



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFÍA

---

*Los conceptos de trascendencia en la  
fenomenología de Husserl*

Sergio Pérez Gatica

Ciudad Universitaria, México, D.F., Marzo 2008



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFÍA



*Los conceptos de trascendencia en la  
fenomenología de Husserl*

P o r

Sergio Pérez Gatica

Tesis para obtener el grado de: Licenciado en Filosofía  
Director de Tesis: Dr. Antonio Ziri3n Quijano

Ciudad Universitaria, M3xico, D.F., Marzo 2008

A mi madre y mi padre, Hermelinda Gatica y Luis Pérez, con todo mi corazón, mi gratitud y mi amor

A mi hermana y mis hermanos, Julisa, Hugo y Salvador, compañeros inmemoriales y amigos entrañables

A Rebeca, por tu apoyo incondicional, tu compañía filosófica y nuestro amor

A Sergio Bautista, mi viejo amigo. Qué preciosa música la del azar que llevó nuestros pasos hacia el lugar y el tiempo en los que, por una serie inverosímil de casualidades de la vida, llegamos a conocernos. Por ti fue, como sabes, que yo quise estudiar en verdad por primera vez

A Enrique Camacho, por la historia de nuestra amistad, forjada en mil y un caminos que han venido a entrecruzarse una vez más durante mi estancia en Morelia para la redacción de este trabajo

A toda mi familia proveniente de Oaxaca, porque nunca dejo de ver en ustedes mis verdaderas raíces

## Agradecimientos

Agradezco a todos aquellos que de uno u otro modo han hecho posible la realización de este trabajo. Muy especialmente quiero dar las gracias al Doctor Antonio Ziri3n Quijano, por su paciencia, su hospitalidad, su gran responsabilidad como lector y por todas sus ense1anzas como profesor y escritor de filosof3a. Al Doctor Jorge Armando Reyes Escobar, mi maestro, porque 3l me mostr3 el camino de la fenomenolog3a por primera vez. Al Doctor Mario Teodoro Ram3rez Cobi3n, porque sin la buena voluntad de su cooperaci3n este trabajo habr3a sido imposible en los espacios y en los tiempos en los que de hecho ha llegado a realizarse. Al Espacio Com3n de Educaci3n Superior (ECOES), porque su apoyo financiero me permiti3 concentrar todo mi esfuerzo en la realizaci3n de esta tesis. Finalmente, a mis lectores actuales y potenciales, por la amabilidad de su atenci3n.

## ÍNDICE

Sobre el modo de citar a Husserl	11
Introducción	13
§ 1. Justificación del tema	13
§ 2. Breve ubicación de la fenomenología de Husserl en el marco de la filosofía moderna	19
§ 3. La crítica de Husserl al psicologismo	34
Capítulo I	47
§ 4. El concepto ingenuo de trascendencia en la actitud natural	47
§ 5. La crisis epistémica en la actitud natural a raíz de la pregunta por la posibilidad del conocimiento	49
§ 6. La <i>epojé</i> fenomenológica	51
Capítulo II	59
§ 7. La reducción trascendental	59
§ 8. La intencionalidad de la conciencia	66
§ 9. La trascendencia inmanente del objeto (como nóema de la nóesis) y la objetividad de la conciencia intencional del sujeto trascendental	68
§ 10. La trascendencia trascendente (y sin embargo formalmente inmanente) del nóema	73
Capítulo III	83
§ 11. La estructura de horizonte como estructura fundamental de la vida <i>cogitativa</i>	83
§ 12. Los principios fundamentales de la estructura de horizonte: la estructura de horizonte como estructura temporal	87
§ 13. La emergencia, a través de la pregunta por el origen del “ahora”, de un nuevo concepto de trascendencia absoluta: la <i>transmanencia</i>	98

Capítulo IV	115
§ 14. La trascendencia del otro y la intersubjetividad	115
§ 15. La esfera y la trascendencia primordiales del yo como yo psicofísico o subjetividad corporal viviente ( <i>leibkörperliche Subjektivität</i> )	120
§ 16. La parificación ( <i>Paarung</i> ) como síntesis pasiva de asociación	125
§ 17. La presentación como una clase de experiencia con su propio estilo de verificación	128
§ 18. Anotaciones críticas	133
Conclusiones	141
Anexo I. Sobre el argumento ontológico de San Anselmo	151
Anexo II. Génesis activa y génesis pasiva	157
Anexo III. Esquematización de los conceptos de trascendencia	171
Anexo IV. Breve nota sobre “fe racional”	173
Bibliografía	175

## Sobre el modo de citar a Husserl

En el caso de obras que cuentan con traducción al español, citaré primero el título de la obra, el párrafo y el número de página en dicha traducción (los datos específicos de la edición que utilizo podrán ser consultados en la Bibliografía), seguida de un paréntesis con la referencia al tomo y a la página correspondientes en la edición alemana de las obras completas de Husserl: *Husserliana* o, en su forma abreviada, *Hua*. En el caso de obras que no cuentan con traducción al español indicaré únicamente *Hua*, número de tomo en caracteres romanos y número de página en caracteres arábigos, pudiéndose cotejar en la Bibliografía el título de la obra correspondiente a cada tomo.

La siguiente es una lista de abreviaciones que uso para citar algunas obras de Husserl en español.

<i>El Artículo</i>	<i>El artículo de la Enciclopedia Británica</i>
<i>Ideas I</i>	<i>Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I</i>
<i>Ideas II</i>	<i>Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II</i>
<i>Ideas III</i>	<i>Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica III</i>
<i>La crisis</i>	<i>La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental</i>
<i>LEFCIT</i>	<i>Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo</i>
<i>MC</i>	<i>Meditaciones cartesianas</i>

El resto de las versiones hispánicas de las obras que uso serán citadas por su nombre completo.



## INTRODUCCIÓN

### § 1. Justificación del tema: ¿Por qué la trascendencia?

Este trabajo pretende mostrar los principales conceptos de trascendencia en la fenomenología de Husserl. El motivo de esta pretensión es el hecho, aún también por mostrar, de que a partir de dichos conceptos pueden comprenderse radicalmente las intenciones fundamentales y los recursos metodológicos básicos en la obra de Husserl (la reducción eidética, la reducción trascendental y el análisis intencional), así como las configuraciones fundamentales de la conciencia (actitud natural y actitud fenomenológica) que aparecen en dicha obra y que Husserl mismo comenzará a señalar explícitamente a partir de *La idea de la fenomenología* (1907).<sup>1</sup>

De la cuestión de cómo, en qué diferentes momentos y en qué diferentes sentidos surge el problema de la trascendencia en el curso del pensamiento de Husserl, me ocuparé más adelante<sup>2</sup>. Aquí indicaré únicamente que en esta tesis va a tratarse sólo de la trascendencia en el sentido de lo que se enfrenta a la conciencia como el más allá de ella misma, y esto en una serie de sentidos que sólo podrán irse aclarando con el transcurso de la investigación misma. Por ahora únicamente es posible indicar que el concepto de “trascendencia” del que partiré (el cual irá evolucionando en la medida en que sea fenomenológicamente considerado) es el de aquello que es (o se pretende que sea) tal y como la conciencia lo ve y al mismo tiempo con independencia de que la conciencia lo vea,

---

<sup>1</sup> Se puede hablar de la actitud natural (*natürliche Einstellung*) y de la actitud fenomenológica (*phänomenologische Einstellung*) como configuraciones fundamentales de la conciencia, por analogía con la fenomenología de Hegel (quien habla de formas [*Formen*], figuras [*Gestalten*] y configuraciones [*Gestaltungen*] de la conciencia), en el sentido de que el primer principio de la actitud fenomenológica (la autorreflexividad del *ego sum cogitans*) es, como podrá verse en los capítulos I y II, un principio ya siempre implícito en la actitud natural, cuya explicitación (la del principio) trae como resultado la emergencia de la actitud fenomenológica como tal, o sea la configuración de la conciencia (o el enfoque [*Einstellung*] de la realidad) que es tal desde la explicitación de la fundamentalidad lógica-ontológica y epistemológica del *ego cogito* como principio último del sentido de dicha realidad, o sea desde “la experiencia que la conciencia hace sobre sí”, mediante la epojé y la reducción, como el auto-reconocimiento de la fundamentalidad del *ego cogito* en cuanto subjetividad trascendental. Cfr. Fink, “La filosofía fenomenológica de Husserl frente a la crítica contemporánea”, pp. 402 y 418, Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 51-60 y Heidegger, “El concepto de experiencia en Hegel”, en: Heidegger, *Caminos de bosque*, pp. 110-189. Los datos completos de la totalidad de las referencias bibliográficas que aparecen a lo largo de esta tesis pueden encontrarse al final de la misma, en el apartado: Bibliografía.

<sup>2</sup> Cfr. *infra*, § 3.

es decir, con independencia de su ser visto, juzgado, percibido, mencionado o considerado como tal por la conciencia. Se trata, por esto, de la oposición entre lo trascendente y lo inmanente, es decir, entre aquello que se presenta a la conciencia como estando absolutamente más allá de ella misma (o sea, como siendo lo que es con independencia de su relación con la conciencia) y aquello que se presenta a la conciencia como siendo esencialmente relativo a ella, o sea, aquello que la conciencia puede reconocer como siendo tal sólo para ella o en relación con ella. Este último sería el caso de las “cualidades secundarias” en Locke, por ejemplo, mientras que el primero sería el caso de las “cualidades primarias”.<sup>3</sup>

El tema de la trascendencia en el sentido indicado puede, por otra parte, funcionar como hilo conductor en la evolución del idealismo moderno que va desde el giro trascendental en Descartes<sup>4</sup> hasta más allá de la “ruptura” de la inmanencia, que está ya en Husserl y que trabajarán, sobre la base de la fenomenología de Husserl, autores como Heidegger, Sartre y Levinas.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Cfr. J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, libro II, capítulo viii, 7-15. Esta distinción de Locke tiene, desde luego, antiguos antecedentes, entre los cuales destaca “la tesis de Demócrito sobre la distinción entre lo que es real (la forma, disposición y situación de los átomos en el vacío) y lo que es convencional (los colores, sabores, sonidos, etc.).” J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo I, p. 742. Como antecedente de dicha distinción destaca también “la distinción de Aristóteles entre los sensibles comunes, *αἰσθητὰ κοινὰ*, y los sensibles particulares *αἰσθητὰ ἰδία*.” *Idem*. Por su parte, el descubrimiento fenomenológico-trascendental de la inmanencia de la trascendencia, o bien, de la trascendencia en todas sus formas concebibles, como algo esencialmente relativo a la conciencia (o sea, el descubrimiento de la *trascendencia inmanente*), será el producto de una reformulación fenomenológica de lo que en esta tesis llamaré el “concepto natural de trascendencia”, que es el concepto de trascendencia del cual he indicado que haré mi punto de partida, pues desde allí abordaré “el problema *trascendental* [...] [el cual] concierne al sentido de ser de lo *trascendente* en cuanto relativo a la conciencia.” Husserl, *El Artículo*, p. 70 (*Hua IX 289*).

<sup>4</sup> El pensamiento metafísico de Descartes responde a un tipo de escepticismo y genera otro. En su respuesta al escepticismo renacentista Descartes da origen al problema del solipsismo y da un nuevo sentido al escepticismo y al problema de la trascendencia. Sobre esto véase *infra*, § 2.

<sup>5</sup> Esta “ruptura” es posible en un sentido e imposible en otro, lo cual sólo podrá evidenciarse desde las Conclusiones de este trabajo. Aun así podemos decir aquí, y a reserva de clarificar lo anterior, que la ruptura de la inmanencia significará la superación y el abandono del solipsismo pero no la superación ni el abandono de la inmanencia misma, pues al hablar de la ruptura de esta última no quiero indicar que ella pueda o deba ser superada o abandonada (lo cual sería absurdo) sino que en ella hay puntos de fuga o grietas abismales, que ella no es ni puede ser un todo cerrado y perfectamente concluido en sí mismo sino una estructura que, si bien se encuentra apodícticamente fundamentada en la raíz que el “yo puro” es, puede encontrar también puntos de fuga al infinito casi a cada paso que da. O, como dice A. S. Lorda: “por un lado estoy cierto apodícticamente de mí mismo, pero por otro lado en mi misma vida encuentro puntos de fuga” (*La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, p. 91), los cuales no me sacan de mí (como afirma el mismo Lorda), pero sí insinúan un más allá de mí, pues todo objeto co-mienta un horizonte, pero el horizonte no co-mienta el

## Desarrollo

Según esta tesis hay tres conceptos fundamentales de trascendencia en la fenomenología de Husserl: el que he mencionado ya como punto de partida y dos más que resultan del sometimiento del primero a una consideración fenomenológica. Estos tres conceptos serán, entonces:

1. El de la “actitud natural”, en la que el objeto (y la objetividad del mundo) es concebido (tácitamente) como independiente del que lo piensa o percibe y el conocimiento es concebido como una adecuación del intelecto y de la cosa que el intelecto piensa (*adaequatio intellectus et rei*). La pregunta de cómo es posible esta adecuación deja ver que la posibilidad del conocimiento (como adecuación lógica y ontológica del conocimiento con una cosa que es lo que es con independencia del conocimiento [ἐπιστημη] que la conoce) es un misterio. Este misterio sólo podría ser explicado, según Husserl, a través de una filosofía trascendental.
2. El de la actitud fenomenológica, donde intenta mostrarse que el objeto (y la objetividad del mundo) sólo puede ser tal para un “yo” entendido como sujeto trascendental, es decir, que el sentido del objeto (lo que el objeto es esencialmente) es un “constructo” de la intencionalidad noética de la conciencia (o bien, de la nóesis de la conciencia intencional del sujeto trascendental). De este concepto, que es el de “trascendencia inmanente”, se derivará a su vez el concepto de “trascendencia trascendente,” el cual indicará “la infinitud del correlato noemático” (*Ideas I*, § 144, p. 343 [*Hua III* 352]), así como la infinitud del campo trascendental de la experiencia en general y la imposibilidad de su plenificación total.
3. El concepto de “trascendencia absoluta” (o, como lo definiré en el § 13, “transmanencia”) que emerge a raíz **a)** de la imposibilidad de dar razón del origen de la propia vida *cogitativa* del “yo” (pues no sabemos ni parece que podamos saber a partir de qué [ex] es que somos [*sistere*] ni por qué somos como somos) y a raíz **b)** del análisis de un tipo de objeto que es también un

---

horizonte, sino un “más allá” implicado en el concepto mismo de horizonte en cuanto límite, es decir, un más allá del límite que el horizonte mismo es y, por definición, inabarcable por él.

sujeto. En el caso de **a)** se trata de la pregunta por el origen del origen, pues si la conciencia es el origen de todo sentido posible, hay que preguntar (si queremos que nuestro pensamiento enraice en el conocimiento de las raíces últimas en que se fundan todas las cosas) cuál es el origen de este origen y por el sentido de su originariedad. La pregunta por el origen del origen nos dejará como ante un abismo (el por qué no será posible dar razón de tal origen será una consecuencia lógica de la lógica fenomenológica misma<sup>6</sup>), mientras que la cuestión del sentido de su originariedad aún puede proseguirse y ha sido proseguida, por ejemplo, en los análisis fenomenológicos de Heidegger sobre el *Dasein* y de Levinas sobre el otro y la otredad. En el caso de **b)** se tratará, como dije, del análisis de un tipo de objeto que es también un sujeto, es decir, un objeto a través del cual “apercibo” una vida subjetiva, o bien, un objeto que concibo como un sujeto (a través de la subjetividad *apresentada* o co-mentada por su presencia corporal) en el mismo sentido en que yo soy un sujeto, pues el otro sujeto es un objeto que, en cuanto que es reconocido por mí como igual a mí (a través de la casi igualdad de nuestras corporalidades y de nuestros comportamientos corporales), es un sujeto, pero que en cuanto que es una subjetividad individual otra que la mía (pues tiene siempre una perspectiva distinta de la mía) tiene un más allá de mí que siempre está ausente, que sólo se insinúa con su presencia objetiva. Este más allá del otro (su perspectiva, su voluntad, su cosmovisión, su historia, etc.) es, respecto de mí, una trascendencia absoluta en el sentido de que la alteridad del otro se presenta para mí como algo no-susceptible de presentarse para mí en una intuición directa sino sólo en una “apercepción analógica”. Con el otro como otro (o sea, el otro reconocido por mí en la trascendencia de su alteridad) puedo relacionarme, sin embargo, a través (y únicamente a través) de la revelación comunicativa en el diálogo intersubjetivo.<sup>7</sup> Es decir, que con el otro puedo, a pesar de su alteridad,

---

<sup>6</sup> Cfr. *infra*, § 13.

<sup>7</sup> Por “diálogo” entiendo tanto la comunicación lingüística como la extralingüística (la gesticulación, por ejemplo, es una manera no-lingüística de dialogar o de comunicarse). Lo comunicado a mí por el otro será,

establecer comunidad y comunicación a través de la palabra o algún otro lenguaje (con lo que este último se revela, en un sentido estrictamente lógico, como un *re-ligiosum vinculum*), aunque esa comunidad y esa comunicación tengan que ser siempre y necesariamente parciales o provisionarias y nunca plenas.<sup>8</sup>

Según esta tesis el “idealismo fenomenológico” de Husserl muestra, en la emergencia del último de sus conceptos de trascendencia,<sup>9</sup> la posibilidad de la apertura del yo, el cual en la tradición filosófica del idealismo europeo moderno que nace con Descartes, y aun en la primera fase de la fenomenología misma, se había enclaustrado absolutamente en sí mismo como yo solipsista (sobre el proceso de “enclaustramiento” al que me refiero aquí, tanto en Descartes como en Husserl, véase *infra* § 2).

En lo que se refiere a la trascendencia del otro en cuanto otro, lo que se puede lograr a través de la apertura del *mundo primordial* o esfera de la inmanencia íntima del *ego* puro (o sea el “yo” de las vivencias puras que no se reduce al flujo incesante de las mismas sino que es como su punto arquimédico) a la alteridad del otro y a la intersubjetividad trascendental es, según esta tesis, allanar el camino para pensar la relación entre subjetividad, intersubjetividad y realidad desde un nuevo paradigma o, quizás incluso, para pensar la filosofía y la realidad enteras desde un nuevo paradigma respecto de la historia completa de la humanidad.

---

por su parte, siempre inmanente, pues el comunicado en cuanto tal y su contenido cobran sentido para mí a partir de mi conciencia, mientras que lo no-comunicado (sino meramente co-mentado) de las cosas de sí que el otro no puede o no quiere comunicarme, permanece siempre y necesariamente trascendente en un sentido absoluto, es decir, no directamente intuible. Con todo, esa trascendencia es, como se verá en el § 17, sólo material y no formalmente absoluta, pues es “concebible” pero no directamente intuible por mí mismo.

<sup>8</sup> Que la trascendencia de la alteridad del otro sea absoluta y a la vez en cierto modo accesible al yo en la comunicación puede parecer paradójico pero no es contradictorio (Cfr. *MC*, § 52, p. 152 [*Hua* I 144] y *Hua* XIII 480). Se trata de que dicha trascendencia es materialmente absoluta del yo pero formalmente relativa al yo (sobre esto véase *infra*, § 17).

<sup>9</sup> El más allá del yo inaprensible por el yo (lo que llamaré “transmanencia”) en sus dos formas fundamentales: el más allá propio del otro y el más allá propio de mi propio origen.

A partir del concepto de “trascendencia absoluta del otro sujeto”, cuyas dificultades trataré en el capítulo IV<sup>10</sup>, podrá comenzar a evidenciarse también lo que podríamos llamar aquí, siguiendo en cierto sentido a Enrique Dussel, “el pasaje de la lógica de la totalidad a la lógica de la alteridad”<sup>11</sup>, es decir, el pasaje del modo como me relaciono con algo (dándole sentido y funcionalidad en la totalidad de sentido que mi propio entorno es) al modo como me relaciono con alguien (intentando comunicarme con la alteridad viviente que se anuncia en la presencia de su cuerpo), es decir, lo que en la fenomenología de Husserl podemos entender como el pasaje del momento egológico al momento intersubjetivo (momentos, ambos, de la experiencia del yo) a través de la experiencia de la alteridad del otro, lo cual tiene en la vida cotidiana de todo sujeto humano un correlato evidente: la ya mencionada diferencia entre el modo como me relaciono con “algo” y el modo como me relaciono o, por lo menos, como debería relacionarme con “alguien”. Y a partir de aquí pueden presentarse una multiplicidad de vías de investigación que es posible abordar desde el planteamiento central de este trabajo, tales como la de la comunicación y el lenguaje, la posibilidad de tratar a alguien como algo o a algo como alguien, así como diversas concepciones de la ética y de la socialidad de los vivientes comunicativos. Todo esto quedará aquí, sin embargo, sólo como una indicación, pues sería imposible ocuparme de ello dentro del marco de este trabajo. Con el mismo propósito indicativo quisiera hacer notar, por último, que el pasaje de la lógica de la totalidad a la lógica de la alteridad, o bien, el pasaje del momento egológico (el yo en la totalidad de los horizontes de su propio mundo y en la expansión dialéctica o experiencial de los límites de su comprensión del mismo) al momento intersubjetivo (el yo en el encuentro, la con-vivencia y la comunicación con “otro yo” cuya alteridad viviente está materialmente más allá del horizonte del yo) será, además, un presupuesto lógico-fenomenológico fundamental de la

---

<sup>10</sup> Dificultades aparentemente insuperables, como la de la no-apodicticidad de su evidencia, por ejemplo. Por razones de precisión etimológica, por otra parte, me referiré a esta “trascendencia absoluta” como “transmanencia”. Para la justificación y clarificación de esto último véase *infra* § 13.

<sup>11</sup> Cfr. E. Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*, pp. 122-130.

filosofía latinoamericana de la liberación<sup>12</sup>. Pero la explicitación de esto, como he dicho, sobrepasa las posibilidades expositivas de esta tesis, por lo que funciona aquí únicamente como la indicación de un marco en el cual puede insertarse el contenido de este trabajo, es decir, un marco al interior del cual esta tesis puede cobrar cierto sentido o cierta concreción específica.

## § 2. Breve ubicación de la fenomenología de Husserl en el marco de la filosofía moderna

Sólo la comprensión interna del movimiento –unitario a pesar de todas sus contradicciones- de la filosofía moderna desde Descartes hasta el presente hace posible la comprensión de este mismo presente.<sup>13</sup>

La filosofía fenomenológica trascendental de Husserl, como él mismo la llama en sus *Meditaciones cartesianas*, se sitúa en el horizonte filosófico del idealismo europeo moderno. Presupone y, más aún, forma parte del giro trascendental hacia la subjetividad que nace (a raíz de necesidades epistémicas) fundamentalmente con Descartes, que se consuma, aunque con otra forma (la de la revolución copernicana), con el idealismo crítico de Kant, que se absolutiza con el idealismo de Hegel y que determinará radicalmente, o sea desde su punto de partida o referencia tradicional en común, las diferentes sendas por venir del pensamiento filosófico europeo moderno.<sup>14</sup> La fenomenología de Husserl presentará, sin embargo, diferencias fundamentales tanto en su punto de partida como en su desarrollo y consecuencias (los cuales iré mostrando durante el desarrollo de esta

---

<sup>12</sup> Sobre el uso que hago de las categorías de “lo material” y “lo formal” en relación con la experiencia del extraño véase *infra* § 17. La filosofía latinoamericana de la liberación, por su parte, es un tema del más elevado interés para todo el que habita un mundo radicalmente convulsionado en lo social, en lo político, en lo económico, en lo ecológico, etc., es decir, para todos los que habitamos un lugar donde se padecen los efectos negativos de sistemas económica, política y socialmente desequilibrados, en donde uno de cada dos co-habitantes padece la opresión del hambre, de la sed, del analfabetismo (funcional o total), de la discriminación y donde se padece el dominio explotador de grupos étnica, política y económicamente irresponsables para con la producción, reproducción y desarrollo de la vida y del destino histórico de su propio pueblo.

<sup>13</sup> Husserl, *La crisis*, § 6, p. 15 (*Hua* VI 12-13).

<sup>14</sup> “La filosofía fenomenológica se considera en su método entero como repercusión pura de las intenciones metódicas que ya movían a la filosofía griega desde sus comienzos; pero ante todo de las intenciones aún vivas que parten de Descartes y llegan en las dos líneas del racionalismo y el empirismo a través de Kant y del idealismo alemán hasta nuestro confuso presente.” *El Artículo*, p. 81 (*Hua* IX 301).

tesis) respecto de cada uno de estos momentos de la filosofía moderna. La naturaleza del giro de esta última consiste, según palabras de E. Colomer, en que

[...] la filosofía moderna parte de la autoconciencia y encuentra en ella, aunque en un plano diverso que el de la metafísica clásica, los caracteres de radicalidad e incondicionalidad que ésta había puesto en Dios [ἡ οὐσία, τὸ οὐκ ἔσθι, ἡ φύσις, lo permanente, inmutable, omniabarcante y trascendente respecto de la contingencia y el devenir incesante de la realidad vivida. Divinidad del pensamiento heleno]. En ese sentido, cabe decir que la tesis central de la nueva filosofía no es ya teológica, sino antropológica. No reza: *Dios es* [o: el ser es, como Parménides], sino *yo pienso*. El principio de trascendencia se sustituye por el principio de inmanencia.<sup>15</sup>

Con Descartes se inicia un primer sentido de esta “nueva filosofía” (el idealismo egológico), cuya protohistoria está constituida, en buena medida, por la crisis escéptica en la religión, la filosofía y las ciencias que había traído consigo el renacimiento del escepticismo antiguo: el pirrónico y el académico a través de la reedición y traducción de textos de Sexto empírico (*Bosquejos pirrónicos, Contra los matemáticos*), Diógenes Laercio (*Vida de Pirrón*) y Cicerón (*Cuestiones académicas*), por lo menos.<sup>16</sup> El pensamiento de Descartes brota en el seno de una atmósfera intelectual profundamente marcada por un escepticismo que había nacido al interior de la iglesia católica (como contra-reforma) pero que se había generalizado después, por conducto de Montaigne y Charron en gran medida, a

<sup>15</sup> Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, t. I, p. 13. Claro que en Husserl el “yo pienso” trascendental no es humano (en relación con esto véase E. Fink, *Sixth Cartesian Meditation*, p. 10), pues la idea de lo humano implica una serie de ideas (como “animal racional”, “viviente”, “naturaleza”, “cultura”, “historia”, etc.) que la fenomenología trascendental comenzará por poner fuera de juego, por lo que no podemos hablar, en su caso, de que su tesis central sea antropológica o antropocéntrica. Si bien la idea de humanidad podrá ser explicitada a partir del “yo pienso trascendental” (o sea que la primera está implícita en este último), aun con ello las tesis fundamentales de Husserl (como que “un yo posible es inherente a la posibilidad de la verdad” [*Ideas I*, p. 120]) sólo pueden ser calificadas como “fenomenológicas”, no como teológicas ni como antropológicas, pues, como dije, la idea de humano (*ánthropos*) es un concepto cuya sobrecarga de contenidos tradicionales es puesta fuera de juego a través de la *epojé* fenomenológica con la que se inicia la fenomenología trascendental misma. Todo esto será más claro a partir del Capítulo I de esta tesis.

<sup>16</sup> Renacimiento desencadenado principalmente, por otra parte, por un sector del movimiento contra-reformista (por razones contra-reformistas) de la iglesia católica. A este respecto, y en relación con el formidable impacto del escepticismo en la filosofía del renacimiento y en la emergencia histórica del pensamiento moderno, se pueden ver las contribuciones de Richard H. Popkin: “Scepticism and modernity”. En: Tom Sorell (ed.), *The rise of modern philosophy* y la de Ezequiel de Olaso: “El escepticismo antiguo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna”. En: Ezequiel de Olaso (ed.), *Del renacimiento a la ilustración*.

todas las ciencias.<sup>17</sup> La conciencia de la ausencia de un fundamento último para el conjunto de todos los conocimientos científicos posibles constituía el sentido de dicho escepticismo como una crisis epistémica, pues se había llegado a la conciencia de que con ningún derecho podía decirse de ningún conocimiento que el mismo fuera absolutamente necesario, por lo que su verdad, o la aceptación de su verdad como una verdad inmutable, resultaba no una cuestión de razón sino más bien de fe. Descartes lanza, desde la atmósfera intelectual de este escepticismo renacentista<sup>18</sup>, su pretendida nueva filosofía como un intento de superación radical de todo escepticismo y de refundación radical de una visión científica (geométrica-matematizada y mecánica, no teleológica) de todo el universo, desde su fundamento último, es decir, sin presupuestos tradicionales, lógicos, teológicos o de ningún tipo, sino sólo apelando a la luz natural de la razón y al sentido común.<sup>19</sup>

Este intento comenzará por la reflexión acerca del método sobre la base del cual sería posible establecer algo firme (incommovible por ninguna duda posible) y duradero (de una vez y para siempre) en todas las ciencias, un fundamento absoluto, indudable y apodícticamente evidente. Dicho método consistirá en llevar la duda escéptica más allá de toda posibilidad de seguir dudando, es decir, se tratará de una “duda metódica”, o sea de un llevar la duda escéptica hasta sus últimas consecuencias. Tales consecuencias consistirán básicamente en la obtención de un primer principio<sup>20</sup>: la indubitabilidad del dudar mismo o la indubitabilidad de la existencia del *ego cogitans* mismo que duda actualmente (o sea en el momento presente, es decir, yo no puedo dudar de que dudo mientras

<sup>17</sup> Cfr. Popkin, *loc. cit.*, p. 23.

<sup>18</sup> Que parece iniciar con la disputa entre Lutero y la iglesia de Roma y culminar en el cuestionamiento de la lógica aristotélica en su totalidad. Cfr. *idem*.

<sup>19</sup> Descartes –dice Margaret F. Osler– “was one of a number of European thinkers interested in developing a new philosophy of nature to replace the Aristotelianism which had fallen into disrepute following the upheavals of the Copernican revolution, the Protestant Reformation, and the sceptical crisis of the sixteenth and early seventeenth centuries.” Margaret F. Osler, “Ancients, Moderns and the History of Philosophy: Gassendi’s Epicurean Project”. En T. Sorell, *The rise of modern philosophy*, p.133. Cfr., además, John Cottingham, “A New Start? Cartesian Metaphysics and the Emergence of Modern Philosophy”. En *Ibid.* Sobre el concepto de “método científico” y su acepción moderna, establecida quizás por primera vez por Francisco Sánchez en su *Quod nihil scitur* (“Que nada se sabe”), véase Popkin, *The history of scepticism*, p. 36-41.

<sup>20</sup> “El asunto crucial sobre la duda cartesiana es que ésta es esencialmente un medio para un fin; es un mecanismo para la producción de primeros principios.” J. Cottingham, *Descartes*, p. 61.

estoy dudando, o de que percibo mientras estoy percibiendo). Ahora bien, al intentar aclarar el estatuto ontológico de dicho *cogito* (pretendido primer principio o fundamento último de toda epistemología a prueba de escepticismos), Descartes recaerá en la necesidad de probar la existencia de Dios para, a partir de allí, intentar deducir dos cosas: 1) la existencia absoluta del mundo del que había dudado y 2) la correspondencia entre la esencia de dicha existencia y las vivencias que el *cogito* experimenta al relacionarse con ella. De ningún modo, aparte del de la mediación divina, podría verse cómo el *cogito* podría, por sí mismo, ir más allá de sí mismo, acceder a la trascendencia y, con ello, demostrar que sus *cogitata* corresponden con una verdad absoluta más allá de sí mismo (o sea trascendente) y de sus vivencias particulares, que bien podrían ser vivencias meramente solipsistas y, por lo tanto, no-verdaderas en un sentido absoluto. Descartes mismo admite que

Si no supiéramos que todo lo real y verdadero en nosotros proviene de un ser infinito y perfecto, entonces, por muy claras y distintas que fueran nuestras ideas, no tendríamos razón alguna para estar seguros de que ellas tienen la perfección de ser verdaderas.<sup>21</sup>

Por lo que podemos decir, con Cottingham, que “la tarea de fundar la ciencia podría ser casi completamente reducida, a los ojos de Descartes, a una sola empresa: probar la existencia de Dios”<sup>22</sup>. El *ego cogito*, tras separar “el mundo” del “yo” en un movimiento escéptico, precisa ahora de una mediación que le permita recuperar el mundo (salir del pozo del solipsismo), acceder a la trascendencia. Tal mediación no podían ser los objetos, pues su trascendencia o su “verdad” había sido reducida a meras probabilidades inciertas o a experiencias cuyos objetos no excluían la posibilidad de ser meras fantasías. La mediación que permitiría el acceso a la trascendencia o a “la perfección de la verdad objetiva” sólo podría ser, para Descartes, la idea de Dios, cuya esencia, al implicar necesariamente la existencia (más allá del *ego*), sería al mismo tiempo trascendente y el garante de

---

<sup>21</sup> Descartes, *Discurso del método*, Cuarta parte, p. 73 (la cita está ligeramente modificada por mí, la razón de lo cual es que prefiero la traducción que de este pasaje hace J. Cottingham en: Descartes, *The philosophical writings of Descartes*, tomo I, p. 130.

<sup>22</sup> Cottingham, “A New Start? Cartesian Metaphysics and the Emergence of Modern Philosophy”. En: T. Sorell, *The rise of modern philosophy*, p. 153.

toda trascendencia<sup>23</sup>. Es decir, con la introducción de la idea de Dios y con la “prueba” de su existencia resultan ahora dos tipos de trascendencia: la trascendencia de la realidad objetiva (accesible para el ego a través de la veracidad de Dios como garante) y la trascendencia de Dios mismo, que es vista como una trascendencia absoluta, divina, omnipotente, etc., cuya buena voluntad y veracidad garantizaría la correspondencia entre la realidad objetiva de lo trascendente y las vivencias del “yo”, pues “de existir un Dios perfecto [...] este Dios bueno no querría engañarnos”<sup>24</sup> ni querría dejar que nos engaáramos a nosotros mismos, ya que la bondad y la veracidad absolutas de dicho Dios formarían parte de su perfección, es decir, conformarían su perfección pedagógica y su perfección moral respectivamente.

La negación de un Dios perfecto [por el contrario], nos conduciría a pensar que ya no queda una garantía real para la verdad. [...] Solamente la existencia de un Dios perfecto sería una garantía real de que: 1, el método empleado por Descartes tiene un fundamento absoluto en un ser que no puede engañarnos; 2, el mundo y cuanto *me* rodea existe y esta existencia queda garantizada por la perfección y la bondad de Dios.<sup>25</sup>

A la luz de la fenomenología de Husserl se verá que la idea de Dios (la trascendencia pretendidamente absoluta que se autodemuestra en la *prueba ontológica* y que garantizaría lo trascendente de la objetividad para el ego) es un recurso (lógico-ontológico) que queda inmediatamente reducido a la *inmanencia*, pues la *prueba ontológica* presupone la pensabilidad de la esencia de Dios, por lo que la trascendencia de éste último se disuelve (queda abarcada) en el pensamiento que piensa su esencia, por lo que no es una trascendencia absoluta sino inmanente. Pero esto sólo podrá ser evidente a partir de la introducción del tema de la “reducción trascendental”, el cual abordaré en el capítulo II.<sup>26</sup> La no-

<sup>23</sup> Cfr. Anexo I (sobre la prueba ontológica).

<sup>24</sup> Ramón Xirau, *Introducción a la historia de la filosofía*, p. 191.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 191-193. “Todas nuestras ideas o nociones –dice Descartes– deben tener un fundamento de verdad, pues no sería posible que Dios, que es del todo perfecto y del todo verdadero, las hubiese puesto en nosotros sin eso.” *Discurso del método*, Cuarta parte, p. 75.

<sup>26</sup> En términos de Husserl, como se verá más adelante, la idea de Dios tiene que ser, como toda idea posible, un *nóema*, pues las ideas son conceptos construidos en el seno de la conciencia intencional de la subjetividad trascendental. Una postura radicalmente opuesta a esta concepción de Dios como nóema sería la de Kierkegaard, pues éste piensa en Dios como puro misterio que sólo puede ser objeto de fe (no la fe que opera cuando la razón no se ha hecho efectiva todavía, sino la fe que se encuentra más allá de la *resignación infinita*

trascendencia de la idea de Dios será evidente también desde la *Crítica de la razón pura* de Kant, pues dicha idea es, para el filósofo de Königsberg, lógicamente posible pero empíricamente imposible (como toda “idea trascendental”. Al respecto véase *KrV*, A334, B391).

La prueba de la existencia de Dios puede verse también como la mediación lógica a través de la cual Descartes quiso hacer concordar el ámbito de la inmanencia *cogitativa* de la conciencia (entendido como una región del ser cuya sustancia es el alma: *res cogitans*) con el orden trascendente de la naturaleza (entendida como una región del ser cuya sustancia es el cuerpo: *res extensa*).<sup>27</sup>

Dicha prueba de la existencia de Dios, que Descartes retoma de San Anselmo (y que más tarde sería clasificada por Kant como *prueba ontológica*) y que habría tenido que basarse en el criterio supremo de claridad y distinción (extraído del *cogito* como instancia de indubitabilidad última), consistirá, lejos de gozar de dichas cualidades, en el intento de mostración (típicamente escolástica) de una idea compleja, oscura y confusa (véase *infra*, Anexo I). En otro de sus intentos por demostrar la existencia de Dios Descartes aducirá (en la tercera de sus meditaciones metafísicas) el argumento de que en la causa debe haber por lo menos tanta realidad como en el efecto, de modo que la idea de Dios no podría pensarse si no existiera realmente, o sea que si Dios no fuera la causa de que yo tuviera la idea de él en mí yo no podría pensarlo siquiera<sup>28</sup>.

