

Posibilidades de una fenomenología no-eidética: Las lecciones de 1910/11

Carlos Eduardo Maldonado

Pontificia Universidad Javeriana, Santa Fé de Bogotá

El autor examina sistemáticamente el breve texto de las lecciones husserlianas de Gotinga, "Problemas fundamentales de la fenomenología" (1910/11), en las que Husserl introduce las cuestiones generales de la fenomenología no desde el camino de la eidética, sino desde el de la experiencia. La importancia del texto aquí abordado en sus siete partes radica fundamentalmente en lo siguiente: en constituir la primera presentación clara de la temática de la intersubjetividad como problema central de la fenomenología; en la presencia del mundo como tema explícito de la reflexión fenomenológica y en la presentación global de los problemas de la idea de la fenomenología estática en el marco de constitución del mundo.

The A. examines the brief text of the Göttingen lessons, "Fundamental Problems of Phenomenology" (1910/11), in which Husserl introduces the general issues of phenomenology, not along the way of essences but along the way of experience. The relevance of the text here systematically examined in its seven parts, lies in the following: in that it is the first clear presentation of intersubjectivity as a central problem of phenomenology; in the presence of the world as an explicit theme of phenomenological reflection; and, in the overall presentation of the idea of static phenomenology within the framework of the problems of the constitution of the world.

El interés de las lecciones dictadas por Husserl en 1910/11 y que llevan el título de “Problemas fundamentales de la fenomenología”¹ resulta del hecho que Husserl intenta presentar aquí la fenomenología (o conducirnos a ella) por el camino de la *experiencia* y no por la vía de las esencias². En ellas Husserl considera, e incluso ensaya, las posibilidades de una fenomenología no eidética. En contraste con los dos textos más importantes que anteceden y suceden (cercanamente) a “Problemas fundamentales”, los problemas fundamentales de la

¹ “Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910/11”. Estas lecciones se encuentran reunidas como el texto Nr. 6 en: Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920, Hua XIII*, editado por Iso Kern, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973. No existe traducción al español. La paginación de las citas que hacemos corresponde siempre al texto en mención. La traducción de las citas es nuestra.

² Una observación importante se hace necesaria desde el comienzo. El texto de estas lecciones se encuentra recogido en el primero de los volúmenes dedicados a la fenomenología de la intersubjetividad (*Hua XIII-XV*). Ahora bien, se trata de un texto que presenta dos características que saltan inmediatamente a la vista. La primera tiene que ver con el hecho mismo de que, incluidas en el *Nachlaß* de la obra de Husserl, estas lecciones de 1910/11 se presentan ante todo como un manuscrito de investigación y no constituyen, por tanto, todavía, un texto definitivo. En efecto, Husserl retorna a este texto casi permanentemente, a lo largo de su vida, para hacerle correcciones tendientes a una clarificación del tema y a un desarrollo suyo, entre 1912 y 1924. La segunda característica tiene que ver con el hecho de que se trata de un texto *inacabado*. En efecto, Husserl interrumpe el texto de estas lecciones (en el capítulo séptimo) y continúa la lección verbalmente. No tenemos ninguna información sobre lo que Husserl desarrolló posteriormente delante de sus estudiantes. (Cf. K. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, 1977, nota del 20 de octubre de 1910, p. 147). Según I. Kern, editor de *Hua XIII*, la razón por la cual Husserl interrumpe el manuscrito de las lecciones de 1910/11 es que, ya a partir de diciembre de 1910, comienza la redacción de “La filosofía como ciencia estricta”, que publica en 1911 en la revista *Logos (Hua XXII)*. Cf. *Hua XIII*, “Einleitung”, pp. xxxiv-xxxv. Por lo demás, es interesante observar aquí el plural empleado por Husserl, y ello, en contraste con el texto presentado en *Hua III*. Mientras que en las *Ideas I* se trata para Husserl de un problema fundamental, mejor, *del* problema más esencial con respecto a la posibilidad de la fenomenología, en las lecciones de 1910/11 el plural presenta sobre todo un carácter mucho más abarcador. En la segunda sección del texto de *Hua III* el problema del cual se ocupa Husserl es el del tránsito de la actitud natural a la actitud fenomenológica. Es justamente este *tránsito* el que impone el uso del singular, puesto que se trata del *eje* mismo que define a la fenomenología como método filosófico y como disciplina filosófica en oposición con toda otra forma de reflexión. Por el contrario, en el texto de estas lecciones que nos proponemos analizar a continuación, Husserl traza más bien la presentación de las “cuestiones”, de los “temas” que componen precisamente a la fenomenología.

fenomenología *no* se sitúan en la dirección marcada por la “vía cartesiana”. En efecto, las referencias a Descartes o las analogías con Descartes son aquí muy reducidas. En contraste, este texto nos ofrece una presentación breve pero clara del *conjunto* de la fenomenología estática. Es en el marco de esta fenomenología —a saber, precisamente el marco que compone la globalidad de los *problemas fundamentales*, del cual hablaremos inmediatamente— en donde Husserl expresa por primera vez su interés por elucidar la constitución del mundo objetivo. Para ello, Husserl utiliza los términos del estudio de las experiencias que son donadoras del mundo y de la naturaleza, y ello en su correlación con la conciencia.

El texto de los “Problemas fundamentales de la fenomenología” se compone de siete capítulos con una extensión desigual. Husserl presenta aquí, aunque de una manera incompleta, los problemas principales que definen a, o de los cuales se compone la fenomenología. De un modo general, los temas presentados en estos capítulos son: la actitud natural y la importancia del *cuerpo viviente* (*Leib*) para la constitución de las cosas y del mundo³; el papel de la normalidad en la aparición de la cosa y del mundo⁴; el mundo natural como tema fenomenológico; la superioridad de las vivencias con respecto a los objetos de la naturaleza; la caracterización de la actitud natural, de la experiencia y de la reducción fenomenológicas; la “superación” (o la salida más allá de —*Hinausgehen*) del dominio de lo dado absoluto; la objetividad en tanto que índice para la constitución; la entropatía y el tema de la intersubjetividad⁵.

³ Cfr. principalmente los §§ 2 y 3 del primer capítulo. Posteriormente, y sobre todo en las *Ideas II* (*Hua IV*), en la *Psicología fenomenológica* (*Hua IX*), en las *Meditaciones cartesianas* (*Hua I*) y definitivamente en los textos que corresponden a la *Fenomenología de la intersubjetividad* (*Hua XIII-XV*), el cuerpo viviente (*Leib*) desempeña un papel fundamental en los análisis fenomenológicos de Husserl (pero también para otros fenomenólogos, tales como Sartre y Merleau Ponty). Husserl distingue el cuerpo viviente del cuerpo físico (o cuerpo, simplemente) (*Körper*); traducimos siempre *Leib* por cuerpo viviente (y en ocasiones también como “cuerpo de carne”) siguiendo a la tradición fenomenológica.

⁴ Sobre la normalidad, ver principalmente *Hua XIII* (por ejemplo, pp. 380-382, 387-388), *Hua XIV* (por ej., pp. 67ss., 124, 254ss.), *Hua XV* (por ejemplo, pp. 33-35, 137, 142-144, 155).

⁵ Las lecciones de 1910/11 son el primer texto en el que Husserl se ocupa de la constitución del otro y del papel de la intersubjetividad en la fenomenología. Posteriormente, el tema de la intersubjetividad permanece como un capítulo propio de las investigaciones fenomenológicas. Un tema importante en este texto es el de la relación entre la reducción fenomenológica y el tema de la intersubjetividad. Ya tendremos la oportunidad de volver al respecto. Mientras

En el capítulo primero, Husserl se interesa por la descripción de la actitud natural y del concepto natural de mundo. Se interroga aquí si son posibles otras actitudes mediante las cuales podríamos conocer igualmente el mundo. En el segundo capítulo, muestra que esta nueva actitud es la actitud fenomenológica, la cual trata del campo de las vivencias puras. Según Husserl, esta nueva actitud es posible gracias a la reducción fenomenológica. El tercer capítulo trata de algunas objeciones contra la reducción fenomenológica y de la posibilidad del carácter absoluto del conocimiento fenomenológico. El cuarto capítulo muestra de qué modo la donación fenomenológica es absoluta. Al mismo tiempo, Husserl estudia las formas temporales de la conciencia absoluta, a saber el presente de la percepción, la retención y la remembranza, así como la expectativa. Con ello, nos muestra que hay trascendencia en la inmanencia de la conciencia. El quinto capítulo extiende la experiencia fenomenológica al flujo entero de la conciencia. Husserl introduce la idea fundamental de la relación de la conciencia con las objetividades tomándolas, en la actitud fenomenológica, como índices para estudiar las conexiones y las motivaciones de conciencia reales y posibles. El sexto capítulo trata del modo como tenemos acceso (*Gewinnung*) a la intersubjetividad fenomenológica y del papel de la entropatía. El séptimo capítulo concluye el texto con una reflexión sobre la extensión general del conocimiento fenomenológico.

Es preciso tener en cuenta, sin embargo, que, no siendo estas lecciones más que una introducción a la fenomenología, no son, por tanto, otra cosa que una *presentación* de las cuestiones que conciernen a la filosofía fenomenológica (a veces incluso repetitiva), y no una discusión sistemática de sus problemas. A nuestro parecer, la importancia de este texto reside en tres aspectos principales. En primer lugar, se trata —después de las lecciones reunidas en la *Idea de la fenomenología (Hua II)*— de la primera presentación global de los problemas constitutivos de la fenomenología, y, con respecto a las lecciones de 1907, de la primera introducción clara al tema de la intersubjetividad como

tanto, podemos decir, no obstante, que las relaciones entre reducción fenomenológica e intersubjetividad son bastante ambiguas en Husserl, y no es posible decir que exista en él una única línea de argumentación definida a este propósito (así, por ejemplo, Husserl vuelve en sus lecciones de 1923/24 sobre estas relaciones: ver *Hua VIII*, lecciones 33 y siguientes).

un problema de la fenomenología⁶. En segundo lugar, mientras que se interesa por la aprehensión y por el estudio de la composición misma de la conciencia, el mundo aparece, desde el comienzo de los análisis de Husserl, como el tema *explícito* de la reflexión fenomenológica. En general, la correlación entre la objetividad del mundo y de la naturaleza, de un lado, y las conexiones y las experiencias de la conciencia, de otro, está presente aquí de tal manera que el entrelazamiento entre los problemas metodológicos y las cuestiones temáticas construye todo el texto⁷. Es precisamente lo que constituye el tercer y último aspecto, a saber, el hecho de que la *idea* de la fenomenología estática sea presentada por parte de Husserl de una manera evidente, aunque sucinta, en el marco general de la discusión acerca de la constitución del mundo. Así pues, nos proponemos hacer el recorrido de los análisis de Husserl tomando como hilo conductor la demostración de la implicación de los tres aspectos antes mencionados⁸.

⁶ De hecho, la problemática de la intersubjetividad ya está presente a partir de 1905 como preocupación de Husserl, en particular en los “manuscritos de Seefeld”. (Se trata de manuscritos sobre la individuación, la diferencia de los individuos, y ello en relación con el método de la reducción fenomenológica. Estos manuscritos fueron publicados parcialmente in *Hua XIII*, texto N° 1 —Ms. A VI 10—, y *Hua X*, textos N° 35-38 —Ms. A VII 25/27.) Pero una articulación —ciertamente muy general— de los problemas sobre la intersubjetividad, no es efectiva antes de las lecciones de 1910/11. Por lo demás, hay que decir que este primer aspecto, a saber el hecho de encontrar aquí (particularmente en el sexto capítulo) una referencia explícita a la intersubjetividad (a la “pluralidad monádica” como dice Husserl), así como el hecho de que *no* exista aquí un camino cartesiano, son las razones por las cuales el texto de estas lecciones está incluido en el volumen más general perteneciente al marco de la fenomenología de la intersubjetividad. (Desde nuestro punto de vista, existe una conexión de *necesidad* entre la ausencia de un camino cartesiano aquí y la inclusión de la intersubjetividad como problema fenomenológico. Sin embargo, la demostración de este nexos nos conduciría por fuera del marco metodológico de nuestra investigación: cf. *supra* nuestra introducción.)

⁷ Tal y como lo decíamos en nuestra introducción, es precisamente esta elaboración gradual de un método filosófico que va *de la mano* con la tematización o con el establecimiento del mundo como problema filosófico, y ello en el sentido husserliano, lo que constituye aquí nuestra tesis principal. Hay aquí una relación necesaria entre la “construcción” de un método (a saber, el método de la fenomenología estática, y, posteriormente, pero en relación estrecha con éste, el método genético) y la aprehensión y la explicitación de un problema (justamente, el mundo objetivo, la *constitución* del mundo, en resumen, su comprensión).

⁸ Tal y como ya lo hemos indicado a través de los textos que hemos estudiado anteriormente, hacemos este recorrido dividiendo nuestro propio texto en siete párrafos siguiendo la secuencia de los capítulos de “Problemas fundamentales...”.

1. *La actitud natural y la actitud fenomenológica: su relación con el mundo objetivo*

El primer capítulo de las lecciones de 1910/11 tiene por tanto como objeto la comprensión de lo que caracteriza esencialmente a la actitud natural a fin de, mediante una relación de contraste con ella, conducirnos hacia la actitud fenomenológica. No obstante, este objetivo no es, por así decirlo, más que un paso en la tarea mucho más vasta que se propone Husserl y que es de hecho la finalidad cardinal del texto de los “Problemas fundamentales de la fenomenología”. Este objetivo que define la significación misma de este texto se resume en la tarea por aprehender y estudiar la composición misma de la conciencia a fin de mostrar con ello el modo como la fenomenología debe igualmente ocuparse del tema de la intersubjetividad, así como de la objetividad del mundo (natural). Para Husserl, esta tarea incluye la necesidad de acceder a un conocimiento y a una experiencia *filosóficos* del mundo y de la realidad, y para él, esto significa un conocimiento y una experiencia desprovistos de toda incertidumbre o de toda duda, al mismo tiempo que de todo presupuesto. Aún mejor, esta tarea implica aprehender la manera como el mundo y la intersubjetividad se encuentran “entrelazados”; es precisamente el estudio de este “entrelazamiento” lo que hace de las lecciones de 1910/11 un texto singular, importante. Según Husserl, es la *entropatía (Einfühlung)* la que constituye el entrelazamiento de la comunidad de individuos con el mundo objetivo. En relación con ello, Husserl intenta establecer una *fenomenología de la experiencia* o, más exactamente, trata de discutir la posibilidad de una fenomenología de la experiencia *que no sea una doctrina eidética*⁹.

Así pues, Husserl comienza el análisis mediante una descripción de las diferentes actitudes en las cuales tienen lugar tanto la experiencia como el conocimiento (de la conciencia empírica). La primera de estas actitudes que se ofrece ante la mirada es llamada “actitud natural”,

⁹ En efecto, en este texto no hallamos referencias acerca de, o que se deriven de, la reducción eidética. Lo que Husserl tiene aquí en vista es ante todo una fenomenología que, fundándose ciertamente en la reducción fenomenológica o reducción fenomenológico-transcendental, tiene como finalidad aprehender y elevarse a sí misma como ciencia de la experiencia de la conciencia (fenomenología en el sentido primero de la palabra). Ahora bien, y digámoslo desde ahora, este esfuerzo desemboca por un camino que Husserl abandona (¿un camino sin salida?). Ya tendremos la oportunidad de volver al respecto.

que es directamente aquella en la cual vivimos de entrada, *naturalmente*¹⁰ y en la que encontramos con anterioridad (*vorfinden*)¹¹ diferentes realidades. “Cada uno de nosotros dice ‘yo’”, sostiene Husserl, y en tanto que tal, se encuentra “todo el tiempo como centro de un *entorno*” (*Hua XIII*, p. 112). Es propio de esta actitud el que cada quien entienda por este “yo” algo diferente, incluso relativo. La subjetividad es, en la actitud ingenua, fundamentalmente singular y, por lo tanto, relativa. La relatividad de la subjetividad de la actitud natural se funda para cada uno, manifiestamente, en la singularidad del propio nombre de cada “yo”, de las propias percepciones, recuerdos, etc., con las características personales y, en fin, con otros rasgos particulares tales como las propiedades, los sentimientos, etc. No obstante, el “yo” es diferente de lo que él experimenta o de lo que posee (*das Gehabte*). El yo no es un acto, sino aquél que lleva a cabo el acto, no es una vivencia, sino quien vive; en una palabra, el “yo” es portador de cualidades, de propiedades, de características¹² determinadas.

Ahora, a este yo pertenece igualmente un cuerpo viviente (*Leib*). Este cuerpo no es en sí mismo un “yo”, sino una cosa (*Ding*) espacio-temporal alrededor de la cual existe un entorno de cosas que se extiende hasta lo ilimitado (*ibid.*, p. 113). Por experiencia, cada yo “sabe” que su entorno es limitado y que, sin embargo, es posible extenderlo sin límite, tanto en el tiempo como en el espacio¹³. El saber de la conciencia

¹⁰ De una manera general, Husserl define la “actitud” como *el estilo* de vida que tenemos costumbre de llevar y que posee de antemano direcciones de la voluntad y de los intereses claramente establecidos. Es a partir de este estilo de vida como, de una forma general, todas las creaciones y las formaciones de la cultura se encuentran determinadas. La humanidad, en el sentido amplio de la palabra, por tanto la vida de los hombres en comunidad, como nación, familia, etc., vive siempre en una situación histórica, en una actitud determinada. Cfr. “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”, *Hua VI*, p. 326.

¹¹ El término que Husserl emplea aquí a lo largo de los análisis es el de *Vorfindlichkeit*, *vorfinden*. Se trata de la creencia que pone una realidad como existiendo siempre de antemano. Es el rasgo más característico de la actitud natural. Como ya lo hemos observado a propósito de las *Ideas I*, Husserl define este “encuentro” como la *tesis* del mundo. En contraste, en la actitud fenomenológica no hay en modo alguno *existencia* anterior, sino tenemos que ver más bien con *fenómenos*.

