho, se encuentra en actitud natural constituido con todos los prejuicios que se puedan poner a éste. Con la *epojé*, la puesta entre paréntesis, el objeto hace parte de las vivencias a partir de la conciencia pura o la *subjetividad trascendental*, que en tanto se encuentre oculta en la actitud natural produce conocimientos trascendentes.

La reducción fenomenológica pone al descubierto la subjetividad y su actividad constituyente, que no es entendida como un proceso de sentido iniciado, controlado y fabricado por un puro yo, sino que se trata más bien de un proceso que permite la manifestación de las cosas en un marco unitario de sentido, es decir, de la constitución del objeto en primera persona, desde la propia experiencia con el objeto reducido. La subjetividad no es la creadora del mundo, simplemente origina unidades objetivas a través de una constante actividad

de síntesis en el devenir temporal de la conciencia misma, eliminando de raíz todo psicologismo que no distingue correctamente entre el objeto conocido, el conocimiento y el acto de conocer, como actos inmanentes a la conciencia y la apertura al mundo.

Este método fenomenológico, que resalta la importancia de la conciencia y los conocimientos inmanentes, ha pasado por varios momentos de vital importancia, tanto para la crítica del conocimiento como para la apropiación de la *cosa misma*, de los objetos dados en la conciencia. En principio se dijo que el primer paso, para esclarecer el enigma que atraviesa a la teoría del conocimiento, es hacer la *reducción fenomenológica* que establece el paso de lo simplemente mentado a lo dado en la evidencia, es decir, se requiere pasar del ser relativo al ser absoluto, al ser constituyente y fuente de sentido y de sí mismo, asumiendo una postura filosófica. El segundo paso que se pone en práctica es la puesta entre paréntesis de todo juicio o, como mejor se le conoce, la *epojé*. Esta “abstención o suspensión del juicio” es la suspensión de todas las creencias que no pueden presentarse con la garantía de la evidencia absoluta. La suspensión del juicio es la tarea crítica que ha de preceder a toda filosofía auténtica. La *epojé* y su sentido liberador se da el gusto de emparentarse con la ironía socrática y la duda cartesiana, métodos clásicos y reconocidos que tienen como fin alcanzar un saber sin supuestos y liberar el espíritu de la atadura de las opiniones que lo dejan fuera de sí.

Después de aplicar este método queda como resultado la vida intencional dirigida al mundo y el mundo como su correlato. En este sentido ya no es posible considerar al mundo como conjunto de entidades en sí y para sí. La *epojé* dirige los actos y suscita las vivencias. En éstas el mundo se da al sujeto como también se le da todo lo perteneciente a él. La realidad espacio-temporal existe para él, vale porque lo ha experimentado desde su propia percepción, dada en primera persona. Así, el sujeto al experimentar el mundo lo recuerda, lo piensa; en pocas palabras, el mundo se ha vuelto *fenómeno*. El tercer paso que se dio para esclarecer el enigma fue la reducción trascendental que amplía el campo de lo puro, es decir, añade los hechos puros que revela el mundo de la intencionalidad, recuperando el flujo múltiple e individual de las vivencias como se dan en la evidencia. El cuarto paso consiste en hacer uso del *a priori* que accede al conocimiento de objetos universales y estados de objetos universales, fundando así la posibilidad de la fenomenología, en su

carácter de analítico e investivo sobre las esencias en el marco de la reflexión intuitiva y la autodonación absoluta. La fenomenología quiere ser ciencia y método de esclarecimiento de posibilidades en el conocimiento, de valoración, esclareciéndolas desde el fundamento esencial, como investigaciones universales de esencias.

El análisis de esencias remite al conocimiento dirigido a esencias, a objetos universales y esto, en sentido estricto, es hablar del conocimiento *a priori*. El conocimiento en la esfera de los orígenes, de las donaciones absolutas, en los que se establecen las formas y estados de cosas de principio, que son dados por el sujeto mismo por medio de la autodonación.

La reducción a esencias equivale a que todo objeto intencional posee una esencia, un *eidós*. Un objeto individual no es un sólo esto-aquí, dado en un espacio y tiempo determinado, sino que presenta determinaciones objetivas que son las que constituyen su esencia y éstas están mediadas por la experiencia. Como se ha dicho, es a partir de ella que conocemos a través de datos que se suceden aquí y ahora, como puede ser el color del computador, el sonido que se produce en la calle o el olor del café recién molido o de una torta recién horneada. Todos estos son datos dados en la conciencia, pero no constituyen como tal la esencia del objeto. La esencia de estos objetos es: el color, el sonido, el olor. Al reconocer estas características de los objetos se reconoce su esencia. Para alcanzar este conocimiento Husserl asegura que sólo se logra a través de la intuición de esencias o *intuición eidética*; ésta se experimenta en la conciencia y no en el reino de lo metafísico.

La intuición eidética es el modo que permite conocer la esencia, es decir, hallar, ver, encontrar la unidad objetiva de sentido y sus formas categoriales. Husserl mostrará que lo inteligible como las *categorías* y los *universales* tienen origen en lo sensible –en los hechos reales–, pues, sólo los hechos que se han intuido sensiblemente son reales, mientras que la esencia, los universales y las categorías son objetos ideales.

El plano inmanente

a. Una vida⁵

Para Deleuze, ¿qué es un plano inmanente? El plano inmanente se define por un campo trascendental que se distingue de la experiencia subjetiva y objetiva. Éste se presenta como un estado de creación de la vida misma. El campo trascendental imprime a la inmanencia toda la potencia y las vibraciones contenidas en un cuerpo sin ser parte de él: «[...] la inmanencia absoluta es ella misma y sólo ella misma: no está en ninguna cosa ni pertenece a ninguna cosa. No depende de un objeto ni pertenece a un sujeto» (Deleuze, 1996, p. 49). El plano inmanente se pertenece a él mismo en el sentido de que se crea a sí mismo, como materia en desenvolvimiento; esto es, como *natura naturata*, naturaleza que se naturaliza. Acaso se puede entender el campo trascendental en términos kantianos, en tanto no se caracteriza por ser una representación discursiva mediada por la experiencia; en este sentido se constituye como trascendente.

Deleuze utiliza el empirismo trascendental en oposición a todo lo que implica el mundo subjetivo y objetivo; también, afirma que en el empirismo trascendental hay algo salvaje y potente (p. 49). Este carácter de rebeldía anula todo tipo de sensaciones alojadas en la conciencia absoluta. Lo salvaje y potente consiste en dar paso al devenir de las corrientes en aumento o disminución de la potencia como virtualidades, como acontecimientos en el cuerpo. Por esta razón se define al campo trascendental como una conciencia inmediata que es movimiento que no comienza ni termina.

Se afirma, pues, que plano inmanente se conforma como la creación de la vida misma: «[...] Diremos de la pura inmanencia que ella es *una vida* y nada más. Ella no es inmanencia a la vida[,] sino lo inmanente que no está contenido en nada siendo en sí misma una vida» (p. 49). No depende de ni de un ser, ni está sometida a ningún acto. Deleuze presenta un campo trascendental⁶, que se distingue de la experiencia al no remitirse a un sujeto ni a un objeto, no remite a un ser y sus vivencias dadas en la experiencia. Por el contrario, «[...] el campo trascendental se presenta como pura corriente de conciencia

5 Este párrafo se desarrolla con base en el texto *L'inmanence: Une vie...* de Gilles Deleuze, publicado en la Revista "*Philosophie*" No. 47, Minuit Paris, el 01 de septiembre de 1995. Fue el último texto que escribió Deleuze antes de su muerte en noviembre del mismo año. Posteriormente se publicó en castellano en la revista de *Sociología Unaula* de la Facultad de Sociología, No. 19; traducido por Consuelo Pabón, en 1996.