---

ante los límites de la razón) y nunca de razón, pues está más allá de todos sus límites. Es notable que la concepción de Husserl sobre el otro (a través de los análisis fenomenológicos sobre la experiencia de lo extraño) y la concepción de Dios que comentará Emmanuel Levinas (a raíz de esos mismos análisis) son muy cercanas a la postura de Kierkegaard en torno a la relación entre los conceptos de Dios, de fe y de razón, sobre los cuales volveré brevemente en los capítulos I y IV de esta Tesis.

<sup>27</sup> Desde la perspectiva de Husserl, y según su terminología, es en este punto que Descartes se retrotrae completamente del ámbito trascendental para recaer en la *actitud natural*, pues ha hecho del *ego cogitans* una región del ser o un trozo del mundo y no su fundamento. Husserl se referirá a este momento en la obra de Descartes como “el giro [...] funesto que convierte al *ego* en *substantia cogitans*, en la humana y separada *mens sive animus*”, y dirá que “en esto erró Descartes, y por ello él está ante el más grande de todos los descubrimientos, que en cierto modo ya lo ha hecho; sin embargo, no capta su sentido propio, es decir, el sentido de la subjetividad trascendental, y así no traspasa el pórtico que lleva a la auténtica filosofía trascendental”. *MC*, § 10, p. 34 (*Hua I* 63). La filosofía trascendental de Husserl comenzará exactamente allí donde Descartes retrocede: el *ego cogito cogitatum* como umbral o pórtico de la subjetividad trascendental.

<sup>28</sup> Está supuesta inteligibilidad de la idea de Dios como substancia infinita es, sin embargo, del todo cuestionable, como intento señalar en el Anexo I (en torno al argumento ontológico de San Anselmo) y como criticarán Hume y Kant en sus respectivos momentos. Kant dirá, por ejemplo, que “En todos los tiempos se ha hablado de un ser absolutamente necesario, pero ha habido menos preocupación por comprender si es posible –y cómo lo es– concebir simplemente una cosa semejante, que por demostrar su existencia. Es, por

[...] es cosa manifiesta, en virtud de la luz natural, que debe haber por lo menos tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto: pues ¿de dónde puede sacar el efecto su realidad, si no es de la causa? ¿Y cómo podría esa causa comunicársela, si no la tuviera ella misma? Y de ahí se sigue, no sólo que la nada no podría producir cosa alguna, sino que lo más perfecto, es decir, lo que contiene más realidad, no puede provenir de lo menos perfecto.<sup>29</sup>

O sea que la idea de Dios no puede provenir de un espíritu finito (yo) sino sólo de uno infinito, es decir, Dios mismo<sup>30</sup>, por lo que o Dios existe necesariamente o la idea de Dios es impensable. Pero Descartes no ve esta segunda posibilidad, porque presupone la pensabilidad de la idea de Dios como un hecho indudable, por lo que opta por la primera posibilidad (sin reparar siquiera en la existencia de la segunda), justo como San Anselmo, cuyo argumento Descartes reproduciría tal cual (presentándolo como otra modalidad de prueba de la existencia de Dios) en la Quinta Meditación<sup>31</sup>.

Vemos, pues, que la opción por el escepticismo radical de la duda metódica, en la búsqueda de la fundamentación absoluta de una ciencia universal<sup>32</sup>, ha conducido a Descartes al descubrimiento del *cogito* como un *cogito* solipsista, a la necesidad de recuperar la trascendencia (la realidad real más allá de la inmanencia meramente autorreferencial o tautológica del *solus ipse*) a través

supuesto, muy sencillo dar una definición nominal de este concepto diciendo que es algo cuyo no-ser es imposible. Pero con ello no sabemos más que antes acerca de las condiciones que hacen necesario considerar el no-ser de una cosa como absolutamente impensable y que son precisamente lo que pretendemos conocer, es decir, si mediante este concepto pensamos algo o no pensamos nada.” *KrV* B620.

<sup>29</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, pp. 35-36.

<sup>30</sup> “Por Dios –dice Descartes- entiendo una substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, omnipotente, que me ha creado a mí mismo y a todas las demás cosas que existen (si es que existe alguna). Pues bien, eso que entiendo por Dios es tan grande y eminente, que cuanto más atentamente lo considero menos convencido estoy de que una idea así pueda proceder sólo de mí. Y, por consiguiente, hay que concluir necesariamente, según lo antedicho, que Dios existe. Pues, aunque yo tenga la idea de substancia en virtud de ser yo una substancia, no podría tener la idea de una substancia infinita, siendo yo finito, si no la hubiera puesto en mí una substancia que verdaderamente fuese infinita.” *Ibid.*, p. 39.

<sup>31</sup> Véase *infra*, Anexo I. La inteligibilidad de la idea de Dios (como substancia infinita, perfecta, eterna, etc.), en cuya esencia está implicada la existencia (la inteligibilidad de la esencia de Dios es un presupuesto), figura como premisa mayor en ambas pruebas (la de Dios como causa de la idea de Dios en mí y la de Anselmo) y constituye un presupuesto sobre el cual habría de caer todo el peso de la *Crítica de la razón pura* de Kant.

<sup>32</sup> “[...] la idea cartesiana de una ciencia y, a la postre, de una ciencia universal que parte de una fundamentación y justificación absolutas, no es otra cosa que la idea [conductora o meta ideal] que constantemente dirige a todas las ciencias y su tendencia a la universalidad – cualquiera que sea el grado al que pueda haber llegado su efectiva realización.” *MC*, § 5, p. 17 (*Hua* I 52).

del *argumento ontológico* y, finalmente, a la imposibilidad de superar su propio escepticismo.<sup>33</sup>

El desafío escéptico se agudizará aún más con Hume, quien sobre la base de una reflexión acerca de los principios de la naturaleza del entendimiento humano (“única fundamentación sólida de todas las ciencias”<sup>34</sup>), criticará las nociones fundamentales de Descartes (sustancia, causalidad y existencia<sup>35</sup>), arguyendo que a ellas no corresponde ninguna impresión originaria que pudiera servirles de fundamento epistémico-empírico<sup>36</sup>, sino que son inferencias infundadas y quiméricas del entendimiento humano.<sup>37</sup> Por lo que aquello que Descartes creyó haber encontrado como fundamento absoluto de todas las ciencias (la *res cogitans* entendida como sustancia creada por Dios) no es más que una quimera. Para Hume Descartes, lejos de superar el escepticismo renacentista, no hace más que radicalizarlo.

De acuerdo con Hume el conocimiento humano y las leyes científicas que describen el orden de la naturaleza (o de la empiria en general) son sólo relativa y nunca absolutamente válidos, pues el fundamento de su posibilidad, que es la causalidad, no está dado, como se verá en seguida. El orden mismo (descrito en tales leyes) resulta para Hume un orden meramente probable, es decir, las estructuras de este orden sólo son probables, nunca necesarias, como pretende la

---

<sup>33</sup> Para la cuestión de las objeciones inmediatas que suscita la obra de Descartes entre sus contemporáneos pude consultarse: Rene Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Alfaguara, Madrid, 1977; o bien, la monumental *Disquisitio metaphysica* de Gassendi, en la que éste presenta un sinnúmero de objeciones para cada una de las meditaciones de Descartes.

<sup>34</sup> Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, p. 37.

<sup>35</sup> Recordemos que para Descartes el *ego cogito* es una sustancia existente (*res cogitans*) y causada por Dios, lo cual se demuestra, según él, porque la idea de Dios está en el alma (que ontológicamente es una región del ser, es decir, la *res cogitans* como opuesta a la *res extensa*) sin que ella misma pueda ser la causa de esa idea suya.

<sup>36</sup> Para Hume todo lo que la mente del humano puede conocer son percepciones, y, dice él mismo, “todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas que denominaré impresiones e ideas” (*Ibid.*, libro I, parte I, sección I.), las cuales, tanto ideas como impresiones, pueden ser simples o complejas. Las ideas complejas se forman por asociación (según determinados principios de unión) de ideas simples, y “todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente” (*Ibid.*, Libro I, parte I, sección I, p. 47), por lo que una idea a la que no le corresponde una impresión no tiene origen empírico y tampoco puede tener fundamento epistémico, pues no puede corresponder con algo perceptible por el entendimiento humano según la naturaleza de sus principios, es decir, es algo que la mente no puede percibir como fundado empíricamente (es decir, es algo cuyo fundamento la mente no puede percibir) y que, por lo tanto, no puede conocer.

<sup>37</sup> Cfr. *Ibid.*, Libro I, Parte I, sección VI y toda la toda la parte III del mismo libro I, donde Hume habla de la causalidad.

ciencia natural, porque las leyes de dicho orden (que es el orden de la empiria) son establecidas sobre la base del modo habitual con el cual percibimos las cosas y porque no tenemos absolutamente ningún criterio para juzgar tal orden como necesario, pues la causalidad en la que dicha necesidad encontraría su base es una ilusión de los hábitos de la percepción, una confusión que consiste en ver la sucesión probable de un cierto número de fenómenos como una causalidad necesaria para la cual no tenemos ninguna justificación racional o prueba. Para Hume las leyes empíricas (de la ciencia natural) no implican una causalidad necesaria sino sólo un cierto grado de probabilidad, por lo que nada podemos decir de la naturaleza, y del campo de la empiria en general, que sea necesario. Todo lo que podemos conocer tiene que provenir, según Hume, de alguna impresión sensible originaria, y como la necesidad que *pretende* todo juicio sintético *a priori* (o sea todo juicio empírico, *a posteriori* y contingente, elevado a juicio *a priori* o necesario, es decir, ley empírica) presupone una idea de causalidad que no tiene origen empírico, entonces esa idea (la de necesidad causal), junto con la posibilidad de los *juicios sintéticos a priori*<sup>38</sup>, es una inferencia infundada o quimérica, es decir, sin fundamento epistémico alguno.

De este modo, la objetividad trascendente de la empiria queda reducida, en términos de Husserl, “a ficciones que pueden explicarse por medio de la psicología, pero que no pueden justificarse racionalmente”<sup>39</sup>, la ciencia queda reducida a la aproximación meramente probabilística de un entendimiento que nada puede saber con certeza absoluta acerca de la objetividad trascendente del mundo o de la empiria y la pregunta por la posibilidad del conocimiento (epistemología) permanece en la duda que se origina en el hecho de que no podemos hablar con razón de algo así como una causalidad necesaria (*quaestio iuris*) sino sólo de una sucesión de percepciones (*quaestio facti* meramente psicológica) que puede o no corresponder con la realidad trascendente. El que no

---

<sup>38</sup> Como: “a toda acción (entendida como fuerza física ejercida por un cuerpo sobre otro) corresponde una reacción de la misma intensidad pero en dirección opuesta”. Para que podamos decir que este juicio empírico es necesario (o sea, para que podamos afirmarlo *a priori* o elevarlo a rango de ley empírica) tenemos que echar mano, al menos implícitamente, de la idea de causalidad como un concepto fundamental sin el cual dicha necesidad sería impensable.

<sup>39</sup> *La idea de la fenomenología*, p.30 (*Hua II 20*).

podamos saber si esta sucesión de percepciones corresponde o no con el mundo real (es decir, si puede o no tener legitimidad en el orden de la realidad que trasciende el ámbito de la propia mente) es lo que constituye el escepticismo de Hume.<sup>40</sup>

Si no podemos hablar de una causalidad necesaria, ¿cómo podríamos establecer leyes empíricas y cómo podríamos explicar la posibilidad del conocimiento empírico?

Kant dará por hecho que existe en la experiencia una pretensión (“cotidiana” o “natural” diría yo) de certeza o necesidad a la que llamamos conocimiento e intentará demostrar la posibilidad o imposibilidad de tal pretensión. Kant verá que esta certeza no podría provenir en ningún caso de la experiencia, pues “la experiencia nos enseña que algo tiene éstas u otras características, pero no que no pueda ser de otro modo” (*KrV*, B 3). Para Kant

[...] todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia [...] pero no por eso procede todo él de la experiencia [...] pues ¿de dónde sacaría la misma experiencia su certeza si todas las reglas conforme a las cuales avanza fueran empíricas y, por tanto, contingentes? (*KrV*, B5).

Si es que hay certeza ella no puede provenir de la empiria, sino de reglas independientes de la experiencia. Con esto Kant apunta a que hay reglas no empíricas conforme a las cuales es posible la experiencia misma y su certeza, es decir, el conocimiento. Estas reglas serán, en la *Crítica de la razón pura*, las estructuras epistémicas trascendentales del sujeto, cuya *aprioridad* hará posible concebir la posibilidad del conocimiento mismo como certeza universal y necesaria. Kant recuperará, después, la idea de causalidad (y con ello la validez de la objetividad trascendente del mundo y la necesidad de las leyes fundamentales del entramado sistémico de relaciones causales que la naturaleza misma es) como causalidad fenoménica (es decir, como la objetividad del mundo

---

<sup>40</sup> Sobre la crítica de Husserl al empirismo escéptico de Hume (al que califica de “absurdo”) véase: *Investigaciones lógicas I*, § 26, p. 92, *Experiencia y juicio*, Anexo II, pp. 431-435, *La crisis*, §§ 23 y 24, etc.

que aparece desde y para el sujeto trascendental) y la idea de naturaleza (como un entramado sistémico de relaciones causales) como idea trascendental.<sup>41</sup>

Con la crítica realizada por Kant el idealismo egológico adquirirá un sentido radicalmente nuevo. Se trata de que la *Crítica de la razón pura* pretende establecer las condiciones universales, necesarias y, por lo tanto, *a priori*, de la posibilidad de toda experiencia (de objeto en tanto que objeto pensable), de todo conocimiento y de toda ciencia posibles. Dichas condiciones serán las facultades epistémicas del sujeto trascendental, es decir, del sujeto desde el cual la experiencia es posible. No se tratará ya de la conciencia que ve la realidad objetiva, ni de la conciencia que se ve viendo la realidad objetiva, sino de la conciencia que se ve no sólo viendo, sino también constituyendo con este su ver, el sentido de la realidad objetiva en cuanto tal. Este ver lo determinante de las determinaciones (trascendentales) del que ve (en relación con la objetividad de la empiria) es el sentido de la revolución copernicana de Kant.<sup>42</sup>

Ahora bien, si pensamos, con Kant, que la objetividad es un constructo de la subjetividad trascendental o constitutiva del humano, ¿cómo puede éste tener certeza de que hay tal cosa como un mundo fuera de su mente o de su estructura epistémica constitutiva? Kant mismo llama *idealismo problemático* a la afirmación de que la existencia de cosas exteriores a la mente es dudosa e indemostrable. Y es que partiendo de la certeza cartesiana del *cogito* es imposible inferir la existencia trascendente de un mundo fuera del *cogito* mismo o válido con independencia de él (cfr. *infra* nota 43 de esta introducción), la consecuencia inmediata y radical de lo cual es el solipsismo. Con respecto a ello Kant dice, en la *Refutación del idealismo*, que

Por muy inocente que se crea al idealismo [en cuanto afirma que la existencia de cosas fuera de la mente es dudosa e indemostrable o falsa e imposible] respecto de los objetivos esenciales de la metafísica (de hecho no lo es), sigue siendo un escándalo de la filosofía y del entendimiento

---

<sup>41</sup> Kant intentará fundamentar (contra el escepticismo de Hume) la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* y su necesidad. En este intento de fundamentación lo que se va a jugar es la posibilidad de toda ciencia como una cuestión de razón y no de fe.

<sup>42</sup> Se trata de un giro de lo teocéntrico (cosmovisión que pone a un dios como principio ordenador del cosmos) a lo antropocéntrico (cosmovisión que pone al humano [como sujeto lógico] como principio ordenador del cosmos). En la primera el humano es un ser fundado, mientras que en la segunda es un ser fundante.

humano en general el tener que aceptar sólo por *fe* la existencia de las cosas exteriores a nosotros (a pesar de que de ellas extraemos todo el material para conocer, incluso para nuestro sentido interno) y el no saber contraponer una prueba satisfactoria a quien se le ocurra dudar de tal existencia. (KrV B XXXIX).

*Refutación del idealismo* llama Kant a su intento por aportar dicha prueba, pues para él toda teoría que le dé prioridad epistémica a las percepciones o a los estados internos, sensaciones u otras experiencias por encima de las cosas que existen en el espacio, es un idealismo, y se le debe oponer un realismo, ya que de otro modo quedamos incapacitados (como sucede desde la postura Descartes) para responder al mencionado escándalo.

Partiendo desde la experiencia interna (con Descartes) es, como dije, imposible inferir la existencia de objetos externos a la conciencia e independientes de ella<sup>43</sup>, por lo que, para demostrar la existencia (y la preeminencia epistémica) de los primeros, es preciso demostrar que tenemos una percepción in-mediata y no-inferencial de ellos, lo cual sólo es posible, para Kant, demostrando que la experiencia interna sólo es posible si la experiencia externa es posible. La tesis fundamental de la *Refutación del idealismo* dice que “la mera conciencia, aunque empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí” (KrV B275). Lo cual se demuestra, según Kant, porque

1. Soy conciente de mi existencia en cuanto determinada en el tiempo (B275).

---

<sup>43</sup> ¿Por qué? Es imposible inferir la existencia de objetos externos a la conciencia e independientes de ella (cosas en sí) a partir de ella misma, porque la conciencia carece de elementos de juicio (o, con más exactitud: criterios) para juzgar acerca de la existencia de objetos independientes de ella misma. No podemos inferir dicha existencia a partir de la percepción, ni podemos saber qué sean tales objetos con independencia de la percepción, pues no hay absolutamente ningún elemento que nos permita juzgar al respecto. Lo único que podemos pensar con alguna razón es que tenemos un conocimiento perceptivo inmediato y no-inferencial de objetos externos, como intenta Kant frente al “[...] idealismo problemático de Descartes [...] [el cual] niega simplemente que podamos tener experiencia inmediata, y por ende certeza, de la existencia de tales objetos [externos]. Su tesis básica [la del escéptico cartesiano] es que sólo hay una afirmación empírica indudablemente cierta, a saber, Yo existo (B274). Según esto, se sigue que la existencia de algo distinto a la mente y sus contenidos sólo puede establecerse mediante inferencia. El problema es que cualquier inferencia puede ser cuestionada.” H. E. Allison, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, p. 449.

2. Toda determinación temporal supone algo permanente en la percepción (B275).

Es decir, algo que cambia y algo que permanece.

3. “Pero ese algo permanente no puede ser una intuición en mí. Pues todos los fundamentos de determinación de mi existencia que pueden hallarse en mí son representaciones, y, como tales, ellas mismas necesitan un algo permanente distinto de ellas, en relación con lo cual pueda determinarse su cambio y, consiguientemente, mi existencia en el tiempo en que tales representaciones cambian.” (B XXXIX).

Es decir, como la vida cogitativa de la conciencia es un fluir incesante de representaciones, el objeto permanente de la intuición, que la determinación temporal presupone, tiene que estar necesariamente fuera de mí. O, como dice Henry Allison,

Ya que cada una de estas representaciones es un suceso transitorio, la intuición o experiencia interna no proporciona algo capaz de determinar la existencia del sujeto en el tiempo. [...] no podemos *buscar dentro* lo permanente que se requiere a fin de determinar nuestra existencia en el tiempo. *Por lo tanto, la percepción de este permanente sólo es posible mediante una cosa fuera de mí y no por la mera representación de una cosa fuera de mí; y por consiguiente, la determinación de mi existencia en el tiempo sólo es posible mediante la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí.*<sup>44</sup>

Lo que permanece es, pues, la totalidad de los objetos que existen fuera de nosotros (*ausser uns*) y que nosotros captamos a través de las formas puras de la sensibilidad (espacio y tiempo).<sup>45</sup> Es decir, para Kant hay objetos fuera de nosotros e independientes de nosotros (realismo empírico)<sup>46</sup>, pero que en cuanto a la forma como aparecen dependen de nosotros (fenómenos), es decir, de nuestro entendimiento y sensibilidad (idealismo trascendental o formal). Así, lo que podemos ver, saber, decir o conocer de los objetos depende de nuestras

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 454-455.

<sup>45</sup> Pero aquello permanente ¿no podría ser el “yo” puro de la autoapercpción trascendental? Según Kant no, porque dicho “yo” no es una intuición sino sólo un pensamiento: “La autoconciencia en la representación *yo* no es una intuición, sino una simple representación *intelectual* de la espontaneidad de un sujeto pensante. Por ello carece ese yo del menor predicado intuitivo que, *como permanente*, pudiera servir en el sentido interno de correlato a la determinación temporal, a la manera como lo hace, por ejemplo, la *impenetrabilidad* en la materia considerada como intuición *empírica*.” *KrV* B 278.

<sup>46</sup> Estos objetos externos constituyen, en cuanto que aparecen para nosotros (fenómenos), el ámbito de la empiria.

facultades epistémicas trascendentales, es decir, que los objetos sólo pueden ser tales (en cuanto que aparecen, es decir, como fenómenos) desde y para nosotros. Pero nuestro saber de ellos, a través de nuestras facultades, está delimitado por las mismas, pues más allá de ellas no podemos pensar más que una realidad absolutamente indeterminada (si es que puede hablarse de tal cosa), fuera de nosotros e independiente de nosotros (o sea de nuestras facultades epistémicas), acerca de la cual nada podemos decir excepto que está más allá de todo lo cognoscible: el *númeno*. Lo que de los objetos externos captamos o podemos captar es siempre fenómeno, mientras que lo que no podemos captar es siempre y necesariamente *númeno*. El *númeno* es un fenómeno en el sentido de que es la incaptabilidad (captada como tal por nosotros) del objeto como cosa en sí. A esta mismidad no captable más que como incaptabilidad Kant la denomina, como dije, *númeno*. ¿Cómo es posible hablar de tal cosa? Como límite, es decir, no en cuanto a su contenido positivo propio sino en cuanto a la función formal, negativa-delimitativa que juega para nosotros<sup>47</sup>.

El objeto externo al sujeto trascendental puede entenderse, entonces, como fenómeno, si es que aparece para él y desde él, o sea de acuerdo con sus facultades trascendentales (sensibilidad y entendimiento), o como *númeno*, si es que es pensado como una entidad que, por estar más allá de toda experiencia posible (más allá del sentido que es posible poner desde las intuiciones, los conceptos y las ideas del sujeto trascendental), es incognoscible. Kant mismo dice que “si tomamos los objetos exteriores por cosas en sí [en vez de por fenómenos], es absolutamente imposible comprender cómo podríamos llegar a conocer su realidad fuera de nosotros, ya que nos apoyamos únicamente en la representación que tenemos.” *KrV* A 378. Pero si esto es así surge una pregunta: ¿qué es lo que demuestra, en el fondo, la “refutación del idealismo”: la existencia de fenómenos o la existencia de cosas en sí? Si demuestra la existencia de fenómenos ella es trivial, pues dichos fenómenos ya los teníamos, mientras que si demuestra la existencia de cosas en sí entonces éstas no son incognoscibles sino cognoscibles.

---

<sup>47</sup> “[...] el concepto de *númeno* no es más que un concepto límite destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad”. *KrV* A255, B311.

Lo que la refutación del idealismo pretende mostrar es que hay cosas independientes de nosotros pero que de esas cosas podemos ver (y saber) sólo aquello que de ellas nos permiten percibir y comprender nuestras facultades epistémicas, mientras que aquello que de esas cosas no es comprensible desde dichas facultades, permanece necesariamente oculto para nosotros. Por eso es que aquello que de los objetos exteriores podemos comprender (incluida su exterioridad e independencia respecto de nosotros) es necesariamente fenómeno, mientras que aquellas posibles cosas que el objeto es en una forma tal que no es captable por nosotros desde nuestras facultades epistémicas, es necesariamente nùmeno. ¿Pero cómo sabríamos que tales cosas “incaptables para nosotros” son en realidad posibles? Es evidente que no sabemos ni podemos saberlo, pues no tenemos absolutamente ningún punto de apoyo para juzgar al respecto. El concepto de nùmeno es un concepto vacío cuya utilidad es la de poner límite a las pretensiones “absolutistas” del conocimiento, es decir, a la pretensión de que nuestro conocimiento puede alcanzar lo absolutamente absoluto.

Husserl llevará la reflexión de esta tradición, desde la búsqueda cartesiana por la certeza apodíctica, no hacia el escepticismo radical (como Hume) ni hacia el realismo empírico-idealismo trascendental (como Kant)<sup>48</sup>, sino a un idealismo egológico, en un primer momento, y a un idealismo intersubjetivo (o sea a una intersubjetividad planteada desde el solipsismo trascendental) después.<sup>49</sup> Antes de intentar superar “el escándalo de la filosofía” indicado por Kant, Husserl intentará investigar las estructuras apodícticas, universales y fundamentales del *ego cogito*,<sup>50</sup> pues sólo así sería posible plantear correctamente, según el fundador de la fenomenología, las cuestiones de la intersubjetividad y la trascendencia objetiva. Es decir, que si no se plantea primero lo que Husserl llamará la reducción fenomenológica y el solipsismo trascendental (como un primer paso metódico

---

<sup>48</sup> “[...] la filosofía crítica está dominada por la oposición entre ‘empírico’ y ‘trascendental’ y asegura por eso justamente, como idealismo trascendental, el realismo empírico.” Fink, *loc. cit.*, p. 421.

<sup>49</sup> Todo esto, claro está, desde el punto de vista de la fenomenología específicamente trascendental. Sobre el sentido de esta última y su relación con la “fase pre-trascendental de la fenomenología” véase el siguiente párrafo.

<sup>50</sup> Pero este *cogito* no será ya la *res cogitans* de Descartes ni el entendimiento humano de Hume ni el sujeto lógico de Kant sino el “yo” como un campo de evidencia absoluta y de experiencia infinita. Al respecto véase *infra*, §§ 7 -11.

donde se ve que somos esencialmente mónadas), mal puede plantearse la cuestión de la intersubjetividad y, con ella, la de la objetividad trascendente, ya que sin aquel suelo apodíctico que sirve de fundamento epistémico a la cuestión de la intersubjetividad (es decir, el suelo apodíctico de la reducción trascendental, cuyo residuo final es el *cogito* que el fenomenólogo asume en un primer momento como solipsista), ésta sólo puede ser planteada de un modo ambiguo, sin fundamento y sin radicalidad filosófica ninguna.

Habrà de mostrarse, en efecto, que un solipsismo trascendental constituye tan sólo un nivel filosófico inferior, que, como tal, ha de ser delimitado con un propósito metodológico, para poder poner en juego de modo adecuado la problemática de la intersubjetividad trascendental en cuanto fundada, esto es, en cuanto perteneciente a un nivel superior.<sup>51</sup>

El nivel de la intersubjetividad y de la objetividad trascendente será un nivel superior en cuanto fundado en el nivel más básico y fundamental (*Unterstufe*) del “yo” trascendentalmente reducido. El nivel de la objetividad trascendente será entonces un nivel epistemológicamente fundado en la apodicticidad absoluta de la experiencia fenomenológico-trascendental que el yo realiza sobre sí mismo y sobre su propio mundo. Esto será tratado en los capítulos II y IV de esta tesis.

### § 3. La crítica de Husserl al psicologismo

El pensamiento filosófico de Husserl comienza, por otro lado, con el problema de la fundamentación lógica y psicológica de la aritmética y continúa con el de “una nueva fundamentación de la lógica pura y la teoría del conocimiento.”<sup>52</sup> Aquí me ocuparé únicamente de lo segundo, pues ello podrá conducirnos a una primera

<sup>51</sup> MC, § 13, p. 44 (*Hua* I 69). Tomar a la intersubjetividad como un hecho que es evidente de suyo y que no requiere clarificación alguna (cosa que pueden y aun tienen que hacer las ciencias sociales en cuanto tales pero que ninguna investigación filosófico-epistemológica que se respete y que pretenda permanecer siendo tal puede permitirse) es partir de lo que, como filósofos, tendríamos que explicar (sobre todo en el marco de la filosofía moderna que se inicia con Descartes), es decir, es renunciar a la voluntad de fundamentación última que caracteriza al filosofar como una voluntad radical de saber radical. En relación con las consecuencias de tomar a la intersubjetividad como punto de partida y no como punto de llegada (entre las cuales se cuenta la concepción de una universalidad ambigua y encubridora del sentido último de toda universalidad posible, así como la renuncia a un pensamiento filosófico radical) puede verse: César Moreno, *La intención comunicativa*, pp. 23-33, B. Waldenfels, “La pregunta por lo extraño”, pp. 85-98 y Pedro Enrique García Ruiz, “Alteridad y comunicación. Esbozo de una ética fenomenológica”, pp. 175-189.

<sup>52</sup> *Investigaciones lógicas I*, Prólogo, p. 23 (*Hua* XVIII 7). Lo último en sus *Investigaciones lógicas* y lo primero en las obras de Husserl anteriores a 1900, como *Filosofía de la aritmética* y *Über den Begriff der Zahl*, que se encuentran publicadas en los tomos XII y XXI de *Husserliana*, respectivamente.

determinación del tema de “la trascendencia” y al modo en que el mismo se presenta en la obra de Husserl.

Frente a ciertos intentos teóricos de fundamentar las leyes de la lógica pura (el *principium contradictionis* por ejemplo) en las leyes de la psique, Husserl argumenta que dichos intentos (a los que nuestro autor llama, siguiendo a C. Stumpf, psicologistas) tienen como resultado un empirismo (pues “la psicología es una ciencia de hechos y, por tanto, una ciencia de experiencia”<sup>53</sup>) en cuya esencia están esencialmente implicados un relativismo antropológico y un escepticismo absurdos. En seguida intentaré mostrar a qué se refiere Husserl con todo esto.

La tesis fundamental del psicologismo, tal y como lo entiende Husserl, dice que “la lógica es una disciplina psicológica, tan cierto como que el conocimiento sólo se da en la psique y el pensamiento, que llega en él a su plenitud, es un proceso psíquico.”<sup>54</sup> De aquí que las pretensiones fundamentales de dicho psicologismo (cuyos principales exponentes son Theodor Lipps, John Stuart Mill, C. Sigwart, W. Wundt, A. von Meinong, B. Erdman y algunos otros) consistan en intentar mostrar que “los fundamentos teóricos esenciales de la lógica residen en la psicología”<sup>55</sup> y que “la lógica no es una ciencia distinta de la psicología y coordinada con esta [...] [sino] una parte o rama de la psicología, que se distingue de ésta a su vez como la parte del todo.”<sup>56</sup> La lógica y la psicología se relacionan entonces, de acuerdo con la concepción del psicologismo,<sup>57</sup> como la rama y el tronco: la lógica sería rama de la psicología, ésta última sería rama de la antropología, la cual sería a su vez rama de la biología y ésta última a su vez rama de la física. La razón de este modo particular de relacionar la lógica con la psicología puede hacerse evidente si nos atenemos, como indica Heidegger, a “la concepción tradicional del concepto de lógica”:

---

<sup>53</sup> *Investigaciones lógicas I*, “Prolegómenos a la lógica pura”, § 21, p. 75 (*Hua VIII 72*). A partir de aquí me referiré a los “Prolegómenos a la lógica pura” simplemente como “Prolegómenos”.

<sup>54</sup> Theodor Lipps, *Principien der Logik*, § 3. Citado en: *Ibid.*, § 18, p. 68 (*Hua VIII 65*).

<sup>55</sup> *Ibid.*, § 17, p. 67 (*Hua VIII 63*).

<sup>56</sup> J. St. Mill, *An examination of Sir William Hamilton's philosophy*, § 5, p. 461. Citado en: *Idem* (*Hua VIII 64*).

<sup>57</sup> “Un –ismo significa siempre la acentuación de una prioridad justificada o injustificada: cuidado, protección frente a algo. En el psicologismo se expresa por tanto una prioridad de la psicología, y en concreto con respecto a la lógica y su tarea. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 37.

Conforme a ella, la lógica es la doctrina del pensamiento, y concretamente del pensamiento *correcto*, o dicho más estrictamente, la doctrina que enseña el pensamiento correcto, es decir, 'doctrina de la razón', técnica o, mejor dicho, tecnología del pensamiento correcto. Pero este pensamiento es correcto si sigue las reglas a las que está sometido. Es decir, en calidad de tal tecnología es la ciencia del pensamiento y de sus reglas, de cómo hay que pensar (también Kant da esta definición), de las normas del pensamiento correcto: disciplina normativa. La rectitud del pensamiento consiste en su correspondencia con las reglas; las reglas son las formulaciones [...] de las leyes que pertenecen al pensamiento, son leyes captadas en proposiciones. Es decir, la lógica trata del pensamiento en atención a las leyes que lo determinan. De este modo, la legalidad del pensamiento pasa a ser necesariamente el tema fundamental de la lógica, y, dicho de modo más completo, el propio pensamiento mismo en aquello que es y en aquello que, medido con arreglo a su legalidad, debe ser. El tema es la legalidad. ¿De dónde hay que obtener las leyes? Si la determinación de las leyes ha de ser adecuada, entonces las leyes hay que sacarlas del propio pensamiento. Y concretamente no de un pensamiento construido cualquiera, sino que hay que tomarlas de la realización y del curso fáctico del pensamiento, es decir, las leyes hay que buscarlas en la vitalidad de los propios procesos del pensamiento. El pensamiento vivo no es otra cosa que el acontecer anímico del curso del pensamiento; lo que tiene que dar las leyes es este acontecer anímico, la realidad psíquica. Pero la realidad psíquica es el tema de la psicología. Por tanto, la tarea fundamental de la lógica, la obtención de las leyes del pensamiento y la caracterización del propio pensamiento, que es pese a todo un proceso psíquico, corresponde al ámbito de tareas de la psicología. La psicología es la disciplina fundamental de la lógica.<sup>58</sup>

En concordancia con esto, y en el intento de aportar un fundamento psicológico para un principio lógico, J. St. Mill argumenta, por ejemplo, que el principio de contradicción es

una de nuestras primeras y más evidentes generalizaciones a partir de la experiencia. Su fundamento original lo encuentro en que la fe y la incredulidad son dos estados diferentes del espíritu que se excluyen mutuamente. Esto lo advertimos a partir de la más simple observación de nuestro propio espíritu. Y si nuestra observación la dirigimos hacia afuera, también aquí encontramos que luz y oscuridad, sonido y silencio, movimiento y quietud, igualdad y desigualdad, precedencia y sucesión, secuencia y simultaneidad, dicho brevemente, todo fenómeno positivo y su negación (negativo), son fenómenos distintos en relación de una oposición extrema, y que uno siempre está ausente ahí donde el otro está presente. El

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 39-40. Quizás sea pertinente aclarar que en este texto Heidegger está definiendo al psicologismo, no sosteniéndolo.

axioma en cuestión [el *principium contradictionis*] lo considero una generalización a partir de todos estos hechos.<sup>59</sup>

Es decir, según Mill el fundamento teórico del principio lógico lo aporta una observación empírica de la cual puede derivarse una ley psicológica, la cual enunciaría, aproximadamente, que es imposible concebir la presencia de un fenómeno positivo y su negación como igual y simultáneamente existentes, la razón de lo cual sería que “*dos actos de fe opuestos contradictoriamente no pueden coexistir*”<sup>60</sup>. En oposición a esto Husserl señalará dos cosas: 1) la ceguera frente a la distinción entre lo real y lo ideal (ceguera representada, en este caso, por Mill) y 2) el psicologismo, el empirismo, el escepticismo y el relativismo antropológico a los que dicha ceguera corresponde. En relación con lo primero Husserl argumenta que Mill confunde la imposibilidad ideal de que dos proposiciones contradictorias sean ambas verdaderas, con la incompatibilidad real de los actos de juicio correspondientes, lo cual muestra que la ya mencionada distinción entre ser real e ideal es una distinción fundamental en la crítica de Husserl al psicologismo. Sobre esta distinción volveré más adelante.<sup>61</sup> En relación a lo segundo Husserl arguye que “la psicología carece [...] de leyes auténticas y, por ende, exactas, y las proposiciones que honra con el nombre de leyes sólo son generalizaciones de la experiencia, muy valiosas sin duda, pero vagas, enunciados de aproximadas regularidades”<sup>62</sup>, por lo que si intentamos fundar las leyes de la lógica en las leyes de la psique, o sea en estas “vagas generalizaciones de la experiencia”, ellas (las leyes de la lógica) sólo pueden ser leyes inexactas, vagas o meramente probables, pues “sobre bases teóricas vagas sólo pueden fundarse reglas vagas. Si las leyes psicológicas carecen de exactitud, lo mismo debe suceder a los preceptos de la lógica.”<sup>63</sup> Esta es una de

<sup>59</sup> J. St. Mill, *Obras completas*, 1884, vol. II, p. 326. Citado en *Ibid.*, pp. 41-42.

<sup>60</sup> *Investigaciones lógicas I*, “Prolegómenos”, § 25, p. 89 (*Hua VIII 91*).

<sup>61</sup> Cfr. *infra*, pp. 41 y ss. En relación con esto puede verse también: *Ibid.*, §§ 22-24 y Heidegger, *op. cit.*, §§ 7 y 8.