¹² Como es fácil apreciarlo, se trata aquí exactamente de la misma definición del yo que encontramos en las *Ideas I*. De una manera general, digamos que los términos con los cuales Husserl se refiere aquí a este yo (en particular, “aquél que vive” (*der Erlebende*), “quien lleva a cabo un acto” (*das Vollziehende*), indican de un modo general el título de “algo” que importa estudiar justamente. Este “yo” no es otra cosa que un “aquél que”.

¹³ Husserl siempre escribe este “saber”, este “conocimiento” del hombre en la actitud natural entre comillas para indicar su carácter problemático y no-fundado. En efecto, ¿cómo

natural afirma que las cosas son “en sí”, puesto que se encontraban allí antes de que ella tuviera la experiencia de estas cosas, y que en principio estarán siempre allí luego de haberlas experimentado, de haberlas percibido, etc. No obstante, todas las cosas aparecen ante la conciencia natural simultáneamente y en relación directa con la corporeidad viviente. De este modo, el cuerpo viviente aparece como centro de *orientación* con respecto al mundo. Husserl habla al respecto del cuerpo viviente como el “punto central” (*Mittelpunkt*) de las relaciones con el mundo, o como el “punto cero del sistema de coordenadas” (*ibid.*, §4 y § 5, p. 116).

Así pues, el cuerpo viviente es el punto central de todas las referencias y de todas las relaciones con el mundo y con sus realidades; para el yo, todas las vivencias de la conciencia se encuentran *localizadas* precisamente en su cuerpo. Husserl precisa incluso que las vivencias y las disposiciones de vivencias del yo son *dependientes* del cuerpo (*ibid.*, p. 115)¹⁴. En todo caso, esta localización de las vivencias en el cuerpo viviente no es en absoluto del género de la localización de una propiedad física con respecto a la cosa.

En su entorno, la conciencia encuentra igualmente con anterioridad otras cosas que ella percibe como cuerpos vivientes, y en oposición a su propio cuerpo orgánico. Se trata, dice Husserl, de cuerpos extranjeros que tienen sin embargo la particularidad de ser portadores (*Träger*) de yos. Este encuentro con otros cuerpos vivientes es, en este estadio, sencillamente un encuentro similar con el de cosas, puesto que el yo no ve en estos cuerpos (inmediatamente) a los yos extranjeros, en el mismo sentido como se ve a sí mismo. El acto por el cual el *ve* los

sabe este hombre que así es, que el mundo presenta estas estructuras que Husserl precisamente está describiendo? Hay una *petitio principii* en el conocimiento natural: la razón de este conocimiento es la experiencia, pero el fundamento de esta experiencia se pierde en la cadena indefinida de las experiencias mismas. Por el contrario, la preocupación *filosófica* de Husserl consiste exactamente en el esfuerzo por encontrar el fundamento de toda experiencia y de todo conocimiento. El modo como la fenomenología logra mostrar este fundamento es el de una búsqueda de los orígenes. Este origen absoluto es, como ya lo sabemos, la conciencia pura.

¹⁴ Tendremos ocasión de ver, posteriormente, a propósito de las *Ideas II*, las diferentes *dependencias* que hay en las relaciones (constitutivas) de la conciencia con la realidad. En el texto de 1910/11 no existe más que una relación general a las vivencias y al cuerpo viviente. Husserl llega incluso a referir, correctamente, esta dependencia psico-física a los problemas de normalidad y de anormalidad, como lo indicaremos a continuación.

vos extranjeros se denomina *entropatía* (*ibidem*)¹⁵. La entropatía es a la vez la percepción y la experiencia en la cual el otro es dado como subjetividad¹⁶. Es pues el modo de donación del otro en tanto que subjetividad, y no simplemente como cuerpo físico (cosa)¹⁷. La entropatía se opone por tanto a la percepción de sí (*Selbstwahrnehmung*) e incluso al recuerdo de sí (*Selbsterinnerung*), que son los modos en los que el yo se aprehende a sí mismo (*ibid.*, p. 119). A partir de esto, es fácil apreciar, en esta descripción, que, viviendo de este modo, cada yo no ve al otro como punto central del mundo, sino, únicamente, como un punto (más) de su entorno. El otro pertenece al entorno, en tanto que este entorno encuentra como punto cero de todo el sistema de coordenadas, su propia existencia cuyo centro está constituido por el propio cuerpo orgánico.

Sin embargo, viviendo de esta forma en la actitud natural, cada uno reconoce a la vez su propio “punto cero” de referencias como algo *relativo*. En efecto, desplazándose en el espacio o en el tiempo, cada uno puede distinguir el espacio objetivo y el fenómeno del espacio, el tiempo objetivo y el fenómeno del tiempo, las cosas objetivas y los fenómenos de las cosas; en una palabra, digamos que cada quien hace naturalmente la distinción entre la objetividad pura y el fenómeno o la aparición de la realidad (*ibid.*, pp. 116-117). Esta distinción se realiza precisamente a partir del reconocimiento del “punto de vista” (toma de posición, perspectiva, etc.) que el ser humano adopta y en el cual el mundo y las cosas se dan exactamente a cada momento de una manera diferente; así por ejemplo, dependiendo del estado del cuerpo, de su

¹⁵ Husserl habla con mayor amplitud sobre la entropatía en los capítulos cinco y seis. Aquí no la introduce más que de una manera general, como el modo de relación de la conciencia con el otro.

¹⁶ En cuanto a las características propias de la *experiencia* de la entropatía, remitimos aquí al punto 6. Por el momento lo esencial es tener en cuenta el hecho de que se trata efectivamente de una *experiencia* y que, por consiguiente, la entropatía no designa en modo alguno una “presentación” ficticia o imaginativa del otro. Por el contrario, se trata de la “presentación” de un otro en tanto que otro y, en consecuencia, absolutamente diferente de nosotros mismos.

¹⁷ Ahora bien, hay que decir que para Husserl no hay un solo y único modo de donación del otro, puesto que la entropatía admite también otras distinciones. La más importante de estas distinciones es entre la entropatía *auténtica* y la *inauténtica*. La entropatía inauténtica es el índice (*Indizierung*), en una asociación *pasiva*, de una subjetividad extranjera. Por el contrario, la entropatía auténtica se caracteriza por un actuar-juntamente y sufrir-juntamente; es, en una palabra, la capacidad de ser motivado por un yo: cf. *Hua XIII*, p. 455.

posición, de sus movimientos cinestésicos, y otros¹⁸.

Para Husserl es también fundamental el papel que juega la *normalidad* (o también la anormalidad) en la donación, esto es, incluso en la constitución de las cosas del mundo. La normalidad es por tanto el título que designa la posibilidad ideal de la donación de los fenómenos mismos, según si dos o más individuos normales, en un intercambio de sus lugares, o bien en un intercambio de opiniones, etc., tienen las mismas donaciones de la cosa, en resumen, de la realidad (*Hua XIII*, p. 117). En caso contrario, se habla de anormalidad¹⁹. La normalidad es, por tanto, la posibilidad ideal de tener las mismas manifestaciones o apariciones del mundo y de la naturaleza, como cualquier otro individuo normal. Es pues en una mirada directa (*geradehin*) como cada uno sabe las cosas y hace la experiencia de ellas. Sin embargo, cuando reflexionamos acerca de las apariciones de las cosas y del mundo, teniendo en cuenta por ejemplo las variaciones de la corporeidad, etc., no tenemos que ver ya más con cosas, sino con fenómenos (*ibid.*, p. 118). Las cosas se dan, pues, en una orientación determinada —que es justamente la orientación del propio cuerpo viviente, y con él, de la conciencia misma—, en tanto que las cosas permanecen siempre tal cual son en sí mismas²⁰. Y lo mismo ocurre para las relaciones del yo con el espacio y con el tiempo. Como dice Husserl, “sobre todas estas cosas, los hombres se comprenden entre sí”.

A partir de esto, lo que caracteriza a una actitud natural semejante aparece claramente. Puesto que ésta se funda en un encuentro de realidades que existen con anterioridad, la actitud natural es la *actitud de la experiencia* —que Husserl designa en este texto como la actitud propia a los animales y al hombre pre-científico (*ibid.*, p. 120). Los juicios

¹⁸ Como vemos, existe aquí una semejanza grande con la importancia del desplazamiento corporal para la constitución del mundo y de las cosas del mundo. Volveremos al respecto en nuestro próximo punto. Cf. por otra parte, *Hua XVI*, pp. 277-279, 377 y ss.

¹⁹ Puesto que en el mundo no siempre existen, ni tampoco a cada instante, individuos normales, es importante preguntarse cuál es el papel de los individuos anormales en la constitución del mundo. La respuesta de Husserl a esta pregunta es concluyente: el mundo no se constituye por todos los individuos, y ciertamente *no* por los sujetos anormales; pero, en contraste, sólo la totalidad de los individuos (de las “mónadas”, dice Husserl) es constituyente del mundo: ver *Hua XV*, p. 610; cf. asimismo Bernet, R., “Le monde et le sujet”, en: *Philosophie*, 21 (1989), p. 58. Volveremos al respecto en nuestro próximo punto.

²⁰ Desde luego, se trata aquí del lenguaje y del modo de comprensión del hombre que vive en la actitud natural y, por tanto, no se trata aquí todavía de una comprensión estrictamente fenomenológica.

que se derivan de, o que se refieren a, la experiencia, así como las evidencias de estos juicios y de estas experiencias no tiene pues ningún otro fundamento más que la experiencia misma. Es ésta la que le confiere todo el derecho, toda la legitimidad a los juicios, afirmaciones, etc. del hombre que vive en la actitud natural (cf. *ibid.*, p. 121). Ahora, las evidencias de la “tesis” de la actitud natural son fundamentalmente incompletas, empíricas, y ello en razón misma de su fundamento (la experiencia). Las ciencias que se derivan de esta experiencia y que tratan sobre ella se denominan ciencias naturales o ciencias de la actitud natural. Son las ciencias que se refieren a realidades espacio-temporales como existiendo de antemano. Por otra parte, Husserl llama a la naturaleza o al mundo el “todo” (*das Ganze*), la totalidad unificadora de toda existencia espacio-temporal (*ibid.*, p. 124)²¹. En este mundo no existen otros mundos, “múltiples” mundos. Es que “la experiencia no conoce más que un solo mundo”, a saber, precisamente, el *mundo de la experiencia*. Ciertamente, afirma Husserl, sería un conocimiento de una dignidad más elevada el proseguir la descripción de este mundo de la experiencia. Sin embargo, no es en esta dirección como quiere continuar²². Tal y como ya lo sabemos desde el comienzo, el interés de Husserl reside en otra parte, a saber, en el estudio de la composición fundamental, esto es, de la estructura general de la conciencia; en este pasaje, mientras tanto, se trata asimismo de la descripción de la actitud natural (cf. *ibid.*, p. 125). Husserl llama a esta actitud natural una actitud empírica. Es pues en esta actitud en donde encontramos de antemano el mundo en sentido natural, o mejor, es el *mundo natural* mismo, finalmente, el que es objeto de conocimiento y de experiencia (derivados de la actitud natural).

Ahora bien, al lado de la actitud natural o empírica, Husserl distingue igualmente otra actitud, a saber, la actitud no empírica o actitud apriorica.

²¹ Husserl habla aquí indistintamente de *naturaleza*, de *naturaleza total* o del *mundo* como *términos equivalentes*. Así pues, y para el resto de estas lecciones, cada vez que leamos “naturaleza” es posible pensar igualmente en el “mundo”, a saber, en el *mundo objetivo*, en el *mundo natural* (*natürliche Welt*). De hecho, se trata aquí para Husserl de la totalidad (*Inbegriff*) unitaria de toda realidad espacio-temporal.

²² La descripción del mundo de la experiencia, ciertamente apasionante, es sin embargo la tarea de las “ontologías regionales”, o también de la filosofía entendida como “filosofía segunda” (en oposición a la “filosofía primera”). Hay que decir que se han adelantado investigaciones fenomenológicas en aquel sentido por parte de otros fenomenólogos como M. Scheler, J. P. Sartre, etc.

En la actitud natural o empírica son dadas las objetividades empíricas (*Daseinsgegenständlichkeiten*). En la actitud apriórica, por el contrario, son dadas otras “realidades” que pueden ser conocidas correctamente, pero que no son, en modo alguno, cosas naturales, que no tienen existencia alguna en la naturaleza. Husserl denomina a estas realidades objetividades de esencia (*Wesensgegenständlichkeiten*). En resumen, en la primera actitud la naturaleza es dada; en la segunda, son dadas las ideas y las esencias (*ibid.*, p. 126).

Con respecto a la actitud no empírica, se trata de la actitud que se refiere a ideas y a esencias como a objetividades que poseen un carácter y un derecho propios, una existencia legítima. En efecto, se trata aquí esencialmente del *a priori* que es independiente y libre de existencia espacio-temporal. Las ciencias que tratan de este *a priori*, de las ideas, son ciencias *puras*; ejemplos de estas ciencias puras son la geometría, la aritmética, la fonología, y otras en las cuales tenemos que ver con la idea del espacio, con la idea de formaciones espaciales, con la idea de número, etc. Gracias a estas ciencias distinguimos la naturaleza objetiva y la idea de la naturaleza, el espacio objetivo y la idea o la esencia del espacio, el tiempo objetivo y la esencia del tiempo, y así sucesivamente. Es decir, nos relacionamos con las ideas constitutivas de la idea de la naturaleza (*ibid.*, p. 128). Husserl reúne el conjunto de las ciencias puras o ciencias eidéticas bajo el título genérico de una ontología de la naturaleza.

Al lado de las ciencias y disciplinas que constituyen la ontología de la naturaleza hay, sin embargo, otras ciencias, tales como la lógica pura y formal, la teoría de las probabilidades y otras que no tienen por función establecer el ser puro de la naturaleza. Por el contrario, este grupo de ciencias compone la idea de otra ontología completamente incondicionada. Husserl llama a esta ontología, ontología formal, la cual pertenece, igualmente, a la actitud apriórica. Las objetividades de estos dos grupos de ciencias son independientes de la naturaleza misma, y no existen en la realidad natural al modo de las cosas. La actitud apriórica se denomina igualmente actitud eidética. Aun cuando Husserl le conceda a la actitud eidética —esto es, a la actitud que opera sobre la base de la ideación intuitiva y gracias a la cual las ideas y las esencias (*eidōs*) nos son dadas— una cierta dignidad filosófica, el problema consiste en el hecho de que si sólo atendemos a esta actitud no tendríamos más que objetos de la naturaleza y, finalmente, nada más que una

ontología de la naturaleza²³. Ello no obstante, con el círculo de las disciplinas aprióricas, no tenemos todavía el nivel superior y propio de la *filosofía* (cf. *ibid.*, pp. 127-128 y 131)²⁴.

Antes de concluir su descripción de la actitud natural y con la finalidad de estudiar la posibilidad de otras actitudes distintas a aquellas que se derivan de la actitud natural, Husserl concluye el primer capítulo de sus lecciones con una digresión acerca de Avenarius²⁵. La importancia de esta digresión consiste en la demostración del modo según el cual única y absolutamente es posible aprehender y comprender el *mundo natural*.

El mundo no puede ser aprehendido más que en una “crítica de la experiencia”, crítica que consiste justamente en un desprendimiento de todo presupuesto (de toda “metafísica”, tomada en el sentido de una visión general del mundo, de interpretación) acerca del mundo. Nos atenemos pura y simplemente a los fenómenos, a las apariciones del mundo. Desde este punto de vista, el problema de saber si lo que

²³ Husserl precisa sin embargo que las otras disciplinas aprióricas mencionadas (la aritmética, la teoría de las probabilidades, la teoría pura de la multiplicidad, la geometría y la lógica formal en su sentido riguroso, por ejemplo) no se refieren a la idea de la naturaleza de acuerdo con su sentido específico.

²⁴ Lo que les falta a las disciplinas aprióricas es precisamente un examen explícito y una comprensión cuidadosa de la conciencia o de la subjetividad que les es subyacente (véase al respecto *Hua XXIV*, por ejemplo, principalmente la segunda parte). Mejor aún, lo que les hace falta es el hecho de que en estas disciplinas la subjetividad *va de suyo*. Por el contrario, la fenomenología se pone como tarea aprehender y comprender esta subjetividad, no solamente como un «objeto» propio de estudio, sino, mejor todavía, como la fuente última y legítima de toda proposición, de todo juicio, en una palabra, de todo sentido. Como ya sabemos, es la exigencia de la radicalidad de ser un pensamiento sin supuestos (*Voraussetzungslosigkeit*) de donde el conocimiento filosófico extrae su dignidad con respecto a las demás ciencias y disciplinas. Para decirlo, por tanto, con los términos de un artículo de la misma fecha, “La filosofía como ciencia estricta” (*Logos*, 1911), las ciencias que se derivan de la actitud natural tienen el defecto, no solamente de presuponer una cierta experiencia, un método determinado o una teoría como válidos de antemano, sin un examen crítico de sus fundamentos, sino, por lo demás, estas ciencias “no rigurosas” son de hecho una *naturalización* de la conciencia, pues toman a la conciencia (a la subjetividad) como un dato más, a la manera de las cosas físicas. Finalmente, estas ciencias diferentes a la filosofía terminan por caer en el relativismo (por ejemplo, un relativismo histórico, antropológico, y otros). Es precisamente en contraste con ello que la filosofía (la fenomenología) se yergue como ciencia absolutamente pura y rigurosa.

²⁵ Como se sabe, M. Avenarius jugó un papel importante en la formación de la idea husserliana del mundo natural. Queremos dejar aquí de lado los aspectos secundarios de la discusión de Husserl con Avenarius, para concentrarnos precisamente en lo que constituye la idea central de este pasaje (§ 10).

aparece en la experiencia es la cosa, corresponde exactamente al problema de saber si la cosa es (lo que aparece) (cf. *ibid.*, p. 133).