6 En fenomenología se entiende como trascendental el sujeto, la conciencia; trascendentes, en cambio, son las cosas que se dan más allá de la conciencia. En esto puede decirse, que Husserl sigue la distinción kantiana.

a-subjetiva, conciencia pre-reflexiva impersonal, duración cualitativa de la conciencia sin yo» (p. 49). Como una conciencia que se define a sí misma como conciencia inmediata, el campo trascendental es un puro plano de inmanencia que escapa de la trascendencia del sujeto y del objeto, así:

La inmanencia no se relaciona con Alguna cosa como unidad superior de todas las cosas, ni con un Sujeto como acto que opera la síntesis de las cosas: cuando la inmanencia no responde a nada distinto que sí misma es cuando podemos hablar de un plano de inmanencia (p. 49).

El plano inmanente no responde a nada distinto que a sí mismo, opera sólo en beneficio de sí mismo. La vida es la inmanencia de la inmanencia, la inmanencia absoluta, es potencia, beatitud completa donde converge un plano trascendental como una vida que no depende de un ser, tampoco está sometida a un acto de «[...] conciencia inmediata absoluta en donde la actividad misma no remite a un ser[,] sino que plantea una vida» (p. 50).

¿En qué consiste el campo trascendental como devenir del plano inmanente? Este campo se traduce en términos spinocistas⁷ en los cuales la substancia no necesita de creador alguno y se convierte en expresión. Aquí cada quien es expresión de una singularidad afinada en lo múltiple. La relación del campo trascendental con la conciencia es sólo de derecho. Así, la conciencia adquiere significado cuando se produce al mismo tiempo un sujeto y un objeto, fuera de lo trascendental, en el puro devenir inmanente. Para Deleuze esta correlación es una trascendencia.

En el campo trascendental, la inmanencia no está en la substancia, sino que la substancia y los modos están contenidos en la inmanencia como sujetos a ella. El sujeto está en relación directa con el plano inmanente. El sujeto es el que lleva a acontecimientos o singularidades que se actualizan tanto en él como en los objetos. Se trata de un darse y un devenir a manera de acontecimientos subyugados a entre tiempos, a entre-momentos, que han sido actualizados. No es que al recordar a Sócrates éste quede actualizado el resto del día, sino que esa actualización se da en un momento y tiempo específico que dura en ese instante y nada más. Esta vida no aparece, ni se sucede; se presenta como una inmensidad del tiempo vacío, como un tiempo sin tiempo, en el que se da el acontecimiento. Lo que aparece, viene y pasa en medio de una conciencia inmediata.

⁷ La substancia entendida como aquella cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no se puede concebir, sino como existente. Como lo afirma Spinoza en diversos lugares: lo que hay es una substancia que adquiere diversos modos.

Deleuze presenta el plano inmanente mostrando la inmediatez de la conciencia que no remite a contenidos de conciencia, sino que está atravesada por el momento del devenir, como acontecimiento inmanente, que actualiza un estado de cosas y un estado vivido. Estos hacen posible la irrupción escondida bajo el campo trascendental definido por un plano inmanente. Este se constituye como una vida. En el ejemplo que utiliza Deleuze⁸, se conjugan la vida con la muerte.

La vida del individuo ha sucedido el paso a una vida impersonal y sin embargo singular que desprende un puro acontecimiento liberado de los accidentes de la vida interior y exterior, es decir, de la subjetividad y objetividad que lo acontece. (p, 50).

Esta vida ha pasado del odio de un canalla –un sujeto despreciado por todos, arrancado de la muerte– a la singularidad del respeto y el amor por algún signo de vida del moribundo, por el cual todos sentían compasión y que llegó a una especie de beatitud que no corresponde a la individualización, sino la singularización. Por tanto la experiencia del moribundo se conforma como una vida de inmanencia pura. Aquel hombre, despreciado en su existencia, halló, más allá del bien y del mal, una vida singular inmanente, una vida sin nombre. Este hombre no se confunde con ninguno otro. Este hombre expresa la esencia singular de la vida, de la creación; la vida que continúa con la muerte.

En este sentido, la muerte universal no contiene a la vida singular, puesto que *una vida* está en todas partes y en todo momento atraviesa a un sujeto: «[...] *una vida* inmanente lleva acontecimientos o singularidades que no hacen sino actualizarse en los sujetos y en los objetos» (p, 50). Esto indica que todo está en despliegue en el plano inmanente como *una vida*. Ésta se encuentra en todas partes y en todos los momentos que han atravesado al sujeto que vive y al objeto vivido. Las singularidades o los acontecimientos constitutivos se conjuntan en el diario vivir, pero estos no se agrupan ni se dividen de la misma manera. Por el contrario, se comunican de manera diferente a lo individual. Esto muestra que una vida singular atraviesa toda individualidad o cualquier relación con la individuación.

8 Se trata del moribundo que describe Ch. Dickens en *Nuestro común amigo*: “cuanto más parece hundirse en la muerte, tanto más propicia la atención y el cuidado; cuanto más retorna a sus potencias, recobra su grosería zafia y su maldad” (p. 50).

Ahora bien, en la vida cotidiana ¿qué es un plano inmanente, cómo identificarlo? Para aclararnos esta duda, Deleuze pone el ejemplo de los niños pequeños: todos ellos conforman una singularidad, todos se parecen entre sí. En estos pequeños no hay individualidad, pero si hay singularidad como es una sonrisa, un gesto, el llanto. Todos estos acontecimientos no corresponden a caracteres subjetivos, puesto que no han constituido una subjetividad, sino que los niños pequeños son atravesados por una vida inmanente que es potencia y beatitud que acompaña a esa infancia; ésta es construida a través de los sufrimientos –al dar los primeros pasos– tal vez por la debilidad de su infancia.

Una vida individual constituye un plano inmanente en tanto que «[...] el *uno* no es lo trascendente que puede contener aún la inmanencia, sino la inmanencia contenida en un campo trascendental. El *uno* es siempre el índice de una multiplicidad: un acontecimiento, una singularidad, una vida [...]» (p, 51). La trascendencia constituyente del plano inmanente, dentro o fuera de éste, siempre será producto de la inmanencia. *Una vida* está contenida por virtualidades, acontecimientos y singularidades; lo virtual no se comprende en el sentido de carecer de realidad alguna. La virtualidad se compromete con procesos de actualización guiados por el plano inmanente que le proporciona una realidad propia; los acontecimientos inmanentes se renuevan por un estado de cosas dentro de un estado vivido que permiten su actualización ya sea en un sujeto o en un objeto en el que se ha contenido.

El plano inmanente, se actualice o no, se renueva en tanto que es atravesado por un acontecimiento; sin embargo, «[...] cuando no se puede separar de su actualización, el plano de inmanencia es virtual en sí mismo así como los acontecimientos que lo pueblan son virtualidades» (p, 51). El plano de inmanencia se nutre de los acontecimientos o singularidades que posibilitan la virtualidad. Éste, a su vez, da a los acontecimientos virtuales plena realidad, a partir de una relación recíproca que constituye la vida misma.