<sup>62</sup> *Investigaciones lógicas I*, “Prolegómenos”, § 21, p. 75 (*Hua VIII 72*). En relación a esto véase, sobre todo, el § 26 de los mismos “Prolegómenos” (*Hua VIII 91-93*).

<sup>63</sup> *Idem*. El enunciado de la ley psicológica debe decir, para responder a su sentido empírico, no que dos actos de fe opuestos contradictoriamente no pueden coexistir, sino que en condiciones psíquicas ‘normales’, y según lo experimentado hasta ahora, parece que dos actos de fe opuestos contradictoriamente no pueden coexistir. (cfr. Heidegger, *op.cit.*, p. 47). Con lo que resulta “que nuestro familiar *principium contradictionis*,

las razones por las que el psicologismo conduce, a los ojos de Husserl, a un escepticismo. Dicha teoría arguye, además, que

Las leyes lógicas son leyes para fundamentaciones. Y las fundamentaciones, ¿qué otra cosa son sino unos procesos peculiares del pensamiento humano, en que, dadas ciertas circunstancias normales, los juicios que se presentan como miembros finales aparecen dotados del carácter de consecuencias necesarias? Este carácter es a su vez psíquico; es un estado psíquico de cierta índole y nada más. Y todos estos fenómenos psíquicos no están aislados, como se comprende; son distintos hilos del complicado tejido de fenómenos psíquicos, disposiciones psíquicas y procesos orgánicos que llamamos la vida humana.<sup>64</sup>

Pero si la validez de las leyes de la lógica está sujeta al devenir fáctico de la psique del humano, entonces dicha validez no es ni puede ser absoluta sino sólo relativa a la psique de ese viviente, a la psique del *ánthropos* y a sus posibles cambios evolutivos. En un futuro lejano la evolución biológica de la psique del humano podría originar principios lógicos tales que invalidaran el principio de contradicción, por ejemplo. Esta concepción de las leyes lógicas como leyes no-absolutamente válidas sino válidas únicamente en relación a la psique, a la configuración actual de la psique, y a las leyes (empíricamente determinadas) de la configuración actual de la psique es lo que constituye el relativismo antropológico que Husserl le atribuye al psicologismo. La “reducción de las leyes del pensamiento, y por tanto de la validez de los principios, y por tanto de la propia verdad, a la constitución natural del curso anímico [...] del hombre [...] es en sentido estricto antropologismo.”<sup>65</sup> Este relativismo antropológico es, además, una “teoría escéptica”. Por “teorías escépticas” Husserl entiende “todas las teorías cuyas tesis afirman expresamente, o implican analíticamente, que las condiciones

---

que siempre fue considerado como una ley evidente, absolutamente exacta y válida sin excepción, resulta ahora el modelo de una afirmación toscamente inexacta e incientífica que sólo consigue elevarse al rango de un presunción plausible, después de muchas correcciones, que convierten su contenido aparentemente exacto en un contenido muy vago. Así sucede necesariamente, empero, si el empirismo tiene razón al interpretar la incompatibilidad, de que habla el principio, como incoexistencia real de actos de juicio contradictorios, o sea, el principio mismo como una ley empírico-psicológica.” *Investigaciones lógicas I*, “Prolegómenos”, § 26, p. 90 (*Hua VIII 92*).

<sup>64</sup> *Ibid.*, § 21, p. 77 (*Hua VIII 75*).

<sup>65</sup> Heidegger, *op. cit.*, § 6, p. 43.

lógicas o noéticas de la posibilidad de una teoría, en general, son falsas.”<sup>66</sup> Las condiciones de posibilidad de toda teoría se dividen, según Husserl mismo, en condiciones subjetivas o noéticas y objetivas o lógicas. Las condiciones subjetivas

radican en el concepto puro de conocimiento y la relación de éste con el sujeto cognoscente. Por ejemplo, el concepto de conocimiento, en sentido estricto, implica ser el conocimiento un juicio que no sólo tiene la pretensión de alcanzar la verdad, sino que está cierto de lo justificado de esta pretensión y posee realmente esta justificación.<sup>67</sup>

Las condiciones objetivas, por su parte, son

todas las *leyes que radican puramente en el concepto de teoría*; o dicho de un modo más especial, las leyes que radican puramente en el concepto de verdad, de proposición, de objeto, de cualidad, de relación y otros semejantes; en suma, en los conceptos que *constituyen esencialmente el concepto de unidad teórica*.<sup>68</sup>

El psicologismo es una teoría escéptica porque socava las condiciones subjetivas y objetivas de la posibilidad de toda teoría, ya que concibe las leyes del pensamiento como fundadas en un ente del mundo (la psique) y como válidas únicamente en relación con este ente y, al hacerlo, afirma implícitamente que los conceptos de conocimiento (tal y como lo define Husserl) y de verdad (como validez válida para cualquier sujeto en cualquier tiempo y en cualquier lugar) son imposibles, por lo que ninguna teoría, incluida ella misma, puede pretender validez incondicional, sino sólo validez relativa, lo cual destruye, según Husserl, los conceptos fundamentales que le dan sentido a la idea de una teoría, es decir, niega determinaciones fundamentales y esenciales del concepto mismo de teoría.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> *Investigaciones lógicas I*, “Prolegómenos”, § 32, p. 110 (*Hua VIII 120*). La teoría escéptica así entendida es por definición absurda, pues el enunciado que expresa su tesis teórica fundamental dice que ninguna tesis teórica fundamental (incluida ella misma) es posible. Ella es, por lo mismo, autocontradictoria, pues afirmar que las condiciones de posibilidad de toda teoría son falsas es un enunciado con pretensión de verdad teórica y, de acuerdo con ella misma, sus propias condiciones de posibilidad no están dadas, por lo que ella misma sería imposible.

<sup>67</sup> *Ibid.*, § 32, p. 109 (*Hua VIII 118-119*).

<sup>68</sup> *Ibid.*, § 32, p. 110 (*Hua VIII 119*).

<sup>69</sup> “Definir la verdad por referencia a la comunidad de naturaleza significa –dice Husserl– destruir su concepto.” *Ibid.*, § 39, p. 123 (*Hua VIII 137*). Es decir, “las palabras ‘verdadero’ y ‘falso’ posen en nuestro lenguaje un significado bien determinado [el de validez o invalidez universal e incondicional]; quien dice que un juicio puede ser verdadero para nuestra especie y no-verdadero para otra, no puede usar el término

El psicologismo, de acuerdo con lo visto hasta ahora, es una teoría que por sus consecuencias resulta ser un relativismo-antropológico, escéptico y absurdo, por lo que Husserl llega a decir “que el psicologismo sólo vive de inconsecuencias y que quien lo piensa con rigor hasta el fin ya lo ha abandonado.”<sup>70</sup>

Ahora bien, si los fundamentos teoréticos de los principios de la lógica pura no pueden hallarse en la psique ni a través de la psicología, ¿dónde pueden hallarse entonces o cómo pueden ser fundamentados dichos principios? El fundamento de dichos principios puede hallarse únicamente en la validez absoluta de su propio contenido proposicional-ideal, el cual es captable por intuición de esencia o por ideación, que se define como el acto en el que captamos una unidad conceptual (ideal y no-real) de validez supraempírica y suprapsicológica, es decir, independiente del acto de juicio en el cual se juzga uno u otro hecho. La idea de triángulo, por ejemplo, es una unidad conceptual que es siempre la misma con independencia de quién, de cómo, de cuándo y de dónde la tenga psíquicamente presente<sup>71</sup>. Ahora bien, como habíamos visto, Mill confunde, en su intento de fundamentación empírico-psicológica del *principium contradictionis*, la imposibilidad ideal de que dos proposiciones contradictorias sean ambas verdaderas, con la incompatibilidad real de los actos de juicio correspondientes (*supra*, p. 35), pues lo que el principio de contradicción enuncia es

una incompatibilidad objetiva legal de las proposiciones válidas, no una incapacidad psíquica subjetiva. El principio atañe a su mero significado enunciativo según una imposibilidad de la validez conjunta del sentido que se mienta en cada una de las proposiciones. A es b, A es no b: la incompatibilidad del mentado ‘ser b de A’ con el ‘no ser b de A’ en principio no dice nada acerca de acontecimientos y estados psíquicos ni de su coexistencia. La circunstancia juzgada, el sentido del juicio  $2 \times 2 = 4$ , no es nada psíquico que discurra, surja, perdure un tiempo y perezca en el flujo del acontecer psíquico junto con sensaciones y temple de ánimo y similares. Este contenido judicativo [...], la proposición, es lo que vale, la

---

‘verdadero’ en su sentido usual, mientras que, al mismo tiempo, atribuye a su afirmación el valor de verdad en sentido usual.” L. Kolakowski, *Husserl y la búsqueda de certeza*, p. 22.

<sup>70</sup> *Ibid.*, § 25, p. 87 (*Hua VIII* 88).

<sup>71</sup> “Así como aprehendemos intuitivamente una unidad conceptual en el acto de la ideación –como la especie una, cuya unidad frente a la multitud de los casos individuales reales, o representados como reales, podemos defender con intelección-, del mismo modo podemos obtener la evidencia de las leyes lógicas [...]. Los ‘conceptos’, en este sentido de unidades ideales, abrazan también las proposiciones de que habla el *principium contradictionis*, y en general las significaciones de los símbolos que se utilizan en las fórmulas que expresan los principios lógicos” *Ibid.*, § 29, p. 102 (*Hua VIII* 109).

verdad como tal. Lo psíquico es en todo caso el acto de realizar el juicio, el enunciado. El sentido judicativo juzgado, lo verdadero mencionado no es un acontecimiento real sino no real, o, como se dice, *ser ideal, validez*.<sup>72</sup>

Husserl mismo dice que “los supuestos o los ingredientes psicológicos de la afirmación de una ley no deben confundirse con los elementos lógicos de su contenido”<sup>73</sup>, es decir, que “no se debe confundir el juicio, en cuanto contenido del juicio, esto es, en cuanto un ser ideal, con el acto de juzgar concreto y real”<sup>74</sup> o, lo que es lo mismo, que “no deben confundirse los ‘supuestos’ y ‘bases’ *psicológicos* del *conocimiento* de la ley con los supuestos, los fundamentos o las premisas *lógicos* de la *ley*; ni por consiguiente la dependencia psicológica (por ejemplo, en la génesis) con la fundamentación y la justificación lógica”.<sup>75</sup>

El error fundamental del psicologismo –dice Heidegger– consiste en que interpreta el principio de contradicción como enunciado sobre acontecimientos psíquicos reales y en que es ciego frente al auténtico sentido de esta proposición, en que enuncia algo sobre un ser ideal, sobre el poder y el no poder valer conjuntamente verdades. [...] Con el desconocimiento de la diferencia fundamental entre el ser real de la emisión del juicio y la validez ideal del contenido juzgado, se corresponde la malcomprensión de la legalidad respectiva en cada caso: el carácter de ley del principio de contradicción no es una legalidad real, la necesidad no es la de la coerción real, sino una legalidad ideal, y la necesidad es la de la regulación normativa.<sup>76</sup>

Ahora bien, Husserl parte, como ha llegado a ser visible en los párrafos precedentes, de la distinción entre ser real e ideal y elabora desde allí la totalidad de su crítica al psicologismo; llega a decir, por ejemplo, que “los lógicos psicólogos desconocen las esenciales y eternas diferencias entre la ley ideal y la ley real, entre la regulación normativa y la regulación causal, entre la necesidad lógica y la real, entre el fundamento lógico y el fundamento real.”<sup>77</sup> De este modo, es visible también que “el fallo del psicologismo sólo podía evidenciarse y demostrarse como contrasentido en la medida en que Husserl ya de entrada había

<sup>72</sup> Heidegger, *op. cit.*, p. 47.

<sup>73</sup> *Investigaciones lógicas I*, “Prolegómenos”, § 23, p. 82 (*Hua VIII* 82).

<sup>74</sup> *Ibid.*, § 36, p. 115 (*Hua VIII* 126).

<sup>75</sup> *Ibid.*, § 24, p. 84 (*Hua VIII* 85-86).

<sup>76</sup> Heidegger, *op. cit.*, p. 47.

<sup>77</sup> *Investigaciones lógicas I*, “Prolegómenos”, § 22, p. 80 (*Hua VIII* 79-80).

hecho pie firme en la división fundamental del ser como real e ideal”<sup>78</sup>. Pero esta distinción, lejos de resultar tan clara, distinta y aceptable de suyo como parece querer Husserl en su crítica, es, como indica Heidegger, una distinción problemática en sí misma. Es decir,

Por muy transparente que en un primer momento nos parezca a primera vista esta crítica al psicologismo al hilo conductor de la diferenciación entre ser real e ideal, igual de difíciles son sin embargo las preguntas positivas que de nuevo surgen en esta diferenciación, preguntas que no aparecen por vez primera en el siglo XIX ni en el XX, sino preguntas que ya ocuparon a la filosofía griega, sobre todo a Platón. Esta diferencia no es otra cosa que la diferencia platónica entre el ser sensible, el *αισθητον*, y el ser tal como se hace accesible por medio de la razón, por medio del *νοϋς*, el *νοητον*. Hoy el cuestionamiento repite el de la pregunta por la participación de lo real en lo ideal, la *μενεξις*.<sup>79</sup>

Husserl mismo no fue ajeno, por supuesto, a este problema, pues a raíz de ciertas objeciones de “realismo platónico”, de “ontologismo” o de “intuicionismo” en su contra (análogas al comentario de Heidegger, es decir, a causa del uso que hace de la distinción entre ser real e ideal<sup>80</sup>), tuvo que darse a la tarea de determinar el estatuto ontológico del *eidos*, dando lugar al problema de la trascendencia tal y como lo entiendo en esta tesis<sup>81</sup>, el cual parece comenzar a cobrar importancia explícita en el tomo dos de las *Investigaciones lógicas*, en *La idea de la fenomenología*, en *Ideas I* y en adelante.

Quisiera indicar aquí una última cuestión a modo de gozne entre esta Introducción y el Capítulo I: llamaré “momento eidético-pre-trascendental” de la fenomenología a la fase del pensamiento de Husserl en el que éste toma la

<sup>78</sup> Heidegger, *op.cit.*, p. 52

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>80</sup> Uso que se evidencia cuando Husserl dice, por ejemplo, que “toda verdad en sí [...] es una unidad de validez en el reino intemporal de las ideas.” *Investigaciones lógicas I*, “Prolegómenos”, § 39, p. 122 (*Hua VIII* 136). Acerca de las mencionadas objeciones de realismo platónico, intuicionismo y ontologismo, así como de sus representantes, véase Fink, “La filosofía fenomenológica de Husserl frente a la crítica contemporánea”, pp. 365 y ss.

<sup>81</sup> Cfr. *supra*, § 1. El realismo platónico es una teoría que cae dentro del ámbito de lo que Husserl llama “actitud natural” y funciona con “el concepto natural de trascendencia” en la medida en que piensa en los *eidoi* como trascendencias en el sentido indicado en la p. 2 de este texto. Tan es así que Platón pensó dichos *eidoi* como entidades pertenecientes a un reino ontológicamente determinado (el *topos uranos*) e implícitamente concebido como heterogéneo respecto del reino de las vivencias de la conciencia. Si Platón mismo no habló nunca de esta heterogeneidad como tal, la razón de ello puede hallarse en que tal cosa habría sido para él una obviedad implícita. Husserl se deslindará del realismo platónico a través de la supresión de la “trascendencia natural” del *eidos*, ejecutada en la reducción trascendental.

distinción entre ser real e ideal como punto arquimédico (*archimedischer Punkt*<sup>82</sup>) para el combate a lo que él mismo denomina escepticismo psicologista. Mientras que por otro lado llamaré “momento trascendental” o, si se quiere, “momento eidético-trascendental” de la fenomenología a la fase del pensamiento de Husserl en la que nuestro autor, inspirado fundamentalmente en Descartes, retrotrae su propia mirada teórica, en la búsqueda de una fundamentación absoluta del conocimiento, al ámbito estrictamente inmanente de la conciencia y hace del yo trascendental, entendido como un campo de experiencia infinito y de evidencia apodíctica, la instancia epistemológica decisiva en la determinación ontológica de toda realidad (ideal o real) posible.<sup>83</sup> Esta nueva instancia de decisión epistemológica hará, para Husserl, de nuevo punto arquimédico en la fundamentación última de toda su actividad teórica, lo cual implica, desde luego, un ensanchamiento y una profundización de lo expuesto a partir del primer punto arquimédico pero no la negación del mismo. El nuevo punto arquimédico no elimina al primero sino que lo hace ir de un marco a otro, es decir, lo transporta desde lo que Husserl llamará “actitud natural” hacia lo que el mismo llamará “actitud fenomenológica”, por lo que los planteamientos de Husserl en torno a lo eidético y a la reducción eidética mantienen su validez en el momento trascendental, ya que este último no se contradice con el primero sino que lo complementa, pues con el cambio de punto arquimédico las consideraciones sobre lo eidético son situadas en el marco de la filosofía trascendental que se deslinda de todo realismo platónico.<sup>84</sup> El paso de lo eidético a lo trascendental no es pues la contraposición de dos momentos contradictorios entre sí, sino

---

<sup>82</sup> Cfr. *Investigaciones lógicas I*, “Prolegómenos”, § 40, p. 131 (*Hua VIII* 148).

<sup>83</sup> B. Waldenfels, que en esto sigue a H. Spiegelberg, habla de estos momentos como “periodos en el movimiento fenomenológico”. Del primero se trata, según Waldenfels, de una “fenomenología de la esencia” (*Wesensphänomenologie*), mientras que del segundo de una “fenomenología de la conciencia” (*Bewusstseinsphänomenologie*). Waldenfels, *De Husserl a Derrida*, p. 24. En el segundo momento se trata, sin embargo, y como lo ha hecho ver Husserl mismo (cfr. *infra*, nota 84), de ambas cosas: fenomenología de la esencia y fenomenología de la conciencia, así como fenomenología de la conciencia de la esencia y fenomenología de la esencia de la conciencia.

<sup>84</sup> El momento trascendental de la fenomenología no contradice al eidético sino que se complementa con él. “[...] la intuición eidética es, junto con la reducción fenomenológica, la forma fundamental de todos los métodos trascendentales particulares; ambas determinan íntegramente el legítimo sentido de una fenomenología trascendental.” *MC*, § 34, p. 97 (*Hua I* 106). Lo eidético, sin embargo, puede ser tratado tanto de un modo natural (o sea en el marco de lo que Husserl llamará “actitud natural”, tal y como lo hizo Platón,

la profundización de un trabajo que deja intacto lo que ha sido descubierto, un trabajo de excavación en el que poner a la luz del día las fundaciones genéticas y la productividad originaria no solamente no sacude ni arruina ninguna de las estructuras superficiales ya expuestas, sino que todavía hace aparecer de nuevo formas eidéticas, ‘apriori estructurales’ –es la expresión de Husserl- de la génesis misma.<sup>85</sup>

Esta distinción de momentos es necesaria, por otra parte, por dos motivos fundamentales: 1) porque algunos seguidores importantes de Husserl (como A. Reinach, A. Pfänder, M. Geiger, M. Scheler y otros miembros de los círculos de Munich y de Gotinga) parecen nunca haber llegado al segundo momento o, como quizás sea mejor decir, parecen no sólo no haber seguido a Husserl en la construcción de su fenomenología específicamente trascendental, expuesta por primera vez en sus *Ideas I* (1913), sino también haberla rechazado abiertamente como un lamentable “giro idealista” respecto de la falta de supuestos, el rigor intelectual de la intuición de esencias puras y la prescripción de guiarse por las cosas mismas que Husserl había proclamado como “psicología descriptiva” en sus *Investigaciones lógicas*.<sup>86</sup> La segunda razón por la que considero importante hacer la distinción de los momentos “eidético pre-trascendental” y “eidético-trascendental” en la obra de Husserl es 2) porque, quizás como consecuencia de lo dicho en primer lugar, parece seguir siendo una idea bastante difundida, como lo fue durante la vida de Husserl, la de que a su fenomenología le es imputable el reproche de realismo platónico, lo cual es falso. Husserl mismo se refiere explícitamente al sinsentido de esta pseudocrítica en una carta dirigida a Paul Natorp, con fecha del 29 de junio de 1918. Allí nuestro autor dice: “hace ya más de un decenio que yo superé la etapa [*Stufe*] del platonismo estático y planteé como tema básico [*Hauptthema*] de la fenomenología la idea de la génesis

---

por ejemplo) como de un modo trascendental. En el marco de la fenomenología trascendental podremos hablar de las “reducciones eidéticas” y de los *eidoi* pero no como entidades autónomas y pertenecientes a un reino heterogéneo respecto de la conciencia (lo cual es el caso del realismo platónico), sino como “constructos” de la subjetividad trascendental.

<sup>85</sup> J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, p. 213.

<sup>86</sup> Véase H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, pp. 169-173, B. Waldenfels, *De Husserl a Derrida*, p. 25, A. Ziri6n, *Historia de la fenomenología en M6xico*, p. 17-21 y L. Embree, *Encyclopedia of Phenomenology*, pp. 2-4.

trascendental.”<sup>87</sup> No obstante estas aclaraciones, una década más tarde, en 1929 (año de la presentación de las *Conferencias de París* en la Sorbona), Husserl seguía siendo, “a los ojos del gran público [...], no tanto el autor de las poco entendidas *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, como mucho más el autor de *Prolegómenos a la lógica pura* y, con ello, el exitoso contendiente del psicologismo.”<sup>88</sup> Es por ello que, a decir de Strasser, “Husserl se ve motivado [en su *Lógica formal y lógica trascendental*, también de 1929] a comprobar [...] que una lógica orientada únicamente hacia las leyes de la configuración del conocimiento objetivo tendría que comenzar y permanecer atada a la ingenuidad trascendental.”<sup>89</sup> Esto es,

mientras que algunos de los primeros discípulos de Husserl llevaban la autodonación de la cosa (*Selbstgegebenheit der Sache*) hasta una autonomía ontológica, Husserl insistió que cualquier existencia real o posible significa una ‘existencia para...’, o sea, para la conciencia como fuente originaria del sentido donde todo lo que es, se identifica como tal, [por lo que en el caso de Husserl] la ‘fenomenología de esencia’ va integrándose en el marco de una ‘fenomenología de conciencia’.”<sup>90</sup>

Pero ¿cómo es que se da el primer paso de esa integración?, ¿cómo hay que entender el pasaje del “momento eidético-pre-trascendental” al “momento eidético-trascendental” de la fenomenología? ¿Cuál es su razón de ser? Es decir, ¿cómo hay que entender esa superación o, por lo menos, el inicio de esa “superación de la etapa del platonismo estático”? Ese pasaje puede entenderse desde la pregunta por el sentido en que la esencia (ser ideal) determina el ser del existente (ser real). Según Tran-Duc-Tao, “que la esencia [el εἶδος] defina el ser del existente [es el problema del sentido de la μενεξις platónica], sólo halla su verdadero sentido en un retorno al sujeto”.<sup>91</sup> El mismo Husserl

[...] cuenta cómo descubrió, durante la redacción de las Investigaciones lógicas, hacia el año 1898, la correlación universal del sujeto y el objeto.

<sup>87</sup> *Hua Dokumente III/V* 137. Esta cita puede verse también en Gadamer, *Verdad y método*, p. 306. Cfr., además, *Ideas I* § 22, donde Husserl expone otro aspecto de su postura en torno a este asunto.

<sup>88</sup> S. Strasser, *Hua I, Einleitung des Herausgebers*, XXII.

<sup>89</sup> *Idem.* Sobre esto véase *Hua XVII* 161.

<sup>90</sup> Waldenfels, *De Husserl a Derrida*, p. 35. Sobre el origen, por otra parte, del movimiento fenomenológico en Brentano y su desarrollo a través y más allá de los primeros momentos en Husserl y en las escuelas de Munich y de Gottinga véase la obra de H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*.

<sup>91</sup> Tran-Duc-Thao, *Fenomenología y materialismo dialéctico*, p. 46.

Todo existente, sea cual fuere el dominio del ser al que pertenezca, es un índice para un sistema de vivencias en las que está “dado”, según leyes *a priori*. Esta revelación, declara Husserl, “produjo en mí una conmoción tan profunda, que luego todo el trabajo de mi vida estuvo dominado por esta tarea de una elaboración sistemática de este *a priori* de correlación.”<sup>92</sup>

Este *a priori* de correlación explica el “retorno al sujeto” en el segundo tomo de las *Investigaciones lógicas* del que habla Tran-Duc-Tao<sup>93</sup>, y significará el comienzo de la subsunción (*Aufhebung*) de la trascendencia de la esencia (entendida como idea platónica) en la inmanencia de la conciencia constitutiva-intencional. Esta trascendencia será subsumida en la inmanencia de la conciencia en cuanto correlato intencional y no en cuanto ingrediente real, desde luego, pero de esto me ocuparé a fondo más adelante.<sup>94</sup> Unos años después de la publicación de las *Investigaciones lógicas*, en *La idea de la fenomenología*, el mencionado “retorno al sujeto” cobrará la forma de una explícita supresión de la trascendencia del mundo y de la totalidad de sus objetos (tal y como son considerados en lo que Husserl llama la “actitud natural”) por medio de la reducción trascendental.

En el siguiente párrafo comenzaré la delimitación rigurosa de la cuestión de la trascendencia y la problematización específica de su concepto, lo cual nos conducirá al ámbito de la fenomenología específicamente trascendental.

---

<sup>92</sup> *Idem.* Las palabras de Husserl (entre comillas en la cita) corresponden a *La crisis*, § 48, p. 168 (*Hua VI* 169).

<sup>93</sup> *Cfr.* Tran-Duc-Tao, *op.cit.*, pp. 45-54.

<sup>94</sup> *Cfr. infra*, Capítulo II.

## Capítulo I

### § 4. El concepto ingenuo de trascendencia en la *actitud natural*

“Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo. Tengo conciencia de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento”<sup>1</sup> y me experimento a mí mismo como parte de él. En la actitud natural (que implícitamente es tanto la cotidiana irreflexiva como la científica de las ciencias positivas o empíricas) pre-suponemos que el mundo es una totalidad inteligible de por sí, “pues nosotros tenemos efectivamente la continua experiencia en la cual ese mundo está siempre ante nuestros ojos como siendo incuestionadamente”<sup>2</sup>, por lo que pre-suponemos también, desde que la actitud natural llega a ser tal, que dicho mundo es un entramado sistémico de relaciones causales que se sostiene por sí mismo, que es independiente tanto del que vive irreflexivamente en él como del que lo contempla y que el conocimiento que tenemos o podemos llegar a tener de él se basa en una captación en la cual lo que es en sí se adecua mediata o inmediatamente a lo que es para la conciencia, o sea al saber que la conciencia tiene acerca de ello (*adaequatio intellectus et rei*). Ahora bien, todas estas presuposiciones pueden o no ser explícitamente expresadas en afirmaciones filosóficas o científicas con pretensiones de verdad, pues la actitud natural puede ser tanto teorética como no-teorética. En la actitud natural-no-teorética dichos presupuestos están implícitos, mientras que en la actitud natural-teorética pueden ser tematizados y, aun, explícitamente expresados en afirmaciones que pretenden validez o verdad. Como cuando en mi vida cotidiana extrateorética “camino sobre mis pies”: pre-su-pongo, sin reflexionar explícitamente al respecto, sin tematizarlo ni mucho menos afirmarlo, que tanto el suelo que piso como mis propios pies serán lo suficientemente resistentes para soportar el peso de mi cuerpo, ya que de no presuponer tal cosa dudaría de la pertinencia de cada paso que doy.<sup>3</sup> También es

<sup>1</sup> *Ideas I*, § 27, p. 64 (*Hua III 57*).

<sup>2</sup> *MC*, § 7, p. 24 (*Hua I 57*).

<sup>3</sup> Lo cual también es posible. Ninguna presuposición es necesaria lógicamente, pero muchas, como la de este ejemplo, lo son para que sea posible la praxis. A la actitud natural, por otra parte, le es inherente la

posible, de acuerdo con lo dicho, que yo no sólo presuponga la suficiencia de la resistencia del suelo que piso y la de mis propios pies, sino que además tematice explícitamente al respecto, haga un cálculo teórico y/o experimental acerca de la resistencia de los materiales y la conformación del suelo, así como del estado de salud de mis pies y piernas y que entonces afirme: por estas o aquellas razones es o no posible que el suelo bajo mis pies me sostenga, o bien, por estas o aquellas razones es o no pertinente que me aventure a emprender tal o cual caminata. En este caso lo que antes era mera presuposición deviene tematización, análisis y explicitación expresiva-judicativa con pretensión de verdad teórica. Y lo mismo ocurre con los presupuestos que he enunciado como propios de la actitud natural, pues en dicha actitud tales presupuestos están siempre presentes con independencia de que se los explicita o no. La actitud natural que deja dichos presupuestos en la obscuridad total (así como un infante que ya habla presupone en la obscuridad total las reglas gramaticales de sus propias expresiones lingüísticas) es “una *actitud no-teórica totalmente natural*” (*durchaus natürliche Einstellung*), mientras que la actitud natural que tematiza y afirma explícitamente dichos presupuestos es una *actitud teórica naturalista* (*naturalistische Einstellung*).<sup>4</sup> Podemos decir, entonces, que en la “actitud natural” el mundo y los objetos del mundo son implícita o explícitamente considerados como algo independiente del saber que el sujeto (de conocimiento, de valoración, de gozo, etc.) tiene de ellos, como algo independiente de su conciencia. El objeto de la conciencia se concibe (tácita o explícitamente) entonces como trascendente respecto de ella en el sentido de que parece que es y se mantiene siendo lo que

---

presuposición de un entorno relativamente ordenado. Es decir, cuando uno viene por primera vez al mundo y comienza la etapa de la primera infancia ningún saber ni ninguna presuposición son necesarios, pero en cuanto la actitud natural llega a ser tal (sobre la base de la acumulación experiencial de ciertos saberes, como la movilidad voluntaria de mi propio cuerpo y sus límites espaciales) comienza a haber habitualidad y, por lo tanto, presuposición de causalidad, regularidad y orden.

<sup>4</sup> Al respecto véase *Ideas II*, § 49, pp. 226- 228 (*Hua IV* 180-183). La actitud naturalista es una actitud teórica, pero no toda actitud teórica es naturalista, pues el naturalismo es una postura epistemológica respecto de la cual pueden ser ajenas otras actividades teóricas. La biología, por ejemplo, es una actividad teórica que opera de acuerdo con los presupuestos de la actitud natural, pero que no es naturalista ella misma, pues no tiene por objeto los presupuestos epistemológicos de sí misma ni los presupuestos ontológicos de los objetos o de las facticidades de las que se ocupa.

es independientemente de que se relacione o no con la conciencia, independientemente de que la conciencia lo sepa o no.

Así, todas las actitudes prácticas, los hábitos cotidianos, los conocimientos científicos, los avances tecnológicos, los valores culturales, las relaciones sociales y todo lo que puede ser dicho del mundo en general (que no es para nosotros un mundo meramente natural sino también social, cultural, político, etc.), así como del saber que podemos tener de él, cae dentro de esta *actitud natural* o funciona presuponiéndola. “Dentro de la actitud teórica que llamamos “*natural*”, queda, pues, designado el horizonte entero de las indagaciones posibles con *una sola palabra*: es el mundo.”<sup>5</sup>

### § 5. La crisis epistémica en la actitud natural a raíz de la pregunta por la posibilidad del conocimiento

La pregunta filosófica por la posibilidad de la adecuación entre pensamiento y objeto o entre conciencia y *mundo* (que puede surgir cuando el conocimiento, encontrándose a sí mismo como objeto de investigación, se asombra ante lo enigmático de su propia posibilidad) pone al “pensamiento natural” en crisis en cuanto a la validez de su presupuesto fundamental: la ya mencionada adecuación entre el pensamiento y su objeto o entre la conciencia y el mundo tal y como es en sí mismo, pues ¿cómo es posible dicha adecuación? Esta pregunta, que para Husserl es la pregunta por

la correlación entre vivencia de conocimiento, significación y objeto [...], es la fuente de los problemas más hondos y difíciles, la fuente –dicho en una palabra– del problema de la posibilidad del conocimiento. El conocimiento, en todas sus formas, es una vivencia psíquica; es conocimiento del sujeto que conoce. Frente a él están los objetos conocidos. Pero ¿cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación [*Übereinstimmung*] a los objetos conocidos? ¿Cómo puede trascenderse y alcanzar fidedignamente los objetos? Se vuelve un enigma el darse de los objetos de conocimiento en el conocimiento, que era cosa consabida para el pensamiento natural.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> *Ideas I*, § 1, p. 17 (*Hua III* 10). Aquí Husserl utiliza la palabra “teórico” en un sentido tan amplio (como simple “dirigir la mirada”) que se identifica casi con el concepto de intencionalidad. La esencia intencional de la actitud natural es el enfoque del mundo, en su totalidad o en sus partes, en el cual está implícitamente presupuesta la creencia en la autonomía del sentido de dicho mundo respecto de la conciencia.

<sup>6</sup> *La idea de la fenomenología*, p. 29 (*Hua II* 19-20). En la misma página Husserl continúa: “En la percepción la cosa percibida pasa por estar dada inmediatamente. Ahí, ante mis ojos que la perciben, se alza la cosa; la

El “pensamiento natural” *toma* lo *dado* empíricamente como punto de partida, pero no se pregunta por el sentido de ese *tomar* y de ese *darse*, lo cual es justo aquello que hay que indagar si se quiere llevar la fundamentación racional del uso de la razón (del pensamiento o del conocimiento *natural*) hasta sus últimas consecuencias,<sup>7</sup> así como establecer la relación originaria entre sujeto y objeto<sup>8</sup> y, con ello, el fundamento primero y último de todo conocimiento, de toda inteligibilidad, de toda experiencia y de todo sentido posibles (incluido, por supuesto, el del mundo como un todo unitario).

Sin la voluntad radical de saber radical o sin la voluntad de fundamentación última, que bien podemos llamar “filosofía”, las ciencias de la actitud natural parten del presupuesto dogmático de una adecuación enigmática entre el conocimiento y su objeto.<sup>9</sup> Por ello, el problema fundamental que Husserl ve en la “actitud natural” (¿es en absoluto posible que llegue a haber una adecuación entre conciencia y mundo?) es evidentemente epistemológico, y el pasaje de la “actitud natural” (en el marco de la cual es posible la “experiencia natural” como tal) a lo que Husserl llamará “actitud fenomenológica” (en el marco de la cual será posible la “experiencia fenomenológica” como tal) se dará a raíz de la necesidad filosófica-epistemológica de hallar un fundamento racional apodícticamente evidente que

---

veo; la palpo. Pero la percepción es meramente vivencia de mi sujeto, del sujeto que percibe. Igualmente son vivencias subjetivas el recuerdo y la expectativa y todos los actos intelectuales edificados sobre ellos gracias a los cuales llegamos a la tesis mediata de la existencia de seres reales y al establecimiento de las *verdades* de toda índole sobre el ser. ¿De dónde sé, o de dónde puedo saber a ciencia cierta yo, el que conoce, que no sólo existen mis vivencias, estos actos cognoscitivos, sino que también existe lo que ellas conocen, o que en general existe algo que hay que poner frente al conocimiento como objeto suyo?”

<sup>7</sup> “Es cosa de las teorías dirigirse por los datos, y cosa de las teorías del conocimiento distinguir las formas fundamentales de los datos y describirlas de acuerdo con su esencia propia.” *Ideas I*, § 22, p. 55 (*Hua III* 49).

<sup>8</sup> O entre pensamiento y objeto. Más tarde se verá que Husserl usa las categorías de *nóesis* y *nóema* para expresar esta relación, la mutua coimplicación esencial de sus partes y la supresión, desconexión o puesta entre paréntesis del concepto natural de trascendencia.

<sup>9</sup> Y esto es así con independencia de que dichas ciencias reparen o no en ello. Esa enigmaticidad y ese dogmatismo aparecen como tales, sin embargo, sólo cuando se repara en la pregunta filosófica por la posibilidad del conocimiento, y nunca durante la actividad científica en cuanto extrafilosófica, pues “a un lado están las *ciencias de la actitud dogmática*, vueltas hacia las cosas y despreocupadas de todo problema epistemológico y escéptico, [...] [mientras que] al otro lado están las investigaciones científicas de la actitud epistemológica, de la *actitud específicamente filosófica*.” *Ideas I*, § 25, p. 62 (*Hua III* 54). Es decir, lo enigmático de la adecuación entre el conocimiento y su objeto es tal únicamente desde el punto de vista de la epistemología y no desde el punto de vista del resto de las ciencias, las cuales en lo sistemático de su progreso no podrían ni deberían detenerse a sopesar dicha enigmaticidad. Sobre el concepto fenomenológico de dogmatismo véase *Ideas I*, pp. 62 y 141-143 (*Hua III* 54 y 132-134), o bien, la entrada “dogmatismo” en A. Ziri6n, *Diccionario Husserl*. Véase adem6s E. Fink, “La filosofa fenomenol6gica de Husserl frente a la crítica contempor6nea” p. 425.

permita la fundamentación última de la posibilidad del conocimiento, así como la de la filosofía como una ciencia de fundamentación absoluta sostenible frente a todo escepticismo posible. Recordemos que la búsqueda de la fundamentación absoluta de la lógica pura frente al escepticismo y el relativismo antropológico en los que desemboca el *psicologismo* es el incentivo que da origen a las intenciones fundamentales de la fenomenología trascendental de Husserl. Es pues a través de una reflexión epistemológica que podemos pasar de la *actitud natural* a una nueva actitud. La reflexión sobre el conocimiento, es decir, la conciencia de la no-evidencia de la posibilidad del conocimiento y la búsqueda de esa evidencia como una evidencia apodíctica es lo que nos induce a salir del ámbito de la *actitud natural* para pasar a un nivel de fundamentación racional más profundo que el de todas las ciencias que operan en el marco de dicha actitud.