Así pues, al atenernos a las donaciones puras y simples de la experiencia debemos igualmente desprendernos de las ciencias en cuanto que éstas presuponen su objeto o su método como existiendo con anterioridad o como algo que va de suyo. De este modo, es decir, “reduciendo” la experiencia “tal cual”, tenemos acceso a (descubrimos) la experiencia *pura*²⁶. La experiencia pura es esta experiencia y este conocimiento de la experiencia, dice Husserl, en los cuales todo presupuesto queda excluído (cf. *ibid.*, p. 135). La tarea consiste, por tanto, en una crítica de toda experiencia y de todo conocimiento derivados de la actitud natural, y en la separación de un modo puro “del sentido general de la tesis de la actitud natural”.

“*De un modo general, y así solamente*, se puede elaborar un concepto del mundo verdaderamente concordante, un mundo de consistencia concreta, a partir de la ciencia natural, o bien, es solamente así como la ciencia de la naturaleza puede de hecho ser transformada en una ciencia de la experiencia ‘pura’” (*ibid.*, p. 135. El subrayado es nuestro).

Así pues, desde el punto de vista de la fenomenología, de lo que se trata es de aprehender y estudiar lo que sea el mundo natural. Ahora bien, mediante este concepto no hay que comprender en manera alguna algo que sería el producto de la herencia o de la evolución natural, ni tampoco el resultado del desarrollo histórico o una visión determinada del mundo que sucedería a una toma de posición histórica o cultural (*ibid.*, pp. 135-136). Entonces, ¿cómo hay que comprender, y posteriormente estudiar, este concepto del mundo? La respuesta se encuentra ya implícita en el imperativo mismo de atenernos a las experiencias “puras”. Estas experiencias puras son precisamente las vivencias. De este modo, *no hay ningún sentido en hablar del mundo y de referirnos a él sino a partir de las vivencias (actuales) en las que el mundo es dado a los seres humanos*, es decir, en experiencias diferentes, tales como la percepción, el recuerdo, la expectativa, etc. O, para decirlo en otras palabras, es en la correlación con las vivencias y las experiencias como los hombres tienen mundo, y como, por tanto, tiene sentido

²⁶ *Reine Erfahrung*: como se sabe, en alemán *reine* o también *Reinheit*, tienen el sentido de pureza, pero también de “aseo”, de “purificación”. La *reducción* de la experiencia al sentido natural y el acceso a la *purificación* de la experiencia son, pues, términos (y procesos) equivalentes.

hablar del mundo y que el mundo vale absolutamente y *a priori* (*ibid.*, p. 136)²⁷. Por tanto, son las experiencias y las vivencias las que revelan la donación de sentido en el mundo. A partir de esto, se hace claro que, desde el punto de vista fenomenológico, no nos referimos ya más al mundo en el sentido ingenuo de la palabra, por tanto, haciendo simple y directamente (*geradehin*) la experiencia del mundo, sino refiriéndonos a las experiencias mismas en las que el mundo es dado, experimentado, vivido, etc., tanto más cuanto que es a partir de estas experiencias como el mundo extrae su validez y su sentido. A la *actitud natural* que es una *actitud de la experiencia* Husserl opone la *actitud fenomenológica*, que es una *actitud reflexiva*. Y dedica el segundo capítulo de sus lecciones a esta nueva actitud.

2. Consideración fundamental: el tránsito a la actitud fenomenológica

Así pues, teniendo en cuenta el hecho de que hasta aquí hemos dirigido la mirada hacia el mundo natural, hacia la naturaleza en el sentido amplio de la palabra, hacia la ontología material y formal, en resumen, que hemos permanecido al interior de la actitud natural, dirigidos objetivamente, es importante saber si la mirada, si la actitud, pueden tener otra dirección que la que está dirigida (directamente) hacia el objeto. Pues si no es así, nuestro saber acerca del mundo será siempre parcial y limitado, y el saber acerca de la propia subjetividad estará siempre contaminado con el objetivismo, el escepticismo o el relativismo. ¿No existen otros “objetos” que sea importante discernir? Husserl se pregunta: ¿qué sucede con la reflexión que se dirige hacia el pensamiento mismo o hacia las vivencias que en su conexión con el pensamiento son importantes para determinar el derecho, la legitimidad y el valor del conocimiento? “¿Qué sucede con la esfera entera del conocimiento en sentido subjetivo”, el cual tiene también un derecho? (*ibid.*, p. 139). En una palabra, ¿qué sucede con la esfera de la subjetividad en la que el pensar mismo y las vivencias constituyen una parte muy fundamental? Si es posible otra dirección de la mirada —y por tanto otra orientación de las tematizaciones y de la actitud— resulta de ello (correlativamente)

²⁷ “En el mundo, no puede haber algo que suprima el sentido que hay en hablar del mundo, puesto que ello lo presupone precisamente en tanto que sentido (en tanto que esencia)”. *ibid.*, p. 137.

la posibilidad de un saber (de una *ciencia*) de la subjetividad.

Ahora bien, sucede que ya hay justamente una ciencia de la subjetividad en el sentido amplio de la palabra, a saber, la psicología (entendida como un *logos* acerca de la *psyche*). Desde el punto de vista natural, “todo lo que es subjetivo pertenece propiamente a la psicología”. Sin embargo, lo que le interesa a Husserl en este nivel no se sitúa sobre el plano de un conocimiento de la subjetividad como un hecho (*Faktum*) natural, el ser humano como un miembro (*Glied*) de la naturaleza, que vive al interior de una comunidad, etc. Por el contrario, por analogía con el *a priori* de la cosa física (“la cual no quiere decir otra cosa más que lo que pertenece al *sentido* general de la posición empírica de la cosa”), existe igualmente un *a priori* psicológico. Este *a priori* explícita “lo que pertenece a la esencia o al sentido de la posición empírica” del ser humano (*ibid.*, pp. 139-140)²⁸. Se trata por tanto de aprehender la esencia del carácter del yo, o mejor, la esencia de la posición empírica de “almas”, de la posición de seres humanos, de la posición de la vivencia en tanto que vivencia de seres humanos, etc. (*ibid.*, p. 140); esta esencia es susceptible de ser experimentada en ciertas conexiones de experiencia. A fin de aprehender esta esencia, es necesario, de acuerdo con Husserl, trasponernos al interior intuitivamente (*hineinversetzen*) en la donación (perfecta) de los modos relativos a lo que se deriva del alma. Es (únicamente) así como el carácter del yo se muestra y se verifica tal cual es en sí mismo²⁹. En efecto, mediante esta trasposición al interior, dice Husserl, las conexiones que denominamos el carácter de un ser humano se muestran intuitivamente. Es decir, se trata de situarnos desde el interior en las conexiones de las percepciones en las cuales el ser-humano que nos es dado, viene a darse de una manera cada vez más perfecta. La tarea fenomenológica consiste

²⁸ Husserl insiste aquí sobre el hecho de que existe (o que debe haber) un paralelo entre la ciencia natural pura y la psicología pura. Posteriormente, Husserl jamás revisó (esto es, nunca criticó sustancialmente) la idea de este paralelismo.

²⁹ Husserl habla más explícitamente en el marco de la fenomenología de la intersubjetividad de los dos modos de aprehensión y de comprensión de la esencia o del sentido (observamos, aquí, el empleo bastante general de estos términos) del yo, del otro. Estos dos modos son: a) mediante mi desplazamiento en la situación del otro (*Hineinversetzung*) y b) viviendo juntamente situaciones (comunes) (*Mitleben*); véase *Hua XIV*, p. 317; cfr. asimismo, *Hua XIII*, p. 337-338. Ahora bien, se trata aquí evidentemente de la aprehensión de otro yo, o bien de un yo distinto al que vive en la actitud natural. Volveremos sobre esto a propósito del sexto capítulo de estas lecciones.

por tanto en “seguir” el hilo (el curso) de las donaciones ateniéndonos siempre a esta trasposición interior. Como vemos, este modo de aprehensión pura del yo es, consiguientemente, diferente de la aprehensión empírica o derivada de la actitud natural (*Hua XIII*, p. 140)³⁰.

Como es fácil de ver, el *a priori* psicológico que debemos poder captar implica en consecuencia la puesta entre paréntesis de todo lo empírico. Es de esta manera como se hace posible una nueva actitud, gracias precisamente a esta puesta entre paréntesis (de lo que es empírico). No obstante, surge inmediatamente una dificultad. En efecto, se trata de que el yo—cuyo sentido importa aprehender y estudiar—, es claramente un yo *encarnado*, un yo que vive en un cuerpo orgánico. El problema es por tanto el de determinar si es posible poner entre paréntesis todo lo que es empírico, siendo claro que el cuerpo viviente es una parte esencial (de la vida) del yo. El yo vive en su cuerpo y las vivencias—que son precisamente aquello que se trata de aprehender en su esencia pura— están igualmente localizadas en el cuerpo. Así, por ejemplo, las vivencias sensibles (*sinnliche Erlebnisse*), las sensaciones corporales y los sentimientos sensibles (*sinnliche Gefühle*) están directamente vinculados con el cuerpo orgánico. Si el yo tiene una multiplicidad de cosas en su entorno, y si las cosas son dadas cada vez bajo una perspectiva, es gracias a su cuerpo. Las percepciones del mundo y del entorno que cada yo posee se encuentran en relación directa con la propia corporeidad. Ahora bien, este cuerpo, que existe en el mundo con un tiempo y un espacio objetivos, es manifiestamente una realidad empírica, esto es, el objeto de una experiencia inmediata. El problema relativo a la exclusión de todo lo que es empírico se relaciona, por lo tanto, ante todo, con el propio cuerpo viviente.

“Ahora bien, manifiestamente, toda atadura al cuerpo es algo que se puede separar, en un momento segundo, del cuerpo” (*ibid.*, p. 142). En efecto, que el cuerpo sea una cosa, como se puede ver desde el punto de vista puramente mecánico e incluso fisiológico, es una “si-

³⁰ En efecto, en la aprehensión empírica la conciencia aprehende el otro siguiendo el modelo de la percepción empírica (o también de la percepción trascendente). Podemos decir igualmente que en esta percepción del otro se opera una “reificación” (*res*) de la subjetividad o de la interioridad del otro. Por lo demás, la trasposición intuitiva del interior es válida tanto para la esencia del propio yo como para la de los otros: cf. *ibid.*, p. 140. Esta trasposición del interior intuitivamente es desde luego posible gracias a la actitud fenomenológica y coincide con ella.

tuación de hecho” (*a matter of fact*)³¹, y es igualmente un hecho de la experiencia (es decir, un hecho puramente empírico y azaroso) que haya una cierta atadura al cuerpo, en una situación determinada, etc. Husserl traza entonces una *distinctio phaenomenologica* que le permite poner también al cuerpo entre paréntesis y de atenerse, por consiguiente, tan sólo a la esfera de las *cogitationes* (*ibid.*, p. 143). El cuerpo, *res extensa*, es un cuerpo “animado”, viviente, orgánico, gracias a que tiene *cogitationes* que se vinculan a él de cierta manera. Mientras que el cuerpo se vincula esencialmente al cogitar, el cogitar, por su parte, “no tiene absolutamente nada que ver con una *res extensa*”. “La esencia de la *cogitatio* y la esencia de la *extensio*, afirma Husserl, no tienen por principio, precisamente en tanto que esencias, nada que ver la una con la otra” (*ibid.*, p. 143). En efecto, si se formula esto inversamente, por ejemplo, aparece claramente que a la esencia de una sensación o de una vivencia no pertenece ninguna relación esencial a la cosa³². O para decirlo más expresamente, la existencia actual de la cosa (o su actualidad) no es necesaria para el ser de una vivencia o para una sensación. Desde el punto de vista fenomenológico, se trata, por tanto, de la exclusión de la apercepción empírica o psicológica. Así pues, se hace claro que no existe un nexo *real* entre la vivencia y la cosa, sino un nexo de otro orden. De este modo, la tarea fenomenológica consiste igualmente en estudiar y comprender el modo de esta relación entre la vivencia y la cosa, relación que no se funda en la cosa misma. La conexión empírica entre la cosa y la vivencia se revela necesaria únicamente desde el punto de vista empírico, pero en el sentido de su idealidad. “Toda necesidad en el dominio de la experiencia no es, por tanto, una necesidad esencial” (*ibid.*, p. 144). El resultado de esta distinción fenomenológica nos pone, en consecuencia, de cara a vivencias puras, *a priori*. Así, es manifiestamente posible *otra* dirección de la mirada y de la actitud: esta otra dirección se dirige hacia la inmanencia de las vivencias, de las *cogitationes*, y ello, independientemente de (poniendo entre paréntesis) la esfera de la *empeiria*³³.

³¹ “No forma parte de la esencia de la cosa el que ella sea, por así decirlo, sintiente, que reaccione, si se la pica, por un dolor, si se la cosquillea, con un comezón, etc.”, *ibidem*.

³² *En la esencia de las sensaciones... no hay ninguna referencia a una cosa...* Pero si es así, podemos cortar la referencia *empírica* entre *cogitatio* y *res*, sin llevar a cabo, por ello, una abstracción en el sentido de la *distinctio realis* de Hume...”, *ibid.*, p. 143.

³³ Como sabemos, la relación entre la vivencia y la cosa es una relación *intencional*.

Por consiguiente, es debido a su independencia con respecto a (la fuerza de) la experiencia como el ser de las vivencias tiene, según Husserl, un privilegio ontológico (*Seinsvorzug*) con respecto a la existencia de los objetos de la naturaleza (*ibid.*, p. 144). Este privilegio o superioridad descansa precisamente en su pureza con respecto a toda experiencia empírica, y podemos decir que las vivencias son, efectivamente, anteriores (*a priori*) a los objetos de la naturaleza y a la naturaleza misma. Esta prioridad de las vivencias es la obra de su intencionalidad misma³⁴. En efecto, el ser de la cosa y, en este caso, el ser-en-sí de la cosa, no es, de cara al conocimiento, más que una simple pretensión “en la medida en que no nos deshagamos jamás de la conciencia de la experiencia”. El ser de la cosa consiste en apariciones, mientras que, por el contrario, el ser de las vivencias es siempre dado con toda evidencia, ya sea que la cosa entera sea o no sea.

De este modo, se lleva a cabo una distinción al interior del ser. Tenemos así, de un lado, el ser empírico y, de otro, el ser fenomenológico, a los que les corresponde respectivamente la percepción empírica y la percepción fenomenológica como los modos más genéricos de su donación.

En efecto, esta distinción implica una toma de posición por principio diferente con respecto a las cosas, a los acontecimientos de la realidad y, en fin, con respecto al mundo mismo. Se habla ciertamente del ser en sí de las cosas, con indiferencia del hecho de que se las experimente o no, de que nos refiramos a ellas siempre bajo una forma determinada. Pero esta referencia no es válida más que desde el punto de vista de las ciencias naturales. Como lo vimos a propósito de las *Ideas I*, esta actitud consiste en colocar a las cosas y al mundo como subsistentes, y en situar, consiguientemente, a la subjetividad como algo secundario. La factualidad de la subjetividad determina por completo el ser mismo de esta subjetividad. Desde el punto de vista natural, las cosas no son más que una “simple pretensión de existencia”³⁵. Desde el punto de

Husserl no precisa más esto debido precisamente a la finalidad hacia la cual se dirige, esto es, a indicar (la posibilidad) del tránsito de la actitud natural hacia la actitud fenomenológica.

³⁴ En las *Ideas II (Hua IV)* Husserl conduce esta afirmación acerca del ser intencional de las vivencias todavía más lejos, y habla allí de la prioridad del mundo espiritual sobre la naturaleza.

³⁵ “*bloÙe Daseinsprätention*”, dice Husserl: *ibid.*, p. 145.

vista de la actitud natural, la única evidencia es la fuerza de la experiencia, la cual pone tan sólo el objeto y lo justifica a su manera. Sin embargo, la dificultad consiste en que la experiencia no es nunca definitiva; por principio, es siempre inacabada, ilimitada³⁶. “La experiencia completa es algo infinito”, tanto más cuanto es siempre una posición de trascendencia (cf. *ibid.*, p. 146).

Así pues, la apercepción empírica parece estar siempre presente en todas las operaciones del yo, y en efecto lo está; hay constantemente una posición de realidad, una experiencia concreta, psicológica, situada en el tiempo y en el espacio objetivos. Y sin embargo, “al lado” de la aprehensión empírica hay igualmente la posibilidad de convertir a ésta última en un objeto, haciendo abstracción (excluyendo) *lo que ella pone (setzt)*; simplemente no hacemos ningún uso de eso puesto: de esta suerte, la apercepción empírica se convierte en el objeto de estudio “en sí y para sí” (*ibid.*, p. 148); y entonces se trata de comprender sus realizaciones, sus efectuaciones. Es lo que hace la actitud fenomenológica.