Los acontecimientos que no se actualizan se conocen como indefinidos, pero sólo basta con relacionarlos con un campo trascendental, un plano de inmanencia, una singularidad, una vida, para que éste adquiera una realidad propia. Para entender mejor el acontecimiento actualizado se hace uso del siguiente ejemplo: «[...] una herida se encarna o se actualiza en un estado de cosas, en lo que acontece; pero ella es en sí misma un puro virtual sobre el plano de inmanencia que nos arrastra a una vida» (p, 51). Esta virtualidad

necesita de un cuerpo para encarnarse como vida propia, pero no es que la herida constituya el campo trascendental, sino que esta herida ha sido atravesada por un plano inmanente como una virtualidad.

Las virtualidades son diferenciadas a partir del plano de inmanencia para definir las en el campo trascendental; éstas pueden ser definidas desde de las posibles actualizaciones ópticas según las cuales se convierten en algo trascendental, inmanencia de un campo trascendental y las que en medio de formas posibles se actualizan y se convierten en algo propio del trascendente. Las virtualidades contenidas en la inmanencia dan a este plano toda la realidad contenida en la vida misma y él mismo da a las virtualidades toda la realidad posible.

Ahora bien, pareciera que el plano inmanente se aloja en un mundo metafísico al que el sujeto no puede acceder. Análogo a ese mundo de las ideas platónico, mundo ideal que no le pertenece a ningún sujeto, ni objeto y aún así lo nutre de vida, lo actualiza y desactualiza sin dejar de ser la vida misma, la vida que en la muerte sigue viviendo.

b. De la creación de conceptos

En la sección anterior se expuso el concepto de plano de inmanencia como una vida que trasciende más allá de la muerte y que en la misma muerte sigue viviendo. Pareciera que esta postura frente al plano inmanente fuese idealista, en tanto que el sujeto no la adopta en la experiencia, sino que él viene hacia el sujeto, juega con él, lo revitaliza en un conjunto de virtualidades y acontecimientos trascendentales que incitan a una nueva creación.

En la sección anterior se dijo qué es *una vida*. Aquí no se abandona por completo esa perspectiva idealista, sino que para esta creación el plano tiene que ser construido una y otra vez, orientándose en el pensamiento como imagen de éste. El concepto creado no es una idea que provenga de la razón, ni del entendimiento; viene de lo intuitivo y de lo sensible. Los conceptos son intensivos o intensidades, con intensiones concretas que producen golpes cerebrales que incitan a pensar y a crear; esta operación implica entrar en un caos, volver al orden y continuar en el caos en el que el pensamiento sufre un forzamiento para la creación, entendida en tres dimensiones: *el arte, la filosofía y la ciencia*. Siempre que se crea se experimenta el caos, se inserta

en un orden, se deconstruye el cosmos y se vuelve al caos. En otros términos, se da el paso de lo sensible a lo insensible y continúa con el nuevo sensible o el pensamiento, lo impensado, nuevo pensamiento.

Así, el plano inmanente se torna en la creación de la vida, de la del filósofo cuya tarea será la *creación de conceptos*. Y, ¿para qué crear conceptos? Estos han sido creados por la filosofía occidental de la cual se ha nutrido el desarrollo del pensamiento. Sin embargo, Deleuze afirmó que la tarea del filósofo es la creación de conceptos como herramientas para apoyar el plano inmanente de los estudiantes.

En esta sección la atención será puesta en el plano inmanente siguiendo la continuidad de la sección anterior del plano inmanente como *una vida*, encaminado a la creación de conceptos como quehacer filosófico, como la potencia creativa de la filosofía. Dice Deleuze: «[...] la filosofía es un constructivismo, y el constructivismo tiene dos aspectos complementarios que difieren en sus características: crear conceptos y establecer un plano» (Deleuze, 2011, p.39). Puesto que los conceptos son como dados lanzados al azar, resulta que los conceptos filosóficos son fragmentarios al no ajustarse unos con otros en tanto que sus bordes no coinciden, aún así resuenan y la filosofía que los crea los incluye a todos en un mismo plano, como plano de consistencia, como plano de inmanencia de los conceptos. Esto es: «[...] los conceptos y el plano de inmanencia son estrictamente correlativos, no por ello deben ser confundidos. El plano de inmanencia no es un concepto, ni el concepto de todos los conceptos» (p. 39). Si se llegara a confundir el plano con los conceptos, estos formarían uno único o simplemente se convertiría en un universal perdiendo su singularidad, vuelto como trascendencia, y el plano perdería su apertura, puesto que los conceptos, dice Deleuze, son como olas múltiples que suben y bajan, pero el plano de inmanencia es la ola única que los enrolla y desenrolla (p.39).

En medio de la creación filosófica, los conceptos constituyen una parte fundamental de dicha creación, son como el esqueleto o la columna vertebral, mientras que el plano es la respiración que da vida, es absoluto, ilimitado, sin superficie, ni volumen, siempre fractal. Los conceptos son las configuraciones de una máquina, pero el plano es la máquina abstracta cuyas disposiciones son las piezas. Los conceptos son los acontecimientos que nutren el plano inmanente, pero el plano mismo es el horizonte de los acontecimientos concep-

tuales. Este horizonte no es entendido como un límite que comprende estados de cosas observables, sino que es el horizonte absoluto con independencia de cualquier observador. Este horizonte traduce el acontecimiento como concepto independiente de un estado de cosas en donde se llevaría a cabo. El plano al ser el horizonte mismo renueva, revive, actualiza el concepto y le imprime un toque único al darle vida propia; por eso los acontecimientos van poblando al plano inmanente, mientras que el plano es el medio indivisible en el que los conceptos adquieren vida, se reparten sin romper su integridad, ni su continuidad, se distribuyen sin división. Señala Deleuze: «[...] son los conceptos mismos las únicas regiones del plano, pero es el plano el único continente de los conceptos» (p. 40). El plano es el contenedor de los conceptos, es el que garantiza el contacto de los mismos con conexiones crecientes y, al mismo tiempo, son los conceptos los que garantizan el establecimiento de población del plano sobre una curvatura que se caracteriza por estar en constante renovación y variabilidad.

Si en la sección anterior el plano inmanente se concibe y se muestra como *una vida*, aquí se ha dicho que el plano es el contenedor de los conceptos, pero ¿en dónde se despliega toda esa vida en la creación de conceptos, es decir, en dónde se aloja el plano inmanente para dicha creación? Deleuze responderá que el plano inmanente es *la imagen del pensamiento*, puesto que la inmanencia no es un concepto pensado ni pensable, es la imagen que refleja lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, orientarse en el pensamiento. De ninguna manera, el plano es un método, que sería la conclusión a la que se llegaría, pero como ese no es el asunto que estamos tratando, es decir, no se ha llegado a ese punto, se replantea que el plano inmanente no corresponde a un método. Éste remite a conceptos y supone una imagen semejante; tampoco responde a una imagen del cerebro y su respectivo funcionamiento. Este método simplemente da cuenta de las acciones realizadas por el cerebro. El pensamiento no se refiere a la lente-cerebro en el que el pensamiento sencillamente se efectúa, no es la opinión que se suele formar del pensamiento, de sus formas, de sus objetivos y sus medios en un momento determinado.