¿A dónde conduce dicho *pasaje* y cómo lo realiza Husserl? El pasaje conduce a la subjetividad trascendental, es decir, a la subjetividad del sujeto (en todas sus dimensiones posibles, es decir, como sujeto de conocimiento, de valoración, de volición, de intelección, de gozo, etc.) como la fuente en la que ha de originarse todo sentido posible y en la que ha de justificarse toda pretensión de validez y de ser. El acceso a esta subjetividad será posible a través de una meditación cartesiana (cuya esencia consiste en la involución desde el *factum* empírico de la realidad mundana hacia la sub-jetividad de la conciencia que experimenta dicha realidad), de acuerdo con la cual la tesis fundamental implícita en la actitud natural (la trascendencia del mundo) será puesta entre paréntesis o desconectada. La operación por la que dicha tesis es suprimida, y por la que la validez de la evidencia del mundo como un conocimiento absoluto es puesta en cuestión, es llamada por Husserl *epojé*.

## § 6. La *Epojé* fenomenológica

En griego clásico *epojé* significa “suspensión del juicio” o “duda” (en Husserl será un “abstenerse de creer”), y para Husserl es la operación metódica (inspirada, por otra parte, en la duda metódica cartesiana) por la que el “que medita [...] se niega

a hacer valer como existente algo que no permanezca preservado de toda concebible posibilidad de que se torne dudoso”<sup>10</sup>, lo cual constituye

[...] la operación metódica incondicionalmente necesaria, que nos revela con la región absoluta de una subjetividad independiente, el terreno del ser con el que está relacionada –junto con la experiencia y la psicología nuevas– toda filosofía radical y que le da a ésta sentido como ciencia absoluta.<sup>11</sup>

El terreno del ser del que habla aquí Husserl es el de la subjetividad trascendental, a la cual puede accederse suprimiendo la tesis fundamental de la actitud natural (que desde un punto de vista filosófico-epistemológico se nos revela como “el prejuicio universal de la experiencia”<sup>12</sup>) y reflexionando acerca de lo que queda en mí una vez puesta fuera de juego la validez de la existencia del mundo, de modo que resulta que tengo frente a mí un mundo que puede o no existir (en todo caso me es imposible demostrar que existe o que no existe), pero lo que importa no es que exista o que no exista por sí mismo sino que lo tengo presente, a la vista, al oído, al olfato, etc. Tengo pues ante mí un mundo acerca de cuya existencia, en cuanto independiente de mi conciencia, me abstengo de creer y de juzgar y vuelvo mi atención reflexivamente hacia mí mismo y hacia el hecho de que tengo conciencia de ese mundo, de que existe para mí una objetividad en sentido estricto de la que no puedo dudar, pues puedo dudar de que *hay* frente a mí un escritorio, una lámpara y un texto, pero no puedo dudar de que *percibo* frente a mí esos mismos objetos, no puedo dudar de que percibo (*ego cogito cogitatum*) mientras estoy percibiendo. “El ser inmanente [o la conciencia y la vivencialidad de sus vivencias] es ya sin duda ser absoluto en el sentido de que por principio *nulla re’ indiget ad existendum*”<sup>13</sup>. Esto es, puedo decir que “quizás no existe lo que percibo”, pero no que “quizás no percibo”, pues el hecho de que percibo (*factum* trascendental de la experiencia trascendental) o, más precisamente, de que vivo una infinidad de vivencias volitivas, intelectuales, valorativas, emocionales, etc., es

<sup>10</sup> *MC*, § 1, pp. 5-6 (*Hua I* 45).

<sup>11</sup> *Ideas I*, anotación crítica de Husserl al § 33, p. 455 (*Hua III* 466). En la fenomenología de Husserl la operación metódica de la *epoché* ocurre, desde luego, en el marco de la búsqueda de una certeza apodíctica que pueda servir de fundamento para una ciencia de fundamentación absoluta y, por ello, a prueba de escepticismos.

<sup>12</sup> *MC*, § 15, p. 50 (*Hua I* 74).

<sup>13</sup> *Ideas I*, § 49, p. 113 (*Hua III* 115).

indudable. Que lo existente sea lo que es con independencia de su relación conmigo admite ciertamente un “quizás” o un “quizás no”, es decir, la duda, pero no así el hecho mismo de que el existente es necesariamente tal en su relación conmigo en cuanto percipiente. Ahora bien, a toda vivencia intencional<sup>14</sup> le corresponde un correlato ob-jectivo al que la intención de la vivencia se dirige (al pensar lo pensado, al obrar la obra, al querer lo querido, etc.), por lo que a la vivencia intencional en general le es esencialmente inherente una ob-jectividad a la que ella, por definición, tiende. En el siguiente capítulo podrá verse que el mundo y todos sus contenidos son objetos u objetividades intencionales de la conciencia, es decir, que independientemente de que dichos objetos existan o no por sí mismos, están presentes para la conciencia y son, por su sentido y su esencia, esencialmente relativos a ella. Puede decirse, incluso, que dichos objetos están “en” la conciencia, pero la cuestión más específica de qué significa exactamente o en qué sentido puede decirse que el mundo, la totalidad de sus objetos y la totalidad de las relaciones entre sus objetos “están en la conciencia” o son inmanentes *en* ella, será abordada en el siguiente capítulo.<sup>15</sup> Aquí indicaré únicamente que in-manente es la conciencia (con todos sus contenidos) que se queda dentro de los límites de sí misma y se abstiene de pretender ir más allá, como hacemos, de un modo epistemológicamente irresponsable, en la actitud natural, pues creemos en la adecuación entre conciencia y mundo aun cuando no podamos responder a la pregunta, si es que llegamos a formulárnosla en absoluto, de cómo es que dicha adecuación es posible. Inmanente es, pues, la conciencia dentro de los límites de sí misma o la conciencia en la caverna de la conciencia, donde la caverna es el todo del cual no se puede salir, donde la caverna es el universo de la conciencia o la totalidad completa y concreta de sus vivencias.

Lo que se gana con la supresión del “prejuicio universal de la experiencia” y con la retro-tracción de la conciencia hacia sí misma en cuanto subjetividad concien-cial (todo esto a través de la *epojé*), es, como hemos visto, “el terreno del ser con el que está relacionada [...] toda filosofía radical y que le da a ésta sentido

---

<sup>14</sup> Sobre el concepto de “intencionalidad” véase *infra* § 8.

<sup>15</sup> Cfr. *infra*, capítulo II, § 9, o bien, *MC*, § 18.

como ciencia absoluta”, pues el atenerse exclusivamente a la intuición immanente de la conciencia immanente como principio epistémico absoluto, permite la autorresponsabilidad absoluta del pensamiento y constituye, como podremos ver en los capítulos por venir, un principio epistémico de evidencia apodíctica capaz de posibilitar una filosofía científicamente rigurosa y absolutamente fundamentada<sup>16</sup>.

Ahora bien, el permanecer dentro de los límites de la pura immanencia tiene como consecuencia radical el solipsismo (pues me abstengo de creer en la existencia del mundo y de todos sus contenidos, incluyendo a otras personas, como existentes más allá de mí mismo y de mi conciencia), pero con el despliegue de la “reducción trascendental” en “reducción intersubjetiva” se verá, más adelante (capítulo IV), que el “rostro del otro”, para usar la expresión con que Levinas se refiere a la cuestión de “la experiencia del extraño”, es como la entrada a otra caverna a la que por principio no se puede entrar, a la que sólo se puede entrever desde cierta distancia. Esta otra caverna será, sin embargo, un uni-verso paralelo con puntos de articulación objetivos en común (siempre susceptibles de aumento o disminución) con mi propio universo, lo cual constituirá, a su vez, un tercer y nuevo universo. Pero ¿qué entendemos aquí por “universo”? *Uni-versum* es la unidad o la tendencia a la unidad de un cosmos. Uno u otro orden (*kosmos*) es universal porque tiende *hacia* (*versum*) la unidad (*uni-*) de todos sus componentes. *Universum* es la tendencia hacia la unidad, hacia el orden, hacia el sentido o, en el caso de la convergencia de sujetos distintos, hacia el *con-sensus*.<sup>17</sup> *Universum* es, pues, la constitución articuladora de cualquier unidad cósmica, sea la de un sujeto (la unidad de su historia, de su mundo o de la totalidad de las experiencias de su vida) o la de una comunidad de sujetos (la unidad con-sensual de una comunidad intersubjetivamente constituida).<sup>18</sup> Es evidente, por otro lado, que el *universum* del

<sup>16</sup> Sobre los conceptos husserlianos de ciencia auténtica y ciencia rigurosa cfr. *infra*, § 7.

<sup>17</sup> O sea hacia el sentido (*-sensus*) común (*con-*), o bien, hacia el sentido de la mundaneidad objetiva en cuanto compartida por varios sujetos. Desde el punto de vista de la actitud fenomenológica (cfr. *infra*, §§ 8 y 9), el fundamento de esta tendencia, que se presenta objetivamente como tal, no es ningún dios (como podría pensar una teología dogmática) sino la intencionalidad de la conciencia.

<sup>18</sup> Universo es, como puede también decirse, la multiplicidad de partes (partículas o unidades particulares) cuya articulación constituye un todo ordenado, una unidad de mayor complejidad o una unidad de mayor diversidad implícita. Husserl mismo utiliza este concepto de *universalidad* (sin explicarlo) en, por ejemplo,

sujeto presupone los *universa* de muchas comunidades (la de su familia, amigos, escuelas, trabajos, asociaciones, vecinos etc.) pero no se reduce a ninguno de ellos. La totalidad concreta de todas las comunidades y de todos los universos con que se relaciona constituye la concreción (a su vez uni-versal, pero de mayor complejidad o de mayor diversidad implícita) de su historia, pues todas esas comunidades constituyen un mismo universo cuya unidad es posible precisamente sobre la base del “yo-sujeto” en cuestión; “yo” cuya diferencia absoluta, no-identidad, no-unidad o no-ser no es necesariamente, como podrá verse en el capítulo IV de esta investigación, la negatividad absoluta de una nada vacía, sino que esta negatividad (el no-ser del yo en cuestión, la no pertenencia a la totalidad de sus universos) puede tener un contenido positivo: los universos alternos de otros sujetos, la alteridad insondable de otros yos. Ahora bien, y esto será fundamental para el tema de la trascendencia, ¿cómo es posible concebir la positividad de mi negatividad sin reducirla a mi positividad, es decir, cómo es posible concebir la otredad de mi universo sin reducirla a mi universo en el movimiento de dicha concepción? Se trata de la cuestión de “la experiencia de lo extraño” en la Quinta de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, que abordaré en el capítulo IV de esta tesis. Desde ya podemos decir, para ir determinando la temática, que dicha concepción es posible porque la otredad del otro se presenta sin presentarse, es decir, que la presencia corporal del otro indica para mí siempre una ausencia, o sea que su presencia corporal es la indicación de algo que podemos intuir formal pero no materialmente (podemos intuir al otro en cuanto a su forma de *alter ego* pero no podemos intuir los contenidos concretos de sus vivencias). Visto con cuidado, sin embargo, esto es así respecto de todo *cogitatum* (cfr. *Infra*, § 10), ya que “el *cogitatum qua cogitatum* no es representable jamás como algo dado de un modo acabado”<sup>19</sup>, pues implica siempre contenidos implícitos que pueden proseguirse *in infinitum*, es decir, está mentado siempre en el marco de unos u otros horizontes de sentido, los cuales son siempre

---

*Ideas I*, § 48, *MC*, §§ 45 y 47, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” (en: *Invitación a la fenomenología*, p. 83 y 96) y *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III* (*Hua XV* 262), donde Husserl dice que la mónada es una “subjetividad concreta universal [*konkrete universale Subjektivität*]”.

<sup>19</sup> *MC*, § 19, p. 62 (*Hua I* 82).

nuevamente explicitables a través de series concatenadas de experiencias que son siempre nuevas y siempre nuevamente posibles. ¿Cuál es la diferencia entonces entre la trascendencia de la infinitud inintuible del *cogitatum alter ego* y la trascendencia de la infinitud inintuible de cualquier otro *cogitatum*? Esta cuestión sólo podrá ser abordada más adelante (cfr. *infra*, § 17).

La otra caverna, la que alcanzo a pre-ver insinuada en el rostro del otro, se “apresenta”, decíamos, como un uni-verso paralelo con puntos de articulación objetivos en común (siempre susceptibles de aumento o disminución) con mi propio universo, lo cual constituirá, a su vez, un tercer y nuevo universo: el universo dia-lógico (no ya monológico ni meramente egológico o solipsista) de la intersubjetividad. Este universo intersubjetivo tendrá que mostrarse, por su parte, como una co-constitución que sólo puede llegar a ser tal *a través del lenguaje (dialogos)*,<sup>20</sup> pues ¿cómo podría yo estar seguro de que el otro ve (intelige o percibe) lo mismo que yo (y de que hay una objetividad común entre nosotros) si no es él mismo quien “me dice”, me confirma o me comunica de algún modo lo que ve?<sup>21</sup> Y ¿cómo podría el otro estar seguro de que yo veo lo mismo que él si no soy yo el que le dice lo que veo?<sup>22</sup> Y aun cuando nos dijéramos mutuamente, con pretensión de honestidad y de verdad, aquello que cada uno ve ¿cómo podría uno estar seguro de que el otro efectivamente ve lo mismo que él?<sup>23</sup> Toda esta temática, que tiene que ver con la comunicación, el lenguaje, la trascendencia intersubjetiva y la fe (véase nota 23), será brevemente indicada en el capítulo IV de esta tesis, aunque desde ahora debo decir que la complejidad de estos temas, cada uno de los cuales requeriría por sí mismo de amplias investigaciones aparte,

---

<sup>20</sup> Cfr. *Hua* VI 370-371.

<sup>21</sup> Y esto en un sentido tan amplio como el siguiente: cuando un perro le pela los dientes a otro perro está tratando de comunicarle algo, igual que cuando una víbora de cascabel hace sonar su cascabel.

<sup>22</sup> Y es que sólo en la comunidad de lo visible para todos es que podemos reconocer la objetividad trascendente, como cuando a pesar de que tengo una percepción clara y distinta dudo de su objetividad (o sea de su ser así para todos y no sólo para mí) y busco a alguien para preguntarle: “¿tú qué ves aquí?”. Y esta pregunta siempre puede ser el inicio de un dialogo, científico incluso, infinito.

<sup>23</sup> Habría que mostrar, a partir de esta pregunta, que la fe en la palabra del otro no es tal sólo en el sentido de la creencia en que el otro no miente sino en el sentido de la creencia en que su palabra efectivamente dice y yo efectivamente entiendo lo que el otro quiere decir (presuponiendo, además, que el otro intenta decir la verdad), pues todo esto es imposible de verificar con evidencia apodíctica. La fe más radical, sin embargo, no es fe ni en que el otro no miente ni en que de hecho hay entre nosotros entendimiento sino en que el otro y la trascendencia objetiva efectivamente existen, pues tal cosa tampoco puede ser verificada con evidencia apodíctica, como intentaré mostrar más adelante (cfr. *infra* § 18).

rebasa por completo los alcances y las pretensiones de este trabajo, por lo que la realización de su análisis, que en este texto aparecerá siempre únicamente esbozado, quedará para investigaciones futuras. Por ahora seguiremos con el paso consiguiente de la *epojé* hacia los análisis de la posibilidad del conocimiento y de toda trascendencia posible: la reducción trascendental.

## CAPÍTULO II

### § 7. La reducción trascendental

Si la filosofía ha de poder contar con la rigurosidad científica en la que se juega tanto la posibilidad de una ciencia de fundamentación absoluta como la posibilidad de la pertinencia o de la eficacia del filósofo en cuanto funcionario de la humanidad, entonces ella tiene que ser radical tanto por su objeto como por su método. Ser funcionario de la humanidad en cuanto filósofo significa, según Husserl, intentar llevar a su realización plena “aquello que como *entelequia* está esencialmente contenido en la humanidad como tal [y que ha hecho eclosión por primera vez, según nuestro autor, en la humanidad de los filósofos griegos]”<sup>1</sup>, es decir, la voluntad radical de saber radical a través de la cual “toda gran filosofía no es solamente un hecho histórico, sino que también en el desarrollo de la vida del espíritu humano desempeña una gran función *teleológica* [...] a saber la de ser la elevación suprema de la experiencia de la vida de su tiempo”<sup>2</sup>. En cuanto a la radicalidad de la filosofía Husserl dice que ésta “es [...] por esencia la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, de los *ριζωματα παντων* [...] [y que] la ciencia de lo radical también tiene que ser radical en su proceder y desde todos los puntos de vista”<sup>3</sup>. El objeto, el tema o la problemática fundamental de la filosofía es el origen común de todas las cosas o su fundamento infundado, absoluto,<sup>4</sup> y su método más radical es, para Husserl, la fenomenología, pues sólo ella puede ser vista como el intento científico absolutamente riguroso de respuesta metódica a la pregunta por el origen común o fundamento último de todo conocimiento, de toda inteligibilidad y de todo sentido u objetividad posibles. Pero

<sup>1</sup> *La crisis*, § 6, p. 16 (*Hua* VI 13).

<sup>2</sup> *La filosofía como ciencia estricta*, p. 93 (*Hua* XXV 48). Para Husserl la “[...] misión [del filósofo en cuanto funcionario de la humanidad] no se limita a comprobar la rectitud de una teoría, sino que al mismo tiempo ha de contribuir a la renovación espiritual del hombre [exigida por una u otra crisis en los conceptos fundamentales que determinan el sentido de su existencia, es decir, por la crisis en una u otra dimensión fundamental de su humanidad]; es a la par un trabajo científico y un ideal ético.” Mario A. Presas, “Estudio preliminar” de las *Meditaciones cartesianas*, pp. XXIII-XXIV.

<sup>3</sup> *La filosofía como ciencia estricta*, p. 108 (*Hua* XXV 61). Sobre el concepto de ciencia auténtica (*echte Wissenschaft*), por otra parte, véase *MC*, §§ 4 y 5.

<sup>4</sup> O bien, el Ser y su fundamento, es decir, la totalidad concreta de la realidad entera y la raíz última sobre la base de la cual es posible la unidad o la unitariedad de dicha totalidad.

¿a qué nos referimos con esta rigurosidad científica? La rigurosidad científica significa antes que nada, para Husserl, el apego incondicional al *principio de todos los principios*, el cual es un principio epistémico propio de toda ciencia auténticamente rigurosa y que la filosofía debe, si es que ha de pretender dicha rigurosidad, seguir incondicionalmente. Husserl enuncia dicho principio como sigue:

No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al *principio de todos los principios*: que *toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento*; que *todo lo que se nos brinda originariamente [...] en la intuición, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da*. [Este principio de todos los principios instituye] un *comienzo absoluto* llamado a servir de fundamento en el genuino sentido del término, es realmente un principium.<sup>5</sup>

Este principio es, desde luego, necesario pero no suficiente para la fundamentación de la posibilidad de la filosofía como una ciencia rigurosa, pues “la científicidad de una disciplina no depende sólo de la científicidad de sus principios, sino también de la de los problemas que determinan su meta, de la de los métodos y sobre todo de cierta armonía lógica entre los problemas capitales, por una parte, y precisamente tales principios y métodos por otra.”<sup>6</sup> En el caso de la filosofía fenomenológica-trascendental (que en lo epistemológico pretende “mostrar la concreta posibilidad de la idea cartesiana de una filosofía como ciencia universal a partir de una fundamentación absoluta”<sup>7</sup>) podemos decir que sus problemas capitales son los de la filosofía en general (véase *infra* nota 10), que su principio epistemológico supremo (en cuanto principio fenomenológico-trascendental capaz de aportar el fundamento para una ciencia de fundamentación absoluta) es la evidencia apodíctica de la intuición inmanente y que sus métodos fundamentales son la reducción eidética, la reducción trascendental y el análisis intencional.<sup>8</sup> Asimismo podremos ver, en lo que sigue de este capítulo, que en la búsqueda de la posibilidad de una ciencia no sólo rigurosa sino también de fundamentación absoluta, la fenomenología trascendental irá más allá del principio

<sup>5</sup> *Ideas I* § 24, p. 58 (*Hua III* 52).

<sup>6</sup> *La filosofía como ciencia estricta*, p. 92 (*Hua XXV* 47).

<sup>7</sup> *MC*, § 64, p. 198 (*Hua I* 178).

<sup>8</sup> Acerca de todo esto véase *infra* §§ 8 y 9.

de todos los principios (que no es exclusivo de ella sino propio de todas las ciencias) e instituirá, siguiendo en un primer momento a Descartes, el ya mencionado principio epistemológico supremo de la fenomenología trascendental en cuanto tal.<sup>9</sup>

Ahora bien, ¿en qué consiste este último principio (la evidencia apodíctica de la intuición inmanente), cómo es que se llega a su institución y de qué modo se complementa con los métodos propios de la fenomenología? Vayamos de a poco. Para empezar a cimentar de raíz el enorme camino (μεθοδος) que haría posible una respuesta de fondo a la problemática radical del origen último del sentido y del Ser<sup>10</sup>, la filosofía fenomenológica debe prescindir de todos los conocimientos del mundo (a los cuales pone fuera de juego por medio de la *epojé*), tanto de los pre-científicos como de los científicos, sean empíricos o eidéticos, pues ellos, lejos de poder dar el origen de su propia posibilidad, lo presuponen en la oscuridad (como puede verse desde la ingenuidad epistémica de la actitud natural), por lo que si partiéramos de ellos estaríamos pre-suponiendo como fundamento aquello que por principio de cuentas queremos fundamentar (el origen de todo sentido u objetividad posible), lo cual sería absurdo. Todo conocimiento que opere en el marco de la actitud natural debe ser puesto a un lado, entre paréntesis o en cuestión, ya que su no-apodicticidad, tomada como punto de partida epistémico, impide por principio la realización del más alto y último interés científico, a saber, el interés filosófico de la fundamentación última y absoluta (es decir, apodíctica) de la posibilidad del conocimiento, que es también, por supuesto, “el interés trascendental”.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Acerca de la relación entre “el principio de todos los principios”, “el llamado a las cosas mismas”, “la noción de fenomenología” y las múltiples confusiones que al respecto parecen reinar en muy diversos ámbitos y momentos históricos de la fenomenología, véase Antonio Ziri6n Q., “El llamado a las cosas mismas y la noción de fenomenología”.

<sup>10</sup> Problemática propia de la fenomenología (y de la filosofa en general), pues “la cuesti6n fundamental de la fenomenología [...] se puede formular como la pregunta por el *origen del mundo*. [...] Es la eterna pregunta humana por el comienzo (*Anbeginn*), a la cual responden a su manera, el mito, la religi6n, la teologfa y la especulaci6n filos6fica.” E. Fink, “La filosofa fenomenol6gica de Edmund Husserl ante la crfca contemporanea”, pp. 383-384.

<sup>11</sup> “[...] el inter6s trascendental es sin duda el m6s alto y 6ltimo inter6s cientfco.” *El Artfculo*, p. 77 (*Hua IX 296*). La esencia del conocimiento, como podremos ir descubriendo, puede ser vista tanto desde la ambigüedad propia de la actitud natural (o sea como adecuaci6n entre la vivencia psfquica del pensamiento y su objeto) como desde la precisi6n filos6fica de la actitud fenomenol6gica (o sea en cuanto adecuaci6n de una

De acuerdo con lo anterior, podemos decir que si queremos partir de un punto, base o fundamento epistémico absolutamente radical (incomovible por ninguna duda posible), entonces no podemos recurrir a la evidencia del mundo ni a la de ningún conocimiento acerca de él, pues “en cuanto filósofos que meditan de manera radical [es decir, ejerciendo la *epojé*], no tenemos ahora una ciencia para nosotros válida, ni un mundo para nosotros existente.”<sup>12</sup> Pero, si esto es así, ¿sobre la base de qué vamos a investigar entonces? ¿Cuál va a ser la materia de nuestra investigación? ¿Cuál va a ser su campo de estudio? Hay que ver, aquí, que la

puesta entre paréntesis del mundo objetivo [*epojé*] no nos enfrenta [...] con una nada. Más bien, aquello de lo que nos apropiamos precisamente por este medio o, dicho más claramente, lo que yo, el que medita, me apropio por tal medio, es mi propia vida pura con todas sus vivencias puras y la totalidad de sus menciones puras, el universo de los fenómenos en el sentido de la fenomenología.<sup>13</sup>

El campo de investigación va a ser, entonces, la conciencia misma y todos sus contenidos fenoménicos (o sea la totalidad de lo que aparece ante ella), pero no como un trozo del mundo (pues ese es el campo de la psicología en cuanto ciencia natural de una región del ser llamada “psique”<sup>14</sup>) sino como subjetividad

---

vivencia significativa y una intuitiva). Es decir, si en la actitud natural el conocimiento es concebido como la adecuación entre el pensamiento y las cosas que el pensamiento piensa (o sea como la identidad entre las cosas que el pensamiento piensa y esas mismas cosas que en su mismidad serían tal y como el pensamiento las piensa), la pregunta filosófico-epistemológica por la posibilidad de esa adecuación cuestiona si su realización es posible (o sea si la idea del conocimiento es en absoluto realizable), y, en caso de que lo fuera, cómo es que sería realizable. Desde la “actitud fenomenológica” (cfr. *infra* §§ 7 y 8) podremos precisar que el objeto no puede presuponerse (con razón, corrección o evidencia epistémica) como independientemente existente respecto del pensamiento que lo piensa, por lo que la adecuación (en la que el conocimiento consiste) no puede ser pensada como adecuación entre una cosa en sí y una vivencia psíquica, sino sólo como adecuación entre una vivencia significativa y una intuitiva, es decir, entre una mención y una evidencia que verifique adecuadamente el contenido intuible de la mención.

<sup>12</sup> *MC*, § 8, pp. 25-26 (*Hua I* 58).

<sup>13</sup> *Ibid.*, § 8, p. 28 (*Hua I* 60). Con la puesta entre paréntesis de la *epojé* “el mundo no desaparece sino para adquirir un nuevo sentido como objeto intencional de la conciencia; el universo queda incluido en la unidad de la conciencia como fenómeno noemático, como cogitatum de mis cogitaciones.” Manuel Cabrera, *Los supuestos del idealismo fenomenológico*, p. 21.

<sup>14</sup> “Es verdad que una psicología pura de la conciencia es un paralelo exacto de la fenomenología trascendental de la conciencia; pero [...] hay que distinguir estrictamente una de otra, pues la confusión de ambas caracteriza aquel psicologismo trascendental que hace imposible una auténtica filosofía. [...] Hay que atender de continuo al hecho de que la entera investigación fenomenológica trascendental está ligada a la inviolable observancia de la reducción trascendental, la cual no debe ser confundida con la limitación abstractiva, propia de la investigación antropológica, a la mera vida psíquica. El sentido de la investigación psicológica de la conciencia es abismalmente distinto del de la investigación fenomenológica-trascendental de

trascendental, es decir, como el campo absoluto de la experiencia absoluta del ser y el saber absolutos, es decir, la experiencia que el sujeto trascendental tiene del ser y del saber fenomenológica y trascendentalmente considerados.<sup>15</sup> Esto podrá observarse con claridad más adelante (§§ 6-8), pues hemos de ver que “todo sentido, todo ser concebible, se llame inmanente o trascendente, cae dentro del ámbito de la subjetividad trascendental en cuanto aquella que constituye el sentido y el ser”<sup>16</sup>. Desde ahora podemos ver, asimismo, que “el método fenomenológico fundamental de la *epojé*, en la medida en que reconduce a ese ámbito trascendental, se llama por ello reducción fenomenológica trascendental.”<sup>17</sup> La subjetividad trascendental ha de mostrarse entonces, y reiterando lo dicho, como el campo absoluto: de la experiencia, del ser y del saber absolutos, o sea, la experiencia fenomenológica del ser y del saber trascendentales, que bien entendidos abarcan toda trascendencia posible. Los principios fundamentales de la subjetividad trascendental y de la conciencia pura, por su parte, deberán ser mostrados, investigados y analizados por la fenomenología trascendental misma. De esto me ocuparé más adelante, en los §§ 7-12.

Husserl denomina *epojé*, como hemos visto hasta ahora, a la operación metódica por la que la creencia en la trascendencia objetiva del mundo (trascendencia que se presenta a la conciencia natural-ingenua como siendo autárquica) es suprimida. Dicha *epojé*, como se había mencionado ya en el capítulo anterior, tiene el propósito de desconectar a la conciencia natural de su propia concepción del mundo como una objetividad absolutamente trascendente, la cual es implícitamente asumida por la conciencia ingenua como una esfera autónoma respecto de ella misma.<sup>18</sup> Con esta desconexión se reduce la

---

la conciencia, aun cuando puedan coincidir los contenidos que han de ser descritos en una y otra” (*MC*, § 14, p. 45-46 [*Hua I* 70-71]), pues ambas tienen por tema la subjetividad, pero el sentido que se le da a esa subjetividad (como trozo del mundo en una y como principio absoluto del sentido de ese mundo o del Ser en la otra) es lo que marca la diferencia abismal.

<sup>15</sup> “La reducción fenomenológica no sólo abre una *nueva dimensión del ‘ser’*; sino también una *nueva dimensión del saber y de la ciencia.*” *Hua Dokumente II/I* 153-154. Citado en A. S. Lorda, *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, p. 60, nota 69.

<sup>16</sup> *MC*, § 41, p. 111 (*Hua I* 117).

<sup>17</sup> *Ibid.*, § 8, p. 30 (*Hua I* 61).

<sup>18</sup> “En la actitud natural no sabemos de la posición del mundo en el universo de la vida absoluta, el mundo vale para nosotros como ‘universo’ autosuficiente en el que nos encontramos nosotros mismos como ente entre los entes. E. Fink, *loc.cit.*, p. 423.

conciencia natural a la conciencia pura y la objetividad trascendente del mundo a la objetividad intencional de la conciencia, es decir, a la objetividad que es tal sólo en cuanto consciente en aquella conciencia pura. Se trata, pues, de la reducción del mundo natural al ámbito estrictamente propio de la conciencia, a saber, a la vida *cogitativa* (el *ego cogito* y la totalidad de sus *cogitata*) del sujeto trascendental. Esto quiere decir que lo que nos queda una vez puesto en cuestión el estatuto de validez de la evidencia del mundo natural y de todos los conocimientos referentes a él, es la vivencia pura en el sentido más amplio que se pueda pensar (tengo la vivencia de pensar, de actuar, de percibir, de recordar, de querer, de valorar, de jugar, de emocionarme, de alegrarme, de enfurecerme, de entristecer, de inteligir con o sin evidencia, etc.), es decir, la vivencia *cogitativa* actual, el flujo incesante de vivencias que tengo, que siento, que vivo. Ahora bien, la reflexión del sujeto trascendental sobre sí mismo encuentra que sus propias vivencias se dan para él mismo de un modo absoluto y que dichas vivencias tienen, en cuanto dadas inmanente y originariamente en lo que ellas mismas son (vivencias), una validez epistémicamente absoluta. Y esta validez epistémica radical, que desde Descartes es tradicionalmente representada con la expresión *ego cogito*, es la roca o el suelo firme, inmovible y apodíctico, que ha de fungir como la base última en la ciencia de fundamentación absoluta que buscaba Descartes tanto como Husserl. Es decir, epistemológicamente hablando hemos tocado fondo con esta evidencia, pues ella es una evidencia apodíctica en el sentido de que lo que ella nos da es impensable que *no sea* o que llegue a tornarse dudoso. La vivencia que a través de un acto autorreflexivo se da objetivamente para el sujeto vivencial que vivencia esa misma vivencia (o de otro modo: el *cogito* cuyo *cogitatum* es su propia *cogitatio*), es un acontecimiento objetivo (resultado de la autoobjetivación de la *cogitatio*) de indubitabilidad absoluta y puede, por lo tanto, funcionar como el suelo firme de toda ciencia y de toda actividad epistemológica radicalmente autorresponsables. A lo largo de los siguientes capítulos de esta tesis podrá empezar a vislumbrarse, paralelamente a la exposición del tema de la trascendencia, qué es lo que se puede construir a partir de esta raíz, es decir, qué tipo de ciencia será posible construir sobre la base

de este fundamento. La pregunta por el fundamento de este fundamento, por su parte, conducirá, en el siguiente capítulo, a la cuestión del desfundamiento del mismo o de lo abismático de su origen.

La reducción fenomenológica que comienza con la *epojé* y cuyo residuo visible hasta ahora es el *ego cogito* (con el cual se enuncia la unidad de la totalidad de mis vivencias y de los tipos de mis vivencias), constituye la vía de acceso a ese mismo *cogito* como instancia de fundamentación última, como el ámbito epistémicamente absoluto de la in-manencia cogitativa (o de la experiencia fenomenológico-trascendental) de un yo, de una conciencia egológica o de una subjetividad trascendental.<sup>19</sup>

La reducción del mundo trascendente-objetivo-natural a la pura presencia inmanente de las vivencias (y/o de los contenidos vivenciales de las vivencias) *cogitativas* de un “yo” es, pues, la reducción trascendental. El yo-sujeto de las vivencias o sujeto trascendental vive la infinidad de sus vivencias (que en cuanto inmanentes valen o se sostienen independientemente de la validez o invalidez del mundo naturalmente considerado) y puede ver en ellas, a través de un acto autorreflexivo, la apodicticidad en la que puede realizarse la fundamentación epistémológicamente absoluta del conocimiento.

El residuo final de la reducción es, pues, la vivencia (intelectiva, volitiva, sensible, etc.) actual del sujeto trascendental: la *cogitatio*, cuya forma analíticamente explicitada se enuncia: *ego cogito cogitatum*<sup>20</sup>. A partir de aquí podrá plantearse la relación originaria entre la conciencia y el Ser, entre el sujeto y el objeto o entre la subjetividad y la objetividad<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> “[...] la *epojé* fenomenológica me descubre (a mí, el filósofo que medita) una esfera infinita del ser de una nueva clase, entendida como esfera de una nueva clase de experiencia, esto es, de la experiencia trascendental.” *MC.*, § 12, p. 40 (*Hua I 66*).

<sup>20</sup> O, como lo enuncia Husserl en *La crisis*, § 17, *ego cogito-cogitata qua cogitata*. Para la explicación del modo como se llega a esta ampliación de la forma fundamental del *cogito* por medio de la explicitación de la estructura esencialmente contenida en el mismo *cfr. infra*, §§ 8 y 10.

<sup>21</sup> Lo cual tiene un interés epistémico fundamental porque la aporía más desconcertante que se le presenta al conocimiento natural, cuando se encuentra a sí mismo como objeto de conocimiento, es la posibilidad de la adecuación o correspondencia entre el conocimiento y su objeto.

## § 8. La intencionalidad de la conciencia

La conciencia es siempre conciencia de algo, es decir, se dirige siempre a algo que aparece ob-jetivamente enfrentado a ella.

[...] una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de un *estado de cosas* [*Sachverhalt*]; una valoración, de una *situación axiológica* [*Wertverhalt*]; un desear, de una *situación desiderativa* [*Wunschverhalt*], etcétera. El obrar se refiere a la obra, el hacer a lo hecho, el amar a lo amado, el regocijarse a lo regocijante, etc. En todo *cogito* actual, una “mirada” que irradia del yo puro se dirige al objeto que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, el estado de cosas, etc., y lleva a cabo la muy diversa conciencia de él.<sup>22</sup>

Esto es, la conciencia tiene siempre un correlato objetivo, ella es siempre, como dije, conciencia de algo (ob-jetivo respecto de ella), se dirige *intencionalmente* hacia algo, tiene siempre un “algo a lo que” se dirige. Esta característica esencial, por la que la conciencia tiene siempre un “algo a lo que” ella se refiere (como su correlato objetivo), es la intencionalidad. Dicha característica de la conciencia, su “aqueidad”<sup>23</sup>, implica la ob-jetividad de los objetos de la conciencia, o sea cualquier objeto de la conciencia en cuanto que comparece ante ella. Decir aqueidad e intencionalidad de la conciencia es, por cierto, una y la misma cosa, pues la “intencionalidad, concebida del modo más general, significa [el] dirigirse-a-algo”<sup>24</sup>.

[...] la palabra intencionalidad [...] [significa] esa propiedad universal y fundamental de la conciencia de ser conciencia *de* algo, de llevar en sí misma, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*. [...] El título trascendental *ego cogito*, por consiguiente, tiene que ser ampliado con otro miembro: todo *cogito*, o como también decimos, toda vivencia de la conciencia mienta algo y lleva en sí mismo su respectivo *cogitatum* en ese modo de lo mentado<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> *Ideas I* § 84, p. 199 (*Hua* III 204). He modificado ligeramente la traducción de Gaos, con la intención de dar cuenta de la relación entre las palabras que aparecen entre corchetes.