Esta nueva actitud es, manifiestamente, la actitud fenomenológica que se caracteriza por el hecho de que no llevamos a cabo ya más actos en el sentido natural de la palabra. La aproximación a las cosas no es, por tanto, ya más, ingenua, sino, por el contrario, dirigimos una mirada reflexiva hacia los actos de la conciencia empírica. A partir de entonces, estos actos son considerados en sí mismos como no pretendiendo ya a la naturaleza y como no conteniendo ya nada similar a una posición de la naturaleza (cf. *ibid.*, p. 148). En la actitud fenomenológica ya no es la experiencia la que sostiene a las evidencias de las cosas, etc., sino, al contrario, la mirada reflexiva (*Schauung*) y la intuición intelectual (*Erschauung*) son los títulos que comprenden a “los actos donadores” de esta nueva actitud. De este modo, en este texto, Husserl busca más bien asegurarse de la necesidad y de la evidencia de la actitud

³⁶ Es precisamente esto lo que hace a *todas las ciencias* que se derivan de la actitud natural algo problemático, a saber, que ninguna experiencia garantiza definitivamente, para ellas, el mundo, ni tampoco la coherencia y la existencia, a continuación, de estas mismas teorías. Una sola experiencia negadora puede echar a perder toda teoría, e inclusive la existencia del mundo. Por el contrario, la fenomenología estudia los objetos dados en su pura inmanencia e indubitablemente, con toda evidencia: es debido a esto por lo que la fenomenología es, según Husserl, más rigurosa, más exacta y mejor que cualquier otra ciencia, incluyendo a las ciencias puras mismas. Correlativamente, la existencia misma del mundo es relativa a la existencia de la conciencia (cf. *Ideas I*).

fenomenológica, en vez de presentar sus diferentes articulaciones, es decir, los modos de tematización y de comprensión de sus objetos, en su estructura fundamental, etc. Por el momento, es importante observar que la percepción fenomenológica opera al interior del marco de la reducción fenomenológica y tan sólo se ocupa de la descripción inmanente de la vivencia psíquica. Lo que implica que la aprehensión de las vivencias puras considera a estas vivencias en su inmanencia pura, y no como existiendo en un cuerpo determinado, en un tiempo o en un espacio dados, en una situación particular, etc. Mientras nos ocupemos de la aprehensión de las vivencias en estos términos, permaneceremos al interior de la actitud fenomenológica, o al interior de la percepción fenomenológica.

Esta nueva actitud que opera sobre la base de la reducción fenomenológica ya había sido introducida por Descartes. Sin embargo, esta reducción es inmediatamente abandonada por él, y es por esto que le corresponde a la fenomenología husserliana retomar y desarrollar más todavía ese descubrimiento de Descartes. En consecuencia, es fundamental observar que el *correlato* de la percepción fenomenológica no es la conciencia empírica, sino la conciencia revelada luego de la reducción, a saber, la *conciencia pura o trascendental*. No es sino gracias a la reducción fenomenológica, dice Husserl, que “por primera vez, la donación es pura y absoluta”, esto es, absolutamente *indubitable* (*ibid.*, p. 150). Con todo, la dirección y el sentido de la reducción fenomenológica son diferentes en Husserl. En efecto, para él no se trata de atender a la fundación de una ciencia absoluta, sin haber estudiado previa y minuciosamente las condiciones mismas de posibilidad de esta ciencia, a saber, por ejemplo, el modo de su relación con la realidad, así como su propia fundación sin presuponer ninguna otra ciencia ni disciplina. En otras palabras, lo que le interesa a la fenomenología no es la ciencia absoluta y universal, sino el establecimiento de las condiciones (*trascendentales*) de posibilidad *fenomenológicas* de esta ciencia. Es en esta finalidad que se concentra la atención y el interés de Husserl en las lecciones de 1910/11.

Ahora bien, a este nivel, y para resolver este problema, surge una enorme dificultad. Se trata efectivamente de establecer “la esencia de la actitud fenomenológica en sí misma”. La dificultad consiste, más exactamente, en aprehender lo que el juicio juzga, lo que pone en tanto que verdadero, sin aceptar lo que es puesto, aquello sobre lo cual juzga

el juicio (cf. *ibid.*, pp. 151-152). Como ya sabemos, el yo en la actitud fenomenológica no afirma lo que es válido para la conciencia empírica, pero tampoco lo niega. La actitud fenomenológica pone en suspenso toda toma de posición (en sentido natural, y por tanto en el sentido psicológico de la palabra); esta actitud consiste en una sustracción (abstención) de todo compromiso con el mundo y con la vida derivados de la actitud natural. Solamente de este modo podemos, posteriormente, alcanzar la finalidad misma de la actitud fenomenológica, a saber, *comprender las efectuaciones de la conciencia empírica, su ser mismo, así como la esencia de la realidad y del mundo*. De este modo, se hace manifiesto, entonces, que la actitud de comprensión necesita de una abstención del juicio, en sentido natural. Podemos en consecuencia referirnos *sin prejuicios* a lo que se ofrece ante la mirada reflexiva y en el modo mismo de su donación. La tarea consiste en *describir* y en *analizar* esta donación absoluta: en ésto consiste precisamente la comprensión que se lleva a cabo por parte de la actitud de espíritu filosófico. Así pues, la existencia (*Existenz*) del propio fenomenólogo, en cuanto miembro de la naturaleza, queda igualmente excluída. Es decir, se ponen entre paréntesis todos los juicios (percepciones, etc.) acerca del fenomenólogo, en cuanto miembro de la naturaleza o del mundo: el fenomenólogo se desprende del mundo y de la realidad en sentido habitual, a fin de retener tan sólo, tanto con respecto a lo que aparece “del lado” del mundo y de la realidad, cuanto a lo que aparece “del lado” de su propia subjetividad, *lo que aparece en tanto que aparece* y en el modo de su donación misma.

Una vez que ha presentado en qué consiste la nueva actitud, gracias a la reducción fenomenológica, Husserl se propone estudiar el modo de la relación fenomenológica con la trascendencia. Sin embargo, considera que debe clarificar antes algunas objeciones que se dirigen en contra de la actitud fenomenológica.

3. Refutación de algunas objeciones contra el proyecto fenomenológico

Husserl tiene en cuenta aquí principalmente tres objeciones en contra de la reducción fenomenológica³⁷. La primera objeción en contra

³⁷ *Ibid.*, pp. 154-158. Por razones de exposición preferimos presentar, primero, las objeciones, y sólo después las respuestas de Husserl. Así, nuestro objetivo es más bien el de reunir

de la fenomenología es la de que ésta es una filosofía solipsista, en el sentido en que, debido a su procedimiento, reduce toda realidad al sujeto, el cual sería el único que existe en toda la singularidad (soledad) de su ser. La segunda objeción sostiene la imposibilidad de la exclusión del yo. De acuerdo con esta objeción, la reducción a la conciencia pura afirma en todo caso una referencia a un yo concreto: ¿se trata de la conciencia pura “de quién”? La conciencia pertenecería, por tanto, siempre a un ser realmente existente, sin el cual hablar de una conciencia “pura” carece de sentido. La tercera objeción tiene que ver con el propio conocimiento fenomenológico. Si las donaciones de la experiencia son puestas entre paréntesis, y ello debido a su esencia provisional y fluente, ¿cómo pretende entonces la fenomenología hablar de la naturaleza, del mundo o de la totalidad de las cosas (*Weltall*)? De acuerdo con lo anterior, la fenomenología no es sino un conocimiento de “apariencias”, o bien, entonces, se trata de un conocimiento de “ideas” en el sentido más amplio y especulativo de la palabra. Por lo demás, ¿cuál es la motivación de la fenomenología para la puesta entre paréntesis, si el fenomenólogo mismo no sabe con anterioridad de qué realidad se trata ni de qué clase de conocimiento? Por tanto, estas objeciones hacen imposible la fenomenología y muestran claramente su pobreza.

No obstante, semejantes objeciones son solamente malentendidos, sostiene Husserl. En efecto, con respecto a la primera objeción, el malentendido consiste en confundir la inmanencia en sentido psicológico (o psicologista) y la inmanencia fenomenológica. De hecho, la reducción fenomenológica no debe ser *entendida*³⁸, en manera alguna, como la reducción de la trascendencia a la singularidad de las *cogitationes* del

las respuestas de Husserl -aunque breves- en una sola y misma exposición.

³⁸ La fenomenología descubre el hecho importante de que la comprensión efectiva de la reducción fenomenológica no es posible de otro modo que *llevándola a cabo* nosotros mismos. Así pues, no es posible comprender la reducción fenomenológica *desde afuera*. Los críticos de la reducción fenomenológica se sitúan por fuera de ella, y así, les es difícil “comprenderla”. Efectivamente, en la base de este problema se encuentra claramente la imposibilidad de *rebajar* la filosofía al nivel de la conciencia empírica; o, para decirlo más explícitamente, la reducción fenomenológica se propone elevar la conciencia empírica a la comprensión filosófica y a la actitud de espíritu filosófico. En ese sentido, I. Kern señala: “Der Philosoph... muß vom Standpunkt der Philosophie aus den Lernenden dazu bringen, seine Situation in der sinnlich vorgegeben Welt zu durchbrechen, eine völlige *Umstellung* zu vollziehen und sich in eine radikal neuartige Situation zu *versetzen*”. (*Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlín: Walter de Gruyter, 1975, pp. 13ss.

yo, a la existencia particular (y aislada) del yo. Por el contrario, es evidente que luego de la operación de la *epoché* o de la reducción fenomenológica no perdemos nada, y sí, en cambio, ganamos el campo absoluto de la conciencia pura; mediante la reducción fenomenológica descubrimos por primera vez la conciencia pura, el yo puro. La trascendencia de la cual se trata en la fenomenología está contenida, por así decirlo, en la inmanencia³⁹. La reducción fenomenológica muestra en efecto que la trascendencia no se opone a la subjetividad en el sentido de las filosofías tradicionales (i.e. no fenomenológicas), sino que, por el contrario, la trascendencia obtiene todo su sentido a partir de la inmanencia, y se constituye en la subjetividad. De hecho, la trascendencia no es otra cosa que la intencionalidad misma, descubierta, puesta de relieve y estudiada únicamente por la fenomenología, y ello después de haber alcanzado la conciencia trascendental, gracias a la reducción fenomenológica.

Así pues, la reducción hace el descubrimiento del yo puro⁴⁰ como el lugar de la constitución de la trascendencia y no se ocupa, consiguientemente, más que de lo que aparece en tanto que aparecer: por ejemplo, el espacio puro, el tiempo puro, el yo puro, etc., en tanto que fenómenos de validez purificados de toda trascendencia y, por tanto, desvinculados de todo sentido psicológico (o psicologista). De este modo, la fenomenología no se ocupa tan sólo de simples apariencias; por el contrario, afirma Husserl, la fenomenología es donadora del ser mismo⁴¹. El interés de la fenomenología no es, por tanto, el de conocer la naturaleza, el mundo o el universo: éstas son tareas de las ciencias naturales. La fenomenología no se interesa por el mundo sino en tanto que y porque el mundo es dado en vivencias de la conciencia. En una palabra, el interés de la fenomenología no es el mundo, si se toma "interés" en el sentido natural de la palabra. Su finalidad es ante todo (y ciertamente sobre todo en este texto), el de hacer posible una comprensión clara del campo propio de la inmanencia, de la conciencia pura y de las vivencias puras. En cuanto tal, dice Husserl, la fenomenología no es otra cosa que un método, es decir, un camino (*hodos*) en el sentido

³⁹ Esta idea será puesta en mayor relieve posteriormente: cf. *ibid.*, § 28.

⁴⁰ El texto en el que Husserl muestra con claridad suficiente el descubrimiento del yo puro es el de *Hua III/1*.

⁴¹ Lo que la fenomenología da (*gibt*) "no es la sola aparición (*bloÙe Erscheinung*), sino el ser mismo", *ibid.*, p. 156.

primero de la palabra. En efecto, es el camino que nos conduce hacia el absoluto de la conciencia o de la subjetividad⁴².

4. La idea de la experiencia fenomenológica

La reducción fenomenológica tiene por tanto como finalidad conducirnos a la donación absoluta (*absolute Gegebenheit*) de los fenómenos, y ello gracias a la intuición intelectual, gracias a la mirada reflexiva, en resumen, mediante la percepción fenomenológica. Esta donación absoluta es, manifiestamente, el fenómeno puro y que es, por tanto, el que interesa estudiar y comprender. Ahora bien, el fenómeno puro no es dado solamente en la percepción fenomenológica, sino también en otros modos de donación. En este texto, Husserl presenta principalmente los actos inferiores de la donación, de la aprehensión de los fenómenos puros, tales como la percepción, el recuerdo (la retención) y la espera; se trata, pues, de los actos fundamentales de la donación de los fenómenos. Ahora bien, son precisamente estos modos de donación, en su particularidad, en su unidad y entrelazamiento intencional, los que constituyen la experiencia fenomenológica. Así pues, la experiencia fenomenológica corre en paralelo con la experiencia empírica. Mientras que la experiencia en sentido natural es principalmente una experiencia de objetos y de cosas, la experiencia fenomenológica resulta de la presentación (*Gegenwärtigung*) y de la presentificación (*Vergegenwärtigung*) de los fenómenos purificados de toda trascendencia (*ibid.*, p. 159).

Sin embargo, se presenta aquí una dificultad con respecto a la donación absoluta en el modo de la percepción. En efecto, la esencia de la percepción es la de ser fluyente, un devenir incesante. En la percepción no tenemos, a cada instante, más que un (objeto dado en un) ahora, y cada vez tenemos un nuevo ahora. La percepción transcurre

⁴² Husserl afirma: "...la subjetividad, y ésta universal y exclusivamente, es mi tema, y se trata de un tema cerrado puramente en sí mismo, independiente", *ibid.*, p. 200. No obstante, en la época que estudiamos (1900-1917), para Husserl la fenomenología es tanto un método como una disciplina (*ibid.*, pp. 158-159, observación añadida en 1924). Más tarde, la fenomenología se le revela a Husserl como siendo al mismo tiempo un saber y un método. Es decir, el saber fenomenológico coincidirá por completo en los desarrollos ulteriores de la fenomenología con la filosofía trascendental, y se situará en una perspectiva más globalizante que la de los análisis puramente estáticos y gnoseológicos.

y en cada ahora la percepción anterior deviene un pasado. En consecuencia, parece imposible aprehender absolutamente el fenómeno, puesto que en el momento presente ya no se encuentra ante la mirada perceptiva. La percepción es aquí, por completo, empírica; esta percepción se encuentra completamente dirigida hacia el objeto, y esta experiencia de una aprehensión incompleta, imperfecta, no es propia sino de la esencia de la experiencia que se deriva de la actitud natural.

En efecto, el análisis fenomenológico indica claramente que se trata, aquí, de un error producido por la inclinación natural (de la conciencia empírica), la cual toma lo que se encuentra en la percepción como siendo válido y real por excelencia (cf. *ibid.*, p. 162). Nuestra referencia al objeto no se funda sobre el primado de la percepción o sobre la presencia actual de la cosa. Por el contrario, la experiencia fenomenológica muestra suficientemente que nuestra relación con el objeto es *intencional*, esto es, que el objeto es *mentado* como el correlato de la conciencia en diversos modos de donación. Así, el objeto intencional es el mismo contenido en la percepción (actual), y en el recuerdo del objeto. Husserl habla, consiguientemente, de la retención como poseyendo una trascendencia al interior de la actitud fenomenológica⁴³. Efectivamente, el objeto dado en la retención ya no está dado en el momento actual, pero sí es reconocido, con todo, como habiendo sido el mismo correlato intencional en una percepción anterior. “La intuición y la aprehensión fenomenológicas son, en todos los casos, un fundamento del juicio; inauguran un *piso sobre el cual el pensamiento puede establecerse*” (*Hua XIII*, p. 161). La fenomenología, que se mueve en actos de reflexión, implica, por sí misma, una reflexión sobre las vivencias y sobre la donación absoluta. El suelo propicio para esta reflexión se revela como la intuición donadora de los fenómenos. De este modo, la fenomenología resulta ser, efectivamente, la condición de posibilidad de toda referencia a (de toda relación con) la trascendencia.

Mediante la reducción, la percepción empírica se modifica en una percepción fenomenológica. Pero esta misma reducción fenomenoló-

⁴³ Más exactamente, la «trascendencia en la inmanencia» es el resultado del reconocimiento no solamente de la retención —al lado de la percepción— en cuanto ser fenomenológico, sino, igualmente, del objeto intencional de la retención. Ahora bien, en el caso en que este objeto no se encuentre ya presente ante la mirada, nos conduce *más allá* de la pura actualidad, y con ello, reconocemos la trascendencia incluida en la inmanencia. Esta trascendencia es manifiestamente la obra de la *intencionalidad*.

gica permite igualmente transformar todo recuerdo empírico en un recuerdo fenomenológico. La importancia de esta transformación consiste en la posibilidad de principio de encontrar así una referencia a (una relación con) la trascendencia, no simplemente en el modo de la percepción, sino *también* en el recuerdo y en la rememoración. Al interior de la reducción fenomenológica, en la rememoración, el yo eleva su reivindicación sobre la conciencia y, a través suyo, sobre el hecho de que la percepción de tal o cual cosa (o tal o cual acontecimiento) ha sido efectivamente consciente. Husserl habla al respecto de tener “nuevas ‘trascendencias’ en la inmanencia fenomenológica” (*ibid.*, p. 163). La diferencia entre el recuerdo empírico y el recuerdo fenomenológico consiste en que el primero nos permite decir que hubo dos acontecimientos simultáneos, por ejemplo. Por el contrario, gracias a la reducción fenomenológica, la existencia de los acontecimientos percibidos es puesta entre paréntesis, no solamente la existencia de los acontecimientos percibidos, sino también la de los acontecimientos recordados. De este modo, el recuerdo fenomenológico se refiere a la conciencia *de* los acontecimientos, y la rememoración fenomenológica a la conciencia de *haber percibido* o de haberse acordado de dos acontecimientos. Por tanto, la diferencia entre los dos recuerdos, y con ello, también la diferencia en la presentificación (*Vergegenwärtigung*), se funda en el acto de la reflexión. Es, pues, por el acto de la reflexión que la experiencia de haber percibido o de acordarse de tal o cual acontecimiento es puesta en claro. En la reflexión fenomenológica la vivencia se vuelve *objetiva*, ya se trate de una percepción, de un recuerdo o de una rememoración (cf. *ibid.*, p. 164)⁴⁴. *La objetividad es, pues, la obra de la reflexión fenomenológica (ibidem)*⁴⁵.