La imagen del pensamiento es lo que pertenece al pensamiento y debe ser separado de los accidentes que remiten al cerebro, es decir, la imagen del pensamiento no son las acciones realizadas por el cerebro. Es justo que el cerebro ponga su parte, pero esto no constituye la imagen del pensamiento:

«[...] La imagen del pensamiento sólo conserva lo que el pensamiento puede reivindicar por derecho» (p. 41). El pensamiento únicamente reivindica el movimiento que puede ser llevado al infinito por derecho propio, lo que ha seleccionado es el movimiento infinito o el movimiento del infinito que es el que construye la imagen del pensamiento.

Y, ¿qué es el movimiento del infinito? Éste no está caracterizado por coordenadas espacio-temporales, como el infinito del cosmos, sino como el movimiento de lo no pensado, de lo impensable contenido en el plano inmanente dirigido a la creación de conceptos, en el que la orientación del pensamiento no remite a un carácter objetivo y tampoco a un móvil que se sienta como sujeto que en tal calidad desee el infinito o lo necesite. Hay que recordar o aclarar que el plano de inmanencia no está sujeto a carencias, ni necesidades. Estas dos variables conforman el plano trascendente.

El movimiento del infinito ha capturado todo y, en este sentido, no queda lugar para lo subjetivo ni para lo objetivo, puesto que éstos sólo pueden ser conceptos. Lo que está en movimiento es el horizonte absoluto como plano de inmanencia. Se está en él ahora y siempre, mientras que el horizonte relativo se aleja cuando el sujeto avanza.

Lo que define el movimiento infinito es un vaivén que va hacia un destino y vuelve sobre sí. Es el movimiento del pensamiento sobre lo verdadero y es lo verdadero volcándose sobre el pensamiento. No es una fusión, es un intercambio inmediato, perpetuo e instantáneo. El movimiento infinito es doble, sólo presenta una leve inclinación de uno a otro. Se puede decir que pensar y ser son una única y misma cosa: «[...] o, mejor dicho, el movimiento no es imagen del pensamiento sin ser también materia del ser» (p. 42). Tal cual como reza en el pensamiento griego de Tales, es como el agua que retorna, o el *panta rhei* (πάντα ρεῖ) en Heráclito, siempre el devenir con la misma velocidad en ambas partes: «[...] el plano de inmanencia tiene dos facetas, como pensamiento y como Naturaleza, como *Physis* y como *Nous*» (p. 42). Lo cual indica que siempre hay movimientos infinitos enlazados unos dentro de los otros, haciendo que el plano inmanente no deje de tejerse.

También lo negativo produce movimientos infinitos que implican caer en el error y corregirlo, dejarse llevar por las pasiones y dominarlas. Estos movimientos no rompen el Uno-Todo del plano inmanente. Al contrario, producen curvaturas variables con naturaleza fractal. Ésta es entendida como lo que

hace que el plano inmanente sea infinito y distinto de cualquier superficie o volumen asignable como concepto. Sin embargo, aunque el plano de inmanencia ha atravesado toda la historia de la filosofía, éste no es el mismo que atravesó a los griegos, ni el mismo al cual se alude ahora, pues no se trata de la misma imagen del pensamiento ni de la misma materia del ser. El plano es una especificación infinita, que hace que sólo parezca ser el Uno-Todo en cada caso específico por la selección del movimiento, pero esta dificultad del plano se resuelve progresivamente. Por tanto, no hay lugar para la confusión entre el plano y los conceptos que lo ocupan, pueden presentarse los mismos elementos dos veces, en el plano y en el concepto, pero con diferentes características. A la inversa, lo verdadero sobre el plano sólo puede ser definido por un «volverse hacia», o «hacia lo que se vuelve el pensamiento» (p. 43). Y, ¿qué pasa con los conceptos que no son verdaderos? Si esto llega a suceder, sencillamente, el plano toma lo falso por verdadero. Si a éste se le determinan unos componentes –como en Descartes, los dos componentes de un entendimiento finito y de una voluntad infinita–, esto es, los movimientos o elementos del plano parecerán definiciones nominales respecto a los conceptos mientras se ignore la diferencia de la naturaleza.

No obstante, los elementos del plano son *características diagramáticas*, en tanto remiten a movimientos del infinito y los conceptos son las *características intensivas*, ordenan intensivamente estos movimientos cuyo infinito es de velocidad que constituye un volumen o una superficie. Las características diagramáticas son direcciones absolutas de la naturaleza fractal y las características intensivas, dimensiones absolutas, superficies o volúmenes fragmentarios intensivos. Los primeros son *intuiciones* y los segundos *intensiones*. Sin embargo, los conceptos del plano de inmanencia hay que construirlos, como también hay que establecer el plano en razón de que las características intensivas no son la consecuencia de las características diagramáticas y, tampoco, se deducen de los movimientos o las direcciones. Esta correspondencia incita a dar el paso de la creación de conceptos a la creación de personajes conceptuales.

Con respecto a esto Deleuze dirá que: «si la filosofía empieza con la creación de los conceptos, el plano de inmanencia tiene que ser considerado prefilosófico» (p. 44). Lo cual indica que el concepto en sí mismo no remite a otro, sino que los conceptos remiten en sí mismos a una comprensión no conceptual, pero esta comprensión intuitiva varía cuando el plano es establecido. Haciendo un recorrido histórico por el pensamiento metafísico, y siguiendo

a Deleuze, esta comprensión se puede ver en Platón: la imagen virtual como mundo de las ideas, un mundo ya pensado; en Descartes al exponer una comprensión subjetiva en el *Yo pienso*; en Heidegger cuando propone una comprensión pre-ontológica del ser como comprensión pre-conceptual, indicando así que la filosofía concibe la potencia del Uno-Todo como una desierto de arenas movedizas que los conceptos vienen a poblar, es decir, que son los conceptos los que le dan a la filosofía toda la comprensión que no sólo atañe a los filósofos, sino que también se dirige a los no filósofos.

Respecto a lo anterior, la creación de la filosofía implica la creación de conceptos y así el plano inmanente es visto como prefilosófico. No es, por tanto, que se presuponga que nada existe, sino que no existe al otro lado de la filosofía así ésta lo presuponga. Se trata, entonces, de crear la filosofía a través de la creación de conceptos. Esto, además, puede suceder en cualquier ámbito del despliegue científico, cultural o social. Pero la atención se centra en el ámbito filosófico, así el concepto es el inicio de la filosofía, pero el plano es su instauración, donde se establece. Esto no indica que el plano sea un programa, un método, un propósito, un objetivo o un medio. El plano de inmanencia es el suelo absoluto de la filosofía, es decir, la tierra donde se afincan los conceptos o puede ser el campo donde se abandonan los mismos. Es el campo donde se funda la creación de los conceptos. Crear el plano y los conceptos resulta necesario tanto para el uno –el plano– como para los otros –los conceptos–.

Por consiguiente para la creación de los conceptos se hace uso del pensar, lo cual indica una indiferencia general y, en cierto sentido, un ejercicio con algún grado de peligro en la medida en que cuando se hacen evidente éste finaliza la indiferencia. Sin embargo, esto no indica que los conceptos vean la luz; por lo general, ellos permanecen ocultos y son de poca percepción. Esto ocurre porque el plano es prefilosófico y no funciona con conceptos; por lo tanto, debe recurrir a una suerte de experimentación vacilante que se vale del uso de medios que rayan con la razón, pero que en cada caso resultan razonables dentro de la *psique* del creador de los conceptos. Estas herramientas se encuentran en el orden del sueño, de los procesos patológicos, de experiencias esotéricas y del uso de la embriaguez o de los excesos. Según Deleuze, pensar es seguir la línea de la brujería (p. 46). Esto indica que este pensamiento circunda en las esferas del inconsciente en tanto no remite a procesos mentales

alojados en la conciencia y a los cuales el sujeto accede con algún grado de dificultad. Allí se encuentran los deseos, los instintos o recuerdos que el sujeto ha reprimido por tal o cual causa.