<sup>23</sup> Esta expresión es de Heidegger, quien al hablar de la intencionalidad de la conciencia como el “dirigirse-a-algo” (*das Sichrichten-auf-etwas*) emplea las expresiones “a qué” (*worauf*) y “aqueidad” (*Woraulheit*) para describir el carácter general de la conciencia intencional. Esto en: Heidegger, *Lógica, la pregunta por la verdad*, p. 87. (Heidegger, Gesamtausgabe, Band 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, p. 100).

<sup>24</sup> Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, p. 83.

<sup>25</sup> *MC*, § 14, p. 47 (*Hua* I 71). El orden en el que aparecen las primeras y las últimas tres líneas está alterado por mí en la cita.

Al *ego cogito* le es esencialmente inherente, entonces, el *cogitatum*. Pero aquí hace falta una precisión, pues también es posible que haya vivencias no-intencionales, es decir, vivencias de la conciencia que no tengan correlatos objetivo-noemáticos. La percepción de una punzada en mi espalda es, por ejemplo, una vivencia no-intencional en el sentido de que parece no mentar nada sino sólo padecer un “choque en bruto”, es decir, parece ser una vivencia de la conciencia que no tiene *cogitatum*, pues lo vivido en esa vivencia no es un “constructo intencional” o nóema sino un padecimiento, es decir, una afección que se presenta (o puede presentarse) sin presuponer síntesis noético-intencional alguna. Percepciones como ésta serán todas las de la capa *hilética* (consideradas unas aisladas de otras y antes de que la conciencia teja a partir de ellas el sentido de una objetividad) en el flujo de las vivencias.<sup>26</sup> La importancia que esto puede tener para el tema que nos ocupa (los conceptos de trascendencia) tiene que ver con el sentido de las vivencias y de lo vivenciado en las vivencias no-intencionales (así como con el origen de lo vivenciado en tales vivencias), pero sólo podrá ser abordado a partir del siguiente capítulo, donde intentaré mostrar que el origen de todo lo percibido (y aun de todo lo perceptible) en esta capa *hilética* es trascendente en el sentido señalado en el apartado 3-a de mi *Justificación del tema*, es decir, “transmanente”. Por ahora podemos ver que “el *cogito* explícito” (*ego cogito cogitatum*) es un residuo final (de la reducción trascendental) absolutamente irreductible si definimos al *cogito*, tal y como lo hace Husserl, como una vivencia intencional<sup>27</sup>, pues entonces cada una de las partes de la tríada (la del *cogito* explícito) implica necesariamente a las otras dos, es decir, es impensable si no es en relación con ellas. Y esto es así porque en la esencia del *cogito* y no fuera de él es que yace su *cogitatum*. De acuerdo con esto, podemos decir que el *ego cogito cogitatum* “es lo que queda como ‘residuo fenomenológico’ buscado, lo que queda a pesar de que hemos ‘desconectado’ el mundo entero con todas sus cosas”<sup>28</sup>. Con esta desconexión, dice Husserl, “no hemos perdido

---

<sup>26</sup> Cfr. *Ideas I*, §§ 36 y 85 y *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*, Beilage II, p. 48. Véase también *infra*, § 13.

<sup>27</sup> *Ideas I*, § 36, pp. 81 y 82 (*Hua III* 79-80).

<sup>28</sup> *Ideas I*, § 50, p. 115-116 (*Hua III* 118-119).

propriadamente nada, sino ganado el íntegro ser absoluto, que, bien entendido, alberga en sí todas las trascendencias del mundo, las ‘constituye’ en sí.”<sup>29</sup>

### § 9. La trascendencia inmanente del objeto (como nóema de la nóesis) y la objetividad de la conciencia intencional del sujeto trascendental

El objeto de la conciencia es inmanente en ella en cuanto *cogitatum*,<sup>30</sup> pero ¿qué quiere decir exactamente que “está en” ella? y ¿cuál es el sentido específico de la relación entre *cogito* y *cogitatum*? Entre el *cogito* y el *cogitatum* está la intencionalidad como la actividad que teje la coherencia o el sentido de lo que aparece ante la conciencia en el fluir incesante de sus propias vivencias, mientras que

Este *en la conciencia* [el cual mentamos al hablar de la in-manencia de la conciencia] es un ser en ella completamente peculiar, a saber, no se trata de ser en ella como componente real (*reell*), sino como un ser en ella idealmente, intencionalmente, como algo que aparece o, lo que viene a decir lo mismo, un ser en ella como su *sentido objetivo* inmanente. El objeto de la conciencia en su identidad consigo mismo, durante el vivenciar fluyente, no viene a la conciencia desde afuera, sino que yace implicado en ella como sentido, esto es, como *efectuación (Leistung) intencional* de la síntesis de la conciencia.<sup>31</sup>

Es decir, el sentido del objeto no puede atribuírsele a algo exterior a la conciencia sino sólo a una “efectuación intencional de la síntesis de la conciencia”, o sea que dicho sentido no puede provenir de fuera de la conciencia sino que sólo puede

<sup>29</sup> *Idem*. Este residuo es absolutamente irreductible en el sentido de que “[...] no hay desconexión capaz de borrar la forma del *cogito* y el sujeto ‘puro’ del acto: el ‘estar dirigido a’, ‘estar ocupado con’, tomar posición relativamente a’, ‘experimentar, padecer’ algo, encierra *necesariamente* en su esencia esto: ser, justo, un ‘desde el yo’, o, en un rayo de dirección inversa, ‘hacia el yo’, y este yo es el *puro*, al que no puede hacerle nada ninguna reducción.” *Ibid.*, pp. 189-190 (*Hua III* 195).

<sup>30</sup> Y aquí *objeto* es, como indica César Moreno, “una abreviatura para todo aquello que pudiera ser experiencialmente afrontado por el sujeto, ya se trate de un objeto individual, un acontecimiento, un problema, un *estado de cosas*, etc.” César Moreno, *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, p. 113. Al respecto puede verse también *MC*, § 55, pp. 160-161 (*Hua I* 151). Utilizaré este trabajo de César Moreno reiteradamente porque, además de ser un trabajo ampliamente documentado y crítico, toca, en diversos momentos de su desarrollo, temas esencialmente ligados con el de esta tesis, por lo que lo tomaré como punto de referencia tanto para apoyar en él mis argumentos como para mostrar ciertos errores que parecen ser muy usuales en algunas interpretaciones de la fenomenología de Husserl. Cfr. por ejemplo, *infra*, p. 78.

<sup>31</sup> *MC*, § 18, p. 58 (*Hua I* 80). La intencionalidad es más concreta que el sujeto y el objeto concebidos como independientes el uno del otro (o sea concebidos “naturalistamente”: cfr. *Ideas II*, § 49, pp. 226-229), pues estos últimos son abstracciones del hecho concreto de la intencionalidad constituyente de sentido. Cfr. *MC*, § 44, p. 129. “[...] la interioridad del pensamiento y la exterioridad del objeto son abstracciones sacadas del hecho concreto de la espiritualidad que es el sentido.” M. Cabrera, *op. cit.*, p.16.

constituirse ideal o intencionalmente en el flujo de sus vivencias (de otro modo, si le atribuimos el sentido del objeto a una causa exterior a la conciencia, no podemos dar razón del origen del sentido, de su fundamento ni de la posibilidad de conocerlo o de adquirirlo). El sentido del objeto no proviene de un más allá de la conciencia (no es trascendente a ella) sino que tiene su origen en la actividad constitutiva-noética de la misma, es decir, en la efectuación intencional de la síntesis que la conciencia realiza a partir del flujo de sus propias vivencias y que conduce a la constitución de los objetos (en cuanto *cogitata*), del sentido, del mundo y del Ser. La identidad del objeto o su esencia, igual que la del mundo, es entonces el resultado de un proceso intelectual-constitutivo realizado por la intencionalidad de la conciencia.<sup>32</sup> Y esa identidad tiene que ser entendida necesariamente como el resultado de una constitución intencional y no sólo como el resultado de un mero “reconocimiento” de la unidad del objeto a través de una multitud de vivencias que lo experimentan, pues este “reconocimiento”, si no es

---

<sup>32</sup> El Ser, por su parte, no puede ser un objeto en el sentido de cosa-en-el-mundo sino sólo la unidad de lo diverso, es decir, la unidad de la diversidad de la objetividad apareciente. La razón de esto es que la palabra *Ser* no mienta, ni como verbo ni como sustantivo, ninguna cosa (*Ding*) en absoluto sino sólo una relación de identidad, pues ese es su uso, su significado y su función estrictamente lógico-gramatical. Como verbo la palabra “ser” mienta la relación de identidad en la predicación, es decir, la identidad entre sujeto y predicado, y como sustantivo mienta la presencia que aparece, es decir, la comparecencia de algo ante la conciencia y, por lo tanto, la relación de ese algo con esa conciencia. La unidad de la diversidad de la objetividad aparece siempre para la conciencia como totalidad objetiva de sentido (y el sentido del objeto es la liga que lo liga, tanto en sí y para sí o al interior de sí como para lo otro de sí o al exterior de sí, en un todo coherente), pero su origen (tanto el de la cosa-sentido como el del sentido como un todo) se oculta; y es el asombro o la perplejidad ante lo misterioso de ese origen lo que ha hecho surgir en el humano, desde tiempos quizá inmemoriales, la voluntad radical de saber radical a la que llamamos filosofar. Las palabras “sentido”, “mundo” y “ser”, por otro lado, significan en el fondo lo mismo: la unidad de lo diverso por lo común de su fundamento, pero podemos diferenciarlas, atendiendo al uso cotidiano de las mismas, por el grado de amplitud que suele dársele a cada una. Por ejemplo: “Este libro tiene un cierto sentido (para una definición precisa de “sentido” véase *infra*, p. 70) en el mundo académico de esta biblioteca, la cual forma parte a su vez de la ciudad, del mundo entero y del Ser. El mundo no es más que el ámbito del sentido, el sentido no es más que la unidad del mundo y el mundo, igual que el sentido, no es más que la unidad articuladora de un conjunto de objetos (el libro, el estante, el fichero, etc.) en un todo coherente (la biblioteca) sobre la base de un fundamento común (la difusión sistemática e institucional de cierta información). Y del Ser se puede decir lo mismo que del mundo y del sentido, pues las tres palabras mientan la unidad de lo diverso por lo común de su fundamento en el grado de amplitud que se quiera, desde un objeto singular hasta la concreción absoluta o totalidad concreta del todo absolutamente total de la realidad entera. Ahora bien, ¿cuál es el fundamento que permite la unidad en cuanto unidad mentada con la palabra Ser, sentido o mundo? ¿Cuál es la última base sobre la cual es posible dicha unidad en cuanto tal? Dicho fundamento u origen último (que la teología dogmática suele ver en Dios) sólo puede ser científicamente hallado, de acuerdo con la fenomenología de Husserl, en la intencionalidad de la conciencia, cuyo nivel más básico, fundamental o esencial es el de la temporalidad inmanente de la subjetividad absoluta (cfr. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, § 36). La exposición de dicho nivel fundamental de la intencionalidad, así como la pregunta por el origen de su originariedad serán la continuación de esta reflexión en el siguiente Capítulo.

entendido a su vez como constitución, génesis o “llegar a ser” originario a partir de la intencionalidad, presupondría que el objeto es algo anterior a la actividad intencional y a lo cual ella tendría que adecuarse. Esta manera de concebir la trascendencia del objeto es el concepto de trascendencia de la actitud natural, sólo que expresado con un cierto grado de sofisticación psicológica. La fenomenología trascendental muestra, en oposición a ello, que nada hay que pueda ser considerado anterior a la intencionalidad y a lo cual esta última tendría que adecuarse (o podría hacerlo), sino que es sólo por la concatenación y “múltiple ligazón” de intuiciones (*intuitiones ligere*: “inte-lectualidad” en sentido etimológico radical), que de modo activo o pasivo es propia de la intencionalidad, que el objeto en cuanto cosa-sentido o *cogitatum* llega a “ser” lo que sea que pueda ser para la conciencia, desde la más elemental hasta la más compleja unidad imaginable de significación y/o de intuición. Por otra parte, si la conciencia no fuera originariamente sintetizante, si no sintetizara la multiplicidad de sus vivencias fluyentes, sólo aparecería ante ella un montón de percepciones (o de contenidos perceptivos) sin unidad, sin estructura, sin sentido; no tendría frente a sí objetos sino sólo una multiplicidad inconexa de impresiones.<sup>33</sup> Un *ob-jectum* de la conciencia (o, lo que es lo mismo, un *cogitatum* del *cogito*, un nóema de la nóesis o un *intentum* de la *intentio*), cualquiera que sea, puede aparecer con sentido únicamente una vez que la conciencia ha efectuado una síntesis intelectual de la cual dicho objeto es el resultado.<sup>34</sup> Ahora bien, si un objeto no puede ser referido a un “estado de cosas” (*Sachverhalt*) junto con el cual él constituye un todo de sentido (que es tejido por la conciencia a partir de vivencias pasadas-retenidas o rememoradas y/o a partir de vivencias futuras-previstas, proyectadas o protencionadas<sup>35</sup>), entonces no puede ser determinado en absoluto, es decir, no puede aparecer con sentido. Pero ¿puede algo aparecer sin sentido? Si por sentido entendemos la forma en que algo aparece o, mejor: la determinada estructura de la articulación de lo que aparece con su contexto de aparición,

---

<sup>33</sup> Cfr. MC, § 17. *La síntesis como forma originaria de la conciencia* y Cesar Moreno, *op. cit.*, p. 116.

<sup>34</sup> Nótese que si pensamos en “datos hiléticos” que no implican síntesis intencional tenemos que pensarlos necesariamente como contenidos impresionales (o proto-presentaciones) carentes de sentido.

<sup>35</sup> Sobre los conceptos de “retención” y “protención” cfr. *infra*, § 12.

entonces no, nada puede aparecer sin sentido, pues todo lo que aparece tiene que aparecer de una u otra forma, en uno u otro contexto o articulado en el marco de uno u otro horizonte. Aun el aparecer de algo como “desconocido” tiene desde siempre ya ese sentido (el de lo “desconocido”), e incluso la insinuación de lo que no aparece, por medio de una apariencia cuya función es la de indicar una cierta ausencia (la huella), tiene que tener sentido, pues aparece de una cierta forma y no de otra. Ahora bien, la ausencia misma de lo nunca visto ni previsto, ¿puede tener sentido? No, pero tampoco es una aparición (fenómeno). ¿Qué es entonces? Misterio. ¿Puede hablarse de tal cosa? Puede indicarse al menos, pero la indicación y la misteriosidad de lo indicado en tal indicación constituyen estructuras de sentido. Lo misterioso tiene el sentido de ser una insinuación de contenido oculto, pero lo oculto sólo puede ser tal en relación con la conciencia, lo cual no quiere decir que lo oculto deje de ser oculto sino que es formalmente constituido como tal por la conciencia. Es decir, la intencionalidad de la conciencia constituye lo oculto (y en ese sentido ello es “formalmente” inmanente) como materialmente trascendente, es decir, como conteniendo un contenido inaprehensible o inintuible por ella. De este asunto me ocuparé más a fondo en el Capítulo IV, donde trataré lo que Husserl llama “experiencia de lo extraño”. Por ahora es preciso indicar todavía en qué sentido se dice que los objetos de la conciencia son correlatos de ella y, más aun, constituidos por ella. Permítaseme utilizar aquí un ejemplo que es de Husserl mismo: percibo un cubo que yace fijo frente a mí. Jamás pueden verse más de 3 de las 6 caras de un cubo al mismo tiempo. ¿Cómo sabemos entonces que es un cubo? ¿Cómo es posible decir entonces que “vemos” un cubo? La única forma es viéndolo desde distintas perspectivas (en ninguna de ellas, jamás, pueden verse más de 3 caras al mismo tiempo), y gracias a que puedo cambiar de perspectiva (ya sea moviéndome alrededor del cubo o haciéndolo girar sobre su propio eje) y, sobre todo, a que retengo las distintas percepciones que se suceden (“percepción retencional”), es que puedo “intuir” la totalidad del *ob-jectum* y, así, saber o determinar lo que es en esencia. El cubo así constituido es un nóema, es decir, un objeto constituido en el flujo intencional *cogitativo*-noético de la conciencia, y, por lo tanto, inmanente en

ella. El objeto (en este caso el cubo) es trascendente en cuanto que es objetivo (*gegen-ständlich*), pues la conciencia lo distingue de sí misma como algo enfrentado a ella, es decir, lo constituye en sí mismo con el sentido de *trascendente*, y el mismo objeto es inmanente en cuanto que es noemático, es decir, en cuanto que el origen de su esencia no puede atribuírsele más que a la síntesis intencional (o nóesis) de la conciencia.

Lo que nos muestran la reducción fenomenológica y el análisis intencional<sup>36</sup> es que el sentido de lo trascendente es una constitución intencional, que

el mundo *espacio-temporal* entero es [...] un *mero ser intencional por su sentido* o un ser tal que tiene el mero sentido secundario y relativo de ser un ser para una conciencia. Es un ser [...] que por principio sólo es intuible y determinable en cuanto es algo idéntico de multiplicidades motivadas de apariencias –pero que además de esto no es nada, o más exactamente, para el que un además de esto es un contrasentido.<sup>37</sup>

La esencia o el fundamento último de la realidad (*ρίζωμα παντων*) no puede ser, entonces, una sustancia en el sentido de la metafísica tradicional, o sea trascendente (en el sentido de la actitud natural, o sea independiente tanto de la conciencia como de toda contingencia) y omnipresente, sino sólo la conciencia misma como el fundamento absoluto de toda uni-versalidad posible.

Así se invierte el sentido vulgar del término ser. El ser que para nosotros es el primero [la trascendencia objetiva tal y como es concebida en la actitud natural] es en sí el segundo, es decir, es lo que es sólo en “referencia” al primero [la universalidad de la conciencia]. No como si un ciego orden de leyes hubiese hecho que el *ordo et conexio rerum* tenga que dirigirse por el *ordo et conexio idearum*. La *realidad en sentido estricto* [Realität] tanto la de la cosa tomada en su singularidad como la del mundo entero carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia. No es en sí algo absoluto que se vincule secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada, no tiene, literalmente, una “esencia absoluta”, tiene la esencia de algo que por principio es *sólo* intencional, *sólo* para la conciencia, algo representable o que aparece por o para una conciencia.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Cuyo carácter propio Husserl define explícitamente en *MC*, § 20, p. 63 (*Hua I* 83-84).

<sup>37</sup> *Ideas I* § 49, p. 114 (*Hua III* 117).

<sup>38</sup> *Ideas I* § 50, p. 115 (*Hua III* 118).

### § 10. La trascendencia trascendente (y sin embargo formalmente inmanente) del nóema

En el párrafo anterior hemos visto que el *cogitatum* del *cogito* es una trascendencia inmanente en el sentido de que es una objetividad constituida por la intencionalidad, es decir, en el sentido de que es una objetividad que aparece enfrentada a la conciencia pero intencionalmente relativa a ella. Ahora se trata de indicar una *trascendencia* más en relación con el nóema o *cogitatum*: la de lo todavía nunca visto o determinado *en* el nóema mismo, es decir, una u otra dimensión aún por determinar de un objeto ya provisionalmente constituido y aun evidentemente aclarado a través de una síntesis de verificación concordante. Dicha indeterminación de lo determinado (lo no visible del nóema) es posible porque “las evidencias remiten a infinitudes de evidencias respecto del mismo objeto”<sup>39</sup>, y esto último es así, a su vez, porque

[...] el *cogitatum qua cogitatum* no es representable jamás como algo dado de un modo acabado; tan sólo se aclara mediante esa explicitación del horizonte [se va aclarando, sin aclararse del todo nunca, con la presentificación de la totalidad de las relaciones que lo constituyen, o sea con la explicitación de los horizontes de significado que él mismo supone para tener uno u otro sentido] y de los horizontes constantemente evocados de nuevo.<sup>40</sup>

El *cogitatum qua cogitatum* implica siempre un sinfín de horizontes de sentido cuya plenificación total es lógicamente concebible pero empírica, fáctica o intuicionalmente imposible.<sup>41</sup> Y esto es así no sólo en el caso de la percepción de cosas que se dan por escorzos, es decir, en el caso de la realidad que la conciencia constituye como la realidad espacio-temporal de las *rei extensae* (*Realität*), sino también en el caso de toda experiencia y de toda evidencia posibles. Cuando digo, por ejemplo, que “la UNAM es una institución de educación

<sup>39</sup> *MC*, § 28, p.81 (*Hua I* 96).

<sup>40</sup> *Ibid.*, § 19, p. 62 (*Hua I* 82-83).

<sup>41</sup> “Toda experiencia se debe extender en una continuidad y en un encadenamiento explicativo de experiencias individuales, unidas de manera sintética en una sola experiencia, abiertamente ilimitada, acerca de lo mismo. Para mis fines específicos puedo tener suficiente con lo ya experimentado de manera real, pero entonces lo que hago es justo ‘interrumpir’ el proceso al considerar que ‘es suficiente’. Puedo convencerme también de que ninguna determinación es la última, de que lo realmente experimentado tiene siempre aún, sin término, un horizonte de experiencia posible acerca de lo mismo.” *Experiencia y juicio*, § 8, p. 33. Véase también *Hua XV* 49. Acerca de la irreductible “horizonticidad” de la experiencia de la conciencia cfr. *infra*, §§ 11 y 12.

superior”, el significado de esta expresión co-mienta una infinidad de horizontes de sentido (empezando por la etimología de las palabras, por ejemplo) a partir de los cuales dicha expresión tiene sentido. Si bien esta multiplicidad infinita de aspectos co-mentados en el *cogitatum* (su trascendencia trascendente) es más evidente en el caso de las cosas que se dan por escorzos, Husserl mismo dice que este tener-siempre-un-más-allá, por así decirlo, no es exclusivo de las cosas de la percepción externa sino propio de todas las cosas que pueden darse con evidencia.

En el objeto de percepción [...] presentante-apresentante, que hace su aparición en el modo del ‘él mismo ahí’, hay que distinguir [...], desde el punto de vista noemático, entre lo realmente percibido de él y el excedente que no es estrictamente percibido pero que precisamente coexiste en esa percepción. Así, toda percepción de este tipo es trascendente; pone más que ‘él mismo allí’, más de lo que ella hace realmente [*wirklich*] presente cada vez. Tal es el caso de cualquier percepción externa, por ejemplo, la de una casa (frente, parte posterior); *pero en el fondo [im Grunde], toda percepción, más aun, toda evidencia en general está descrita con esto en su rasgo más general.*<sup>42</sup>

Inclusive del *cogito* mismo, que en cuanto yo puro es “el portador irreal [*irreal*] y absoluto de toda manifestación de realidad [*Realität*”<sup>43</sup>, puede decirse que su experiencia (a la cual se accede a través de una serie de actos autorreflexivos)

ofrece en cada caso únicamente un núcleo de lo que es propiamente experimentado de modo adecuado: a saber, el presente viviente de sí mismo, el cual se expresa en el sentido gramatical de la proposición *ego cogito*, mientras que, más allá de ello, sólo se extiende un horizonte indeterminadamente general, presuntivo; un horizonte de lo propiamente no experimentado, aunque necesariamente co-mentado. A este horizonte pertenece no sólo el propio pasado del yo, que la mayoría de las veces es completamente oscuro, sino también las facultades trascendentales pertenecientes al yo y las respectivas propiedades habituales. También la percepción externa [...] es en verdad experiencia de la cosa misma, pero en ese su estar-ella-misma-allí, la cosa [*cogitatum*] tiene para el que la experimenta un horizonte abierto, infinito, indeterminado en su generalidad, un horizonte de lo propiamente-no-percibido-en-sí-mismo.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> *MC*, § 55, p. 160-161 (*Hua I* 150-151). Cursivas mías.

<sup>43</sup> *Ideas II*, Anexo X, p. 376 (*Hua IV* 325).

<sup>44</sup> *MC*, § 9, p. 32 (*Hua I* 62). Todo *cogitatum*, sea real o ideal, tiene que darse necesariamente a través de redes horizonticas de sentido que, en principio, son plenificables *in infinitum*.

Tenemos, pues, que el *cogitatum* co-mienta y la conciencia apresenta (es decir, hace consciente como co-presente<sup>45</sup>) cualesquiera contenidos horizónticos de sentido que tienen la determinación formal de contenidos horizónticos, precisamente, pero cuya totalidad absolutamente total (la de los contenidos posibles) se le presenta a la conciencia (implícita o explícitamente) como estando más allá de ella y de sus posibilidades fácticas y epistémicas de plenificación. Esto es así, a su vez, porque el infinito de horizontes co-mentados en cada *cogitatum* no puede plenificarse por completo, es decir, jamás puede terminar de recorrerse.<sup>46</sup>

El ser del mundo es de esta manera, incluso en la evidencia que da la cosa misma, *trascendente* a la conciencia y sigue siéndolo necesariamente; pero ello no cambia en nada el hecho de que sea únicamente la vida de la conciencia aquella en la cual todo lo trascendente se constituye como inseparable de ella y que ella, tomada especialmente como conciencia del mundo, lleva inseparablemente en sí el sentido *mundo* e incluso *este mundo que realmente existe*. En última instancia es únicamente el descubrimiento de los horizontes de la experiencia el que aclara la realidad efectiva del mundo y su *trascendencia*, y luego lo muestra como inseparable de la subjetividad trascendental que constituye el sentido y la realidad del ser.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> MC, § 50.

<sup>46</sup> Y aquí la finitud de la conciencia está presente como un supuesto que tendría que ser puesto sobre la base de una explicación, es decir, que tendría que estar presente como un conocimiento y no como un supuesto o como una mera co-mención dóxica. Podemos decir por ahora, y a reserva de ahondar más en el asunto en otro lugar, que el infinito se presenta para la conciencia como no-recorrible porque ella se presenta para sí misma como finita. ¿Pero qué quiere decir que es o que se presenta como finita? César Moreno habla (*op. cit.*, pp. 125-135) de “la finitud de la vida-que-experiencia-mundo”, pero se limita a decir que la conciencia es finita porque no puede plenificar el infinito de perspectivas co-mentadas por su propia perspectiva actual, lo cual es una petición de principio (*non causa pro causa sive post hoc ergo propter hoc*), pues la conclusión de su argumento está incluida en la premisa del mismo, es decir, que la finitud de la conciencia está esencialmente incluida en la idea de que ella misma es incapaz de plenificar la totalidad de sus contenidos vivenciales (¿cómo, si no, sabríamos *a priori* que dicha plenificación total es imposible?) La razón por la que dicha vida no puede realizar tal plenificación es precisamente porque es finita. Que la conciencia no pueda plenificar el infinito de sus propios contenidos vivenciales es una consecuencia (o un momento) de su finitud, no su causa. No hay que tomar el efecto por la causa ni viceversa. Parece más pertinente preguntar por la esencia de dicha incapacidad o de la inviabilidad absoluta de intentar lanzarse a una empresa tal (el intento de plenificar la totalidad de los propios contenidos vivenciales), lo cual podría ser abordado ahondando en la idea de finitud como mortalidad y en el modo como dicha mortalidad y la conciencia implícita o explícita de dicha mortalidad determinan la selección de posibilidades experienciales que ha de ser pertinente intentar llevar a uno u otro grado de plenificación. Sobre finitud del ego primordial, nacimiento y muerte como “figuras límite” (*Limesgestalten*) véase *Hua Materialien* VIII 154 y ss.

<sup>47</sup> *Ibid.*, § 28, pp. 82-83 (*Hua* I 97).

Es imposible, entonces, determinar del todo la infinitud de los contenidos implícitos en todo *cogitatum* posible, pero eso no es fundamental para la estructura del sentido, porque la esencia del *cogitatum* puede siempre estar más o menos perfectamente delimitada, según leyes *a priori* de las que me ocuparé en el siguiente capítulo, a través de la ideación (o constitución ideativa) implícita de la síntesis pasiva, a través de la ideación explícita de la síntesis activa, a través de la ideación crítica de una reducción eidética y hasta a través de la ideación o análisis fenomenológico-trascendental acerca de su origen intencional, o sea, acerca de los modos en que dicha esencia es constituida por una síntesis de la intencionalidad noética de la conciencia. De modo que la esencia del *cogitatum* puede ser implícita, explícita, crítica y hasta trascendentalmente delimitada en su *eidós*.<sup>48</sup> “La predelineación misma [de los horizontes de sentido co-mentados en el *cogitatum*] es [...] en todo momento incompleta, pero aun en su *indeterminación* posee, sin embargo, una *estructura de determinación*”<sup>49</sup>. Es decir, aunque en el nóema se halle una infinitud nunca-totalmente-intuida de contenidos posibles, el mismo puede tener una estructura de sentido determinada y siempre nuevamente determinable.<sup>50</sup>

Ahora bien, a toda experiencia del yo le es esencialmente inherente su propio mundo circundante, pues

---

<sup>48</sup> Para la explicación de lo que significan estos modos de la síntesis véase *infra*, Anexo II: “Génesis activa y génesis pasiva”.

<sup>49</sup> *Ibid.*, § 19, p. 62 (*Hua* I 82-83). Pues “hay objetos [...] que no pueden darse con determinación completa y con intuitividad así mismo completa en una conciencia cerrada. Pero como ‘Idea’ (en sentido kantiano) *está, sin embargo, diseñado el darse completamente* –como un sistema, de tipo esencial absolutamente determinado, de procesos sin fin de aparecer continuamente, o bien, como campo de estos procesos un *continuo de apareceres* determinado *a priori* [...] y regido por firmes leyes esenciales. Este continuo se determina más precisamente como un continuo infinito en todas direcciones, consistente en todas sus fases de apareceres [*Erscheinungen*. En la traducción de Gaos dice “aparecerse”] de la misma *x* determinable y ordenado con tal conexión y determinado en su contenido esencial de tal suerte, que cualquier *línea* del mismo da por resultado en su correr constante una serie coherente de apareceres. *Ideas* I, §§ 143-144 (*Hua* III 351). Véase también *Experiencia y juicio*, § 8.

<sup>50</sup> Y esto no sólo puede, sino que tiene que ser así, pues “la experiencia sólo puede afrontar la trascendencia del objeto *selectivamente*. Se puede reducir su complejidad, pero no anularla, pues el objeto siempre es *más* de lo que en cada caso puede ser experimentado directa y plenamente. [...] La reducción (selección) de posibilidades experienciales hace posible la ‘cercanía’ (comprensibilidad, *prima facie*) del objeto, pero le ‘roba’ su plenitud o totalidad, una plenitud que sólo podría alcanzarse en la extensión al infinito de la experiencia, en una extensión que, por cierto, dificultaría la urgencia del trato mundano-vital con el objeto” (César Moreno, *Op.Cit.*, pp. 127-128) e, incluso, haría imposible la supervivencia autorresponsable de un ser cuya relación con el mundo implica siempre en alguna medida la tensión vida-muerte.

Los conceptos de yo y mundo circundante están inseparablemente referidos el uno al otro. [...] El mundo circundante es el mundo percibido, recordado, intelectualmente apresado, conjeturado o revelado en cuanto a esto o aquello por la persona en sus actos, el mundo del cual este yo personal es conciente, que está ahí para él, respecto del cual él se comporta así o asá, por ejemplo, experimentando temáticamente y teorizando en referencia a las cosas que le son aparentes, o sintiendo, estimando valorativamente, actuando, conformando técnicamente etc.<sup>51</sup>

Este mundo circundante puede ser eidéticamente reducido a una estructura universal y necesaria: la estructura temporal de horizonte (cfr. *infra* § 12), estructura fundamental *a priori* de todas las vivencias intencionales de la conciencia, o bien, la “estructura apodíctica y universal de la experiencia del yo”<sup>52</sup> o de la vida que experimenta el mundo de su propia vida.<sup>53</sup> Sin esta estructura el *cogito* mismo sería impensable, pues, como hemos visto ya, el *cogito* intencional implica esencialmente al *cogitatum* y este último presupone y co-mienta un sinfín de horizontes de sentido, por lo que la forma o estructura fundamental de la conciencia como *ego cogito cogitatum* debe ser analíticamente ampliada (o, lo que es lo mismo, explicitada) en otro miembro: *ego cogito cogitatum in mundo*<sup>54</sup>. Y en esta ampliación de la forma fundamental del *cogito* por medio de la explicitación de la estructura esencialmente contenida en el mismo (del *ego* al *in mundo* pasando por el *cogito* y el *cogitatum*, a través de las relaciones de mutua implicación esencial entre todos ellos) se trata, en el fondo, del retorno al mundo de la vida, que completa el ciclo de la reducción trascendental por medio de la recuperación de dicho mundo, perdido en cuanto a su validez en la *epojé*, pero en una nueva actitud, pues jamás recuperamos el mundo en el sentido de la actitud natural, sino que sólo podemos hacerlo, como fenomenólogos, en un sentido puramente trascendental, o sea reducido a la inmanencia de la subjetividad concienical, ya que “para el filósofo trascendental, quien por medio de una previa y

<sup>51</sup> *Ideas II*, § 50, p. 231 (*Hua IV* 185). Para esto *cfr.* igualmente *infra*, § 11.

<sup>52</sup> *MC*, § 12, p. 41 (*Hua I* 67).

<sup>53</sup> *Cfr. La crisis*, § 28 y ss., *MC*, § 44 y César Moreno Márquez, *Op.Cit.*, p. 58.

<sup>54</sup> En esto sigo a E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, tomo III, p. 394. El añadido “*in mundo*” no significa, por su parte, que el mundo sea algo que está fuera, al lado o alrededor del *cogitatum*, sino que dicho mundo se determina, forma, forja o crea junto con el *cogitatum*; o bien, que es un carácter del *cogitatum* mismo. Esto es así porque mundo y *cogitatum* no son cosas absolutas la una respecto de la otra sino “momentos” (o “partes no-independientes”) de una misma “figura”. ¿Qué figura? La vida *cogitativa*, desde luego; figura que soy yo mismo y a la cual puedo acceder a través de la autorreflexión.

universal resolución de la voluntad ha instituido en sí la firme habitualidad de la *puesta entre paréntesis* trascendental, está prohibida de una vez por todas [...] [la] mundanización de la conciencia [y la recaída en “el prejuicio universal de la experiencia” que constituye la esencia de la actitud natural].<sup>55</sup> Y no es que Husserl se haya olvidado, en el curso histórico de sus reflexiones, de quitar el paréntesis puesto por la *epojé*. El paréntesis de la *epojé* no se pone para luego quitarse, como pretende Cesar Moreno al decir que “la actitud natural constituye el *terminus a quo* (antes de la reducción) y el *terminus ad quem* (después de la constitución) de la fenomenología.”<sup>56</sup> La puesta entre paréntesis del mundo, tal y como es concebido en la actitud natural, es una puesta entre paréntesis radical, definitiva, completa y absolutamente permanente (es la habitualidad de una actitud que nos decidimos a adoptar de una vez por todas<sup>57</sup>), lo cual no quiere decir que el mundo no pueda recuperarse en ningún sentido, sino que tiene que recuperarse precisamente en una configuración fundamental de la conciencia o *actitud-enfoque* (*Einstellung*) radicalmente nuevo.<sup>58</sup> Sólo el mundo como la totalidad del sentido, y no una u otra “actitud”, puede ser el *terminus a quo* y el *terminus ad quem* de la fenomenología, pues sólo el mundo así entendido está implícito en ambas actitudes (la fenomenológica y la natural) y no el prejuicio universal de la experiencia, que es propio únicamente de la actitud natural. Husserl nunca habría pensado en la actitud natural como el *terminus ad quem* de la fenomenología<sup>59</sup>, aunque ciertamente sí como el *terminus a quo*. ¿Cuál es entonces el *terminus ad quem* de la fenomenología? El mundo de la vida, sí (es notable que César Moreno confunde, al menos por un momento, el “mundo de la vida” con “la actitud natural”, lo cual lo conduce al contrasentido de señalar el prejuicio inherente a la actitud

<sup>55</sup> *El Artículo*, p. 74 (*Hua IX 293*). En relación con el “prejuicio universal de la experiencia” (*das universale Vorurteil der [natürlichen] Welterfahrung*) véase *MC*, § 15, p. 50 (*Hua I 74*).

<sup>56</sup> Cesar Moreno, *op. cit.*, p. 60.

<sup>57</sup> Cfr. *La crisis*, § 40.

<sup>58</sup> Sobre este asunto véase especialmente *La crisis*, § 40, y para el concepto de actitud en cuanto tal cfr. *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, p. 57, o bien, en *Invitación a la fenomenología*, p. 94, que corresponde a *Hua VI 326*.

<sup>59</sup> Pues aquello que determina la esencia de dicha actitud es la tesis mediata de la trascendencia del mundo, implícita en la actitud natural no-teorética o explícita en la actitud naturalista-teorética (cfr. *supra*, cap. I, nota 4), a la que Husserl llama el prejuicio universal de la experiencia, y ¿cómo iba a ser la meta de la fenomenología volver a ello?

natural como *terminus ad quem* de la voluntad fenomenológica de partir sin supuestos y, por lo tanto, sin prejuicios), pero trascendentalmente purificado y rigurosamente explicitado a través de una filosofía en cuanto ciencia no sólo estricta sino también de fundamentación absoluta (he aquí la tarea infinita de la fenomenología), lo cual sólo es posible, a su vez, en el marco general de la actitud fenomenológico-trascendental.