De este modo, gracias a la reflexión, es decir, gracias a la experiencia fenomenológica, estamos en capacidad de apropiarnos del conjunto del dominio de la experiencia, esto es, de la posición de experiencia

⁴⁴ Podemos decir igualmente: la *reflexión* aprehende, en consecuencia, el objeto como unidad, esto es, inclusive, como realidad *objetiva*, que es el correlato de diferentes referencias *intencionales*.

⁴⁵ O bien, para decirlo de otra manera, el pensamiento empírico (de la conciencia) no puede resolver el enigma de la trascendencia, ni la objetividad (del ser); por eso este pensar corre el peligro de caer en las dificultades del escepticismo y del relativismo. Sólo la reflexión *fenomenológica* o *fenomenológico-transcendental* garantiza y da cuenta (*legen, Recht geben*) de la objetividad, y ello gracias a la aprehensión y al análisis de la intencionalidad de la conciencia pura.

de todo género (*ibidem*). Por lo demás, a la espera empírica le corresponde igualmente, en paralelo, una espera (o expectativa) fenomenológica. En todos los casos, ya sea en la percepción fenomenológica, en el recuerdo o en la retención fenomenológicos, o bien en la espera fenomenológica, siempre hay una reflexión que opera sobre la base de estos actos. Mejor aún, gracias a la reflexión no nos referimos (simplemente) a las cosas, sino al hecho de tener la experiencia de estas cosas. Es esto lo que caracteriza a la experiencia fenomenológica. En efecto, en la reducción fenomenológica, ya no *llevamos a cabo* experiencias (en el sentido natural de la palabra) sino dirigimos la mirada al hecho mismo de “tener experiencias” *a fin de comprenderlas*. De hecho, es tan sólo de esta forma como aquellas experiencias se revelan como lo que son. Y, como ya lo sabemos, se revela igualmente el objeto que es en cada caso el correlato de la experiencia. La experiencia fenomenológica es, pues, por completo, la experiencia del presente viviente de la conciencia⁴⁶.

No obstante, hay que decir que, según Husserl, la reducción fenomenológica no nos ayuda para nada a comprender los acontecimientos en su desarrollo hacia el futuro. Efectivamente, la experiencia (natural y fenomenológica) extrae sus *motivaciones* para el futuro a partir del presente. De esta suerte, el futuro toma su origen en el presente y encuentra en el presente las razones (motivaciones) para el futuro. Ahora bien, la actitud fenomenológica, puesto que no lleva a cabo ninguna experiencia en el sentido natural de la palabra, se revela, asimismo, como una experiencia que posee una cierta limitación a este respecto. Su limitación viene de su esencia misma, a saber, la *comprensión*. *La comprensión fenomenológica se lleva a cabo, por su esencia misma y por principio, siempre posteriormente (nachträglich)*. En efecto,

⁴⁶ Introducimos aquí la idea del *presente viviente* a fin de esclarecer esta estructura esencial de la conciencia, su modo mismo de ser. Pero, a decir verdad, hay que tener en cuenta que Husserl desarrolla esta idea tan sólo posteriormente, en los años veinte y treinta. El presente viviente es la experiencia de la conciencia trascendental que se despliega como producción permanente y unificada de “ahoras”, producción en la que la conciencia accede a un futuro que es no ya “esperado”, sino *puesto* por ella. Cf. acerca del presente viviente, en Husserl, *Hua VIII*, lecciones 39 y siguientes, 49 y sigs., Ms. C III; cf. asimismo K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl am Leitfaden der Zeitproblematik*, La Haya: M. Nijhoff, 1966, y C. E. Maldonado, *Fenomenología y Conciencia del Tiempo. El Problema de la constitución del tiempo en la fenomenología de Husserl*, Santafé de Bogotá: Universidad de la Sabana, 1994.

dice Husserl, el saber de las conexiones de las motivaciones no es un saber de la *percepción* fenomenológica, no es este acto de la mirada reflexiva acerca de la donación absoluta misma (*Selbsgegebenheit*) a la cual conduce inicialmente la evidencia de la *cogitatio* (*Hua XIII*, p. 167). No obstante, queda aquí sin acabar una determinación más positiva de estas conexiones de motivación⁴⁷.

Con todo, la fenomenología debe poder salir más allá (*hinausgehen*) del dominio de la donación absoluta, si quiere ser una ciencia de los fenómenos, un *logos* de los fenómenos. Lo cual quiere decir que la fenomenología no tiene ningún interés en reducirse a la simple donación de la *cogitatio*. Es justamente esto lo que lleva a cabo Descartes. Antes bien, el interés real de la fenomenología se encuentra del lado del *cogitatum*. Uno de los intérpretes de Husserl lo ha observado correctamente: el *cogitatum* constituye el verdadero interés ontológico de la fenomenología⁴⁸. Ahora bien, en la reducción fenomenológica así como en los actos fenomenológicos hay una multitud infinita de donaciones fenomenológicas que afluye constantemente hacia nosotros⁴⁹. Lo que significa que el curso de las experiencias fenomenológicas es, también él, un devenir permanente, un flujo heraclíteo. Tampoco las vivencias son, jamás, completamente dadas, tal como ya lo hemos aprendido a propósito de las *Ideas I*. Pero, dice Husserl, de hecho esto no constituye ninguna dificultad mayor en contra de la fenomenología como ciencia de los fenómenos puros. La experiencia fenomenológica corre, por tanto, por así decirlo, en paralelo con la experiencia empírica. El cubrimiento recíproco de las dos clases de experiencia es algo que depende de las efectuaciones mismas de la conciencia, antes que de la reflexión operada por parte del fenomenólogo. Como quiera que sea, podemos decir con Husserl: “Si la experiencia fenomenológica puede, con frecuencia, no ser mejor que la experiencia empírica, en todo caso tampoco es peor” (*ibid.*, p. 169).

A la luz de lo anterior, comprendemos entonces que la fenomenología tiene una relación a la trascendencia en la inmanencia. ¿En qué

⁴⁷ Desarrollos ulteriores por parte de Husserl aportan aclaraciones adicionales, especialmente en *Ideas II passim*.

⁴⁸ Cf. Szilasi, W., *Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls*, Tübingen: M. Niemeyer, 1959, §§ 24-25, pp. 56-60.

⁴⁹ “...eine unendliche Fülle von phänomenologischen Gegebenheiten uns zuströmt”, *Hua XIII*, p. 167.

sentido hay que comprender lo que es trascendente? Husserl concluye este capítulo con una presentación acerca del sentido de la trascendencia.

A un primer sentido, muy general, de trascendencia, como el acto de conocimiento en el cual el objeto no está presente en sí mismo⁵⁰, Husserl agrega un segundo sentido, a saber: como acto de conocimiento en el que el objeto, a pesar de su ausencia, está sin embargo dado a la conciencia en tanto que objeto. Lo cual significa que, en este segundo caso, la trascendencia es el correlato intencional que es mentado por la conciencia sin que el objeto esté, por ello, (necesariamente) presente, sin que sea actual. A esta segunda significación de la trascendencia, Husserl opone un sentido de la inmanencia, según el cual el objeto es dado directamente en la vista fenomenológica. Sin embargo, Husserl traza aún una distinción. Se trata, en efecto, de reconocer que la fenomenología es la aprehensión inmanente de los objetos individuales, “conducidos a la inmanencia con cada exclusión de la naturaleza” (*ibid.*, p. 171). La naturaleza y el mundo objetivo se sitúan, en consecuencia, del lado de la trascendencia. *El mundo objetivo*, dice Husserl, es el título que designa la totalidad (*Gesamtheit*) de las objetividades que se presentan por medio de apariciones (*Erscheinungen*) (*ibidem*). Ahora bien, puesto que la fenomenología es la ciencia de los fenómenos en cuanto fenómenos, y por tanto la ciencia del aparecer, resulta de ello que la realidad de la cosa es transformada por la fenomenología en la objetividad del fenómeno⁵¹. “*La fenomenología, concluye Husserl, no quiere por tanto excluir la trascendencia en todo sentido*” (*Hua XIII, ibid.*). La fenomenología quiere tan sólo poner el ser que aparece (*Erscheinendes*) entre paréntesis, a fin de no retener más que el aparecer del ser en cuanto tal. Pero, de una cierta manera, las apariciones están contenidas en la intencionalidad de la conciencia. En otras palabras, la aparición es el correlato intencional de una cierta toma de posición de la conciencia. Es a partir de ésto como la fenomenología puede efectivamente erigirse en un *logos phaenomenai*. Ahora, en cuanto tal, su campo de trabajo es manifiestamente la conciencia pura.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 170. Este primer sentido de la trascendencia aparece ya en *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. Husserl no agrega nada nuevo con esta primera caracterización.

⁵¹ Cf. Sartre, J. P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, París: Gallimard, 1943, p. 13.

5. La *aprehensión fenomenológica de la conciencia*

La fenomenología es, por tanto, una ciencia paralela a las ciencias naturalistas o naturales; pero, a decir verdad, la fenomenología es la condición de posibilidad de toda otra ciencia, debido a que precisamente sus objetos son dados absoluta e indubitavelmente en la inmanencia. Sus objetos de estudio son las vivencias intencionales. En consecuencia, para Husserl es importante saber si la fenomenología puede, por su parte, ser una *ciencia*.

La experiencia fenomenológica corre en paralelo con la experiencia empírica, y no es ni peor ni mejor. Pero es claro, a estas alturas, que las *cogitationes* son el objeto de la fenomenología. Ahora bien, pertenece a la esencia de las *cogitationes* el tener siempre un “trasfondo objetivo”, es decir, un área o un horizonte que es siempre co-consciente, co-presente, pero que, sin embargo, no es siempre co-mentado. Este trasfondo está constituido por *cogitationes*⁵². No obstante, mediante una reflexión (y por un recuerdo) *posterior* este trasfondo puede convertirse en el objeto de una mención “habiendo sido presente, pero sin que haya sido mentada *en* la percepción anterior” (*ibid.*, p. 172). La posibilidad de hacer presente el trasfondo es una posibilidad de principio y forma parte de la esencia misma de la reflexión fenomenológica. De este modo, estamos en capacidad de reconocer y de aprehender un mismo *datum fenomenológico*, el mismo contenido fenomenológico, y ello independientemente del modo de la aprehensión, ya sea una percepción, un recuerdo, una rememoración, etc. Hay por tanto una *identidad* del *datum fenomenológico* en los diversos actos de conciencia: esta identidad es la obra (es) puesta precisamente al descubierto gracias a la reflexión fenomenológica.

Como quiera que sea, lo que es importante en este análisis es que, de este modo, se ha ampliado bastante más el concepto de experiencia —fenomenológica—⁵³. En efecto, todos los actos se encuentran de-

⁵² Podemos decir con Husserl que el campo de la conciencia es unificado en un doble sentido. Desde el punto de vista de la actitud natural, el conjunto de los objetos que llamamos naturaleza, es infinito. Es esta naturaleza la que unifica todas las realidades que existen al interior suyo. En la actitud fenomenológica, los objetos que denominamos conciencia son (igualmente) infinitos. La conciencia es el principio de unidad y de sentido de toda trascendencia. Cf. *ibid.*, p. 172.

⁵³ Lo que sostiene de hecho a esta unidad de la conciencia, a esta ampliación de la experiencia fenomenológica, es la conciencia del tiempo inmanente. Husserl deja de lado

lante de nuestra conciencia en tanto que serie de actos (en la reflexión “acompañada” de una rememoración). Tenemos una conciencia de identidad que atraviesa (unificándolos) los diversos actos y, por consiguiente, también el objeto al cual se refieren estos actos, es decir, el *mismo datum* fenomenológico. Esta ampliación de la experiencia fenomenológica es de hecho (al mismo tiempo) un acto de síntesis, y la conciencia que efectúa la síntesis de las experiencias múltiples y que hace posible la identificación del *datum* fenomenológico es, manifiestamente, la conciencia fenomenológica del tiempo.

Husserl llama al mundo de los *data* fenomenológicos, un mundo individual: este mundo es la conciencia pura (*ibid.*, p. 174). Sin embargo, el mundo de la conciencia reducida, del *ego* puro, *no* posee la misma extensión que el mundo natural. Husserl le atribuye inicialmente tres características fundamentales al mundo de la conciencia pura, a saber:

a) su presencia no es una presencia que aparezca, sino es presencia de sí mismo en sentido absoluto, esto es, su donación inmanente es absolutamente dada (*ibid.*, p. 175); sin embargo,

b) la donación inmanente es por esencia fluyente, un devenir permanente; así pues,

c) es presente viviente⁵⁴.

Tal y como resulta de este contexto, Husserl se esfuerza por aprehender lo que es propio de la experiencia fenomenológica, sin poner sin embargo en cuestión su evidencia. Es que la posibilidad de la experiencia fenomenológica debe preceder, y no es sino posteriormente cuando será posible discutir la evidencia de esta “nueva” experiencia fenomenológica. Aquí, lo esencial es observar la *unidad* de esta experiencia, esto es, la unidad de la percepción, del recuerdo y de la rememoración, etc., en una sola conciencia. *La experiencia fenomenológica se extiende así sobre todo el flujo de la conciencia*, flujo que no es, sin embargo,

en este contexto el examen de esta conciencia fenomenológica del tiempo para tener en cuenta, más bien, el flujo mismo de la conciencia. Es precisamente el tema de este *fluir* el que constituye el eje central del quinto capítulo de las lecciones de 1910/1911.

⁵⁴ En realidad Husserl no dice “presente viviente”, sino dice que el ser de la conciencia es únicamente “un punto-ahora que fluye” (*fließender Punkt-Jetzt*) y una continuidad de puntos fluyentes del pasado, *ibid.*, p. 175. Con todo, no ejercemos violencia sobre el texto de Husserl si anticipamos la idea del presente viviente, término que Husserl emplea posteriormente en sus investigaciones fenomenológicas (por ejemplo, en *Hua I*, §§ 46, 59, *Hua VIII*, Lecciones 39, 40, 49 y siguientes). Cf. *supra*, nota 52.

dado siempre intuitivamente (*ibid.*, pp. 176-177), sino que puede serlo debido precisamente a su unidad, y esto por la obra de la reflexión que engloba también a la rememoración. Una consecuencia importante se desprende, a saber, que la extensión del mundo fenomenológico es más vasta y rica que la del mundo natural. Explicitamos esto a continuación.

Hay que tener en cuenta sin embargo que la conciencia de esta unidad del flujo de las vivencias no es, por sí misma, posible más que gracias a la reducción fenomenológica. En efecto, viviendo al interior de la actitud natural, la conciencia de la unidad de los actos del yo permanece escondida, inclusive olvidada. En este caso, pues, el mérito de la reducción fenomenológica consiste en la puesta en relieve del mundo fenomenológico como siendo un mundo unificado y único. Es precisamente debido a su unidad que este mundo puede ser llamado un mundo *individual*: es el mundo del *ego puro*, de los *data* fenomenológicos. Sin embargo, hay que decir que la unidad de la conciencia es al mismo tiempo y por su esencia misma una *unidad infinita*. La infinitud se define por la serie en principio ilimitada de actos y de efectuaciones intencionales. Al fin de cuentas, es de esta manera como la conciencia pura deviene, en tanto que flujo infinito, un campo de experiencia *propio*, esto es, una esfera del conocimiento.

Con respecto a la reducción fenomenológica, Husserl hace aún una observación fundamental. La reducción fenomenológica es siempre posible con relación a toda experiencia, y ello de una doble manera. De un lado, toda experiencia admite en *sí misma* la reducción fenomenológica; en otras palabras, se trata de la reducción de toda experiencia natural a la inmanencia pura, la reducción de toda referencia a la trascendencia. Por otra parte, toda experiencia admite la reducción *con relación a su contenido y a su objeto intencional* (*ibid.*, p. 178). De este modo, la *cogitatio*, la *vivencia* que toda experiencia “contiene”, que toda experiencia *es* en sí misma, aparece ante la mirada fenomenológica; pero, con ello mismo, aparece igualmente el correlato intencional objetivo de esta *cogitatio*, es decir, “lo que hay de intencional en ella” (cf. *ibid.*, p. 178). Gracias a este análisis, la fenomenología revela el doble modo de ser, el doble componente, por así decirlo, de toda experiencia natural: la *cogitatio* o la vivencia que ella contiene (implícitamente, por tanto no tematizada, en su base) y el objeto trascendente que aparece consiguientemente como objeto intencional contenido en la *cogitatio*

misma. El análisis de los fenómenos puros implica, por tanto, una doble dirección: una dirección noética y una dirección noemática que le corresponden intencionalmente.

Una vez que Husserl ha puesto en claro (lo que es lo propio de) la conciencia pura como campo de trabajo y como objeto mismo de la fenomenología, introduce una idea determinante, en especial para los análisis de constitución noemáticos de la fenomenología. Esta idea tiene que ver con el *resultado* de la reducción fenomenológica. Allí donde la experiencia natural pone una unidad trascendente, allí mismo podemos, luego de la reducción fenomenológica, aprehender esta unidad trascendente como un *índice* para comprender, describir y analizar las conexiones puras de conciencia⁵⁵. La posición de realidad de la actitud natural se convierte, entonces, de este modo, en el objeto mismo de una experiencia fenomenológica: la característica de esta experiencia fenomenológica es la *comprensión* de las posiciones y realizaciones de la actitud natural en sí misma⁵⁶.