Ahora bien, ¿cuál es el carácter de peligroso que envuelve a la creación de conceptos y por qué Deleuze lo relaciona con el peligro, como si se tratara de una acción que hace una advertencia? Si bien, para la creación de conceptos es necesario –como ya se ha dicho– establecer, al mismo tiempo, el plano inmanente; éste implica que el pensar un objeto determinado es convertirse en esa cosa pensada. Así, el concepto *peligro* adquiere otro sentido y es: ver las consecuencias que trae consigo la inmanencia pura cuando suscita en la opinión una reprobación instintiva enlazada con la naturaleza de los conceptos que ratifican esa reprobación.

Si la creación de conceptos deviene del inconsciente, de los deseos reprimidos, ¿cómo entender lo que sucede dentro del pensamiento en el ejercicio de la creación? ¿A qué acción se debe someter el pensamiento para la producción de los conceptos? Según lo descrito antes, la producción de conceptos obedece al campo del inconsciente. En tal caso, para dicha producción, el pensamiento debe ser llevado al extremo máximo del pensar, es decir, entrar en un *caos*, concepto al que Deleuze da relevancia. Dice el autor que el plano de inmanencia es como una sección del caos y, por tanto, actúa como tamiz (p. 46); esto es, el caos se caracteriza por no tener determinación alguna, es decir, no hay relación entre las determinaciones, pues se necesita que una desaparezca, pare o se desvanezca, para que aparezca la otra como esbozo.

El caos no es en ningún momento un estado inerte o estacionario, «[...] el caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia» (p. 46). Lo que Deleuze quiere indicar con esta idea es que ve que la filosofía es compleja dado que ha adquirido una consistencia sin perder lo infinito en el que el pensamiento se sumerge, es decir, que el plano inmanente es como una melcocha en la que se inserta el devenir para desplegar lo que necesita para la creación de los conceptos y así lograr la singularidad del pensamiento, en entrar en el Uno-Todo y volver del no ser, volver transformado de ese devenir. El plano de inmanencia es una sección del caos. No es el caos en su totalidad, aún así el plano de inmanencia es el conglomerado de movimientos que circundan la creación en el devenir del pensamiento sumergido en una ausencia de orden constante que actualiza y revitaliza el acto de creación.

Tanto el plano inmanente como *una vida* expuesto en la sección *a* y plano inmanente expuesto en la sección *b*, versan sobre la concepción de inmanencia como multiplicidad caótica autoconsciente y, por consiguiente, no indican la misma operación ontológica. Hay que recordar que la inmanencia en sí misma no se reduce a ningún plano que lo contenga. La inmanencia es irreducible a los planos que se logran trazar en ella y no puede ser inferida, por los campos empíricos que la ocupan. De esto no se colige que la creación se haya perdido; al contrario, mientras más se construya más intenso, complejo y consistente será el plano que desplegamos. Así, la inmanencia es plenamente inmanente y, por tanto, tiene que ser construida.

Crítica de Deleuze a la inmanencia de Husserl

Según Deleuze, la inmanencia tuvo su primer hogar en la filosofía griega al ser los griegos los primeros en haber concebido una inmanencia estricta del Orden en un medio cósmico. En este sentido, el plano inmanente sería el *logos*, pero este sólo constituye un plano-tamiz, que considera que el concepto *logos* o razón como el plano inmanente, pero, resulta que «[...] la razón no es más que un concepto, y un concepto muy pobre para definir el plano y los movimientos infinitos que lo recorren» (p. 47). Esta concepción del plano inmanente, en el pensamiento griego, presenta al plano como aquel tamiz puesto sobre el caos, como si éste tuviera principio y fin. Sin embargo, lo que salva esta idea sobre el plano es que se opone al pensamiento de los sabios y sacerdotes de la religión porque su pensamiento versa sobre un orden trascendente impuesto por algún dios superior a los demás. Según Deleuze «[...] hay religión cada vez que hay trascendencia, Ser vertical, Estado imperial en el cielo o en la tierra, y hay Filosofía cada vez que hay inmanencia» (p. 47). Por tanto, el filósofo desviando la sabiduría de los dioses, la pone al servicio de la inmanencia pura y en ésta se despliega todo el poder creador de aquel que estando inmerso en el plano inmanente es atravesado por un caos que lo renueva y actualiza como creador, como filósofo.

Aún así, en la filosofía moderna con Descartes y Kant, y la filosofía contemporánea con Husserl, con la presencia del *cogito* hace posible tratar al plano de inmanencia como un campo de conciencia. La inmanencia en estos pensadores es considerada inmanente a una conciencia pura, relacionada con

un sujeto pensante. En Kant el *sujeto es trascendental* y no *trascendente*, porque es el sujeto del campo de inmanencia relacionado con cualquier experiencia posible, pues a éste no se le escapa nada, ni lo externo, ni lo interno. Kant rechaza cualquier uso de la trascendencia de la síntesis, pero, remite la inmanencia al sujeto de la síntesis. Este sujeto, por medio de la experiencia, conoce como unidad subjetiva y postula las ideas trascendentes como horizonte del campo inmanente del sujeto⁹. Así, Kant encuentra la forma de salvaguardar la trascendencia del sujeto, en la que se deja de lado la trascendencia de un Algo o de un Uno superior como contemplación. El campo inmanente remite a un yo que se representa en un sujeto mediante la reflexión.

Con todo esto Kant representa la trascendencia en la filosofía en la cual se ve la jerarquía que tanto criticó Deleuze, es decir, cuando la inmanencia se vuelve tal a una subjetividad trascendental. Así aparece el rastro de una trascendencia en el acto que remite a otro yo, a otra conciencia. Y es justamente lo que, según Deleuze, le sucedió a Husserl y sus seguidores. Husserl encontró en el otro la labor de lo trascendente¹⁰ en la inmanencia: «[...] Husserl concibe la inmanencia como el flujo de la vivencia hacia la subjetividad» (p. 50). Sin embargo, esa vivencia pura no pertenece enteramente al yo que se la representa. Algo trascendente vuelve a establecerse en el horizonte de la no pertenencia, pues la vivencia está enmarcada unas veces por la forma de una *trascendencia inmanente* de un mundo habitado por objetos intencionales; otra, como *trascendencia privilegiada* por un mundo intersubjetivo habitado por “otros yo”; y, otra, como *trascendencia objetiva* de un mundo ideal habitado en la cultura por los seres humanos que son los que le dan sentido.

Según Deleuze, la época moderna busca un modo de trascendencia insertado en la inmanencia. Ésta muestra una ruptura que nunca se da. La inmanencia adquiere el determinante que la muestra como el contenedor de las erupciones de la trascendencia. Por esta razón, Deleuze dice que la inmanencia

9 Kant es enfático al afirmar que el espacio como forma de exterioridad no está menos contenido en el sujeto, mientras que el tiempo como forma de interioridad sí corresponde al campo de inmanencia como campo de conocimiento, de síntesis. Cf. *Crítica de la razón pura*: crítica del cuarto paralogismo.