En el progreso sistemático de la explicitación fenomenológico-trascendental del *ego* apodíctico [y no en un retorno a la actitud natural], se nos tiene que descubrir finalmente el sentido trascendental del mundo en la plena concreción con la que él es el constante mundo de la vida de todos nosotros.<sup>60</sup>

Ahora bien, el objeto “*ego* apodíctico” o “*cogito*” (de cuya primera explicitación ha resultado la forma “*ego cogito cogitatum in mundo*”) nunca es intuible de un modo plenamente adecuado, pues cada una de sus vivencias comienza implícita y esencialmente un sinfín de horizontes de sentido que pueden ser plenificados *in infinitum*. De modo que el mundo (entendido como la totalidad de los horizontes implícitos en el mundo de la propia vida del yo), en cuanto plenificable *in infinitum*, lleva consigo una trascendencia cuya presentificación plena es lógicamente posible (y constituye una idea o meta ideal que guía a la conciencia en sus movimientos de plenificación) pero fáctica, intuicional o empíricamente imposible.<sup>61</sup> De ahí que la totalidad absolutamente total de los contenidos posibles del mundo es trascendente a lo directamente intuible por el yo, pero es inmanente al mismo en cuanto a su estructura de sentido, pues incluso “lo que llamamos desconocido tiene [...] una forma estructural de lo conocido; tiene la forma de objeto”<sup>62</sup>, porque la completamente universal génesis intencional del sentido (que puede ser activa o pasiva) abraza también por esencia todo lo nuevo<sup>63</sup>, porque

<sup>60</sup> MC, § 58, p. 177 (*Hua* I 163). Véase también *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I*, Beilage LVII (*Hua* XIII 480).

<sup>61</sup> El objeto *ego cogito* tiene, como todo correlato noemático posible, una trascendencia inmanente (o sea una esencia eidéticamente determinable de acuerdo con sus propias estructuras aprióricas fundamentales) y una trascendencia trascendente (o sea una infinitud no-intuible de momentos posibles) *Cfr. infra*, nota 22 del Anexo II y nota 49 de este Capítulo II.

<sup>62</sup> MC., § 38, p. 106 (*Hua* I 113).

<sup>63</sup> *Ibid.*, § 39.

La trascendencia en todas sus formas es un carácter inmanente del ser que se constituye en el interior del ego [...] [y porque] Es absurdo pretender captar el universo del verdadero ser como algo que está fuera del universo de la conciencia posible, del conocimiento posible, de la evidencia posible, como si ambos universos se relacionaran entre sí, de una manera puramente exterior en virtud de una ley rígida. Ambos se corresponden recíprocamente de modo esencial, y esta correspondencia esencial es también concretamente una, una en la única concreción absoluta de la subjetividad trascendental. Si ésta es el universo del sentido posible, algo exterior a ella sería justamente un sinsentido. Pero inclusive todo sinsentido es un modo del sentido y su carencia de sentido puede hacerse evidente<sup>64</sup>.

En la *in-manencia per-manece* siempre una *trascendencia* infinita que es intuible formalmente: como idea inmanente de una infinitud trascendente<sup>65</sup>, pero que no es intuible materialmente, pues la multiplicidad infinita de horizontes posibles, que a causa de la esencial estructuralidad de la conciencia están siempre y necesariamente co-mentados en toda vivencia intencional, no es fácticamente plenificable a través de ninguna síntesis de verificación concordante<sup>66</sup>. En lo particular, sin embargo (o sea respecto de uno u otro horizonte mentado o co-mentado en particular), dicha síntesis de verificación concordante (que presentifica los contenidos implícitos de una u otra vivencia intencional) puede llevarse hasta sus últimas consecuencias intencionales, o sea, que el objeto y su horizonte pueden ser llevados a claridad estructural en cuanto a su esencia y al origen intencional-trascendental de su esencia, es decir, hasta *su fundamento objetivo más bajo* (*sein unterster gegeständlicher Grund*). “Como tal [como el fundamento objetivo más bajo] funge siempre la temporalidad inmanente, la vida fluyente que se constituye en sí y para sí misma y cuya aclaración constitutiva es el tema de la teoría de la conciencia originaria del tiempo, [conciencia] que constituye en sí

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, § 41, p. 111 (*Hua I 117*).

<sup>65</sup> Esto es así porque “la idea de una infinitud [...] no es ella misma una infinitud; la evidencia intelectual de que esta infinitud [la de la trascendencia trascendente] no puede por principio darse no excluye, sino que más bien requiere el darse con evidencia intelectual la *Idea* de esta infinitud” *Ideas I* § 143, p. 342 (*Hua III 351*).

<sup>66</sup> Toda presencia inmanente se presenta siempre en el modo esencial de la remisión de su ser a una red infinita de significaciones que, por infinita precisamente, rebasa (*tran-scendere*) las posibilidades fácticas de experimentación de la conciencia, la cual, sin embargo, puede intuir tanto el sentido de lo presente (pues constituye intencionalmente su esencia englobándolo en un horizonte de sentido) como el sentido de la trascendencia indicada por dicha presencia (pero no su contenido, que necesariamente se oculta).

datos temporales”.<sup>67</sup> De la temporalidad inmanente como el fundamento estructural más básico (apodícticamente evidente, universal, necesario y *a priori*) de toda vivencia intencional, así como de su relación con el problema de la trascendencia, me ocuparé en el siguiente capítulo.

---

<sup>67</sup> MC, § 29, p. 85 (*Hua I 99*). Dada la oscuridad de este pasaje en la edición española de Tecnos (traducción de Mario A. Presas) he optado por una traducción propia. No he usado la traducción de José Gaos (FCE, México, 1986, p. 116), por otro lado, porque aunque es mucho más clara en este punto tampoco es muy precisa. El texto en alemán es el siguiente: *Als diese [der unterste gegenständliche Grund] fungiert stets die immanente Zeitlichkeit, das strömende, sich in sich und für sich selbst konstituierende Leben – dessen konstitutive Aufklärung das Thema der Theorie des ursprünglichen, in sich zeitliche Daten konstituierenden Zeitbewusstseins ist.*

## Capítulo III

### § 11. La estructura de horizonte como estructura fundamental de la vida cogitativa

El contenido absolutamente indubitable de la experiencia trascendental de sí mismo no es la mera identidad del *yo soy*, sino una *estructura apodíctica y universal de la experiencia del yo*.<sup>1</sup>

El resultado de la reducción trascendental es, como hemos visto hasta ahora, el *ego cogito*, es decir, el sujeto trascendental, cuya vivencialidad, si se me permite la expresión, es un residuo fenomenológico inmanente, absoluto y apodícticamente evidente<sup>2</sup>. Pero esa experiencia (la del *ego cogito*), como hemos visto ya también,

[...] ofrece en cada caso únicamente un núcleo de lo que es propiamente experimentado de modo adecuado: a saber, el presente viviente de sí mismo, el cual se expresa en el sentido gramatical de la proposición *ego cogito*, mientras que, más allá de ello, sólo se extiende un horizonte indeterminadamente general, presuntivo; un horizonte de lo propiamente no experimentado, aunque necesariamente co-mentado. [...] [Por lo que] la certeza apodíctica de la experiencia trascendental concierne a mi *yo soy* trascendental con la indeterminada generalidad de un horizonte abierto que le es inherente.<sup>3</sup>

Pero esta “horizonticidad” inherente al *cogito* (el cual se da a sí mismo a través de una experiencia autorreflexiva) no es exclusiva del mismo, sino propia de toda experiencia posible, como hemos visto (cfr. *supra*, pp. 73), ya sea que el *cogitatum* del *cogito* sea él mismo o cualquier otra cosa, por lo que en cualquier caso el

<sup>1</sup> MC, § 12, p. 41 (*Hua I 67*).

<sup>2</sup> Aunque inadecuado, pues “por muy absoluta que sea esa evidencia del ser del *ego* para este mismo, ella sin embargo no coincide, sin más, con la evidencia del ser de la múltiple dadidad de la experiencia trascendental” (MC, § 12, p. 41 [*Hua I 67*]), pues “yo soy dado, en todos los casos, con un horizonte abierto e infinito de propiedades interiores aún no descubiertas” (*Ibid.*, p. 135 [*Hua I 132*]), es decir, “*ego cogito*” es una mención no plenificada de evidencia apodíctica necesariamente inadecuada, pues la totalidad de lo mentado y comentado en ella es un campo infinito: el campo infinito de la experiencia trascendental, cuya plenificación (al menos en sus estructuras *aprióricas* fundamentales) es la tarea propia de la fenomenología trascendental. En relación con los conceptos de *mención, evidencia, adecuación e inadecuación, plenificación y apodicticidad* véase MC, §§ 4-9. Parece ser un error hasta cierto punto recurrente, por otra parte, el de pensar que la adecuación con la que el *cogito* se da para sí mismo es o puede ser adecuada. Este error es explícitamente cometido, por ejemplo, por A. A. Bello (*Husserl. Sobre el problema de Dios*, p. 24) y A. S. Lorda (*La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, p. 140).

<sup>3</sup> MC, § 9, p. 32 (*Hua I 62*).

*cogito* implica (podríamos decir incluso que él mismo con-siste en) la ya siempre realizada síntesis de cierta objetividad horizónica, síntesis o unidad total de la conciencia a partir de la cual uno u otro *cogitatum* en particular sobresale<sup>4</sup>, lo cual es posible, a su vez, porque la conciencia no es una suma, sino una totalidad unitaria y ya siempre articulada (sintetizada y sintáctica) de vivencias.<sup>5</sup> La unidad sintética y sintáctica que la conciencia misma es (unidad que “se expresa en el sentido gramatical de la proposición *ego cogito*” y cuyo modo fundamental de ser es el de la intencionalidad) presupone, entonces, horizontes de referencia siempre implícitamente co-mentados en el mismo *cogito*. Además de esto,

La multiplicidad propia de la intencionalidad que pertenece a todo *cogito* [...] es una multiplicidad que no se agota como tema con la mera consideración de los *cogitata* entendidos como vivencias actuales. Por el contrario, *toda actualidad implica sus potencialidades*, las cuales no son posibilidades vacías, sino más bien posibilidades intencionalmente predelineadas respecto de su contenido en la misma vivencia actual correspondiente. [...] Toda vivencia tiene un *horizonte* que cambia de acuerdo con la modificación de su conexión con la conciencia y con la modificación de las fases de su propio fluir –un horizonte intencional de referencia a las potencialidades de la conciencia que le pertenecen a ese proceso mismo-.<sup>6</sup>

La vivencia intencional actual implica siempre y necesariamente un horizonte de potencialidades predelineadas que a su vez co-mienta un número incontable de otros horizontes, los cuales, por su parte, pueden co-mentar aún otros horizontes, y así al infinito<sup>7</sup>.

Ahora bien, tenemos la vivencia intencional o *cogito* actual y una estructura *a priórica* que necesariamente le subyace y que, por lo tanto, ella implica de modo esencial: el horizonte. Este último puede ser fenomenológicamente señalado de dos modos: 1) como aquello a lo que se tiende desde la vivencia actual para intentar lograr su plenificación (es decir, para intentar esclarecer lo vivido en

<sup>4</sup> Para una ejemplificación especialmente clara de lo que esto significa en concreto véase A. Ziri6n, “¿Será posible una fenomenología de lo inefable?”, p. 69 y ss.

<sup>5</sup> La vivencia cogitativa actual “es realmente sólo el producto de una abstracción gracias a la cual la destacamos del resto de nuestra experiencia real, la abreviamos [...] relegando el resto de sus elementos [...] de horizonte”. *Ibid.*, p. 77.

<sup>6</sup> *MC*, § 19, p.60 (*Hua I* 81).

<sup>7</sup> ¿Cómo son posibles la unidad y el orden entonces? Son posibles porque el horizonte es una estructura temporal que se despliega a partir de una vivencia originaria (o engendradora): el *ahora puro*: fondo infundado, extremo que impide el regreso al infinito. *Cfr. infra*, § 12.

cuanto a los horizontes de sentido co-mentados en ello) y 2) como presupuesto posibilitante (*conditio sine qua non*) del sentido de la vivencia (y/o de lo vivido en la vivencia) actual en cuanto tal. En el primer caso se trata de la extensión de la esfera de la evidencia cogitativa a través de la explicitación de lo ya siempre implícita y esencialmente contenido en ella, y, en el segundo, del esclarecimiento de la estructura fundamental que posibilita la intencionalidad en general en cuanto tendencia a un objeto en particular, o bien, del esclarecimiento del sentido pre-supuesto por la vivencia actual en cuanto tal. Estos, sin embargo, son sólo dos modos de señalar un mismo acontecimiento: extensión hori-zóntica de la evidencia de la vivencia actual = esclarecimiento de lo implícitamente comentado en la misma (o sea los horizontes de su sentido). A lo que la evidenciación de la vivencia tiende y la condición de posibilidad del sentido de dicha vivencia son entonces lo mismo: el horizonte siempre ya pre-su-puesto. Asimismo, cuando la conciencia realiza una reflexión trascendental y un análisis intencional sobre la relación entre ella misma y su objetividad, encuentra en esta última el resultado de su propia actividad noética, o sea a sí misma como síntesis constitutiva. De ahí que en el nivel de la fenomenología constitutiva se identifiquen fenomenología de la conciencia y fenomenología en general, pues el análisis de la conciencia se identifica con el análisis de cualquier objeto u objetividad posible a través del análisis de los rendimientos noéticos de la conciencia por los que ésta constituye cualesquiera objetos u objetividades, sean estas reales o ideales, actuales o potenciales, posibles o imposibles, etc.<sup>8</sup>

Podemos ver asimismo, a partir de lo dicho hasta aquí, que la vivencia intencional actual es el punto que presupone el horizonte y desde donde puede tenderse al horizonte como plenificación esclarecedora de la vivencia intencional actual.

Los horizontes –dice Husserl- son potencialidades predelineadas. También decimos que se puede indagar todo horizonte en vista de lo que hay implícito en él: se lo puede explicitar y *descubrir* las correspondientes potencialidades de la vida de la conciencia. Pero justamente con ello descubrimos el sentido objetivo implícitamente mentado en el *cogito* actual.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Cfr. A. S. Lorda, *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, p. 261.

<sup>9</sup> *MC*, § 19, pp. 61-62 (*Hua I* 82).

Desde la vivencia actual puede tenderse explicativamente a lo que ella misma presupone: el horizonte. Esta explicación, por su parte, “puede caracterizarse también como *elucidación* y esclarecimiento, como una determinación más precisa de lo implícito ahí, indeterminado en la forma del horizonte.”<sup>10</sup> A los horizontes “podemos mentarlos primero implícitamente y luego descubrirlos intuitivamente”<sup>11</sup>, dice Husserl, ya que desde la vivencia actual podemos tender explicativamente hacia la totalidad de los contenidos implícitamente co-mentados en la vivencia actual misma, con lo cual dichos contenidos pasan de ser contenidos implícitamente presupuestos a ser contenidos explícitos y, en el mejor de los casos, evidentemente intuidos en sí mismos. Con esto ocurren, a su vez, dos cosas: 1) se clarifica el sentido de la vivencia actual a través de la explicitación de sus potencialidades predelineadas o de sus contenidos horizontales implícitos, y 2) se extiende el ámbito de la evidencia de la vivencia actual a través de la presentificación de sus horizontes (ya siempre implícitamente co-mentados).

Ahora bien, el objeto sólo puede tener sentido desde el horizonte, pero ¿cómo puede cobrar sentido el horizonte mismo, es decir, cómo puede llegar a ser tal, cuál es su origen intencional? En el momento en que la conciencia tiende hacia algo (intencionalidad) ella está ya construyendo un “marco” (la serie de retenciones y protenciones en las que se inserta cada nuevo ahora<sup>12</sup>) y está tendiendo ya hacia cierta unidad ordenada y delimitada. Pero ¿cómo son esta unidad y este orden posibles? Todo horizonte es, como se verá en el siguiente párrafo, una estructura que llega o ha llegado a ser tal en series de momentos sucesivos (es decir, temporalmente), cuya unidad presupone contenidos de aprehensión y actos aprehensivos<sup>13</sup> sin los cuales la unidad de dicha estructura sería impensable. Esto es, el horizonte es una estructura cuya unidad presupone ciertos principios fundamentales a partir de los cuales llega a ser posible el comienzo de su despliegue y su consiguiente desarrollo. ¿Cuáles son estos principios?

---

<sup>10</sup> *Experiencia y juicio*, § 26, p. 135.

<sup>11</sup> *MC.*, § 20, p.64 (*Hua I* 84).

<sup>12</sup> *Cfr. infra*, § 12.

<sup>13</sup> *Cfr. LEFCIT*, § 1, p. 27, nota del traductor.

## § 12. Los principios fundamentales de la estructura de horizonte: la estructura de horizonte como estructura “temporal”<sup>14</sup>

La pregunta por el origen intencional del horizonte y por las condiciones de posibilidad de su unidad u orden nos conduce a los análisis sobre la temporalidad en el flujo de las vivencias del yo y, con ello, a una serie de problemas fenomenológico trascendentales sobre los que Husserl reflexionó sistemática, aunque intermitentemente, desde por lo menos 1904 hasta después de 1934. El primer texto en donde aparece un tratamiento sistemático de la temporalidad parece ser el correspondiente a las *Lecciones de fenomenología sobre la conciencia interna del tiempo*, las cuales Husserl impartió en la Universidad de Gotinga en el semestre de invierno de 1904-1905 y que fueron publicadas por primera vez en el *Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica* en 1928.<sup>15</sup> Allí se trata de

*hacer claridad sobre el a priori del tiempo explorando la conciencia del tiempo, sacando a la luz su constitución esencial y poniendo de manifiesto los contenidos de aprehensión y los caracteres de acto específicos, en su caso, del tiempo, a los que pertenecen por esencia las leyes aprióricas del tiempo.*<sup>16</sup>

De esta obra de Husserl retomaré únicamente dos cosas: la “estructura temporal” de las vivencias del yo y los principios últimos en que se funda dicha estructura. Esto con el propósito de señalar un concepto de trascendencia implícito en lo que Husserl llamará la “subjetividad absoluta” y en la esencial “afectividad” de la misma.

<sup>14</sup> Uso el adjetivo “temporal”, aquí, para indicar la idea de que a la esencia de la estructura de horizonte le pertenece la forma del tiempo (sucesión y simultaneidad de contenidos vivenciales en un flujo continuo) como su modo esencial de llegar a ser.

<sup>15</sup> *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, tomo XI, pp. 367-498. También he tomado en consideración algunos otros textos, escritos por Husserl entre 1803 y 1917, que han sido publicados como la “Parte B” del tomo X de *Husserliana*, tomo que lleva el título de *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. La parte A de este tomo corresponde a *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, abreviado aquí como *LEFCIT*. Otros textos en relación con esto son los escritos por Husserl alrededor de 1917-18, publicados en el 2001 en el tomo XXXIII de *Husserliana* bajo el título: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, además de los manuscritos redactados entre 1929 y 1934, publicados en el 2006 bajo el título: *Späte Texte über Zeitkonstitution. Die C-Manuskripte (Hua Materialien VIII)*. Para una aproximación a los diferentes momentos en los que aparece el problema de la temporalidad en la obra de Husserl, por su parte, véase Ma. Dolores Illescas, *La vida en la forma del tiempo. Una aproximación a la fenomenología del tiempo desde el proyecto filosófico de Edmund Husserl*.

<sup>16</sup> *LEFCIT*, § 2, p. 31 (*Hua X 10*).

Así que bien, siguiendo las indicaciones de nuestro autor,

Dirijamos la mirada a un trozo de tiza; cerramos y abrimos los ojos. Tenemos entonces dos percepciones, y decimos en consonancia que vemos la misma tiza dos veces. Tenemos, pues, contenidos separados en el tiempo, e intuimos también una disociación fenomenológica temporal, una separación, pero en el objeto no hay separación ninguna, es siempre el mismo: en el objeto, duración; en el fenómeno, cambio.<sup>17</sup>

La pregunta que podemos extraer de aquí es: ¿cómo es posible la unidad objetiva (duración objetiva de los objetos) de la diversidad fenoménica (el cambio de un fenómeno a otro)?<sup>18</sup> Por la síntesis intencional de la conciencia, podríamos decir, pero ¿cómo ocurre ésta?, es decir, ¿cómo es que ella liga unas visiones con otras? o ¿cómo unifica unas vivencias con otras? Esto ocurre, como veremos, a través de la conciencia interna del tiempo, en la cual hemos de distinguir siempre entre 1) la conciencia como un flujo eterno e incesante de vivencias, 2) el aparecer o fenómeno (objeto inmanente, contenido primario o dato hilético) y el objeto trascendente (cuando el objeto inmanente no es un contenido primario).<sup>19</sup> Esta distinción es precisa porque

Es [...] evidente que la percepción de un objeto temporal tiene ella misma temporalidad, que la percepción de la duración presupone ella misma duración de la percepción, y que la percepción de cualquier figura temporal tiene ella misma su figura temporal.<sup>20</sup>

Es decir, cualquiera que sea el objeto al que la conciencia intencional se dirija, su acto de “dirigirse-a” presupondrá, si no la temporalidad del objeto, sí al menos la temporalidad (o la sucesividad) de las vivencias de la conciencia en las que el objeto es dado, pues “toda objetivación se lleva a cabo en la conciencia de tiempo”.<sup>21</sup> El nóema puede o no tener la temporalidad propia de un objeto espacial-real, es decir, puede o no durar en el tiempo y puede o no extenderse en

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 30 (*Hua X 8*).

<sup>18</sup> “¿Cómo frente al fenómeno del cambio constante de la conciencia del tiempo se abre paso entonces la conciencia del tiempo objetivo? [...] En la más estrecha conexión con ello se halla la cuestión de la constitución de la objetividad de objetos temporales individuales y sucesos temporales individuales.” *Ibid.*, § 31, p. 84 (*Hua X 64*).

<sup>19</sup> Sobre estos tres niveles de conciencia véase *ibid.*, Apéndice VI, pp. 133 y ss (*Hua X 111*).

<sup>20</sup> *Ibid.*, § 7, p. 45 (*Hua X 22*).

<sup>21</sup> *Ibid.*, § 31, p. 84 (*Hua X 64*).

el tiempo del mundo objetivo,<sup>22</sup> pero la nóesis no puede no ser un flujo, no puede no extenderse en series de vivencias sucesivas, es decir, en ningún caso puede no ser temporal. En este último sentido (como nóesis) la conciencia es, pues, siempre y necesariamente un acontecer temporal, en el sentido de que su ser es un continuo llegar a ser que acontece siempre bajo la forma de un flujo incesante de vivencias. En esta investigación me interesa la temporalidad en el flujo de las vivencias y no el tiempo objetivo de los objetos ni el modo de ser de estos últimos (decursivo o estático), por lo que insistiré en la temporalidad de dicho flujo, aunque comenzaré, como recomienda Husserl, por el análisis de los llamados “fenómenos decursivos”.

Del fenómeno decursivo sabemos que es una continuidad de constantes mudanzas que forma una unidad inseparable; inseparable en trechos que pudiesen existir por sí, en puntos de la continuidad. Los fragmentos que nosotros abstractivamente destacamos sólo pueden existir en el decurso íntegro, y lo mismo las fases, los puntos de la continuidad decursiva.<sup>23</sup>

La armonía de una melodía, por ejemplo, se constituye en la concatenación de una serie de vivencias en cuyo flujo se van articulando conjuntos sucesivos de percepciones originarias que la conciencia retiene y modifica a lo largo de un transcurso. Esto es, lo que aparece en cada momento de percepción (en este caso el sonido de cada nota) llega a la presencia en un punto-ahora de impresión originaria y se aleja después hacia el pasado. Es decir, en el caso del sonido de cada nota de la melodía,

el sonido comienza y acaba, y a su fin la unidad toda de su duración, la unidad del suceso íntegro en que comienza a ser y acaba de ser, “retrocede” a un pasado cada vez más y más lejano. En este su hundimiento en el pasado yo lo “mantengo” aún sujeto, lo tengo en una “retención”, y mientras la retención pervive, el sonido posee su temporalidad propia, es el mismo sonido y su duración es la misma. [...] El sonido y la duración que llena son conscientes en una continuidad de “modos”, en un “flujo incesante”; y un punto, una fase de este flujo se llama “conciencia del sonido incipiente”, y en ella el punto primero de tiempo de la duración del sonido es consciente en el modo del ahora.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Los nóemas espacio-temporales-reales contienen en sí la extensión de tiempo, los ideales no. Cada uno, sin embargo, tiene su propio modo de ser temporal. Sobre la diferencia entre la temporalidad de los objetos reales y los ideales véase *Experiencia y juicio*, § 64 e *infra*, nota 32.

<sup>23</sup> *Ibid.*, § 10, p. 50 (*Hua X 27*).

<sup>24</sup> *Ibid.*, § 8, p. 46 (*Hua X 24*).

Con cada impresión originaria (o percepción de “ahora”) se inicia un transcurso de modificaciones (pues la percepción originaria dura sólo un instante y comienza luego a hundirse cada vez más en el pasado) que se relaciona con otros transcurros provenientes de otras impresiones originarias simultáneas o sucesivas.<sup>25</sup> Lo percibido en un “ahora” es intencionalmente modificado inmediatamente después de que ha sido percibido, es decir, luego de que un nuevo ahora ha surgido en la percepción originaria y el primero ha pasado a ser el “ahora” anterior, ya no originaria sino sólo “retencionalmente” percibido.

Cuando un sonido decae, es que primeramente ha sido sentido con una particular plenitud (intensidad), a lo que ha seguido un rápido desvanecimiento de la intensidad; el sonido todavía está ahí, todavía es sentido, pero en un mero eco. Esta verdadera sensación de sonido debe diferenciarse del momento de sonido en la retención. El sonido retenido no es ningún sonido presente, sino justo uno “recordado primariamente” en el ahora.<sup>26</sup>

Es decir, lo originariamente percibido en el ahora es intencionalmente modificado, al ser retenido, como algo que sigue siendo presente pero no ya en el modo de lo que es originariamente “ahora”, sino en el modo de lo “recién sido”.<sup>27</sup> La conciencia de “ahora”,

[...] “punto-fuente” que inaugura el producirse del objeto que dura, es una impresión originaria [...] [que] está en constante mudanza: el sonido-ahora dado en persona muda continuamente a algo que ha sido (o sea, muda conscientemente, cambia “en” la conciencia); un sonido-ahora siempre

<sup>25</sup> Dos impresiones originarias sucesivas se presentan una después de la otra (como una nota musical después de la otra), mientras que dos impresiones originarias simultáneas se presentan ambas al mismo tiempo (como una nota musical y la visión simultánea del músico que la ejecuta y del instrumento con el que la ejecuta). En *Ideas II* Husserl llama “síntesis estética” (*aesthetische Synthesis*) a la actividad que vincula unas impresiones originarias (sean sucesivas o simultáneas) con otras. Véase *Ideas II* § 9 y, en torno a la “constitución de la simultaneidad”, *LEFCIT*, Apéndice XII, pp. 137-139 (*Hua X* 115-117).

<sup>26</sup> *LEFCIT*, § 12, p. 53 (*Hua X* 31).

<sup>27</sup> “De este recuerdo primario debe diferenciarse por completo el recuerdo secundario, la rememoración.” *Ibid.*, § 14 p. 57 (*Hua X* 35). El recuerdo primario se adhiere inmediatamente al momento del ahora, así como la cola de un cometa se adhiere inmediatamente al núcleo del mismo, como dice Husserl (*Hua X* 35), mientras que la rememoración es la evocación reproductiva (y no adherente) de un ahora o, con mayor precisión, del contenido de un ahora pasado, el cual no fue inmediatamente retenido sino que, habiendo dejado de estar presente, es re-presentado. Entre el ahora originario y la rememoración (ambos pueden pensarse en cuanto a su forma y/o en cuanto a su contenido) media entonces el olvido, mientras que entre el ahora originario y la retención (*idem*) media sólo una modificación intencional de lo que no ha dejado de estar presente sino que se ha modificado, es decir, que se va dando con diversos niveles de intensidad y va ocupando diferentes lugares en la estructura temporal de horizonte (protención, ahora puro, retención, retención de la retención, etc.). Cfr. *LEFCIT*, p. 49, nota del traductor.

nuevo releva continuamente al que ha pasado a la modificación. Pero cuando la conciencia del sonido-ahora, la impresión originaria, pasa a retención, esta misma retención viene a ser por su parte un ahora, algo en existencia actual. Mientras la retención misma es actual (aunque no es sonido actual), ella es retención del sonido que ha sido. Un rayo de mención intencional puede dirigirse al ahora: a la retención; mas puede dirigirse también a lo que es consciente en la retención: al sonido pasado. Cada ahora actual de la conciencia sufre, empero, la ley de la modificación. Muda de retención en retención y ello de manera incesante. Resulta así un continuo incesante de la retención de suerte que cada punto posterior es, para cada uno de los anteriores, retención. Y cada retención es ya un continuo. El sonido empieza a ser, y “él” mismo sigue siendo constantemente. El sonido-ahora muda a sonido-sido; la conciencia impresional, fluyendo sin cesar, pasa a conciencia retencional siempre nueva. Avanzando a lo largo del río o conjuntamente con él, tenemos una serie continua de retenciones que lo son del punto inicial. Pero además cada punto previo de esta serie en calidad de ahora, se escorza a su vez de nuevo en el sentido de la retención. A cada una de estas retenciones se adhiere, pues, una continuidad de modificaciones retencionales, y esta misma continuidad es, de nuevo, un punto de actualidad que se escorza retencionalmente.<sup>28</sup>

Ahora bien, todo esto que Husserl dice de los modos de darse de los objetos temporales puede decirse también de la totalidad de las vivencias de la conciencia, y no sólo de aquellas en que se dan objetos temporales.<sup>29</sup> La aprehensión originaria del contenido de una operación aritmética (o del significado de un valor o cualquier otra “idea atemporal”), por ejemplo, ocurre también en la forma de una sucesión articulada de vivencias,<sup>30</sup> aunque el contenido de dicha aprehensión sea luego aprehendido como un contenido de validez absolutamente

<sup>28</sup> *LEFCIT*, § 11, pp. 51-52 (*Hua X 29*).

<sup>29</sup> Pues “el tiempo fenomenológico es una peculiaridad universal de todas las vivencias.” *Ideas I*, § 81, p. 191 (*Hua III 196*). Es decir, “ahora”, “retención” y “protención” no caracterizan al objeto de la conciencia (nóema) sino al orden en el flujo de la conciencia (nóesis), ellos son momentos fundamentales de la estructura temporal de horizonte. Por eso Husserl dice que “[...] el fenómeno de la casa [o el de la melodía] no es la conciencia de percepción y la conciencia retencional, las cuales sólo pueden entenderse como la conciencia constituyente de tiempo, como momento del flujo. *LEFCIT*, 37, p. 95 (*Hua X 75*).

<sup>30</sup> Articulada en retenciones, protenciones y ahora. Hasta ahora he mencionado la conciencia de ahora (conciencia impresional) y la conciencia retencional. Falta aún por mencionar la conciencia protencional: si la retención es el recuerdo primario y no la rememoración, la protención es la expectativa primaria y no la predicción o proyección. La “inmediata protención es lo exactamente homólogo [*Gegenstück*] a la inmediata retención, [...] [mientras que] la expectativa reproductiva es lo homólogo del recuerdo [o la rememoración].” *Ideas I*, § 77, p. 173 (*Hua III 178*). “De las retenciones y protenciones tenemos entonces que distinguir las rememoraciones y expectativas, que no se dirigen a fases constituyentes del contenido inmanente, sino que evocan contenidos pasados o futuros.” *Ibid*, p. 104 (*Hua X 84*).

invariable que es o, mejor, que aparece como siendo independiente del acto intencional en el que dicho objeto es constituido.<sup>31</sup> Esto último es posible, a su vez, a través de una mirada retrospectiva en la que vemos como algo fijo, estable y estático, es decir, como algo que aparece en la forma de una intemporalidad que se da a nosotros en un punto temporal, algo que originariamente ha sido dado a nosotros en pasos sucesivos. Esto es, si bien es evidente que un “estado de cosas matemático que ‘se ofrece’ unitariamente en su unidad no es nada temporal”<sup>32</sup>, también es evidente que las vivencias en las que ese estado de cosas se presenta sí son siempre y necesariamente temporales. Es verdad, pues, que en el caso de un estado de cosas matemático es el juzgar y no lo juzgado lo que es objeto temporal, que “lo juzgado no es largo o breve, no dura más o dura menos”<sup>33</sup>, pero también es verdad que 1) lo duradero y el sentido de lo duradero son

<sup>31</sup> “El momento objetivo ‘identidad’ no es un acto, ni una forma de acto; es una forma categorial objetiva”, dice Husserl en *Investigaciones lógicas II*, Investigación VI, § 58, p. 728-729 (*Hua XIX/2 707*), pero esta forma categorial objetiva ha sido intencionalmente constituida en su identidad (y es aprehendida como tal) en una serie de actos sintéticos o noéticos de la conciencia, es decir, ha llegado a ser tal identidad a través de un proceso de síntesis intencional de la conciencia, por lo que dicha identidad no puede ser concebida como algo independiente del flujo vivencial, intencional o conciential en el seno del cual es constituida. “La no-independencia de las formas categoriales como formas se refleja dentro de la esfera de la sensibilidad interna en que los momentos en los cuales puede constituirse una forma categorial [...] representan contenidos psíquicos no-independientes, que están fundados en caracteres de acto. Pero como todos los caracteres de acto están fundados últimamente en contenidos sensibles externos, observamos que *en la esfera de la sensibilidad existe una distinción fenomenológica esencial*. En primer término defínense: 1. Los *contenidos de la reflexión*, como aquellos contenidos que son ellos mismos caracteres de acto o están fundados en caracteres de acto. 2. Los contenidos *primarios*, como aquellos contenidos en los cuales están fundados inmediata o mediatamente todos los contenidos de la reflexión. Estos serían los contenidos de la *sensibilidad ‘externa’*, la cual no aparece definida aquí mediante ninguna referencia a la distinción de lo externo y lo interno (que es una distinción metafísica), sino por la naturaleza de sus representantes, como los contenidos fenomenológicamente vividos que hacen de últimos contenidos fundamentantes.” *Idem*.

<sup>32</sup> *LEFCIT*, § 45, p. 115 (*Hua X 96*). El nóema en general siempre es en cierto sentido temporal, pues “siempre está presente la necesaria relación con el tiempo. Pero es una para los objetos individuales, sensibles, de la percepción, y otra para las objetividades del entendimiento.” *Experiencia y juicio*, § 64, p. 280. El estado de cosas matemático tiene la temporalidad propia de los objetos ideales (omnitemporalidad), pero cuando Husserl dice que “un estado de cosas matemático no es nada temporal”, se refiere a la temporalidad propia de los objetos reales, o bien, a la de los objetos temporales en sentido especial: “por *objetos temporales en sentido especial* entendemos objetos que no solamente son unidades en el tiempo, sino que también contienen en sí la extensión de tiempo.” *LEFCIT*, § 7, p. 45 (*Hua X 23*). Es decir, hay objetos cuya existencia aparece de un modo siempre decursivo (como el movimiento de cualesquiera objetos individuales reales, o bien, físicos, corporales) y objetos cuya existencia aparece siempre de un modo estático u “omnitemporal” (como el contenido de una ecuación aritmética), lo cual no significa que no tengan relación con el tiempo, pues “la omnitemporalidad [...] es un modo de la temporalidad” (*Experiencia y juicio*, § 64, p. 287) y “*el tiempo inmanente, en que se constituyen las vivencias, es [...] la forma del estar-dado de todos los objetos significados en él y, en la medida en que pertenece originariamente a todos los objetos, no es algo que sólo les añadimos, como si existiese para ellos un en-sí que careciera totalmente de relación con el tiempo.*” *Experiencia y juicio*, § 64, p. 280.

<sup>33</sup> *LEFCIT*, § 45, p. 115 (*Hua X 96*).

intencionalmente constituidos, en cuanto tales, desde la temporalidad inmanente,<sup>34</sup> y que 2) la presencia de lo juzgado y su invariabilidad pueden durar más o menos, es decir, puedo pensar en dicho estado de cosas matemático y en su invariabilidad todo el día o sólo unos minutos o de repente olvidarlo para siempre. Y ¿qué quedaría de él en este último caso? Si yo soy sólo un *solus ipse*, como debo asumirme en los primeros pasos de la actitud fenomenológica, si no puedo juzgar más que acerca de mis propias vivencias (y de sus contenidos implícitos) y si debo abstenerme de juzgar acerca de toda trascendencia posible (entendiendo trascendencia en el sentido de la actitud natural), entonces de dicho estado de cosas no quedaría, si yo llegara a olvidarlo por completo, absolutamente nada.<sup>35</sup> De esta consecuencia “nihilista”, propia del momento egológico-solipsista de la fenomenología trascendental,<sup>36</sup> surgirá la necesidad de alcanzar la validez fenomenológica de la objetividad intersubjetiva, lo cual Husserl intenta en diversos momentos de su obra, pero sobre todo en la Quinta de sus *Meditaciones cartesianas*, la cual él mismo anuncia como “respuesta a la objeción de solipsismo”, pero este tema corresponde al siguiente capítulo. Por ahora atengámonos a lo siguiente: el contenido de una multiplicación cuyo resultado ya conozco, para seguir con este ejemplo, se da para mí de un modo no-temporal en la retrospectiva (llega, o, mejor dicho, regresa a mi conciencia en un sólo golpe de vista y en un sólo punto temporal), pero llegó a aparecer (y a “ser”) para mí, originariamente, en una serie de pasos sucesivos que me fueron enseñados metódica y pedagógicamente, quizás con un ábaco, por ejemplo. Esto es,

también las objetividades del pensamiento se constituyen, en efecto, en sucesión. [...] las objetividades que se construyen de modo originario en procesos temporales constituyéndose miembro a miembro o fase por fase (como correlatos de actos conexos y unitarios de manera prolongada y multiforme), estas mismas objetividades se dejan captar, con todo, en una

---

<sup>34</sup> O sea, desde la “temporalización protofluyente” (la cual implica la necesaria sucesividad del “flujo profenomenal” de las vivencias de la conciencia) como fundamento originario de toda intencionalidad posible. Sobre esto volveré más adelante.