Vemos, por tanto, que al interior de la reducción fenomenológica, cada experiencia corresponde a una multiplicidad determinada de posibilidades de experiencias, las cuales, a su vez, son posibilidades motivadas.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 179. Hablamos, con Husserl, indiferentemente de *índice* (*Index*) o de *hilo conductor* (*Leitfaden*) para designar toda unidad trascendente que sirve justamente de hilo para revelar, describir y comprender las conexiones y las motivaciones (de experiencias) de la conciencia. Para decirlo con un lenguaje más simple, las cosas (las unidades trascendentes, en general) no tienen para la mirada fenomenológica otra importancia que la de develar el ser mismo, las experiencias, las motivaciones de la subjetividad que se refiere a estas cosas en una actitud o de una manera determinada. Por lo tanto, la fenomenología no considera la trascendencia (en el sentido de un realismo ingenuo) más que como medio para aprehender y comprender la vida psíquica, en el sentido más amplio de la palabra, de la subjetividad. Es el espíritu (*psyche*) mismo el que constituye su campo de trabajo. Desde luego, esta aproximación general sirve tan sólo para traducir en un lenguaje no-fenomenológico aquello de lo cual se trata en el marco de estas investigaciones fenomenológico-trascendentales. Para un análisis más desarrollado de los conceptos de "índice" o de "hilo conductor", cf. *Ideas II*.

⁵⁶ Así pues, la reducción fenomenológica es este cambio mismo de la actitud mediante el cual comprendemos las unidades trascendentes, tales como una cosa, un producto, etc. como *hilos conductores* (*Leitfaden*) para la aprehensión y la comprensión de las conexiones de conciencia, y, mejor todavía, de las *motivaciones* de conciencia. Así, el campo de la fenomenología se revela como *infinito*. Se trata de la infinitud de la comprensión de sí de la subjetividad como siendo subjetividad trascendental. Esto es válido igualmente para todas las esferas de la fenomenología o para todas las esferas de la experiencia natural: el Estado, la sociedad, etc.: en la actitud fenomenológica todo se convierte en un índice, un hilo conductor para comprender las conexiones, las *motivaciones* de la conciencia pura.

Mejor aún, descubrimos así, por primera vez, de qué modo cada experiencia natural *motiva* una multiplicidad de otras experiencias, y ello indefinidamente (*ibid.*, p. 180). Por consiguiente, el concepto de *motivación* se revela como el concepto fundamental alrededor del cual se articula toda la vida de la conciencia. Tanto así que comprender y aprehender la conciencia pura significa, más exactamente, comprender y estudiar los complejos de motivación de las experiencias reales y posibles que lleva a cabo la conciencia⁵⁷. El concepto de motivación no solamente amplía el campo de los análisis (y de las experiencias) fenomenológicos, sino precisa, al mismo tiempo, mejor todavía, estos mismos análisis. Es gracias al concepto de motivación que, finalmente, *conocer* la subjetividad corresponde más exactamente a *comprender* esta misma subjetividad, tanto en su realidad como en sus posibilidades.

La conciencia pura no contiene, por tanto, el mundo objetivo ni la naturaleza. Pero por la reducción fenomenológica, y gracias a las comprensiones que preceden, aprendemos que la conciencia contiene —que *es*— las experiencias reales y posibles del mundo natural y de la naturaleza. Por consiguiente, en fenomenología, son estas experiencias las que se trata de estudiar, de describir y de comprender. De este modo, la fenomenología se pone como tarea algo que no pertenece de ninguna otra manera a las demás ciencias, y se revela así como una comprensión de sí de la conciencia pura en el entrelazamiento de sus experiencias y de sus motivaciones.

Lo que se acaba de decir con respecto a las cosas y a las realidades objetivas en general, vale igualmente para las teorías del mundo objetivo y de la naturaleza. La actitud fenomenológica permite, por tanto, tomarlas como índices y, mediante la reflexión, seguirlas en sus entrelazamientos de conciencia que les pertenece, esto es, las conexiones de juicio y de fundación que se encuentran en la base de estas teorías. No afirmamos absolutamente nada acerca de la verdad objetiva de estas teorías, sino, por el contrario, lo que nos interesa es la elucidación de los complejos de motivación y de fundación que les son subyacentes. Un análisis similar ya fue hecho, por parte de Husserl, en *Hua XXIV*. En todo caso, lo que es esencial aquí es que en la base de toda experiencia real y posible,

⁵⁷ “La exclusión de la naturaleza produce aquí conexiones completamente determinadas de *data* fenomenológicos, de contenidos de sensación, de aprehensiones, de co-aprehensiones (*Mitfassungen*), de actos voluntarios, de series cinestésicas que fluyen tendencialmente (*tendenzlös*), etc. de datos efectivos y, con respecto a su posibilidad, motivados”, *ibid.*, p. 181.

así como de toda teoría sobre el mundo objetivo y sobre la naturaleza, hay siempre conexiones de vivencias que son subyacentes y que sostienen estas mismas teorías y estas experiencias naturales. La comprensión de estas conexiones de vivencias y de estas motivaciones es precisamente el análisis de la constitución. De esta forma, pues, en fenomenología, toda realidad objetiva, ya sea ésta material o ideal, no sirve sino como índice, o hilo conductor, para poner en claro y para comprender consiguientemente el ser mismo de la conciencia. Es en esto en donde reside el mérito de Husserl.

6. El tema fenomenológico de la intersubjetividad⁵⁸

El campo de la fenomenología es, manifiestamente, la conciencia. Pero la conciencia no está aislada, no es singular. Ya en la actitud natural vemos que hay efectivamente una conexión (*Zusammenhang*) intersubjetiva de la conciencia, tanto como hay también una especie de experiencia determinada que circula (*laufen*) de una conciencia a otra. En una palabra, la conciencia es igualmente una conciencia social, *intersubjetiva*. Por otra parte (y en relación directa con lo que se acaba de decir en el párrafo anterior), la ciencia y el mundo objetivo, así como la naturaleza, son igualmente *unidades intersubjetivas*. Las ciencias son intersubjetivas por su composición misma. En efecto, la *verdad* que ellas enuncian —o que pretenden enunciar hipotéticamente— debe ser reconocida en principio como siendo verdadera para todos y cada uno (*ibid.*, p. 214), y la experiencia que la naturaleza permite es igualmente común. Si esto es así *de facto*, la fenomenología debe plantearse entonces la pregunta acerca del ser mismo de la conciencia en nuevos términos. Pues si la conciencia es intersubjetiva, ¿de qué modo cabe entonces caracterizar a la conciencia pura, a la conciencia del yo puro?

⁵⁸ El sexto capítulo de los “Problemas fundamentales de la fenomenología” introduce el tema que marca, como tal, la diferencia con textos anteriores de Husserl. La novedad que Husserl introduce aquí es el tema de la entropatía y su relación con la reducción fenomenológica. En otros términos: es en el análisis de este sexto capítulo en donde el tema de la *intersubjetividad* y, correlativamente, el del *mundo objetivo* —o el de la *objetividad del mundo*— se convierten en el objeto de análisis y de comprensiones en sentido propiamente fenomenológico. Desde este punto de vista, este capítulo acerca de “la adquisición de la pluralidad fenomenológica de mónadas” es, a nuestro parecer, el capítulo principal de las lecciones de 1910/11. Es por ello por lo que le dedicamos una atención más particular.

Y si la reducción fenomenológica ha sido reconocida como la puesta en evidencia de esta misma conciencia pura, ¿qué ocurre entonces con la reducción fenomenológica? ¿Es posible una reducción fenomenológica de la intersubjetividad? Son éstos algunos interrogantes difíciles que Husserl plantea en este contexto. Lo que nos interesa aquí no es propiamente la *respuesta* a estos interrogantes⁵⁹, sino, antes bien, el modo como la pregunta es planteada o la comprensión del problema mismo. Es con este criterio que proseguiremos el estudio del texto de Husserl.

La tarea es por tanto la de tematizar y comprender las conexiones intersubjetivas de la conciencia (cf. *ibid.*, pp. 183-184). Con la finalidad de aprehender correctamente (fenomenológicamente) la intersubjetividad, Husserl se propone establecer primero, firmemente, la unidad propia de la conciencia. Sólo después de haber comprendido el modo como esta unidad es posible puede comprenderse entonces la pregunta acerca del nexos y de las relaciones existentes entre la conciencia y los otros yos.

Por los análisis que anteceden es claro que operamos al interior de la reducción fenomenológica. Ahora bien, “la reducción fenomenológica, ¿es la reducción a la conciencia pura perteneciente a un yo empírico singular?”⁶⁰ A estas alturas, es claro que, gracias a la reducción fenomenológica, tenemos acceso a la conciencia pura. Pero, ¿qué hay que entender con ello? De hecho, ¿qué es la conciencia pura, el *ego* puro? La respuesta a esta pregunta nos muestra lo que Husserl denomina “el principio de la construcción de una corriente unitaria de conciencia”⁶¹.

⁵⁹ De hecho, las vastas investigaciones fenomenológicas de Husserl acerca de la intersubjetividad, publicadas en su mayoría en los volúmenes XIII a XV de *Husserliana*, no son en verdad más que manuscritos de investigación (*Forschungsmanuskripte*). El tema de la intersubjetividad, al cual Husserl le dedica igualmente algunos pasajes particularmente en *Hua I* (quinta “Meditación”), *Hua XVII* (el último capítulo) tienen, a nuestro modo de ver, más bien el carácter de una *puesta en cuestión*. No es posible decir que exista en Husserl una línea única, sino, más bien, varias líneas de análisis y de comprensión con respecto a la intersubjetividad —mientras que sí existe un argumento definido a propósito de otros temas de la fenomenología. En cuanto a la relación entre la reducción fenomenológica y la intersubjetividad, hay que decir que Husserl no aborda nunca esta relación de una manera explícita o sistemática; es que, en efecto, la intersubjetividad es presupuesta en la reducción fenomenológica, y ella no es en Husserl objeto de una puesta entre paréntesis.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 184. Como vemos, Husserl vuelve a la primera de las objeciones que le habían sido hechas y que presentamos brevemente en el punto 2.

⁶¹ Una observación importante se hace necesaria aquí. Con respecto a los textos anteriores

El problema de la unidad de la corriente de conciencia *no* se plantea en el caso de una sola *cogitatio* (ya sea que se trate de una percepción, de un recuerdo, de una espera, etc.). En efecto, ya sabemos que cada *cogitatio* tiene su trasfondo temporal ordenado, y que ella porta en sí misma un horizonte temporal que le es propio. Ninguna *cogitatio* está aislada, sino se encuentra en una unidad intencional con las *cogitationes* que la han precedido, así como con las que están transcurriendo actualmente en el presente viviente de la conciencia. Todo ello, dice Husserl, forma parte de la conciencia de *un* yo. Desde este punto de vista, hablar de la unidad de la corriente de conciencia y de la unidad de conciencia de un yo único “es *una sola y misma cosa*” (*ibid.*, p. 184). El *halo temporal* de cada *cogitatio* está siempre allí. Con respecto a este halo temporal, precisa Husserl, “si es indeterminado, no es variable a voluntad y libremente, sino determinable” (*ibid.*, p. 185). La determinación gradual de lo que sea este halo temporal es precisamente el objeto, la tarea de la fenomenología. Mejor aún, la fenomenología consiste en mostrar la unidad de la conciencia y en hacer el análisis de esta unidad⁶². La unidad fundamental de la conciencia es el tiempo fenomenológico o también la conciencia del tiempo inmanente que Husserl no profundiza, sin embargo, en este contexto⁶³. Como quiera que

y que pertenecen a este período (1900/17) —es decir, las *Investigaciones lógicas* y *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones* principalmente—, Husserl introduce aquí, por primera vez, la idea del *ego* puro o de la conciencia pura. Los análisis de *Hua XVIII*, *Hua XIX/1* y *Hua XIX/2*, así como de *Hua II* (y especialmente en este último texto), la corriente de la conciencia puede ser unificada sin apelar a la idea del *ego* puro. En efecto, en los textos anteriores a 1910/11, la corriente de la conciencia está unificada esencialmente por una unidad intencional de la conciencia, esto es, por síntesis continuas de identidad. Ahora bien, como lo indicaremos a continuación, ¡sucede que *existen* diferentes corrientes de conciencia! Es precisamente ésta la razón por la que Husserl introduce aquí el *ego* puro, tanto más cuanto que es solamente con respecto a (y como consecuencia de) la puesta al desnudo del *ego* puro como principio de unidad de la corriente de conciencia e incluso como principio de unidad de diferentes corrientes de conciencia, por lo que, consiguientemente, se hace posible y se puede comprender desde el punto de vista fenomenológico el acuerdo entre dos (o más) yos (ya sean ellos empíricos o fenomenológicos). Haremos esto más explícito con lo que sigue.

⁶² Esto conduce a la fenomenología a poner en claro la unidad intencional de la conciencia como una *unidad teleológica*. Husserl emprende el análisis de la teleología de la conciencia. Pero este análisis forma parte de la fenomenología genética y permanece, por tanto, fuera del marco que nos hemos impuesto.

⁶³ La conciencia del tiempo inmanente ya ha sido el objeto de otras lecciones por parte de Husserl. En efecto, a partir de 1893, Husserl se ocupa de los temas y problemas relativos a la conciencia fenomenológica del tiempo (pero en una perspectiva más bien pre-fenomeno-

sea, lo esencial aquí es ver una conexión de motivación, es decir, una unidad de la conciencia.

Con todo, ¿qué sucede en el caso de dos recuerdos, en los que cada uno posee su propio halo de recuerdos? (*ibidem*). En el caso de dos recuerdos, no hay más que dos posibilidades: o bien el uno sigue al otro, o bien son simultáneos. En ambos casos, la reflexión que opera con base en una rememoración precisa lo que ocurre exactamente. En consecuencia, se hace claro que dos recuerdos pueden, manifiestamente, formar parte de la unidad de un presente de conciencia que los unifica (*ibid.*, pp. 185-6). De este modo, los dos recuerdos se vinculan en la conciencia a la unidad de un recuerdo, *esto es, a una conciencia de tiempo* como formando parte precisamente de *un* recuerdo, de *un* tiempo, a saber: del tiempo de la conciencia que reflexiona y que se acuerda en el momento actual. Esta conciencia es la conciencia pura, el *ego* puro en tanto que principio de unidad. Es así como es posible determinar claramente el orden y la conexión —en el tiempo de la conciencia!— de dos recuerdos. Mejor aún, según Husserl, de este modo es posible establecer efectivamente “la conexión continua del tiempo de la corriente de conciencia” (*ibid.*, p. 186). Generalizando, podemos decir que así es posible que dos experiencias (que hayan tenido lugar en dos tiempos diferentes) se unifican en la unidad de una conciencia sintética, la cual las envuelve y les confiere un orden, una unidad. Esta unidad se funda en y coincide con la unidad de las conexiones de motivación de la conciencia.

Así pues, se hace claro que la esencia de la conciencia —mejor: la esencia de la conciencia en tanto que unificación de experiencias diversas o múltiples—, es la producción de síntesis. La conciencia vive únicamente llevando a cabo síntesis de experiencias, y esta vida es posible gracias a la conciencia misma. *En la base* de toda experiencia, no importa qué tan diferente sea con relación a otras experiencias, existe siempre un flujo unificado y unificante de conciencia. Este flujo constituye absolutamente al *ego* puro.

De este modo, la tarea fenomenológica, que es la de comprender

lógica). Es tan sólo a partir de 1904 y de 1905 cuando la aproximación de Husserl con respecto al tiempo es realmente fenomenológica. Véase al respecto la introducción de R. Bernet a E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Hamburgo: F. Meiner, 1985, en particular pp. XXIVss.

el ser de la conciencia como ser absoluto y primero, implica de antemano la aprehensión, la tematización y la comprensión de esta unidad de conciencia, hecha posible por el tiempo fenomenológico. Se hace así claro que no solamente la conciencia del tiempo inmanente es la primera síntesis, sino que es también la última síntesis de la conciencia⁶⁴. Husserl llama en otro lugar a esta conciencia del tiempo inmanente *el absoluto fenomenológico*⁶⁵.

Pero la reducción fenomenológica, ¿puede ayudarnos a alcanzar otro yo? ¿Cuál es la posición que la reducción fenomenológica ocupa con relación a los demás yos, en particular los otros yos fenomenológicos? Esta es la pregunta a la que se dedica Husserl inmediatamente. En efecto, tan sólo después de haber establecido la unidad de la *propia* corriente de vivencias, la unidad del propio flujo de vivencias, es decir, la unidad de la vida de la conciencia, *puede* ocuparse, en el orden de la investigación, de la intersubjetividad (de la conciencia). El modo como el otro se nos aparece, que él o ella es el objeto de una *experiencia*, es a través de la *entropatía (Einfühlung)*⁶⁶.

Husserl piensa que, al interior de la reducción fenomenológica y sobre la vía seguida hasta el momento, no es posible responder a la pregunta acerca del acceso (*Gewinnung*) a múltiples yos fenomenológicos. A fin de esclarecer la dificultad y para alcanzar una respuesta a la pregunta, Husserl “retorna” a la experiencia natural. En la actitud natural, hay en efecto una experiencia gracias a la cual tenemos la experiencia de otros yos, de su subjetividad, etc. Husserl llama a esta experiencia *entropatía (Einfühlung)*⁶⁷. En la entropatía, dice Husserl, el yo *tiene la experiencia* de la vida de las almas, de la conciencia, de los otros yos (*ibid.*, p. 187).

Husserl dice que en la entropatía la conciencia tiene la experiencia de otra subjetividad, pero debido precisamente a ello, la concien-

⁶⁴ Cf. Maldonado, C. E., *o.c.*, 1994.

⁶⁵ Cf. *Hua X*, § 36: este absoluto fenomenológico, llamado igualmente la subjetividad absoluta, es de hecho el flujo constitutivo del tiempo. En realidad, para designar de un modo preciso en qué consiste este absoluto, “las palabras nos faltan”, dice Husserl (*Für all das fehlen uns die Namen*).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 187. No obstante, no siempre es exacto pretender que la entropatía es el único modo de aprehensión y de comprensión del espíritu del otro. Husserl duda entre la validez de la entropatía y la de la analogía (o analogización) —a la que le concede una gran importancia en las *Meditaciones cartesianas* de 1928.