10 Aquí, de todos modos, es necesario mantener a la vista la distinción husserliana entre las voces trascendente y trascendental. Repitémoslo: la primera refiere un mundo exterior; la segunda la subjetividad constituyente de sentido. En rigor, Husserl no habla de la trascendencia o de lo trascendente. Abandona, en cambio, toda metafísica para hallar una fundamentación epistemológica radical en un proyecto de ciencia estricta que corre del comienzo al final de su investigación.

en la época moderna es la palabra *judeocristiana* que reemplaza el *logos griego* (p. 51). Ahora, en cambio, el límite de la inmanencia es escupir lo trascendente; y, se requiere que la inmanencia devuelva y fabrique todo acto propio de la trascendencia. Este proyecto es tarea difícil. El único trabajo que hay que hacer es detener el movimiento del infinito para estancar el curso de la inmanencia y así surge, reaparece, resalta la trascendencia enmascarada bajo los tres universales a saber: *contemplación, reflexión y comunicación*, postulados propios de la religión cristiana. Estos tres universales, por igual, son tres épocas de la filosofía: la *eidética*, la *crítica* y la *fenomenología*. Según Deleuze este tipo de filosofías son las que decapitan a la inmanencia y privilegian la trascendencia mostrando la inversión de los valores. Estas filosofías hacen creer que la inmanencia es una especie de cárcel entendida como solipsismo. Este pensamiento no se separa de la historia de una ilusión que trajo consigo la modernidad en la cual la trascendencia es la única con la potestad de redimir sus pecados.

Es aquí donde se centra la *crítica de Deleuze a la inmanencia de Husserl*: la filosofía de éste es una filosofía cristiana que necesita o encuentra todo su despliegue en la trascendencia del otro, que bien podría ser un Ser Superior Omnipotente y abarcador. Para Deleuze la trascendencia es todo aquello que impide cualquier forma de inmanencia, de creación y de libertad. ¿Qué deviene, entonces, a la fenomenología? Según parece, sólo seguidores, fanáticos que buscan encontrar la verdad sin mayor esfuerzo en el otro, idólatras del absoluto. De ahí que el pensamiento de Deleuze gire en torno a los movimientos del infinito y el caos, pues es a partir de éstos que el plano inmanente encuentra la salida hacia la creación y la vida.

Defensa de la inmanencia en el pensamiento de Husserl

Con la crítica anterior ¿qué le queda a la fenomenología para su defensa, concretamente a la inmanencia? La única respuesta posible es que la fenomenología encuentra todo su despliegue en la *primera persona*, es decir, los actos inmanentes pertenecen a la conciencia misma desde ella misma. La conciencia no es un estado de creación en el que la inmanencia se crea a sí misma, al contrario, necesita de la desconexión del mundo natural y del

rechazo a toda trascendencia posible que limita la posibilidad del conocimiento y de ahí la apropiación de los actos inmanentes a la conciencia, reafirmando el sujeto en la medida en que la fenomenología asume la primera persona con el firme propósito de recuperar y preservar la fuente de sentido del mundo, a saber: la *subjetividad trascendental* –no *trascendente*, en ningún sentido y bajo ninguna circunstancia–.

Sin embargo, en esta defensa se vislumbran tanto en la fenomenología como en la filosofía vitalista de Deleuze dos puntos de encuentro, a saber: los dos pensamientos tienen como fin eliminar la *trascendencia* como el enigma del conocimiento y el campo trascendental como jerarquía y carencia.

El trabajo de Husserl radicó en racionalizar la experiencia, como acto de conocimiento inmanente, esto es, en dar validez a todo lo que se me presenta en la donación absoluta a la conciencia. Ésta resulta de la caracterización de un *yo* que hace las veces de instancia unificadora de vivencias. En este sentido, el *yo* es entendido como cuerpo que siente y vive, como el medio por el cual nos acercamos a los objetos. Deleuze quiere salvar y dar la relevancia que se merece al plano inmanente; no obstante, en la fenomenología husserliana también *el plano inmanente constituye la vida* –una vida–; también en Husserl, la *creación* asegura el conocimiento como acto racional y como apropiación de las vivencias del *yo* en su despliegue mundano-vital.

Ahora bien, si el plano inmanente es la reafirmación de la vida y la creación, y los actos de inmanencia como actos de conciencia son la afirmación del conocimiento racional, por tanto, del ser, ¿no es necesario para el despliegue de esa creación de conceptos una subjetividad como creadora de los conceptos bajo el plano inmanente? No concibo una creación fuera del sujeto. Claro, Deleuze rechazaría esta tesis. Sin embargo, es el sujeto el que se sumerge en el plano inmanente, es él quien se reafirma, actualiza y desactualiza con los movimientos producidos por el caos en el que acontece el plano inmanente y es el mismo sujeto el que crea, el que da vida a esos conceptos como herramientas para el que las necesite, a saber: sus estudiantes. Es el *sujeto* –en cuanto *filósofo*– en actos de inmanencia el que se proyecta como *funcionario de la humanidad*.

Bibliografía

- Bula Caraballo, G., (2013). Lo inmanente y lo trascendente en *Ideas I* de Husserl. En: *La región de lo espiritual*. Bogotá, UPN; pp. 185 - 208
- Deleuze, G., (1996). Inmanencia una vida. Medellín. *Revista Sociología Unaula*, Facultad de Sociología, No. 19, pp. 49-51; trad. Consuelo Pabón.
- Deleuze, G., (2002). *Diferencia y repetición*. Trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Deleuze, G. & Guattari, F., (2011). *¿Qué es la filosofía?* Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama.
- Descartes, R., (1980). *Meditaciones metafísicas*. Trad. Manuel Machado. México: Editorial Porrúa.
- Gualteros Ortiz, E., (2011). Descripción fenomenológica del yo en Husserl. En: *Anuario colombiano de fenomenología*, Vol. V. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander.
- Herrera Restrepo, D., (1980). *Los orígenes de la fenomenología*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Husserl, E. (1980). *Experiencia y juicio*. México: Universidad Autónoma de México UNAM, trad. Luis Villoro.
- Husserl, E. (1980). *Investigaciones lógicas*. Trad. Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Revista de Occidente.
- Husserl, E. (1990). *Fenomenología. El artículo de la Enciclopedia Británica*. Trad. Antonio Zirión Quijano. México: Universidad Autónoma de México.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (2008). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Husserl, E. (2011). *La idea de la fenomenología*. Trad. Jesús Adrian Escudero. Barcelona: Herder.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía trascendental*. México, UNAM-F.C.E.; trad. Antonio Zirión Quijano.
- Kant, I. (1959). *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*. Trad. Juan Besteiro. Buenos Aires: Aguilar.
- Kant, I. (1997). *La crítica de la razón pura*. Madrid, Almaguza-Santillana; trad. Pedro Ribas.

- Spinoza, B. (2005). *Ética demostrada según el orden geométrico*. 2ª edición. Madrid: Editorial Trotta.
- Suárez Astaiza, J.A. (2013). *La posibilidad del conocimiento y la crítica fenomenológica de Edmund Husserl* (inédito). Cali: Universidad del Valle.
- Vargas Guillén, G. (2007). Respuesta a la epístola de un positivista a un fenomenólogo. En: *Anuario Colombiano de fenomenología*, Vol I. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.
- Vargas Guillén, G. (2012). *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Villoro, L. (1966). La reducción a la inmanencia de Husserl. En: *Diánoia*, vol 12. México.