<sup>35</sup> Existe, desde luego, la posibilidad del recuerdo, pues el olvido se ubica en el ámbito de la conciencia “sorda” o “dormida”, cuyos contenidos pueden “reactivarse” o “despertarse” gracias a la modalidad concienical de la rememoración. Pero aun así podemos pensar en la posibilidad lógica e histórico-fáctica del olvido absoluto, o sea, del olvido sin posibilidad de recuerdo. A esto último me refiero cuando hablo de “olvidar por completo”.

<sup>36</sup> “Nihilista” en el sentido de que hace referencia al más allá del yo como una pura nada.

retrospección como si fueran objetos que están listos en un punto temporal. Claro que el darse como objetos ya listos remite justamente a un darse distinto, “originario”.<sup>37</sup>

Este darse originario es el de la necesaria sucesividad o “afluencia vivencial” implícita en todo aprendizaje, en toda ex-periencia o en toda vivencia posible, pues “ninguna vivencia concreta puede valer como independiente en sentido pleno. Todas ellas están ‘menesterosas de complemento’ por parte de un complejo no arbitrario, sino forzosamente determinado en su índole y forma.”<sup>38</sup> Este complejo es el de la temporalidad inmanente de las vivencias de la conciencia, y la determinación de su forma es el objetivo de las categorías fundamentales de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo (“ahora vivo”, retención, protención, etc.): “la forma consiste en que un ahora se constituye por medio de una impresión y a ésta se agrega una cola de retenciones y un horizonte de protenciones”<sup>39</sup>, lo cual quiere decir que esta forma es la de un protohorizonte de temporalización (*Zeitigungsurhorizont*), o bien, la de un flujo de vivencias temporalizadamente estructurado y, como se verá más adelante, temporalizantemente estructurante.<sup>40</sup>

En este flujo está constituido un proto-ahora estante y permanente como forma fija para un contenido que fluye a su través, [está constituido] como punto-fuente originario [*Urquellpunkt*] de todas las modificaciones constituidas. Pero a una con la forma fija de lo originariamente fundante (el proto-ahora) está constituida una continuidad bilateral de formas igualmente fijas; en total está constituido entonces un *continuum* fijo de la forma, en el cual el proto-ahora es punto medio profundante [*urquellend*] para dos

<sup>37</sup> *Ibid.*, § 15, p. 59 (*Hua X 37*). Sobre “la irrealidad de las objetividades del entendimiento y su temporalidad” como omnitemporalidad véase *Experiencia y juicio*, § 64. Nótese, sin embargo, que lo dicho por Husserl ahí pre-su-pone la validez de una intersubjetividad que aún no está presente en el momento solipsista de la fenomenología. A. S. Lorda comenta, por otra parte, que “*Meditaciones cartesianas* se preocupa especialmente por [la temporalización o el origen genético de] los objetos efectivamente reales (tercera meditación), pero lo mismo se podría mostrar con respecto a la temporalización de los demás tipos de objetos, en los que también habrían de incluirse las noesis, puesto que estas también pueden convertirse en objeto [aunque quizás no, como veremos, en cuanto actualidad plena] [...]. Una completa exposición de la temporalización de los distintos tipos de objetos, incluidos los ideales, se encuentra en la primera parte de la obra de K. Held, *Lebendige Gegenwart*.” A. S. Lorda, *op. cit.*, p. 260, nota. “En su época tardía Husserl entiende la constitución trascendental de un objeto [en general, sea real o ideal] como temporalización.” *Ibid.*, p. 259. Sobre esto véase también K. Held, *Lebendige Gegenwart*, pp. VIII-IX y 4.

<sup>38</sup> *Ideas I*, § 83, p. 197 (*Hua III 202*).

<sup>39</sup> *LEFCIT*, Apéndice VI, p 136 (*Hua X 114*). Véase también *Ideas II*, § 29, p. 156-157 (*Hua IV 119-120*).

<sup>40</sup> Husserl hablará del yo como “temporalizante-temporalizado” (*zeitigend-gezeitigtes*). *Hua Materialien VIII* 33 y 49.

*continua* en cuanto ramas de los modos de variación [del proto-ahora]: el *continuum* de lo que tiene el carácter de lo recién sido y el de lo que tiene el carácter de lo que será.<sup>41</sup>

Ahora bien, que todas las vivencias de la conciencia (y no sólo aquellas en que se dan objetos espacio-temporales-reales) presupongan la estructura temporal arriba indicada, tiene como consecuencia inmediata la evidencia de que el ahora como impresión originaria es el “punto-fuente” que inaugura no sólo la producción del objeto temporal sino también la constitución de todo sentido u objetividad posible en general.<sup>42</sup> De ahí que Husserl llegue a hablar del “ahora” como “punto vivo-fuente del ser.”<sup>43</sup> El fundador de la fenomenología llega a decir también que “la impresión originaria es [...] la fuente primigenia de toda conciencia y todo ser ulteriores,”<sup>44</sup> por lo que dicha impresión originaria, junto con lo dado en ella bajo la forma del “ahora puro”, resulta ser el origen último de lo que sea que podamos pensar y nombrar con las palabras Ser o Realidad y, más aun, el origen último de lo que sea que podamos pensar y nombrar en absoluto.

La conciencia del tiempo –dice Husserl– representa la sede originaria de la constitución de la unidad de identidad en general<sup>45</sup> [...]y] la reducción al presente vivo [el momento del ahora puro con su inmediata “cola” de retenciones y su inmediato horizonte de protenciones] es la más radical reducción a aquella subjetividad en la que se efectúa primigeniamente todo lo válido para mí, en la que todo sentido de ser es para mí sentido y sentido conforme a la vivencia en cuanto consciente y vigente para mí. Es la reducción a la esfera de la prototemporalización [*Urzeitigung*], en la que se presenta, conforme a su fundamentalidad originaria [*urquellenmässig*], el sentido primero del tiempo. Tiempo precisamente como presente vivamente fluyente, en el que toda otra temporalidad, sea subjetiva u objetiva [...] obtiene únicamente a partir de dicho presente su sentido de ser y su validez.”<sup>46</sup>

<sup>41</sup> *Hua Materialien* VIII 8.

<sup>42</sup> “La conciencia interna del tiempo es la síntesis universal que posibilita todas las demás síntesis” (Lorda, *op. cit.*, p. 258), tanto las activas como las pasivas y tanto las de objetos reales como las de objetos ideales.

<sup>43</sup> *LEFCIT*, § 31, p. 89 (*Hua X* 69). Esto tiene como consecuencia inmediata, a su vez, la supresión absoluta de todo platonismo posible, pues, como dice Husserl en *Ideas II*, “con todas las objetividades nos vemos remontados desde las objetividades categoriales a las sensibles. [...] De tales objetos nos vemos conducidos finalmente a los datos de sensación constituidos de la manera más primitiva, los cuales se constituyen como unidades en la conciencia primigenia del tiempo.” *Ideas II*, §10, p. 53 (*Hua IV* 24).

<sup>44</sup> *LEFCIT*, § 31, p. 87 (*Hua X* 67).

<sup>45</sup> *Experiencia y juicio*, § 16, p. 79.

<sup>46</sup> *Ms.* C3 I, 4a. Citado en Lorda, *op. cit.*, p. 251. Según *Hua Materialien* VIII 24 y 451 este texto está publicado en *Hua XXXIV* 185-188.

Ahora bien, la conciencia es, considerada en su radicalidad última, un “presente vivamente fluyente” cuya unidad u orden es posible gracias a una síntesis “protopasiva”, la cual ejecuta la unificación de la infinita multiplicidad de los escorzos de *la percepción impresional*, la cual, a su vez, se define como “la fase de conciencia que constituye el puro ahora.”<sup>47</sup> Esa síntesis pasiva es “protopasiva” porque no constituye intencionalmente ningún objeto, sino que unifica los contenidos vivenciales en los que consiste el flujo de las vivencias, es decir, estructura, estabiliza y da forma a la multiplicidad infinita de los contenidos vivenciales fluyentes desde lo hilético más ínfimo (que sin esa unificación protopasiva sería el caos incomprensible de una multiplicidad infinita y “anárquica” a partir de la cual ninguna constitución intencional sería posible) y, con ello, da origen a un flujo vivencial estructuralmente ordenado (en horas, retenciones, protenciones, etc.) sobre la base del cual es posible en primerísima instancia la constitución intencional de cualesquiera objetos u objetividades en general.<sup>48</sup> La intencionalidad constituyente de toda objetividad posible, tal y como la he descrito en el § 8 de esta investigación, tiene su origen, entonces, en la proto-temporalización (*Urzeitigung*) o en la proto-asociación (*Urassoziation*), la cual,

<sup>47</sup> *LEFCIT*, § 16, p. 62 (*Hua X 40*). Esa proto-pasividad constituyente de la temporalidad inmanente será, a su vez, una subjetividad últimamente fungente y subyacente en un pre-presente protovivo y protofluyente (*urlebendige-urstromende Vor-gegenwart*). En sus manuscritos tardíos, sobre todo en los Manuscritos “C” (*Die C-Manuscripte*, recientemente publicados, como he mencionado ya, en *Hua Materialien VIII*), Husserl utiliza los prefijos “ur-” y “vor-” (que pueden traducirse como “proto-” y “pre-” respectivamente) siempre que quiere referirse a la subjetividad últimamente fungente, la cual en el análisis fenomenológico “com-parece” como una subjetividad temporalizante (que constituye cualesquiera objetividades) y temporalizada, pues ella misma es co-mentada, a los ojos del análisis fenomenológico, por las objetividades que ella misma constituye. Es decir, el intento de la objetivación de la subjetividad última y actualmente constituyente presupondría, *a fortiori*, “otra” subjetividad subyacente y temporalizante que la objective, la cual a su vez permanecería oculta a menos que fuera objetivada, con lo cual presupondría otra subjetividad temporalizante y así al infinito, por lo que tiene que haber siempre la subjetividad “anónima” de un pre-yo (*Vor-ich*), subjetividad presupuesta, pre-presente y pre-existente, o bien, subyacente en un pre-presente (*Vor-gegenwart*). Sobre esto volveré aún más adelante.

<sup>48</sup> “La temporalización del presente concreto como presente impresional de unidades y multiplicidades persistentes en la esfera hilética es la primera y más originaria temporalización de la modalidad de tiempo ‘presente’. [...] Tiempo y modalidad de tiempo son formas para ‘objetos’, para existentes concretos, los cuales son en ‘modalidades de ser’, pero ‘en modalidades de tiempo’ significa ahora ‘en la protomodalidad de la verdadera realidad del ser’.” *Hua Materialien VIII* 84. Se trata de “una temporalización que es la más primigenia de todas y que en definitiva [...] es la responsable de la constitución de [la vida de conciencia temporalmente ordenada y temporalizantemente ordenante y del] resto de los rendimientos de conciencia: mundo, objetos, etc.” (Lords, *op. cit.* p. 275). Esta temporalización protooriginaria es ejecutada, por su parte, por “‘el yo constante, constante protomanar, idéntico no mediante un ‘identificar’, sino en tanto que ser protounificado (*ureinig*), existiendo en el pre-ser más primitivo’ (AV5, 6b, 1933).” *Ibid.*, p. 271.

ejecutada por la dimensión protopasiva-anónima de la subjetividad absoluta, hace del flujo de las vivencias un flujo estructuralmente ordenado bajo la forma del tiempo inmanente, es decir, la mencionada intencionalidad tiene su origen en la conciencia retencional y protencional que hace posible la constitución o el despliegue de un horizonte a partir de la percepción originaria en cuanto *ahora puro* eternamente fluyente.<sup>49</sup> Sucesión y simultaneidad de las vivencias, protopasivamente entretrejidas en un todo unitario llamado “presente vivamente fluyente”, constituyen, pues, la forma del despliegue temporal del horizonte supuesto en toda vivencia consciente.<sup>50</sup>

Toda vivencia –dice Husserl– tiene necesariamente un horizonte de tiempo lleno e infinito por todos lados.<sup>51</sup> [...] *Todo* ahora de las vivencias, aunque sólo sea el de la fase inicial de una vivencia que empieza a comparecer, tiene necesariamente su *horizonte del antes* [*Horizont des Vorhin*]. Pero este no puede ser un antes vacío, una forma vacía sin contenido, un *non sense*. Necesariamente tiene la significación de un ahora pasado, que en esta forma abraza algo pasado, una *vivencia* pasada. Necesariamente han precedido en el tiempo a toda vivencia recién iniciada otras vivencias; el pasado de las vivencias está lleno sin solución de continuidad. Pero todo ahora de las vivencias tiene también su necesario *horizonte del después* [*Horizont des Nachher*], y tampoco éste es un horizonte vacío.<sup>52</sup> [...] Toda vivencia es en sí misma *un río del llegar a ser* [*ein Fluss des Werdens*], es lo que es en una producción originaria de un tipo esencial invariable: un río constante de retenciones y protenciones unificado por un aspecto, él mismo fluyente, de originariedad, en que se tiene conciencia del vivo ahora de la vivencia frente a su [horizonte del] “antes” y [a su horizonte del] “después.”<sup>53</sup> [...] Toda vivencia de *ahora* tiene un horizonte de vivencias, las cuales tienen igualmente [o tuvieron en algún momento] la forma originaria del “ahora”, y como tales constituyen el horizonte de originariedad del yo puro.<sup>54</sup>

Este proto-horizonte de originariedad del yo puro, que es un “presente vivo estante-fluyente”<sup>55</sup>, es la estructura apodíctica y universal de la experiencia del yo

<sup>49</sup> Acerca de la “proto-temporalización y la proto-asociación en la esfera hilética” véase *Hua Materialien VIII* 295-299. Sobre esto y sobre la “síntesis protopasiva” y su necesario “anonimato” volveré más adelante.

<sup>50</sup> Sobre sucesión y simultaneidad véase *LEFCIT*, §§ 39 y 43, pp. 101 y 112 (*Hua X* 81 y 93), así como el Apéndice VII, pp. 137-139 (*Hua X* 115-116).

<sup>51</sup> *Ideas I*, § 81, p. 193 (*Hua III* 198).

<sup>52</sup> *Ibid.*, § 82, p. 194 (*Hua III* 200).

<sup>53</sup> *Ibid.*, § 78, p. 177 (*Hua III* 182).

<sup>54</sup> *Ibid.*, § 82, p. 195 (*Hua III* 200).

<sup>55</sup> El presente vivo es “estante” y a la vez “fluyente” porque “el ser protofenomenal es conciente *originaliter* en tanto que presente vivamente fluyente [...]. Y en este fluir está constituido un proto-ahora estante y permanente como forma fija para un contenido que fluye a su través.” *Hua Materialien VIII* 8.

en su más originaria fundamentalidad, o bien, en la más originaria y fundamental de sus formas. Es decir, ella es el fundamento estructural absolutamente radical de todo sentido posible, y esto en el sentido de que todo sentido que pueda llegar a presentarse tiene que cobrar esta forma, o sea, tiene que llegar no sólo a “darse” sino también a “ser” bajo la forma de esta estructura,<sup>56</sup> lo cual quiere decir que su ser sólo puede llegar a “ser” en el modo de la “temporalización” (*Zeitigung*).

Tiempo y mundo están temporalizados en lo absoluto, que es el ahora estante-fluyente. Lo absoluto no es otra cosa que temporalización absoluta, y ya su interpretación como lo absoluto, que yo encuentro directamente como mi primitividad estante-fluyente, es temporalización. [...] Ningún existente, tampoco el existente absoluto, es de otro modo que en horizonticidad, y así, el ser universalmente monádico es ser en horizonticidad, y a ello pertenece la infinitud – potencialidad infinita.<sup>57</sup>

### § 13. La emergencia, a través de la pregunta por el origen del “ahora”, de un nuevo concepto de trascendencia absoluta: la *transmanencia*<sup>58</sup>

El *ego cogito cogitatum* ha sido mostrado, a través de la reducción trascendental, como un suelo epistemológico absoluto e inmovible por ningún escepticismo posible, pero este

‘absoluto’ trascendental, este preparado que debemos a las reducciones, no es en verdad lo último, es algo que se constituye a sí mismo en cierto

<sup>56</sup> ¿Cuál es la diferencia entre “ser” y “presentarse”? Puede decirse que “presente” es lo que está (*-esse*) ante (*pra-*) la conciencia, mientras que “ser” es lo que es o existe aunque no esté ante la conciencia, pero esto es en cierto sentido absurdo, pues ¿cómo podríamos saber que algo “es” si no está ante la conciencia de algún modo, aunque sea como algo dormido u olvidado en la “conciencia sorda”, aunque sea como algo confuso, “co-presente”, implícitamente comentado o meramente indicado en su posibilidad? También lo racionalmente motivado, lo habitualmente poseído y lo implícitamente co-comentado, por ejemplo, son modos de la presencia, pues sus contenidos están presentes en cierto sentido, aunque no sean vistos ellos mismos en intuiciones originarias de evidencia apodíctica o aunque no figuren ante la conciencia “en primer plano”, por así decirlo. El Ser (*esse*) sólo puede entenderse como presencia (*pra-esse*), ya que aun la ausencia (*ab-esse*) más radical es un modo de la presencia, pues es la presencia de una no-presencia, de una cierta lejanía insondable o de un vacío irreductible. De la “realidad efectiva” de lo no-ente y de lo no-presente en cuanto tales (lo que llamaré “transmanencia”, *cfr. infra*, p. 113), por su parte, no puede tenerse evidencia originaria sino sólo fe. Con las comillas en las palabras “realidad efectiva” quiero hacer notar la ambigüedad de esa expresión y el hecho de que hacen falta, aquí, palabras que quizás aún no existen, o, mejor, que quizás por principio no pueden existir (pues la palabra no hace más que mentar y ordenar signitivamente la complejidad de lo presente [*Hua XV 606*]), por lo que quizás no sean palabras lo que falta sino el reconocimiento del sitio que ha de ocupar la fe, y sobre todo la “fe racional”, en la fenomenología y en la experiencia de la conciencia en general. Sobre esto último véase *infra*, § 18, Conclusiones y Anexo IV.

<sup>57</sup> *Hua XV 670*.

<sup>58</sup> Husserl jamás utiliza este concepto (el cual yo mismo he acuñado), pero más adelante ofreceré la fundamentación fenomenológica y etimológica del uso y la génesis del mismo.

sentido fundamental [*tiefliegend*] y de todo punto *sui generis* y que tiene su fuente originaria [*Urquelle*] en un absoluto último y verdadero.<sup>59</sup>

Este absoluto último y verdadero es, para Husserl, el ya mencionado “presente vivamente fluyente”, pero, de entre los aspectos de éste,<sup>60</sup> sobre todo las vivencias que hemos llamado “impresiones originarias”, pues ellas son

vivencias primitivas [*Urerlebnisse*] [...] que representan las vivencias absolutamente originarias [*originäre*] en sentido fenomenológico. [...] [Estas vivencias], exactamente consideradas, tienen en su concreción sólo *una fase absolutamente originaria*, aunque siempre en flujo continuo, el momento del *ahora vivo* [*das Moment des lebendigen Jetzt*].<sup>61</sup>

Y el ahora vivo de

la impresión originaria es el comienzo absoluto [...] la fuente originaria de la que todo lo demás se produce sin cesar. Ella misma, sin embargo, no se produce, no surge como algo producido, sino que lo hace por *genesis spontanea*, es engendramiento originario. No crece –no tiene germen- es creación originaria.<sup>62</sup>

Ahora bien, en toda vivencia de “ahora” es preciso distinguir entre:

1. El contenido de aprehensión, que es lo no producido, lo “ajeno” (*Fremd*) a la intencionalidad de la conciencia, dice Husserl,<sup>63</sup> aquello que la afecta.
2. La síntesis proto-pasiva que constituye el horizonte de originariedad temporalizado y temporalizante (o bien, el presente vivo estante-fluyente), en el cual se sitúa siempre y necesariamente, a su vez, cada nuevo “ahora”.<sup>64</sup>
3. El acto de la aprehensión, que es la producción intencional de la conciencia o nóesis.
4. El objeto de la aprehensión o nóema, que es el objeto intencionalmente constituido por la conciencia.

Los contenidos de aprehensión, también llamados datos hiléticos, no son

<sup>59</sup> *Ideas I*, § 81, p. 192 (*Hua III* 198).

<sup>60</sup> La “esfera de la afectividad pura” o capa hilética (ámbito de la *Uraffektion*), la “síntesis proto-pasiva anónima”, la intencionalidad constituyente de objetos, la presentificación (*Gegenwärtigung*) y representificación (*Vergegenwärtigung*). Cfr. *Hua Materialien VIII* 70 y ss.

<sup>61</sup> *Ideas I*, § 78, p. 178 (*Hua III* 183).

<sup>62</sup> *LEFCIT*, Apéndice I, p. 120 (*Hua X* 100).

<sup>63</sup> *Hua XIV* 48. Véase también *LEFCIT*, § 42, p. 107 (*Hua X* 88) e *Ideas II*, Anexo XII, p. 387 (*Hua IV* 335).

<sup>64</sup> El horizonte de originariedad es “temporalizante” de cualesquiera objetividades posibles y “temporalizado” él mismo, es decir, objetivado, constituido o presentificado a través del análisis auto-reflexivo.

nada producido por la conciencia, sino lo originariamente engendrado, lo “nuevo”, lo que ha venido a ser, ajeno a la conciencia; lo recibido frente a lo producido por la propia espontaneidad de la conciencia. La peculiaridad de esta espontaneidad de la conciencia es, con todo, que ella se limita a hacer crecer, a desplegar lo engendrado en origen, sin gestar nada “nuevo”.<sup>65</sup>

El acto de aprehensión es la síntesis intencional que constituye el sentido de un objeto (o de una objetividad ordenada) a partir de ciertos contenidos de aprehensión (contenidos primarios o datos hiléticos), los cuales fluyen incesantemente de uno a otro “ahora” en el eterno transcurrir de la percepción impresional.<sup>66</sup> Y no es que la sensación o impresión originaria esté en el ahora, sino que “es el propio punto de ahora el que debe definirse por la sensación originaria,”<sup>67</sup> de la cual me ocuparé en seguida.

De la nóesis y del nóema he hablado ya en momentos anteriores de este trabajo. Ahora me ocuparé, como acabo de decir, de los datos hiléticos en el flujo de la conciencia. En diversos momentos de su obra Husserl se refiere a estos datos como “las vivencias absolutamente originarias en sentido fenomenológico”<sup>68</sup>. En las *Investigaciones lógicas* las llama “contenidos primarios” (*primäre Inhalte*), en *Ideas I* “contenidos de sensación” (*Empfindungsinhalte*), “datos sensibles” (*sinnliche Data*), “datos hiléticos o materiales” (*hyletische oder stoffliche Data*), en *Ideas II* “dato de sensación” (*Empfindungsdatum*), en *LEFCIT* “sustratos de la aprehensión” (*Auffassungsgrundlage*), “contenidos de sensación” (*Empfindungsinhalte*) e “impresiones sensibles” (*sinnlichen Impressionen*), en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II* “datos hiléticos” y “datos de sensación”, etc. Se trata, en todos los casos, del material no-intencional de la intencionalidad, es decir, de ciertas vivencias que se presentan como “los contenidos

<sup>65</sup> *LEFCIT*, Apéndice I, p. 120-121 (*Hua X 100*). De la “síntesis proto-pasiva” me ocuparé más adelante, por lo que pasaré directamente, en el cuerpo del texto, al “acto de aprehensión”.

<sup>66</sup> “Los datos de sensación no son intencionales, no hacen aparecer ningún objeto ni propiedad objetiva, reduciéndose a mera afección íntima que siento o sufro [...]. El puente entre los contenidos inmanentes no intencionales y el objeto externo que percibo con sus propiedades objetivas (por ejemplo, un paisaje recién nevado) lo proporciona la función de aprehensión, la asunción ‘activa’ de los datos que les ‘presta un significado’ por el cual pasan a exponer en la inmanencia de la conciencia las cualidades o propiedades de los objetos trascendentes.” *Ibid.*, p. 28, nota de Agustín Serrano de Haro, traductor.

<sup>67</sup> *Ibid.*, § 31, p. 87 (*Hua X 67*).

<sup>68</sup> *Cfr. supra*, nota 61 de este capítulo.

fenomenológicamente vividos que hacen de últimos contenidos fundamentales.”<sup>69</sup> Estos contenidos hacen de materia para la actividad con-formadora de la intencionalidad, la cual articula dichos contenidos, en sí mismos no-intencionales y carentes de sentido, para dar origen al sentido:<sup>70</sup>

Los datos hiléticos [...] no son ellos mismos vivencias intencionales, pero llegan a ser “material” para las vivencias intencionales en el tiempo inmanente. En las percepciones externas, por ejemplo, entran como fragmentos reales [*reelle Stücke*], como material de aprehensión [*Auffassungsmaterial*], con lo cual adquieren función intencional, pero como datos de sensación en sí mismos no tienen nada de intencionalidad.<sup>71</sup> [...] Sobre esos elementos sensibles hay una capa, por decirlo así “animadora”, que les *da sentido* (o que implica esencialmente un darles sentido), capa mediante la cual se produce de *lo sensible, que en sí no tiene nada de intencionalidad*, justo la vivencia intencional concreta. [...] Los datos sensibles se dan como materia para conformaciones intencionales u operaciones de dar sentido en diversos grados.<sup>72</sup>

Ahora bien, este material no-intencional de la intencionalidad (y por lo tanto no-fundado en ella) es, necesariamente, de origen enigmático. Esto es, dicha materia no es algo producido por la conciencia, al menos no en el sentido de la actividad estructurante de la nóesis, sino algo padecido por ella, algo que la afecta sin que ella pueda saber desde dónde ni por qué la afecta. Los datos hiléticos afectan a la subjetividad concienical (la cual llega a ser “protoconciencia” en esta misma afección) a través de instantes atómicos de percepción que por sí mismos carecen

<sup>69</sup> *Investigaciones lógicas II*, Investigación sexta, § 58, p. 729 (*Hua XIX/2* 708).

<sup>70</sup> Claro que entre el dato hilético y la intencionalidad constitutiva de objeto está la síntesis proto-pasiva constituyente del horizonte de originariedad del yo puro, o bien, del presente vivo estante-fluyente (síntesis a la cual Klaus Held llama “presentificación protopasiva de síntesis de tránsito” [*Lebendige Gegenwart*, p. 81]), pero dejaré todo esto momentáneamente a un lado para hacer énfasis en otro punto.

<sup>71</sup> *Hua XIV* 48.

<sup>72</sup> *Ideas I*, § 85, p. 203 (*Hua III* 208). “Mientras que el nóema es un componente intencional y no-real, la hylé es un componente real pero no intencional de la vivencia. Es la materia sensible (vívida y no real) del afecto antes de toda animación mediante la forma intencional. Es el polo de pasividad pura, de esta no-intencionalidad sin la que la conciencia no recibiría nada que fuese *otro* que ella, ni podría ejercer su actividad intencional.” J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, pp. 224-225. La hylé no es, a pesar de lo que dice aquí Derrida, algo “otro” que la conciencia (o al menos no radicalmente) sino más bien un momento esencial de ella, a saber, su “protomomento”. Cfr. *LEFCIT*, p. 138 (*Hua X* 116). Sólo podríamos hablar de algo radicalmente “otro” que la conciencia si preguntáramos por el origen de la hylé (lo cual haré en seguida en el cuerpo del texto), pues siendo ella el límite último de lo analíticamente visible en la introspección fenomenológica, es una frontera irrebalsable en el ámbito de la inmanencia y, como tal, puede insinuar un más allá o un ámbito de oscuridad, de no-visibilidad o de trascendencia. Si hubiera algo radicalmente “otro” que la conciencia, además, éste no podría ser “recibido” por la conciencia, como dice Derrida, pues entonces ya no sería radicalmente “otro”.

de sentido. El dato hilético dado en el ahora puro es, como podrá empezar a vislumbrarse, un origen cuyo origen es necesariamente incierto, pues se trata de un “contenido de aprehensión” que brota espontáneamente como de la nada,<sup>73</sup> por lo que la pregunta por el origen de ese origen es, a su vez, una pregunta por el sin-sentido, por el más allá del sentido o por una trascendencia “transmanente” (cfr. *infra*, p. 113), ya que si dicho origen (el ahora como fuente engendradora sin la cual la conciencia no es nada<sup>74</sup>) es la fuente primigenia absoluta, el límite último y el fondo infundado de toda conciencia posible, entonces no puede haber ninguna otra instancia fundamental u origen (al menos no en cuanto apodícticamente evidente) sobre la base del cual sea posible el llegar a ser de la conciencia y del mundo que ella en cuanto tal implica.

El ahora puro, por otra parte, no es algo que pueda existir por sí mismo, ya que él mismo es sólo un “momento” (parte no-independiente) en el flujo de la conciencia. El ahora puro de la “percepción originaria” “no es más que un límite ideal, algo abstracto que nada puede ser por sí.”<sup>75</sup> Este ahora puro eternamente fluyente no es ni puede nunca ser, por lo mismo, un comienzo inmediato, pues está ya desde siempre mediado por el resultado del cual él es comienzo, es decir, la objetividad constituida, pues sólo a partir de esta última es que podemos llegar abstractivamente al mencionado “ahora”.<sup>76</sup> Con todo, es evidente que podemos preguntar por el origen del *ahora puro* (pues él es, como dije, el límite último de lo analíticamente visible en la introspección fenomenológica) y que dicho origen no “existe”, pues jamás aparece, es decir, no se manifiesta en el horizonte, por lo que la conciencia que interroga por su origen (el del dato hilético dado en el *ahora puro*) sólo puede contemplar una oscuridad abismal. “El originario aparecer y fluir de los modos decursivos es algo fijo, algo consciente por ‘afección’ a lo que sólo nos cabe mirar”<sup>77</sup>, pero cuyo origen no podemos vislumbrar ni siquiera incipientemente, cuyo origen está más allá de mi propia visión o más allá de mí

<sup>73</sup> Para una mayor determinación de esto véase *infra*, nota 101 de este capítulo.

<sup>74</sup> *LEFCIT*, Apéndice I, p. 120 (*Hua X 100*).

<sup>75</sup> *Ibid.*, § 16, p. 62 (*Hua X 40*).

<sup>76</sup> “No se puede considerar el comienzo como algo inmediato, sino como mediato y derivado, puesto que él mismo está determinado según la determinación del resultado.” Lyotard, *La fenomenología*, p. 57.

<sup>77</sup> *LEFCIT*, § 20, p. 69 (*Hua X 47-48*).

mismo como subjetividad afectada. Ese posible origen aparece fenoménicamente a la contemplación fenomenológica como una cierta inabarcabilidad o como un más allá inabarcable, pues ¿cómo podríamos indagar qué sea tal origen, siendo que lo originado por ese presunto origen es la base última y el límite extremísimo de todo cuanto podemos ver?

A la luz de los análisis sobre la “capa hilética” de las vivencias en cuanto fondo infundado de la subjetividad concienical (la cual debe ser vista como subjetividad radical de todo sentido u objetividad posible), ésta puede verse a sí misma en toda su soledad, pues ella es el origen de todo sentido, ella es la subjetividad absoluta de toda realidad posible y ella, en sí y para sí se encuentra, necesariamente, en absoluta soledad, pues la constitución de cualquier intersubjetividad está en un nivel de concreción lejano todavía del infranivel radical de esta abstracción (el de la capa hilética y la subjetividad últimamente fungente) y tendrá que ser un sentido intencionalmente constituido, en niveles superiores de la síntesis, por esta subjetividad y desde el nivel constitutivo de esta soledad, la cual, por ser epistemológicamente anterior a dicha intersubjetividad, es más radical que ella.<sup>78</sup> Esto es así porque:

1. “La empatía presupone la corporalidad viviente [*Leiblichkeit*].”<sup>79</sup>
2. Mi propio cuerpo vivo (*Leib*) llega a ser dado para mí a través de una experiencia de cosa espacio-temporal-material (*Dingerfahrung*).<sup>80</sup>
3. La subjetividad absoluta es lógicamente anterior no sólo al cuerpo vivo del otro sino también al mío propio, pues a partir de ella es que es posible por principio de cuentas la constitución del sentido: “yo como cuerpo vivo”.

---

<sup>78</sup> “Más radical” epistemológica y no histórico-fácticamente hablando, desde luego, es decir, como *quaestio iuris* y no como *quaestio facti*. Para una posición distinta de la aquí sostenida en torno a la relación entre presente vivamente fluyente (con sus diferentes aspectos) e intersubjetividad, véase Lorda, *op. cit.*, pp. 287-294. Nótese, sin embargo, que Lorda parece confundir (y dejar que se confunda en los textos que cita) “el otro” con “la alteridad del otro” y, con ello, parece confundir también el problema de la evidenciación fáctica de la autodatitud del otro, con el problema de la posibilidad de la evidenciación apodíctica de la alteridad del otro en cuanto fundamento epistemológico de la trascendencia objetiva (sobre esto mismo cfr. *infra* pp. 139-140). Esta presunta confusión puede verse, por ejemplo, en *ibid.*, pp. 44, 71, 72, 80, 84, 99, 102, 175, 288, 291, 294, 309 y, sobre todo, 314-315.

<sup>79</sup> *Hua* XIV 547.

<sup>80</sup> *Hua* XIV 518-519.

4. Por lo tanto, en dicha subjetividad absoluta (previa al cuerpo vivo propio, al ajeno y a la empatía) puede verse al *solus ipse*, como he dicho, en toda su soledad.

Ahora bien, es cierto que esta soledad es sólo el resultado abstracto de una serie de abstracciones que nada significan si no es en relación con la concreción de donde provienen (o sea la intersubjetividad histórico-fáctica-transgeneracional y pre-yoica de la comunidad de vida del yo, con todos sus presupuestos posibles), pero también es cierto que en el orden de la fundamentación epistemológica no podemos presuponer tales cosas como incondicionalmente válidas, pues si hiciéramos eso estaríamos ya partiendo de lo que, como pretendidos fenomenólogos, tendríamos que explicar y fundamentar por principio de cuentas. Si tomáramos como válidos de antemano todos esos presupuestos, entonces de cualesquiera cosas podría decirse que “están ya dadas” de ante mano, y el análisis fenomenológico en cuanto fundamentación epistemológica sería una tautología carente de sentido. En el orden de la fundamentación epistemológica tenemos que atenernos siempre a lo dado y a lo ganado con evidencia y, en su caso, asumir la imposibilidad, sea provisional o definitiva, de la evidenciación de cualesquiera cosas que resulten carecer de evidencia intuitiva.<sup>81</sup> Lo primero dado y ganado con evidencia radical es, en la fenomenología, el *cogito*. A partir de ello es que podemos ir descubriendo qué es susceptible de fundamentación absoluta y qué no. Para lo cual hay que ir siempre, sobra decirlo, paso por paso. A su vez, el momento más radical de ese *cogito* es la subjetividad absoluta, que en cuanto tal (antes de que sea evidente la posibilidad o imposibilidad de la validez fenomenológica de sus presupuestos intersubjetivos en el orden de lo histórico-fáctico en cuanto concreción mundana) es necesariamente un *solus ipse*, pues ella no puede dar razón del origen último de sí misma ni de ninguna otra cosa

---

<sup>81</sup> Este es el único modo de mantener a la rigurosidad científica libre de afirmaciones con las que estamos comprometidos por uno u otro credo no-autoevidente y dogmático, como exigía Brentano en relación con la necesidad de una revolución científica de la filosofía: “como nosotros lo vemos, el que peca contra ‘la veracidad en sentido pleno’ [*truthfulness*] no es quien habla y enseña en cuanto creyente, sino más bien quien intenta marcar bajo la etiqueta de ciencia pura proposiciones con las que está comprometido por su credo.” F. Brentano. Citado en H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, p. 31. Brentano habla, desde luego, del autoritarismo dogmático de la iglesia católica en relación con cuestiones epistemológicas o científicas, pero lo mismo vale para toda voluntad de hacer pasar como autoevidentes cosas que en realidad son oscuros presupuestos.

fuera de sí misma, ya que todo sentido posible es constituido a partir de ella, y un “fuera” de ella misma es para ella el sinsentido absoluto, es decir, no el sinsentido lógico de lo contradictorio, sino el sinsentido existencial del más allá de su propia visión como un mero abismo (*Ab-grund*).