⁶⁷ Traducimos siempre *Einfühlung* por *entropatía*. Sin embargo, cuando se trata del verbo (*einfühlen*) o del adjetivo (*eingeführt*), empleamos el término “empatía”.

cia *no* vive las experiencias, los estados (interiores), la vida de la otra subjetividad. No es posible hablar de percepción interna o de percepción inmanente con respecto a la entropatía. Así pues, el problema del cual se ocupa Husserl es lo que ha de entenderse por “entropatía”.

Del otro no tenemos más que una experiencia *del exterior*, precisamente. Husserl rechaza la idea de la entropatía como conciencia de imagen o inclusive como imagen-fantasma, ficticia en consecuencia⁶⁸. Con la idea de precisar la naturaleza de la entropatía, Husserl la refiere a los actos de presentificación, y dice que la *entropatía* es un *modo de presentificación (Vergegenwärtigung)*, a saber, el acto en el que el otro nos es dado “en cuanto otro”. Hay en la entropatía una conciencia intuitiva mediante la cual aprehendemos en el otro su vivir (*ibid.*, p. 188). Veamos esto de más cerca.

La entropatía es un género de apercepción o de presentación (*ibid.*, p. 224). A fin de comprender de qué género es ésta última, es necesario proseguir las distinciones que Husserl traza. Así, es preciso distinguir cuatro “momentos” de la entropatía. Estos cuatro momentos (nos atrevemos incluso a decir, estos cuatro componentes esenciales) son⁶⁹:

a) Una *apercepción concreta* que se encuentra en la base y que funda, en consecuencia, *el acto de presentación* de una interioridad o de una espiritualidad, en este caso, de la espiritualidad⁷⁰ del otro *ego* o yo. Esta apercepción concreta es la donación del otro en tanto que ser animado, dotado de un cuerpo viviente. (Husserl presenta las relaciones entre esta apercepción de base y el acto de presentación de una manera más detallada en las *Ideas I*.)

b) Esta presentación se lleva a cabo originariamente en tanto que *intención vacía*. En efecto, se trata de la intención que mienta una subjetividad exterior, y ello bajo el modo de la indeterminación (de

⁶⁸ El § 38 está dedicado a la elucidación *negativa* de la entropatía, es decir, a precisar lo que ella *no* es. Queremos dejar esto, aquí, de lado, para concentrarnos, más bien, en una comprensión positiva de la naturaleza de la *Einfühlung*.

⁶⁹ Husserl no traza esta distinción de una manera sistemática, sino presenta la entropatía como la articulación de la intención vacía, de la ilustración intuitiva (*Veranschaulichung*) y del cumplimiento que le es propio (cf. *Investigaciones lógicas*, V y VI). Somos nosotros quienes trazamos la distinción en cuatro componentes. Pero con ella, no creemos traicionar el sentido de los análisis de Husserl. Nuestro fin es aquí el de explicitar mejor todavía la exposición de Husserl.

⁷⁰ Con respecto al concepto de “espíritu” y de “espiritualidad” en sentido fenomenológico, véase *Hua IV*.

una indeterminación relativa y no ya absoluta), mejor aún, bajo la forma de una espera en el sentido amplio de la palabra. Bajo esta forma, el otro nos aparece como el correlato de esta intención vacía que exige una realización.

c) La esencia de la intención requiere de una “relación” a una *intuitivación* (*Veranschaulichung*), y ésta sucede a aquella. Esta ilustración intuitiva no es todavía el cumplimiento de la intención, sino, por el contrario, la presentación del otro como correlato de la mención (que hemos “llevado a cabo” sobre él (o sobre ella) o con respecto a él o a ella).

d) Ahora bien, forma parte de la esencia de la entropatía el que su *cumplimiento*, mejor aún, que el cumplimiento del acto de presentación *no* sea del género de una presencia originaria del alma del otro. En efecto, el cumplimiento se lleva a cabo en *apresentaciones psíquicas* en unión con *representaciones sensibles* paralelas. Lo que es aún más: las apresentaciones de la interioridad, de la subjetividad (del otro - que *es* el otro) se desarrollan por medio de “expresiones exteriorizantes” (*äußender Ausdruck*). Estas expresiones exteriorizantes son de dos tipos: en el nivel inferior, las expresiones corporales y, en el nivel superior, las expresiones verbales, el lenguaje articulado y predicativo. Desde luego, existe un entrelazamiento entre ambos niveles.

Estando igualmente definido como un *acto*, la entropatía es, por tanto, una *experiencia*. Es la experiencia a través de la cual la conciencia encuentra frente a sí a otra conciencia, otra subjetividad, que es por principio absolutamente diferente de la primera. La entropatía nos revela así el modo propio del encuentro con otra subjetividad que no coincide en absoluto, en cuanto tal —esto es, en tanto que interioridad, que espiritualidad— con la mía⁷¹. Con todo, en tanto que *experiencia* (y por tanto, al igual que toda experiencia), la entropatía puede reducirse fenomenológicamente. Es posible operar la *reducción fenomenológica* con respecto a ella. Es precisamente en esta dirección por donde continúa el análisis de Husserl.

Efectivamente, Husserl habla al respecto de un “doble género de la reducción fenomenológica” (*ibid.*, p. 189). De un lado, está la entropatía

⁷¹ “Hablando *absolutamente*, no hay más que el *ego* y su vida (*absolut gesprochen ist nur das ego und sein Leben*)... Hablando *absolutamente* no hay más que espíritu, y no hay más nexos que los nexos espirituales...”, *ibid.*, p. 232.

patía en sí misma. Se trata del acto de la donación del otro, acto que posee su trasfondo temporal y que pertenece, al igual que toda *cogitatio*, al flujo de la conciencia. Por otra parte, la entropatía, dice Husserl, “es la experiencia de una conciencia empatizada (*eingefühltes Bewußtsein*) sobre la cual podemos ejercer *igualmente* la reducción fenomenológica” (*ibidem*). En este segundo caso, el *datum* fenomenológico posee también, desde luego, su trasfondo temporal y forma parte de una corriente de conciencia (de un yo). Comprender lo que antecede es comprender exactamente el modo como, desde el punto de vista fenomenológico, la conciencia “gana” (*gewinnt*) otros yos fenomenológicos, es decir, de qué modo es posible la intersubjetividad en fenomenología. Veamos esto más de cerca.

El acto de la entropatía y el acto empatizado (*eingefühlter Akt*) forman parte, *en cuanto actos*, ¿debido precisamente a que son *actos!*, *del mismo* tiempo, y pertenecen al mismo tiempo para la *conciencia* (*ibid.*, p. 189). En efecto, “la entropatía pone el ser que es el objeto de la entropatía (*das Eingefühlte*) [es decir, la otra subjetividad, C.E.M.] en tanto que ahora y lo pone en el mismo ahora que ella misma” (*ibidem*). De esta forma, hay efectivamente una identificación del tiempo de la conciencia propia y de la conciencia extranjera. Y ello es válido a la vez para la conciencia que efectúa la entropatía y para aquella que es el objeto de esta presentación⁷². Esto significa que el ahora es, también él, presentificado, en el acto de la entropatía y en el modo indicado, y no es él mismo algo intuicionado.

En la entropatía *empírica*, el tiempo que es puesto por el acto mismo de la entropatía es puesto, como tal, empíricamente. Se trata, en efecto, de la *mediación* del tiempo objetivo entre las dos subjetividades empíricas. Esta mediación “opera” por la relación del *cuerpo orgánico* y del mundo de las cosas con el tiempo objetivo. Sin embargo, Husserl indica que mediante la reducción fenomenológica “todo ser fenomenológico se reduce entonces a un (*a mi*) yo fenomenológico... y a otros yos puestos en la entropatía” (*ibid.*, p. 190). Por la reducción fenomenológica, la subjetividad extranjera es puesta, no en tanto que

⁷² Ahora bien. Husserl precisa que “el ahora que es el objeto de la entropatía es, a su vez, un ahora presentificado, pero no por ello un ahora intuido él mismo presentificacionalmente” (“So ist auch das eingefühlte Jetzt ein vergegenwärtigtes, aber nicht ein vergegenwärtigungsmäßig selbsterschautes”), *ibid.*, p. 227.

hombre (o mujer) (existente) en la naturaleza, sino en tanto que *ego* extranjero *que se refiere a la naturaleza* (cf. *ibid.*, p. 231) y, en virtud de la esencia misma de la reducción, la naturaleza se revela, en consecuencia, para las dos conciencias, como una *unidad de sentido*. Por consiguiente, Husserl habla de la naturaleza como de un *índice*. De esta forma, la naturaleza, y toda cosa también, es, en la reducción fenomenológica —es decir, en la actitud fenomenológica— el índice para todos los yos puros que debe coordinar a todos los seres humanos (*ibid.*, p. 228). En sentido estricto, decir que la naturaleza (o el mundo natural) es aquí *índice* significa que es el *hilo conductor* “para una cierta coordinación de apariciones subjetivas de la naturaleza, y de sus orientaciones, referidas para cada yo a su punto cero en el cuerpo viviente” (*ibidem*).

Se hace claro así que, desde el punto de vista fenomenológico, es gracias al mundo y a la naturaleza como podemos llevar a cabo el examen de la subjetividad y de la intersubjetividad, en tanto que la naturaleza y el mundo son hilos conductores (*Leitfaden*) para la aprehensión y la comprensión de síntesis de experiencias posibles, motivadas, entre conciencias “extranjeras”. La naturaleza o el mundo se revelan como los índices para la posibilidad de una armonía o de un acuerdo entre conciencias diferentes e incluso opuestas⁷³.

Como quiera que sea, lo esencial aquí es tener en cuenta que, gracias a los análisis fenomenológicos de Husserl, la naturaleza y el mundo se manifiestan como los *índices* para el descubrimiento de, y el acuerdo posterior con, otras subjetividades “como nosotros, pero diferentes de nosotros”, y que se refieren a la naturaleza y al mundo de una manera análoga a la nuestra.

Así, la naturaleza es un índice para una regulación que envuelve todo, que envuelve todas las corrientes de conciencia que, por entropatía, se encuentran en relación de experiencia entre sí” (*ibid.*, p. 192).

Asimismo, cada punto del tiempo objetivo es un índice para una coordinación que coloca a cada subjetividad en relación con otra.

⁷³ En las *Ideas II* Husserl desarrolla más sistemáticamente la constitución de la naturaleza y del mundo espiritual y examina, igualmente, el modo como la naturaleza es el índice para conexiones posibles, motivadas, en la subjetividad. Por lo demás, el estudio y la comprensión de la subjetividad trascendental (y de la “intersubjetividad trascendental”, como lo expresa Husserl en otros lugares; cf. *Hua IX*, y *Hua XIII-XV*) nos revela la conciencia pura como la condición de posibilidad necesaria para la constitución de la naturaleza y de la realidad en general.

7. El problema relativo a la extensión de la experiencia fenomenológica

El texto de estas lecciones termina con una observación de tipo más bien pedagógico, a saber, que hay que recordar que nos encontramos (y que por tanto permanecemos) al interior de la reducción fenomenológica. De esta forma, no formulamos ningún juicio acerca de la naturaleza ni sobre el mundo objetivo. Pero, al mismo tiempo, mediante los análisis, y principalmente *debido a las experiencias fenomenológicas, el mundo objetivo y la naturaleza llegan a expresarse concientemente* (*ibid.*, pp. 192 y 193-194). Pero, lo que es aún más importante, es el descubrimiento efectivo de que el conocimiento de las conexiones de conciencia es de alguna manera *equivalente* al conocimiento de la naturaleza y del mundo, “e inversamente” De esta forma, existe manifiestamente una *validez* de la experiencia, tanto como del conocimiento de esta experiencia, ya sea ella empírica (tal y como es el caso aquí para Husserl) o fenomenológica (agregamos por nuestra parte). A partir de esto, se hace claro que el cambio de la actitud fenomenológica consiste en una transformación (*Umwendung*) del conocimiento de la realidad objetiva, del mundo y/o de la naturaleza en cuanto son fenomenológicos, es decir, *vivencias*.

Queda por responder la pregunta acerca de si la fenomenología puede ser operada con respecto a ella misma, esto es, con respecto a sus propios juicios, a sus propias experiencias, a sus conocimientos. En otras palabras: ¿es posible una *fenomenología de la fenomenología*? En la obra de Husserl este problema siempre permanece inacabado o en estado de mero bosquejo⁷⁴. Nuestra hipótesis es que, precisamente por la vía de una fenomenología de la experiencia, en el momento en el que Husserl se ve confrontado con este interrogante, interrumpe el hilo conductor de sus lecciones y prosigue sus lecciones verbalmente (lo que es bastante inusual en él)⁷⁵.

⁷⁴ El desarrollo más interesante desde el punto de vista de una visión global, así como de un cierto desarrollo de una “fenomenología de la fenomenología” se encontraría en E. Fink, *VI Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, La Haya: Kluwer Academic Publishers, 1988. En este punto el texto sólo añade algunas cuestiones relativas a las relaciones de la fenomenología con la psicofísica.

⁷⁵ Cf. Schuhmann, K., *Husserl-Chronik, o.c.*, la observación del 29 de Octubre de 1910: “Was vorliegt, sind nur die Blätter der Vorlesungen der ersten Wochen, woran sich Diskussionen knüpfen. Später habe ich ohne Kollegheft frei vorgetragen”.

Pero hagamos una observación con respecto al estatuto de la fenomenología. Como quiera que sea, lo que es fundamental es el tener suficientemente en cuenta un cierto paralelo entre la experiencia y el conocimiento empíricos y la experiencia y el conocimiento fenomenológicos. Este paralelo se establece en cuanto tal debido al interés que guía a la actitud fenomenológica, a saber, la tematización y comprensión de las efectuaciones intencionales de la conciencia empírica, primero, y, luego, pero correlativamente, también de la conciencia trascendental. Por lo demás, el paralelo entre ambas actitudes es de tal índole que la actitud fenomenológica precede siempre y por principio *posteriormente* (*nachträglich*). Sólo en cuanto tal es posible en principio una *comprensión*. Pero, con ello mismo, se hacen claras las limitaciones de la fenomenología como análisis y descripción de las vivencias puras, de sus conexiones y motivaciones. En efecto, a nuestro parecer, le falta a la fenomenología una cierta capacidad de *anticipación*. Es ésta, nos parece, la crítica más fuerte que se le pueda dirigir a la fenomenología. Solamente la anticipación salvaría a la fenomenología de una crítica que la asimilaría a la indiferencia. Ahora bien, la capacidad de anticipación pertenece, más bien, a la propia capacidad de reflexión. La mirada reflexiva debe también ser “cargada”, por así decirlo, de una cierta capacidad de pre-visión, de clarividencia (y no necesariamente en un sentido místico o religioso). Tal y como ya ha sido indicado por otro autor⁷⁶, la fenomenología se transforma a su vez en, podríamos decir, una *noumenología*⁷⁷ —en el sentido fuerte, señalado por ejemplo por Platón. Con todo, queremos permanecer en esta observación general, pues un desarrollo de esta idea nos conduciría fuera del marco de la presente investigación.

⁷⁶ Cf. Kern, I., *o.c.*, en especial el tercer capítulo, “Die Sprache der Philosophie” y el epílogo.

⁷⁷ Cf. *ibidem.*, p. 425 y siguientes. Nos inspiramos aquí en el texto de I. Kern observando, sin embargo, que existe una finalidad diferente entre I. Kern y nuestro contexto. La fenomenología no es, efectivamente, otra cosa que la aprehensión de los fenómenos en cuanto fenómenos. Ahora bien, para la comprensión de los fenómenos puros, la fenomenología tiene necesidad de la reflexión, la cual, no obstante, no se atiene simplemente a la mera aparición de los fenómenos puros. La reflexión es “noumenología” (en el sentido de Kern, quien lo retoma a su vez de Kant), y ello en el sentido mismo de lo que constituye esencialmente a la razón, a saber: el sobrepasar lo que se ofrece siempre ante la mirada. Es, manifiestamente, de este modo como la razón se despliega, esto es, como *vive*, atraída siempre por esa tendencia *meta ta physika*.

8. Conclusión

Como lo hemos visto, el texto de los “Problemas fundamentales de la fenomenología” es una presentación de las cuestiones que, por esta época, Husserl considera como las más importantes en fenomenología. Queremos primero resumir estos problemas en cuatro puntos, a fin de presentar, posteriormente, algunos interrogantes que quedan todavía por elucidar. Estos problemas son:

1) La caracterización de la actitud natural y la relación de esta actitud con el mundo natural. En relación con este primer problema, Husserl se pregunta si son posibles una aproximación a y una comprensión del mundo objetivo y de la naturaleza, diferentes a aquellas que son propias de la actitud natural. De esta forma, el interés de Husserl por el mundo se revela como un interés filosófico, pues se trata de un saber y de una comprensión del mundo desprovistos de toda presuposición y de toda duda⁷⁸. Una comprensión y una aprehensión realmente auténticas, originarias, en una palabra, filosóficas, del mundo no son posibles de otro modo distinto del de la crítica de la experiencia derivada de la actitud natural. Ahora bien, la crítica de la experiencia natural implica un cambio de la actitud natural y el tránsito consiguiente a lo que Husserl denomina la experiencia pura. Se trata, pues, de la experiencia purificada de todo presupuesto, de toda incertidumbre, tanto como de toda regresión al infinito. Por tanto, debe ser posible una nueva actitud: como lo sabemos, Husserl llama a esta nueva actitud, actitud fenomenológica. El método mediante el cual abandonamos la actitud natural y accedemos a la actitud fenomenológica es la reducción fenomenológica. De esta suerte, los “Problemas fundamentales de la fenomenología” se sitúan en la vía de una fenomenología no-eidética, antes que en el de las preguntas relativas a la evidencia de la experiencia fenomenológica. Es precisamente debido a esto que Husserl se consagra en este texto a un esfuerzo de sistematización de los problemas que comprenden a la fenomenología.