ÍNDICE TEMÁTICO

- actitud
- fenomenológica, 11, 32, 36, 38, 64, 69, 88, 89, 93, 96, 97, 99, 100, 118, 123, 201, 265, 269, 276, 306, 313, 314, 315, 319, 320, 324, 331, 339, 340, 350, 351, 353, 354, 356, 357, 358
 - natural, 11, 12, 31, 32, 34, 36, 38, 39, 40, 41, 43, 55, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 80, 81, 83, 84, 86, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 110, 113, 114, 118, 123, 127, 130, 187, 188, 193, 215, 225, 248, 251, 265, 266, 267, 268, 269, 275, 276, 278, 280, 285, 287, 291, 299, 300, 301, 310, 315, 316, 320, 324, 329, 330, 332, 339, 340, 350, 351, 352, 386, 389, 390, 394, 395, 398
 - reflexiva, 11, 242, 276, 277, 280, 299, 324, 330, 353
 - trascendental, 11, 39, 93, 94, 234, 278
- acto de conocer, 222, 223, 386, 392, 394, 396, 399
- adecuación, 151, 186, 198, 220
- amor, 13, 133, 134, 206, 250, 361, 366, 367, 369, 381, 382, 403
- aniquilación, 12, 65, 72, 88, 90, 91, 98, 310, 311, 313, 314, 317, 373
- apodicto(s), 238, 260, 310, 312
- comunidad, 81, 171, 172, 173, 179, 180, 182, 204, 241, 281, 339, 375
- conciencia pura 12, 39, 65, 74, 88, 93, 94, 96, 97, 109, 110, 122, 188, 190, 193, 205, 215, 266, 267, 268, 269, 271, 273, 277, 300, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 321, 324, 325, 332, 337, 340, 349, 350, 354, 395, 397, 398, 412
- constitución de sentido, 11, 116, 129, 135, 136, 141, 160, 251, 260, 317, 319, 320, 339
- contemplación, 131, 271, 282, 345, 413, 414
- corriente de vivencias, 78, 87, 91, 92, 96, 109, 113, 114, 122, 131, 151, 201, 210, 211, 212, 234, 235, 243, 250, 257, 259, 281, 288, 295, 301, 302, 339, 354
- Dasein, 228, 229, 364, 365, 367, 368, 369, 371, 372, 373, 374, 376, 377, 378, 379, 380
- Desasimiento, 361, 363, 364, 365, 366, 367, 369, 370, 378
- desconexión
- 11, 66, 71, 98, 110, 130, 140, 236, 252, 253, 266, 267, 269, 270, 271, 276, 277, 278, 280, 281, 309, 320, 332, 354, 414
- dios, 19, 20, 22, 25, 29, 62, 84, 85, 98, 180, 187, 192, 269, 277, 281,

- 282, 286, 304, 361, 369, 378, 379,
380, 393, 412
- diseño(s), 12, 327, 333, 334, 335,
336, 337
- ego trascendental, 12, 101, 203, 247,
248, 254, 262
- epojé, 9, 11, 73, 202, 215, 234, 235,
236, 241, 251, 252, 253, 254, 255,
266, 267, 268, 271, 275, 278, 296,
309, 310, 311, 313, 314, 320, 323,
330, 347, 353, 354, 372, 389, 396,
398, 399
- escorzo(s), 176, 177, 187, 192, 196,
198, 201, 203, 211, 223, 224, 230,
243, 280, 288, 289, 290, 295, 320,
321, 323, 328, 330, 331, 333, 353
- espíritu, 19, 22, 43, 49, 50, 98, 148,
159, 162, 170, 171, 172, 198, 219,
346, 377, 378, 399
- espiritualidad, 11, 267, 377, 382
- estética(s), 12, 98, 122, 369
- experiencia mística, 11, 281, 282
- fantasía, 12, 30, 46, 61, 63, 84, 85, 86,
87, 88, 104, 105, 106, 115, 118,
120, 121, 130, 131, 134, 148, 158,
160, 187, 224, 228, 230, 276, 290,
291, 322, 325, 326, 327, 329, 330,
332, 356, 357, 358, 359, 387, 390
- ficción, 12, 59, 61, 87, 88, 106, 116,
186, 223, 228, 239, 328, 351, 356,
359
- flujo de la conciencia, 258, 340
- imaginación, 12, 20, 43, 44, 46, 55,
56, 62, 63, 67, 79, 80, 105, 106,
115, 131, 142, 146, 148, 160, 171,
217, 218, 222, 223, 224, 225, 226,
228, 229, 230, 295, 322, 323, 328,
329, 330, 331, 332, 358
- impresión, 22, 112, 128, 212, 213, 219
- inactualidad, 76, 77, 78, 113, 133,
315, 316, 321, 322, 326, 335
- inadecuación, 85, 151, 198
- inmanencia, 9, 10, 12, 20, 24, 25, 31,
32, 65, 75, 83, 87, 89, 93, 97, 98,
99, 101, 120, 163, 180, 181, 185,
186, 187, 188, 189, 190, 192, 193,
194, 195, 197, 198, 199, 201, 202,
203, 204, 205, 206, 207, 251, 252,
268, 269, 279, 288, 299, 294, 296,
297, 312, 313, 314, 319, 320, 323,
327, 342, 357, 371, 385, 386, 387,
388, 391, 392, 394, 395, 396, 401,
402, 403, 404, 405, 406, 407, 408,
409, 410, 411, 412, 413, 414, 415
- intencionalidad, 11, 12, 21, 30, 36, 65,
69, 76, 77, 78, 79, 92, 97, 109, 114,
115, 117, 120, 123, 129, 131, 137,
140, 152, 159, 163, 193, 215, 217,
218, 219, 223, 225, 226, 229, 230,
239, 244, 245, 248, 250, 252, 254,
255, 257, 259, 260, 261, 262, 263,
280, 287, 294, 295, 296, 314, 316,
321, 322, 330, 341, 344, 387, 399
- intersubjetividad, 10, 11, 12, 34, 36,
37, 70, 101, 140, 182, 204, 226,
240, 310, 342, 351
- intuición, 10, 19, 20, 23, 26, 27, 30,
31, 32, 34, 41, 42, 43, 44, 45, 46,
47, 48, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62,
63, 64, 65, 67, 77, 83, 84, 86, 89,

- 97, 99, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 154, 157, 158, 174, 175, 176, 177, 185, 188, 189, 190, 191, 194, 202, 219, 220, 221, 223, 227, 257, 269, 273, 274, 277, 288, 289, 291, 293, 302, 304, 306, 307, 316, 321, 327, 328, 329, 330, 331, 341, 342, 343, 350, 390, 393, 395, 396, 397, 400, 409
- invisible, 147, 169, 218, 268, 361, 383
- ley esencial, 87, 88, 214, 252, 313
- mathesis 19, 48, 49, 50, 53, 98, 266, 267, 269
- método(s), 11, 12, 18, 19, 33, 34, 38, 39, 55, 58, 63, 73, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 109, 193, 194, 203, 206, 255, 265, 267, 269, 271, 285, 286, 287, 290, 291, 294, 296, 297, 300, 303, 304, 305, 317, 320, 335, 348, 362, 385, 386, 389, 398, 399, 400, 407, 410
- misterio, 32, 82, 378
- mística, 11, 46, 195, 281, 282, 361, 362, 363, 365, 379
- multitud, 167, 171, 172, 173, 381
- mundo de la vida, 9, 182, 242, 243, 281, 325, 327
- mundo natural, 69, 70, 73, 78, 80, 88, 98, 150, 235, 265, 269, 271, 275, 276, 277, 278, 280, 296, 299, 313, 330, 331, 333, 339, 352, 354, 414
- noema(s), 12, 39, 40, 50, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 132, 134, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 151, 152, 153, 154, 157, 158, 163, 197, 200, 227, 229, 254, 268, 279, 280, 339, 344, 345, 347, 356, 357, 358
- noesis, 12, 83, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 129, 131, 134, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 151, 153, 157, 160, 163, 197, 200, 227, 229, 254, 268, 279, 280, 339, 344, 345, 347, 356, 358
- ontologías, 29, 42, 49, 50, 51, 54, 100, 140, 152, 155, 156, 157, 160, 181, 344, 346
- plano de inmanencia, 205, 206, 207, 387, 388, 402, 404, 405, 406, 408, 409, 410, 411, 412
- pobreza, 361, 362, 363, 364, 376, 378, 379, 381, 382
- Potere Operaio, 167, 181, 182,
- Preindividual, 170
- Protención, 112, 213, 259
- Reducción, 11, 18, 19, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 55, 56, 64, 66, 71, 90, 91, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 102, 110, 108, 130, 140, 176, 181, 188, 190, 193, 194, 195, 201, 210, 215, 225, 233, 234, 235, 236, 237, 245, 250, 251, 252, 253, 260, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 276, 277, 294, 301, 317, 320, 340, 343, 345, 347, 348, 357, 365, 366, 373, 375, 377, 386, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400

- reducción eidética, 34, 35, 39, 55, 93,
99, 140, 176
- renovación, 10, 167, 182, 388, 407
- resistencia, 27, 167, 173, 244, 325
- retención, 86, 109, 112, 113, 212,
213, 256, 257, 258, 300, 302
- saturación, 362, 364, 369
- signo(s), 51, 84, 85, 126, 127, 132,
134, 139, 187, 206, 265, 347, 351,
356, 357, 359, 403
- singularización, 9, 10, 57, 175, 176,
177, 178, 180, 181, 182, 403
- subjetividad, 9, 10, 11, 12, 25, 28, 34,
35, 37, 65, 66, 136, 174, 176, 182,
195, 200, 203, 205, 206, 207, 233,
235, 242, 243, 252, 255, 297, 302,
320, 331, 332, 340, 344, 349, 350,
358, 364, 365, 368, 369, 370, 372,
373, 374, 375, 376, 379, 380, 398,
403, 404, 413, 415
- subjetividad trascendental, 9, 12, 34,
35, 36, 37, 136, 200, 203, 204,
205, 235, 255, 350, 398, 413, 415
- sucesión, 68, 126, 168, 191, 212,
213, 214, 215, 259
- suspensión, 72, 91, 130, 251, 265,
266, 275, 278, 299, 330, 399
- transducción, 169
- transformación, 12, 106, 235, 292,
301, 302, 306, 315, 329,
- transindividual, 11, 170, 172, 173
- trascendencia, 9, 10, 20, 25, 31, 32,
65, 83, 84, 89, 90, 94, 95, 96, 98,
101, 120, 180, 185, 186, 187, 193,
194, 195, 196, 197, 198, 200, 201,
202, 203, 204, 205, 206, 252, 268,
269, 277, 279, 310, 312, 313, 314,
315, 319, 324, 325, 332, 336, 340,
371, 385, 386, 388, 389, 392, 393,
394, 395, 396, 397, 398, 402, 404,
406, 412, 413, 414, 415
- vivencia intencional, 11, 76, 79, 116,
119, 120, 129, 131, 138, 143, 163,
279, 300, 321, 337, 357
- vivificación, 365

ÍNDICE ONOMÁSTICO

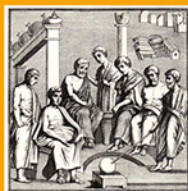
- Agamben, G., 204, 205
Aristóteles, 199, 209, 211, 215
Barbaras, R., 168, 169
Baumgarten, 18, 24
Beauvoir, S., 311
Beer, S., 195
Berkeley, G., 21, 22, 24, 26, 36, 83,
124, 345
Boyle, R., 19, 22, 83
Comte, A., 26, 56, 373
Conan Doyle, A., 192
De Giorgi, A., 172
Descartes, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 29,
71, 72, 73, 76, 83, 100, 106, 148,
186, 286, 310, 313, 409, 410, 412
Fink, E., 66
Francisco de Asís, 366, 367
Galileo, G., 19, 22, 29, 83, 102
Gauss, K. F., 19, 29
Hardt, M., 361
Hegel, G., 26
Heidegger, M., 17, 33, 91, 112, 206,
209, 211, 225, 228, 229, 305, 306,
307, 367, 376, 410
Herrera, D., 240, 241, 243
Hume, D., 21, 22, 24, 26, 36, 100
Kant, I., 22, 23, 24, 26, 28, 36, 56,
61, 98, 100, 156, 177, 187, 219,
220, 221, 412, 413
Leibniz, G., 18, 20, 24, 36
Locke, J., 21, 22, 24, 27, 83
Lohmar, D., 342
Malebranche, N., 18
Marion, J., 205, 381, 382, 383
Mensch, R. J., 254, 255, 260
Merleau-Ponty, 167, 168, 169, 181,
306
Mill, J. S., 26, 27, 28, 57, 58, 60
Montavont, A., 260
Moran, B., 185, 186, 187, 188, 194,
200, 201, 203
Negri, A., 361, 362
Nietzsche, F., 206
Panikkar, R., 281, 282
Pascal, B., 18
Pérez, P., 169
Sartre, J.P., 224, 225, 247, 248, 249,
250, 256, 262, 263, 306
Simon, H., 327, 334, 335, 336
Simondon, G., 167, 168, 169, 170,
171, 173, 181, 182
Spinoza, W., 10, 20, 62, 186, 187, 189,
192, 198, 200, 205, 206, 207, 402
Szilasi, W., 240
Villoro, L., 37, 185, 193, 194
Virno, P., 167, 169, 170, 171, 172,
173, 181
Wittgenstein, L., 66, 201
Wolff, C., 18, 24
Zirión, A., 13, 17, 18, 35, 37, 38, 52,
67, 76, 148
Zubiri, X., 361

El libro

La región de lo espiritual

En el centenario de la publicación de *Ideas I* de
E. Husserl

se terminó de imprimir en diciembre de 2013 en
los talleres de Dao Digital Ltda.



Colección *filosofía y enseñanza de la filosofía*

La región de lo espiritual

En el centenario de la publicación de *Ideas I* de E. Husserl

Esta obra expresa el interés contemporáneo de la filosofía en torno al mundo de la vida y a la constitución de la subjetividad, o región de lo espiritual, al conmemorar los cien años de la publicación de *Ideas I* de E. Husserl. Su contenido consta de dos partes. En la primera, la profesora Rosemary Rizo-Patrón hace un estudio introductorio, comprensivo y temático en el que caracteriza los principales problemas que aborda Husserl en *Ideas I*. En la segunda, se presenta un amplio debate en torno a asuntos propios de la fenomenología que se desprenden de la obra citada de Husserl, a partir de la noción ontológica: región de lo espiritual o región de las regiones, como centro de análisis compartido, especialmente en el estudio de la subjetividad y del mundo.

ISBN: 978-958-8650-65-4



9 789588 650654