2) El tránsito a la actitud fenomenológica revela al mismo tiempo la preeminencia de las vivencias —o también de las *cogitationes*— con

⁷⁸ Hacia la misma época de las lecciones de 1910/11, Husserl precisa igualmente el saber filosófico como un *conocimiento absoluto y universal*: véase *Hua XXVIII*, las lecciones acerca de “La idea de la filosofía” (1911).

respecto a la cosa. De este modo, llegamos a saber no solamente que entre las vivencias y la cosa no hay ningún nexo real —y que, por consiguiente, la existencia de la cosa no es necesaria para el ser de las vivencias—, como se pondrá luego en evidencia en *Ideas I*, sino también que toda la esfera de las vivencias posee una dignidad y una superioridad de ser con respecto a todo lo que es trascendente. De esta forma, mientras que para el hombre en la actitud natural es claramente la factualidad la que determina y define por completo a la subjetividad, en la actitud fenomenológica la subjetividad se revela como la fuente a partir de la cual el mundo y la naturaleza obtienen su sentido. Así pues, se hace clara en este texto una dualidad en el modo de designar al mundo: de un lado, el mundo “natural” u “objetivo” y, por otra parte, el mundo “fenomenológico”. Husserl designa al primero como la totalidad de las objetividades que se presentan mediante apariciones, y al segundo, como el mundo del *ego* puro que podemos caracterizar de una triple manera: i) como presencia absoluta de sí mismo, ii) como devenir incesante, iii) como presente viviente.

3) El privilegio revelado de las vivencias sobre las cosas, privilegio fundado sobre la intencionalidad de las vivencias, toma en cargo las unidades trascendentes y la relación de estas mismas unidades bajo una perspectiva completamente diferente a la de la actitud natural. En efecto, en la actitud natural existe un interés directo, ingenuo incluso, por las cosas, por la exterioridad. En la actitud fenomenológica, por el contrario, el interés por todo lo que es trascendente —una cosa, una teoría, una formación cultural, etc.— no es real más que como medio para aprehender y para comprender las conexiones y las motivaciones de conciencia que estas trascendencias ocultan. De esta forma, en fenomenología toda trascendencia no es válida sino en tanto que *índice* o *hilo conductor* que permite comprender la (vida de la) subjetividad que constituye o que ha constituido estas unidades trascendentes. Es así como la *motivación* se revela como el título que conduce, o que orienta, por así decir, todas las investigaciones fenomenológicas. La motivación se presenta así, en este texto y por primera vez en la obra de Husserl, como el eje central que define todo el sentido de las investigaciones filosóficas⁷⁹. En consecuencia, el interés fenomenológico por el

⁷⁹ En las lecciones de 1910/11 la motivación está presente por primera vez, como eje central que define a toda la fenomenología, aun cuando de modo todavía muy limitado y

mundo se revela como el interés por aprehender, estudiar y comprender las experiencias y las complejidades de motivaciones que constituyen a este mundo. Así, gracias a los análisis de Husserl, llegamos a ver que *la conciencia no contiene el mundo o la naturaleza, sino contiene solamente las experiencias reales y posibles que constituyen a la naturaleza y al mundo objetivo*. De ese modo, la subjetividad pura es el objeto y el campo exclusivos de la fenomenología, no siendo menos cierto que la fenomenología se interesa igualmente por el mundo natural. Sin embargo, esto sólo es válido a condición de no tomar “interés” en el sentido de la actitud natural, sino en el sentido fecundo de un *interés de comprensión*. Por tanto, el mundo se revela como el problema fundamental de la fenomenología, y su modo de ser se revela en el examen y comprensión de su *constitución*. En resumen, el interés fenomenológico por el mundo es un interés de comprensión del modo como el mundo es (está) constituido —o por el modo como se constituye. Ahora bien, la constitución opera a dos niveles, a saber: (primero) al nivel de la conciencia individual y (luego), a la vez, al nivel de la conciencia social o intersubjetiva.

4) El cuarto aspecto fundamental de las investigaciones fenomenológicas es el de la intersubjetividad, que Husserl introduce y articula por primera vez a partir de los años 1910/11. Este problema surge para Husserl a partir de la pregunta acerca del modo como tenemos acceso (*Gewinnung*) a la pluralidad fenomenológica de otros sujetos. En la actitud natural, este problema no constituye una dificultad por sí misma, puesto que *de facto* cada quien “sabe” que hay otros sujetos como él (o ella) mismo, sobre los cuales él (o ella) tiene experiencias. No obstante, en la actitud fenomenológica, es la reducción fenomenológica la que plantea el problema, tanto más cuanto que lo que importa es saber, desde el punto de vista fenomenológico, de qué manera conciencias diversas pueden tener relaciones múltiples (entre sí). La intersubjetividad es posible por la mediación (podríamos decir también, por la “construcción”) de una temporalidad común, y el otro es dado a la conciencia en el modo de la entropatía (*Einfühlung*), un modo de

prácticamente en estado embrionario. De manera que no es sino realmente en las *Ideas II (Hua IV)* en donde la intencionalidad adquiere, de una manera mucho más articulada, la forma de la motivación. Cf. Sommer, M., “Husserls Göttinger Lebenswelt”, introducción a Husserl, E., *Die Konstitution der geistigen Welt*, Hamburgo: Meiner, 1985.

presentificación (*Vergegenwärtigung*), mediante el cual, por una trasposición (*hinversetzen*) del interior intuitivamente nos colocamos en la situación, en las vivencias del otro, y podemos vivir de esta forma, conjuntamente, situaciones comunes (*Mitleben*). Con todo, el tema fundamental de la intersubjetividad permanece, sobre todo en este texto, tan sólo en estado de una “puesta en cuestión”, esto es, de una “asunción problemática” a título de pregunta comprensiva (*umfassen*) que define el campo de trabajo de la fenomenología. Como quiera que sea, el mundo objetivo, como elemento mediador de dos o más conciencias en la actitud empírica, presenta una “ambigüedad” necesaria, insuperable por así decirlo, a saber: que es a la vez condición de posibilidad (en el sentido más amplio) para la donación, es decir, para la constitución del otro, y objeto de la constitución de la conciencia que vive en comunidad. La circularidad se nos hace patente mientras que, en este contexto, pasa desapercibida para Husserl. Pero, al mismo tiempo, Husserl subraya el hecho de que la motivación es el umbral de un eventual acuerdo de comprensión entre las conciencias, quedando como el título de una investigación que, sin embargo, él no lleva a cabo en esta obra. La desarrolla con más detalle en sus investigaciones acerca de la constitución, publicadas en *Hua IV*.

Queremos asimismo poner en claro algunos problemas relativos a la caracterización, esto es, al estatuto de la fenomenología. Con ello, esperamos igualmente aportar una mayor claridad acerca del modo como el mundo se erige como problema filosófico para la fenomenología. En efecto, es fundamental aprehender el hecho de que la fenomenología resulta de un análisis sobre la composición (*Grundverfassung*) misma de la conciencia y que, no obstante, es el mundo el que aparece, a la vez, como un problema fundamental de la fenomenología. Veamos esto con mayor detenimiento.

La fenomenología pone en claro la conciencia como una unidad de efectuaciones, a saber, como una unidad constitutiva. Y correlativamente, el mundo se revela, a su vez, como una unidad de sentido. La expresión de Husserl cuando habla del mundo como “mundo total” ha de entenderse como la totalidad de lo que aparece y la totalidad de las experiencias posibles y reales de la conciencia. Y ambos aspectos coinciden absolutamente. De esta forma, la fenomenología se pone como tarea estudiar y comprender estas experiencias, mostrando su unidad y el cómo de esta unidad. En las lecciones de 1910/11, la *motivación*

es el título genérico que designa a esta unidad de las experiencias. La correlación entre la conciencia y el mundo es, por tanto, la obra de la motivación. Se puede decir que el mundo es un mundo de motivación de experiencias.

Ya se dijo que para Husserl la experiencia natural y la experiencia fenomenológica corren en paralelo, una al lado de la otra, aun cuando al mismo tiempo la fenomenología es la fuente de toda referencia a la trascendencia y la condición de posibilidad de toda ciencia que se refiere al mundo y a la naturaleza. Con todo, se trata de dos cosas diferentes y que no hay que confundir. Asimismo, se dijo que el paralelismo entre las dos actitudes es de tal índole que la segunda opera posteriormente. De hecho, es *aposteriori* como tiene lugar la *comprensión*. Pero si es así, la actitud fenomenológica tiene la (gran) desventaja de tener que esperar a que los acontecimientos y los procesos (constitutivos) hayan tenido lugar en el mundo, para, entonces, venir a explicar posteriormente “lo que” ha ocurrido y “cómo” ha tenido lugar: es decir, en términos más técnicos, para poner en claro la donación del sentido, teniendo en cuenta síntesis de coincidencia, de contradicción o de conflicto, entre otras (cf. *Hua III/1*, p. 353). Esta característica de la fenomenología la convierte en bastante problemática, en particular con respecto a una capacidad de pre-visión, de anticipación de los acontecimientos, de los procesos, de las tendencias de la subjetividad y del mundo (tales como, por ejemplo, las tendencias históricas, sociológicas, políticas, y otras). Con todo, Husserl mismo señala que “la pureza de la reducción fenomenológica no ayuda para nada a *conferirle* [a la motivación del presente, C.E.M.] un valor de donación absoluta”⁸⁰. El tema del futuro escapa en general al proyecto fenomenológico, el cual es, por completo, un análisis y una aprehensión de donaciones (o de datos) absolutos. Por eso, el futuro —o también, las donaciones del futuro: como, por ejemplo, la anticipación de un acontecimiento, la proyección de un proceso, etc.— *no* tiene el mismo carácter absoluto que el presente o que el pasado. De esta forma, la fenomenología se aproxima o se asimila, a pesar suyo (y, quisiéramos agregar incluso, a pesar de su propio espíritu), a una filosofía de la indiferencia en cuanto que no puede dar cuenta más que de acontecimientos, de efectua-

⁸⁰ *Hua XIII*, p. 165. El subrayado es mío.

ciones pasadas⁸¹.

Por lo demás, la fenomenología es manifiestamente la condición de posibilidad de toda referencia legítima a la trascendencia, debido precisamente a que ella muestra, de una manera suficientemente clara, de qué modo la conciencia es el ser absoluto a partir del cual toda objetividad obtiene su sentido. La fenomenología pone esto de manifiesto mediante el análisis de la intencionalidad de la conciencia. De esta forma, logramos ver de qué manera hay trascendencia en la inmanencia. Es decir, es así como, justamente por la vía de una “fenomenología de la experiencia”, llegamos a saber que la trascendencia del mundo es una trascendencia inmanente: el mundo empíricamente posible es reducido al mundo trascendente, constituido propiamente como el propio mundo de la conciencia⁸², como el mundo de las experiencias y de las motivaciones propias de la conciencia. Las donaciones inmanentes de la conciencia en la actitud fenomenológica son donaciones absolutas: toda otra donación se funda en, y depende de, las donaciones fenomenológicas. Así pues, la fenomenología como ciencia de la experiencia es posible, y con ello mismo se muestra suficientemente que toda aparición se da en la conciencia: la fenomenología es la ciencia de los fenómenos en tanto que aparecer. En consecuencia, como ya señalamos, cabría preguntarse qué sucede con los análisis fenomenológicos que se refieren a los propios juicios de la fenomenología. Como también sostuvimos, esta pregunta se queda en el estado de bosquejo en las lecciones de Husserl, sin que haya desarrollo alguno al respecto.

En cuanto al mundo objetivo, formulemos, por fin, la pregunta:

⁸¹ A fin de hacerle justicia a Husserl, señalemos que él precisa, en otro pasaje, el modo de la relación entre la filosofía y el mundo en los siguientes términos: La explicitación fenomenológica del mundo objetivo y de la realidad consiste en poner de relieve el sentido que el mundo tiene para nosotros antes de toda reflexión filosófica. La filosofía no puede hacer otra cosa más que revelar este sentido, pero jamás transformarlo. Cf. *Hua I*, § 62, p. 177. Por otra parte, hay que decir que, en verdad, esta crítica en contra de la fenomenología es por completo válida *al interior de y con respecto a* la fenomenología estática. En efecto, para la fenomenología genética y, más particularmente, al interior de los temas y problemas propios de la conciencia del tiempo inmanente, esta crítica deja de tener validez. Sin embargo, mostrar de qué manera los problemas del tiempo le permiten a su vez nuevas posibilidades a la filosofía fenomenológica es algo que desborda el marco del análisis de las lecciones de 1910/11; por ello lo dejamos, aquí, de lado. Cf. al respecto Maldonado, C. E., *o.c.*

⁸² Cf. Szilasi, W., *o.c.*, § 39.

¿cómo se constituye? En el contexto de los “Problemas fundamentales de la fenomenología”, la *constitución* adquiere el sentido de la *donación*. El mundo objetivo se constituye originariamente en las experiencias propias de la conciencia (cf. *Hua XIII*, p. 236), puestas de manifiesto, en cuanto tales, gracias a la reducción fenomenológica. El mundo objetivo no es otra cosa que el mundo de la experiencia pura, constituido por cada uno y por la intersubjetividad, y susceptible de ser identificado por cada quien en relación con sus propias experiencias (cf. *ibidem*, p. 240). De este modo, la *objetividad* del mundo coincide exactamente con, y se funda en, la *intersubjetividad*. Sin embargo, ello no debe ser entendido en el sentido de un mundo que se reduce a las experiencias que *cada quien* hace de él, puesto que de ello resultaría una determinación totalmente relativa precisamente a las experiencias que cada individuo tuviera. Por el contrario, el mundo es el mundo de la pura experiencia, experiencia que, gracias a la reducción fenomenológica, se revela como siendo una experiencia igualmente intersubjetiva, esto es, una experiencia que implica a otras subjetividades. El mundo es pura y simplemente el mundo de la experiencia: ya sea que se trate de una experiencia múltiple, diversa, coherente, ambigua, polisémica a la vez, o bien de una experiencia coherente y articulada lógicamente: en una palabra, es un mundo “derivado” de motivaciones individuales e intersubjetivas.

El sentido de la fenomenología reside justamente en que la fenomenología se pone como tarea estudiar descriptivamente las experiencias constitutivas del mundo y de la naturaleza a fin de aprehender de una manera mejor su legalidad o su regularidad (*Gesetzmäßigkeit*). Y el título que sirve para abarcar tanto los orígenes como las formas de ser de estas experiencias es, precisamente, el de motivación. Podemos decir, en consecuencia, que el mundo se revela como el mundo de las motivaciones de la conciencia. Así, la posibilidad de la fenomenología como ciencia de las experiencias puras de la conciencia y como ciencia del aparecer en cuanto tal, va, por consiguiente, de la mano con la posibilidad de establecer una ciencia del entrelazamiento entre la motivación y las experiencias puras de la conciencia. Es manifiestamente de esta forma como es posible un conocimiento auténtico del mundo objetivo. En efecto, el conocimiento del mundo no es en realidad otra cosa que el conocimiento de la (vida de la) subjetividad que habita en el mundo y que lo constituye en una multiplicidad de expe-

riencias⁸³. Ahora bien, el conocimiento de esta subjetividad implica necesariamente el conocimiento de la intersubjetividad, la cual desempeña un papel esencial, papel que Husserl reconoce aquí, explícitamente, por primera vez, pero que, sin embargo, queda sin ser precisado. Como dice Husserl leyendo a San Agustín, en el interior del hombre habita la verdad —digamos incluso: la verdad del mundo.

⁸³ Queremos hacer aquí una cita, bastante interesante, si bien un poco larga, de otra obra de Husserl y que se refiere, sobre este mismo plano, a los análisis que venimos haciendo y a las conclusiones que hemos extraído hasta aquí: "En resumen, el mundo es, de acuerdo con su existencia y con su ser-así, un hecho irracional, y su facticidad reside única y exclusivamente en la fijeza de las complejiones de motivación... Todo lo que es real-percibido (una cosa real) puede, quizás, no ser, y así, por principio, toda coseidad real puesta en la percepción tanto como en el recuerdo, puede, quizás, no ser, y por tanto, puede no ser eventualmente nada real. Pero toda percepción es un acto racional de posición de algo que eventualmente no es, un acto de posición fundador, y esto vale igualmente para las percepciones que son suprimidas por conflicto. Toda aprehensión perceptiva está motivada, y en esta motivación tiene, por así decirlo, el derecho a proclamar el ser. Pero, en verdad, este acto racional de posición en la percepción no es un acto de posición absoluto; es semejante a una fuerza que puede ser superada por poderosas fuerzas contrarias. La experiencia es la fuerza que avala la existencia del mundo, y la experiencia es una fuerza que da lugar, continuamente, en sí misma, a una fuerza nueva, y la integra continuamente a sí misma... La fuerza que funda el ser se engrandece en el progreso de la experiencia, en su racionalización progresiva bajo la forma de una ciencia empírica que procura a toda excepción su reinscripción bajo una regla, a todo no-ser le coordina una apariencia ilusoria que forma parte de un ser. Así, la fuerza de la experiencia que constituye el mundo se engrandece hasta una potencia tan aplastante (y esta potencia es una potencia de razón), que las posibilidades que se refieren al no-ser de un mundo real que se constituye rigurosamente, de manera legalmente unitaria, en el encadenamiento de apariciones, y que se determina, así, de manera siempre completa, se tornan en posibilidades vacías, no desprovistas de sentido, sino irracionales, desprovistas de fundamento. Es de este modo como siempre he visto la situación, y no encuentro, en las investigaciones que he conducido hasta el momento, ningún motivo para modificar algo a mi parecer. No obstante, no pretendo haber proclamado de este modo ninguna verdad eterna; tan sólo pretendo haber exhortado, al respecto, a la vez, al ejercicio de un pensamiento personal, y a la circunspección." *Hua XVI*, p. 290.