En la afectividad originaria de la subjetividad absoluta, a través de la cual surge la proto-conciencia, puede hacerse visible, así, la trascendencia abismal del origen de la conciencia misma, pues, como dije, dicho origen jamás aparece, jamás es fenómeno, sino que sólo se insinúa como pregunta sin respuesta y, quizás aun, sin posibilidad de respuesta. En relación con esa afectividad originaria de la conciencia y con la “pasividad pura” como el más originario de sus momentos, Emmanuel Levinas ha esbozado una analogía gramatical que puede servirnos para indicar de un modo más preciso el concepto de “trascendencia” implícito en la subjetividad absoluta. Levinas dice: “lo no-intencional es de partida pasividad, el acusativo [y no el “nominativo indeclinable” del *cogito*], de alguna manera, es su “primer caso” [el de la conciencia].”<sup>82</sup> ¿Qué significa esto? Veamos: el acusativo es una función gramatical (o “caso”) de los nombres, a saber, la de objeto directo. El objeto directo (nombre que no funciona como sujeto agente sino como objeto padeciente y cuya función gramatical o caso no es, por lo tanto, el nominativo sino el acusativo) es el objeto sobre el cual recae la acción de un verbo. La palabra “dato”, para mantenernos dentro de lo que es fundamental para la fenomenología, proviene del participio perfecto del verbo bitransitivo “dar” (o sea de “dado”), y presupone, por ello, el dar, lo dado, aquel o aquello que da lo que es dado y aquel o aquello a quien lo dado es dado. En el caso de la “protoconciencia” o “conciencia de ahora”, el dato hilético que la engendra implica el “darse” del dato (su autodatitud o *Selbstgebung*), lo dado (el dato), aquel o aquello que da lo dado (se dice que el dato se da a sí mismo) y aquél o aquello a quien lo dado es dado (el yo puro). Que el dato se da a sí mismo (y no que es dado por algo o alguien más) quiere decir que él mismo es un *factum* irreductible. Pero decir que el dato es un *factum* irreductible elude el problema del origen, mas no lo resuelve, pues *factum* es participio perfecto de *facere*: hacer, es decir, lo hecho, por lo que

---

<sup>82</sup> Levinas, “Ética como filosofía primera”, p. 16.

presupone una causa, es decir, el o lo hacedor de lo que ha sido hecho. El *factum* o el *datum* es, con todo, y desde el punto de vista fenomenológico (o sea ateniéndonos a lo que aparece), el hecho que aparece como autohecho o el dato que aparece como autodado “al yo”. Sin embargo lo “acusado” o lo “causado”<sup>83</sup> presupone, de cualquier forma, una causa o un algo causante, y si en este caso lo “acusado” es el dato, y aquello a quien el dato es dado es la conciencia (objeto indirecto), entonces lo “acusante” (el sujeto gramaticalmente presupuesto) tendría que ser un “algo ‘ajeno a la conciencia’ y que se ha proyectado en ella ‘desde fuera’”.<sup>84</sup> Esto es, si el dativo es el primer caso en el que la conciencia se encuentra,<sup>85</sup> entonces ella es en su génesis (es decir, nace como) una cosa afectada. Pero ella, como hemos visto, no puede indagar acerca de la causa de aquello que provoca su afección, pues no ve ni parece poder ver más allá de su ser-afectada en el ahora puro. Ella puede ver que es afectada y puede ver también que se le ofrece un “protodato”<sup>86</sup>, o bien, que ella misma “llega a ser” en la

<sup>83</sup> “El término ‘acusativo’ es impropio. Los gramáticos latinos trasladaron como *accusativus casus*, el griego η αιτιατική πτώσις, relacionando el adjetivo αιτιατικός con el verbo αιτιάσθαι: acusar, cuando debieron haberlo relacionado con αιτία: causa. El acusativo es el ‘caso de lo que es causado’ y la traducción correspondiente, *causativus casus*, es decir, *causativo*, se llega a encontrar en algunos gramáticos como Prisciliano.” Ma. De Lourdes Santiago Martínez, *Manual de sintaxis latina de casos*, p. 19.

<sup>84</sup> *LEFCIT*, § 42, p. 107 (*Hua X 88*). Este “fuera” al que Husserl hace referencia aquí es una manera un tanto desesperada de intentar indicar lo innombrable (“para todo esto nos faltan los nombres”, había dicho nuestro autor en relación con la “vivencia de actualidad” en *LEFCIT*, § 37), pues en sentido estricto no podemos ver si el “estímulo” de la impresión originaria viene o no de fuera, pues tal “fuera de la conciencia” sólo puede ser para ella un sinsentido, ya que “si ésta [la conciencia] es el universo del sentido posible, algo exterior a ella sería justamente un sinsentido.” *MC*, § 41, p. 111 (*Hua I 117*). Por otro lado hay que entender, sin embargo, que con este “fuera” Husserl trata de establecer un contraste entre lo que se genera espontáneamente y lo que la propia conciencia produce o hace con ello, es decir, entre lo no constituido y lo constituido. Aun así, la cuestión de la exterioridad permanece, pienso, como un problema filosófico de fondo.

<sup>85</sup> Levinas dice que ese primer caso es, “de alguna manera”, el acusativo, pero si llevamos la analogía gramatical que él mismo propone hasta sus últimas consecuencias, es evidente que en este punto se equivoca. Sin embargo hay que tomar en cuenta, por otra parte, que “la materia hilética (o sensible) se confunde con la forma del presente vivo [...] la forma temporal no se distingue del dato hilético sino de manera puramente abstracta y nunca en lo concreto, además de que el contenido no es nada que venga a encajar en la forma desde fuera. [...] este nudo [el que conforman dato hilético y ahora puro] es tan apretado que estos dos elementos [materia hilética y forma de ahora] [...] no sólo no se dan uno sin otro sino que, en algún momento Husserl llegó a considerar que en realidad son *lo mismo*, sólo que considerados desde dos puntos de vista diferentes.” Ma. Dolores Illescas, *La vida en la forma del tiempo. Una aproximación a la fenomenología del tiempo desde el proyecto filosófico de Edmund Husserl*, Conclusiones, 3, p. 299. Si esto es así, entonces la totalidad de los “momentos” implicados en el darse del protodato no es otra cosa que la génesis del yo puro, pues este último no es algo que esté antes del protodato, como si fuera un “objeto indirecto” que estuviera esperando a recibir un dato dado por algo fuera de sí, sino que la emergencia espontánea del protodato es la emergencia espontánea del “pre-yo” (*Vor-ich*) mismo.

<sup>86</sup> *LEFCIT*, § 43, p. 112 (*Hua X 93*).

emergencia espontánea de este protodato, pero no ve ni parece que pueda ver el por qué de ese protodato, ni, por lo tanto, de sí misma o de la génesis de sí misma. La causa que se insinúa en la esencial afectividad de la conciencia (o el origen del “protodato”) tiene que presentarse necesariamente para esta última como una causa que, si es que existe, está necesariamente más allá del ámbito de su comprensión (trascendencia), pues, como hemos visto, la mencionada afectividad es el fondo absoluto de la conciencia, fondo infundado más allá del cual la conciencia nada puede ver. “Yo no puedo trascender mi ser fáctico [...] es decir, no puedo trascender la realidad absoluta. El absoluto tiene en sí mismo su fundamento [hecho autohecho, dato autodado: facticidad y fenomenalidad autárquicas], y en su ser sin fundamento [tiene también] su absoluta necesidad como la única ‘sustancia absoluta’.”<sup>87</sup>

He intentado hacer énfasis, hasta ahora, en que “el ámbito de la luz” está siempre y necesariamente rodeado por un contorno de oscuridad más allá del cual no se sabe ni parece que se pueda saber si hay o no más luz.<sup>88</sup> La razón de esta imposibilidad es el arraigamiento del *cogito* en su propia condición y en su propia situación horízontica o existencial: desde “el horizonte de originariedad del yo puro” hasta lo que Heidegger llamará la existencialidad de la existencia del *Dasein*, la cual designa el modo esencialmente fáctico de ser de ese *Dasein* e indica la posibilidad de la determinación de las estructuras esenciales y fundamentales del mismo, las cuales delimitan *a priori* el ámbito de lo para él

---

<sup>87</sup> *Hua* XV 386. El absoluto del cual habla aquí Husserl no es, sin embargo, el del “protodato” abstracto, sino el de la unidad concreta de la facticidad de la vida de conciencia, fundada en su concreción y unitariedad plenas desde la subjetividad absoluta. Sobre “hecho último”, “protohecho”, “protofactum” y “*factum* absoluto”, véase *Hua* XV 385-386 y 669. Allí se ve que el origen de la facticidad del mundo en su totalidad concreta (cuya multiplicidad de sentidos posibles es siempre intencionalmente constituida por la conciencia) es tan enigmático como el origen del protodato abstracto. En el mismo sentido, D. Illescas habla de “la contingencia (o, si se prefiere, la carencia de fundamento racional) de la existencia del mundo. En efecto, que éste exista, y exista así, con este orden determinado, no es sino un *hecho* del que no hay en verdad ninguna necesidad.” Illescas, *op. cit.*, Conclusiones, 3, p. 298. En relación con la conciencia como flujo, por otra parte, Husserl llega a decir que “encontramos con necesidad de principio un flujo en constante ‘cambio’, y este cambio tiene la absurda característica de discurrir tal como discurre, y de no poder discurrir ni ‘más deprisa’ ni ‘más despacio’” *LEFCIT*, § 35, p. 94 (*Hua* X 74). ¿Por qué llama Husserl “absurda” a esa característica? Pienso que es porque sabemos que somos un flujo de vivencias pero no sabemos por qué somos así. Es decir, sólo sabemos que el flujo vivencial es el modo como somos (o como vamos siendo), pero no sabemos por qué es que somos así por principio de cuentas, es decir, no sabemos cuál es la razón de ser de este nuestro propio modo de ser.

<sup>88</sup> Y lo mismo podría decirse del sonido y el silencio, de la sensación de contacto y la de vacío y de toda facticidad y conciencia posibles.

posible, marginando de dicho ámbito la posibilidad de la omnicomprensión y de la ubicuidad, pues la conciencia no puede salirse de sí para acceder a una trascendencia que estaría más allá del ámbito de su propia luz, no puede salir de sí ni tener más criterio que el de su propia visión, cuyos horizontes son también sus límites y, a la vez, la insinuación (o la co-mención) de la posibilidad de un más allá no visto; más allá que puede presentarse como no-visto pero por principio visible: es el caso de la trascendencia trascendente de la cosa (*Ding*), o como no-visto y por principio invisible: es el caso de la trascendencia del origen del “protodato” y es, también, el caso de la extrañidad del otro, tema, este último, del siguiente capítulo.

Queda por mencionar aquí una cuestión, indicada ya en momentos anteriores de este capítulo, en relación con la temporalidad en el flujo de las vivencias: la invisibilidad de la actualidad de dicho flujo, o bien, el necesario “anonimato” de la síntesis proto-pasiva-constitutiva de la temporalidad misma (pre-temporalidad entonces), la invisibilidad de la síntesis archi-originaria, ejecutada por un pre-yo (*Vor-ich*) en el pre-presente (*Vor-gegenwart*) de un pre-ser (*Vor-sein*). Esto es,

Si yo vivo en el aparecer del sonido, se me ofrece el sonido, y este tiene su duración o su cambio. Si atiendo al aparecer del sonido, es este aparecer lo que se me ofrece y lo que tiene su extensión temporal, su duración o su cambio. “Aparecer-sonido” puede designar, pues, cosas distintas. Puede también designar al atender a la continuidad del escorzo: ahora, recién sido, etc. Se supone que entonces es la corriente (el flujo absoluto) la que se vuelve a su vez objetiva y la que tiene a su vez su tiempo. Con lo que también aquí sería necesaria a su vez una conciencia constituyente de esta objetividad y una constituyente de este tiempo. Nosotros podríamos por principio reflexionar una vez más y así *in infinitum*.<sup>89</sup>

La subjetividad absoluta es el flujo vivencial desde donde es intencionalmente constituida toda objetividad posible, pero ella, por ser una subjetividad siempre subyacente a dicha objetividad, está fuera del ámbito de su propia visión, ya que la objetividad constituida ocupa el campo visual de la subjetividad constituyente que la constituye como tal, por lo que la subjetividad no puede constituir una objetividad y al mismo tiempo reflexionar sobre sí, ni siquiera en el caso de la

<sup>89</sup> *LEFCIT*, Apéndice VI, p. 137 (*Hua X* 114).

objetivación de sí misma, pues en tal caso lo que hace es ver un fenómeno de sí misma que no es ni puede nunca ser su actualidad.

Las fases del flujo de conciencia en que se constituyen fenoménicamente fases del mismo flujo de conciencia no pueden ser idénticas a estas fases constituidas, y de hecho no lo son. Lo que es traído a aparecer en la actualidad momentánea del flujo de conciencia son, en la serie de momentos retencionales del flujo, fases pasadas del flujo de conciencia.<sup>90</sup>

Esto es así porque en la reflexión de la conciencia sobre su propio flujo ella constituye una objetividad que, como toda objetividad posible, presupone una subjetividad objetivante cuya objetivación presupondría a su vez otra subjetividad. Es decir, la objetivación del flujo y la determinación de su forma (como entramado sistémico de retenciones, protenciones, ahora, rememoraciones, expectativas secundarias, etc.) son posibles a través de la reflexión sobre sí de la subjetividad, pero esta reflexión sobre sí o auto-objetivación da como resultado un objeto constituido (en este caso el objeto “subjetividad absoluta como flujo temporal de las vivencias”) cuya subjetividad constituyente no es ni puede ser ese mismo objeto constituido, pues éste último es el resultado de la autorreflexión y no la autorreflexión misma como actividad constituyente, la cual consiste en una serie de actos subyacentes-fluyentes (los actos subyacentes-fluyentes que objetivan el objeto “flujo de vivencias” precisamente) cuya objetivación presupondría a su vez otra subjetividad o flujo subyacente, la objetivación del cual presupondría una vez más otro flujo y así al infinito.<sup>91</sup>

Siempre ‘todo lo que es para mí’ está dado de forma protofenomenal y fluyente. Este ‘lo que es para mí’ quiere decir: existir actualmente para mí, estar dirigido a él, estarme enfrente; sin embargo, de modo tal que el yo, para el cual todo ello está enfrente, es ‘anónimo’. Él no está, por su parte, ‘enfrente’, como está enfrente para mí la casa. Y sin embargo yo puedo dirigirme a mí mismo.<sup>92</sup> Pero entonces otra vez está dividido lo que está enfrente, en lo cual se presenta el yo junto con lo que a él estaba enfrentado, por tanto enfrente para él está el yo que se presenta enfrentado y lo que a éste se le enfrentaba. En esto, yo, el ‘sujeto’ de este nuevo enfrente, estoy ‘anónimo’. Pero que para él [el último de los anónimos] esto es así lo veo yo

<sup>90</sup> *Ibid.*, § 39, p. 103 (*Hua X 83*).

<sup>91</sup> ¿“Acaso el regreso infinito puede revelarse aquí inofensivo?”, pregunta Husserl, sin responder él mismo. *Ibid.*, Apéndice VI, p. 137 (*Hua X 114*). A. S. Lorda ha intentado, siguiendo a su vez a Klaus Held, ofrecer una respuesta a esta pregunta en *op. cit.* pp. 278 y ss.

<sup>92</sup> Reflexión [nota de Husserl].

a través de la misma reflexión,<sup>93</sup> con cuya ejecución yo puedo al mismo tiempo encontrar el yo frente a mí, el cual hace un momento era anónimo con su enfrentante. Así, reflexionantemente y siempre nuevamente reflexionantemente yo encuentro siempre lo existente-enfrente y el Yo, encuentro el mismo yo en estas reflexiones, encuentro lo ‘siempre nuevamente’ del reflexionar y del poder reflexionar mismo como aquello que hace frente al yo, que es uno y el mismo, [y encuentro] cómo él puede también siempre estar puesto frente al Yo anónimo y ser reflexionado ante el mismo.<sup>94</sup>

“La reflexión nunca mira al presente-estante-fluyente del yo en su pura pretemporalidad. Esto no es un defecto de la reflexión, porque lo que ocurre es que no hay un presente de yo sin [...] un enfrente que temporalmente le sale al encuentro”<sup>95</sup>, por lo que la fase actual de la subjetividad absoluta es necesariamente “anónima”, es decir, es como el ojo que ve pero que no puede verse a sí mismo, pues él es el “desde donde” que no aparece (ni puede aparecer) en su propio campo visual, es decir, él es en sí mismo una subjetividad absoluta no-directamente intuible ni objetivable en su actualidad plena, sino intuible sólo mediatamente, o sea, a través del reflejo de ella que la objetividad constituida por ella le devuelve a ella misma. El flujo actual de las vivencias está por ello siempre en la oscuridad, él es

un *sentido de ser absolutamente anónimo* [que permanece por razones esenciales desconocido] que no está ya ‘acuñado’ (*geprägte*) [temporalizado], más bien sólo mediante mi acuñación en tanto que investigador fenomenológico tiene la figura de un sentido propio de ser, mientras que sin embargo, mostrado por la pregunta apodíctica ‘dirigida a su trasfondo’, él tiene la vigencia de ser apodíctica de algo que era, y había fungido constitutivamente, y sin embargo no estaba ‘previamente dado’ [como objetualidad], ni acuñado, ni explicitable.<sup>96</sup> [...] El fluir primitivo es un pre-tiempo [*Vor-Zeit*] [...], es en tanto que pre-ser inexperimentable e indecible; pero al ser mostrado como lo indecible o inexperimentable llega a ser experimentado y convertido en tema de una declaración, está, por ello, ontificado.<sup>97</sup>

<sup>93</sup> Iteración de la reflexión [nota de Husserl].

<sup>94</sup> *Hua Materialien VIII 2*. La subjetividad absoluta es “una conciencia implícita que precede a toda intención –o duración que sigue [como una sombra] a toda intención- ella no es acto sino pasividad pura”, dice Levinas, “Ética como filosofía primera”, p. 15.

<sup>95</sup> Lorda, *op. cit.*, p. 266.

<sup>96</sup> *Ms. B III4*, 59, 1933. Citado en K. Held, *Lebendige Gegenwart*, p. 103. Los corchetes son añadidos de Held.

<sup>97</sup> *Hua Materialien VIII 269*.

La conciencia como flujo, recopilando lo dicho, puede reflexionar sobre sí o auto-objetivarse, con lo que alcanza el conocimiento de sí a través de un “reflejo”, el cual implica la reflexión constituyente, por un lado, y el resultado de la misma, por otro, los cuales, a su vez (la reflexión constituyente y el objeto constituido que de ella resulta), jamás pueden ser idénticos ni aparecer objetivamente en simultaneidad, ya que la objetividad constituida sólo puede darse desde una subjetividad constituyente, y la objetivación de esta última presupondría, como hemos visto, otra subjetividad constituyente y así una y otra vez *in infinitum*. La objetividad constituida en cuanto tal (o sea como “constituida” y no sólo como apareciente), por su parte, sólo puede darse no desde la subjetividad que la constituyó sino desde la reflexión sobre la subjetividad constituyente que la constituyó, con lo que esta subjetividad constituyente sobre la cual se ha reflexionado aparece como un objeto (resultado de una reflexión) que a su vez tuvo que ser constituido desde una subjetividad más profunda, cuya objetivación presupondría otra subjetividad más profunda todavía y etc. El protofluir, por ello,

está fuera del tiempo, luego únicamente se puede caracterizar de modo negativo, pues todo lo que se diga es ya temporalizarlo, es reflexionar sobre un yo temporalizado. Precisamente esto es lo que quiere decir el anonimato del yo: la reflexión nunca llega, ni puede llegar, a ser conciente de su ver y aprender más que en un percatarse posterior.<sup>98</sup>

Ahora bien, hemos llegado a un momento en el que tenemos dos cosas que no aparecen, pero cuya no-comparecencia (en el ámbito de la luz o dentro de los límites del horizonte) puede ser indicada: el origen del ahora (o, más bien, de cada nuevo ahora) y el flujo actual de los ahora. Del primero no tenemos pista, huella, ni aparición ninguna, mientras que del segundo tenemos como un reflejo:

[...] este flujo, este río, es algo que denominamos así *según lo constituido*, pero que no es nada “objetivo” en el tiempo. Es la *subjetividad absoluta* y tiene las propiedades absolutas de lo que en *imagen* designamos como “flujo”, “río”, como algo que brota “ahora” en un punto de actualidad, punto que es fuente primigenia etc.<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> Lorda, *op. cit.*, p. 271.

<sup>99</sup> LEFCIT, § 36, p. 95 (*Hua X 75*).

El concepto de “trascendencia” que pretendo indicar como implícito en esta subjetividad absoluta no es el de la invisibilidad de la actualidad del flujo, que de algún modo percibimos,<sup>100</sup> sino el de aquello que originaría a la impresión originaria, la cual, al brotar como del abismo, engendra el momento-ahora-punto-fuente originador de toda realidad posible: “protoconciencia”, raíz última de la “cosmogonía trascendental”.<sup>101</sup> Aquello que engendraría al ahora puro o aquello que provocaría la emergencia espontánea de una impresión originaria no es, desde luego, asunto de la fenomenología, pues dicha “causa” jamás aparece, no es fenómeno, y, por lo tanto, no es objeto de estudio de dicha ciencia (fenomenología), razón por la cual Husserl llega a decir, de las vivencias primitivas, que “a ellas nos vemos llevados en todas las cuestiones acerca del origen, y ellas

---

<sup>100</sup> A través de una reflexión siempre nuevamente iterativa. Cfr. *Hua Materialien* VIII 33, Lorda, *op. cit.* pp. 233, 265-266 y 280 y K. Held, *Lebendige Gegenwart*, pp. 81-82. En este punto, por otra parte, suelen poner el acento, aunque muy ambiguamente, autores como Desanti, Levinas y Derrida. Véase *Fenomenología y praxis*, p. 155, “Ética como filosofía primera”, p. 15 y *La escritura y la diferencia*, p. 225, respectivamente. Para un tratamiento verdaderamente serio y profundo de esta cuestión, sin embargo, véanse los ya indicados trabajos de Lorda y Held. Este último dice, por ejemplo, que la autoaprehensión del flujo es posible porque “el yo últimamente fungente, fluyendo en todo momento y previo a la reflexión, está ‘desunido’ consigo mismo [porque no aparece objetivamente para sí mismo] y al mismo tiempo unificado en la protosíntesis de un campo de presencia [porque él está ya siempre presupuesto por cualquier objetividad para él mismo]. La amplitud de este campo le crea en cierta manera el campo de juego del retroceso reflexivo expreso sobre sí mismo [el cual sin embargo no puede alcanzarse del todo]. Pero mediante la unificación de la síntesis de tránsito está consigo mismo en ‘conexión’ [hasta cierto punto solamente, es decir, como presuposición necesaria pero no como intuición originaria de objetividad evidente] (A V5, 8, 1933), antes de que mire y coejecte en una síntesis reflexiva activa este enlace consigo mismo.” *Op. cit.*, pp. 81-82.

<sup>101</sup> Esta expresión es de Fink, *Sixth Cartesian Meditation*, p. 10. Nótese, por otra parte, que cuando hablo del “ahora” como “vivencia-punto-fuente” u “origen”, y pregunto a su vez por su origen, no estoy hablando de “un comienzo absoluto de la vida de conciencia” (pues es evidente que a ésta, en cuanto *continuum* trascendental, no se le ve ni el comienzo ni el término), sino del ahora como forma, como un tipo de vivencia (y no como una vivencia singular) fuente-originaria a partir de la cual están constante y siempre nuevamente desencadenándose y concatenándose una serie de momentos (protención, retención, retención de la retención, etc.) a los que Husserl llama, en cuanto a su forma unitaria, “el horizonte de originariedad del yo puro”. La vivencia de “ahora” en el sentido señalado no se origina en la retención ni en la protención (aunque éstas formen parte inseparable de su horizonte y puedan determinar el sentido de sus nuevos contenidos), que más bien son “actos” (si bien propios de la pasividad pura) desencadenados en torno a ella, sino que la vivencia de ahora, en cuanto afectividad pura o datus hilética, brota siempre nuevamente de un modo espontáneo y es en sí misma, como diría M. Henry, una especie de “(auto)afectividad irrelacional”, lo cual quiere decir que es una afectividad que no dice relación a nada o que no es relativa a nada (sino absoluta). Esta “nada” es una negatividad pura a la que yo he optado por llamar (desde el punto de vista de la positividad del universo de mi conciencia posible) “transmanencia”, concepto que explicaré en las páginas que siguen inmediatamente a ésta. La pregunta por el origen del origen es muy importante (y no puede ser suprimida ni se debe intentar suprimirla, a menos que queramos suprimir junto con ella el más elemental impulso de la fenomenología, de la filosofía y de la intencionalidad en cuanto inte-ligencia), puesto que apunta a una alteridad radical y sirve para ver que la fenomenología no es ni ha pretendido nunca ser el ejercicio omnipotente de una racionalidad infinita, sino un ejercicio teórico de radicalidad última, sí, pero también con conciencia crítica de sus propios límites.

mismas excluyen una cuestión ulterior sobre el origen.”<sup>102</sup> Lo que sí es asunto de la fenomenología, sin embargo, es este no-aparecer mismo (el de la causa del protodato) o la presencia de un abismo (*Ab-grund*): desfondamiento ante el cual la conciencia no puede más que mirar des-concertada, pues, como dice Lorda, “los conceptos de *factum* y anonimato nombran el enigma del yo funjo desde distintas perspectivas”<sup>103</sup>, a saber, y respectivamente: desde la in-com-prensibilidad del origen del protodato (y de la facticidad de la existencia en general) y desde la no-auto-aprehensibilidad de la actualidad de la subjetividad temporalizante últimamente originaria.

Ahora bien, con un propósito metodológico y con vistas al esclarecimiento esquemático de los conceptos de trascendencia en la fenomenología de Husserl, llamaré a la trascendencia del origen del protodato “trascendencia transmanente” o “transmanencia” (en relación con esto véase *infra*, Anexo III). El uso de esta terminología puede justificarse del siguiente modo: in-manente es, etimológicamente hablando, lo que “se queda” (*manere*) “dentro” (*in*) de ciertos límites, mientras que trascendente es lo que “va” (*scandere*) “más allá” (*trans*) de ciertos límites. Trans-manente, por su parte, no es ni lo que “va” más allá de ciertos límites ni lo que se queda “dentro” de ellos sino lo que está, se queda, o permanece (*manere*) desde siempre más allá (*trans*) de ciertos límites. La trascendencia inmanente y la trascendencia trascendente implican, por lo dicho, movimiento (desde el aquí absoluto del yo puro hacia el allá de su propia objetividad en un movimiento de constitución intencional), pero la transmanencia no. La transmanencia es el permanecer siempre más allá, en la inintuitibilidad, de algo que puede insinuarse pero que jamás aparece.<sup>104</sup> Este es el caso de la causa

---

<sup>102</sup> *LEFCIT*, § 41, p. 105 (*Hua X 85*). La palabra “causa”, por su parte, no debe entenderse aquí en un sentido físico, espacio-temporal-real o natural-pre-trascendental, sino como lo que Husserl llama “causalidad de motivación” (*Motivationskausalität*). Sobre esto véase *Hua IV 216*, o bien, la entrada para este concepto en A. Ziri6n, *Diccionario Husserl*.

<sup>103</sup> Lorda, *op. cit.* p. 283.

<sup>104</sup> ¿C6mo puede hablarse de ello entonces? Esa inintuitibilidad es, adem6s, inmanentemente constituida como tal por la conciencia, por lo que su concepto parecería imposible o autocontradictorio. ¿Qu6 respondemos a esto? En el siguiente cap6tulo podr6 verse que la inintuitibilidad de la que hablo aqu6 es formalmente inmanente pero materialmente transmanente (*cfr. infra*, § 17).

o el origen del protodato.<sup>105</sup> Ahora bien, es verdad que la mencionada causa no es, como he dicho, asunto de la fenomenología, pero también es verdad que dicha causa es lógicamente exigida por la razón, pues por su propia naturaleza ésta última busca siempre, de acuerdo con Kant, la compleción en la serie de las condiciones causales de un condicionado dado.<sup>106</sup> Por eso, aunque la cuestión de la causa del protodato está más allá del campo propio del positivismo fenomenológico, la razón (en el sentido de Kant) no puede dejar de preguntarse acerca de la posibilidad de dicha causa, es decir, de una causa o eslabón causal último o, al menos, ulterior.<sup>107</sup> Todo esto a menos, por supuesto, que la razón llegara a una “resignación infinita” en el sentido de Kierkegaard, lo cual también es posible. Pero sobre esto volveré más adelante, en mis Conclusiones. Ahora es tiempo de pasar a lo que Husserl llama “un tipo enteramente nuevo de trascendencia”.

---

<sup>105</sup> En el siguiente capítulo podremos ver que la alteridad del otro es también, por definición, “transmanente” (nótese que hablo, aquí, de la “alteridad del otro” y no del “otro” en su autodatitud fáctica). Es por esto que J. T. Desanti dirá, aunque sin mucha precisión, que “la fenomenología se encuentra, en su propio dominio, confrontada con su irreductible más allá. En ese campo, donde todo debe pensarse, se muestra algo ([el origen de] el tiempo de la génesis y [la alteridad de] el otro) cuya esencia consiste en permanecer fuera de alcance. Desanti, *Fenomenología y praxis*, p. 155.

<sup>106</sup> *KrV* B 378 – B 389. La razón pretende siempre, por su naturaleza propia o por la naturaleza propia de su voluntad inte-ligente, alcanzar la síntesis de “la totalidad de las condiciones de un condicionado dado” (B379), es decir, de encontrar el último eslabón de la cadena causal (y con ello lo incondicionado) de un fenómeno por medio de ideas trascendentales. Dado que a tales ideas no puede corresponder ningún objeto de la experiencia (porque no son susceptibles de intuición en el sentido de Kant), dichas ideas tienen sólo una función epistémica regulativa: “remontarse desde la síntesis condicionada, a la que siempre queda obligado el entendimiento [el fenómeno aislado] hasta una síntesis incondicionada” (B 390), hasta la totalidad objetiva de las condiciones causales de un fenómeno, hasta una causa no causada o hasta un “motor inmóvil”.

<sup>107</sup> Y esto es así por más que digamos que es un sinsentido fenomenológico preguntar por tal origen, pues este último es como la nada-algo de la muerte para Rosenzweig: “Su dura llamada sigue resonando imperturbable desde el interior de la niebla con la que la filosofía la ha rodeado.” *La estrella de la redención*, pp. 44-45.

## Capítulo IV

### § 14. La trascendencia del otro y la intersubjetividad

*Ahora se presenta, entre estas cosas solipsistas, un cuerpo vivo ajeno y, con ello, un tipo enteramente nuevo de trascendencia.<sup>1</sup> [Pues] la empatía conduce [...] más allá de la esfera originaria, conduce a los otros yo y a las otras experiencias originarias, trasciende por lo tanto el propio yo y su inmanencia y aquello que es intencional a nivel originario. ¿Cómo es posible esta verdadera y genuina trascendencia y cómo podrá mi mundo asumir un nuevo sentido, a través del cual él mismo se transforma en el mundo genuinamente trascendente, en el mundo entre-sujético?<sup>2</sup>*

Los análisis fenomenológicos sobre la *experiencia del extraño (Fremderfahrung)* y la intersubjetividad desempeñan un papel fundamental en la fenomenología trascendental, pues en ellos se juega la posibilidad de la objetividad intersubjetiva no-solipsista,<sup>3</sup> es decir, la realización de la pretensión de fundamentar de un modo absoluto no sólo el conocimiento de la objetividad en sentido lato, que vale evidentemente sólo desde y para un sujeto en cuanto *solus ipse*, sino el conocimiento de la objetividad en el sentido teórico de las

---

<sup>1</sup> Hua XIV 8. Traduciré la palabra alemana *Leib*, en todos los casos, como “cuerpo vivo”. En los pasajes en los que cito la traducción de las *Meditaciones cartesianas* realizada por Mario A. Presas, he cambiado “cuerpo orgánico” (pues así traduce Presas la palabra *Leib*) por “cuerpo vivo”. Con esto pretendo unificar la terminología de este capítulo y evitar posibles confusiones al respecto. La razón que me inclina a optar por “cuerpo vivo” en vez de por “cuerpo orgánico” es la relación etimológica entre las palabras *Leib* y *Leben* (vida).

<sup>2</sup> Hua XIV 442.

<sup>3</sup> La respuesta husserliana a la objeción de solipsismo que pesa sobre toda filosofía que parta de la evidencia apodíctica del *cogito* cartesiano como fundamento epistémico: “la Quinta Meditación responde a la objeción de solipsismo trascendental y puede por tanto ser considerada –según opina Ricoeur– como el equivalente y el sustituto de la ontología que Descartes introduce en su III *Méditation* por medio de la idea de lo infinito y por el reconocimiento del ser en la presencia misma de esta idea. Mientras que Descartes trasciende el *cogito* gracias a este recurso a Dios, Husserl trasciende el *ego* por el *alter ego*; así, pues, busca en una filosofía de la intersubjetividad el fundamento superior de la objetividad que Descartes buscaba en la *veracitas* divina.” MC, pp. 119-120 (nota de Mario A. Presas).

pretensiones específicamente científicas de universalidad incondicional, es decir, la objetividad que si ha de ser tal tiene que valer para todo sujeto posible, en todo tiempo y lugar posibles e independientemente de las particularidades subjetivas de cada sujeto singular y de que éste quiera o no reconocer la validez de dicha objetividad.<sup>4</sup> Husserl llama a esta trascendencia, posible únicamente a partir de una efectiva intersubjetividad (la cual a su vez es posible únicamente a través de una efectiva experiencia del otro en cuanto otro), *la trascendencia objetiva (die objektive Transzendenz), lo objetivamente trascendente (das Transzendente objektiv), la objetividad intersubjetiva (die intersubjektive Objektivität)* o *la trascendencia genuina, verdadera y auténtica (die eigentliche, wahre und echte Transzendenz)*, en oposición a *la trascendencia primordial (primordiale Transzendenz)*, propia del yo singular en cuanto *solus ipse*.<sup>5</sup>

La trascendencia intersubjetiva será una trascendencia *sui generis* particularmente compleja de entender en cuanto a su posibilidad: ella será, para el yo trascendental, una trascendencia inmanente (en el sentido de que es intencionalmente constituida por él) y a la vez una trascendencia trascendente (en el sentido de que puede presentársele fenomenológicamente a él mismo, una vez aceptada la efectividad de la experiencia del extraño, como siendo lo que es con independencia de él mismo), mientras que para el nosotros

---

<sup>4</sup> En el caso de las ciencias que operan en el marco de la actitud natural, las pretensiones de universalidad incondicional son pretensiones meta-intersubjetivas. La fenomenología trascendental muestra, sin embargo, que dichas pretensiones, analizadas con un rigor epistemológico radical, no pueden ser más que intersubjetivas. La pretensión de objetividad intersubjetiva constituye la pretensión de objetividad científica más elevada posible sin caer en el dogmatismo epistémico del naturalismo, el cual cae en el absurdo (como lo hace el psicologismo) de intentar fundar el mundo en una parte abstracta del mismo. Hay, por esto, una diferencia radical entre la trascendencia objetiva según la conciben (implícita o explícitamente) tanto la epistemología naturalista como la totalidad de las ciencias que operan en el marco de la actitud natural, por un lado, y, por otro, la trascendencia objetiva según la concibe la fenomenología trascendental: las primeras conciben dicha objetividad como absoluta tanto del yo como del nosotros, mientras que la segunda la concibe como absoluta respecto del yo pero inmanente respecto de la intersubjetividad del nosotros. Sobre esto véase *MC*, § 49.

<sup>5</sup> Todo esto, respectivamente, en *MC* § 48, p. 141 (*Hua I 136*), *Hua XIV 52*, *Ideas II* § 47, p. 211 (*Hua IV 169*), *Hua XIV 442* y *MC* § 48, p. 141 (*Hua I 136*). El tema de la intersubjetividad, por otra parte, aparece en múltiples momentos de la obra de Husserl, desde *Investigaciones lógicas* hasta *La crisis* y en numerosos manuscritos póstumos, como *Die C-Manuskripte* y diferentes textos que han sido compilados, editados y publicados por Iso Kern en los tomos XIII-XV de *Husserliana*, bajo el título *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Sobre la génesis y el desarrollo históricos, paso por paso y etapa por etapa en la obra de Husserl, del problema de la intersubjetividad, véase la obra de Lorda: *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*.

trascendental (la totalidad de los sujetos posibles que pueden constituir una intersubjetividad idealmente posible) será una trascendencia inmanente y jamás una trascendencia trascendente, o, con mayor precisión, jamás una trascendencia en el sentido de la actitud natural, pues

[...] cuando yo, como *ego*, me pongo sobre el terreno de la intersubjetividad constituida a partir de las fuentes de mi esencia propia, debo reconocer que el mundo objetivo ya no la trasciende en sentido propio, que no *trasciende* su esencia intersubjetiva propia, sino que más bien le es inherente en calidad de trascendencia *inmanente*.<sup>6</sup>

Es decir, si partimos de la mónada-yo trascendentalmente reducida que constituye a la objetividad circundante del mundo de su propia vida (*ego cogito cogitatum in mundo*)<sup>7</sup> y, a partir de ahí, extendemos la reducción trascendental al ámbito de la intersubjetividad (a través, como se verá en este capítulo, de la *experiencia del extraño: Fremderfahrung*), entonces aparece una objetividad sí constituida por la mónada pero no exclusiva de ella sino común a otras mónadas, con lo que esta objetividad común a todas las monadas aparece como trascendiendo a cada una de ellas en la misma medida en que es una constitución común o “‘reino intermedio’ que pertenece a todas y a ninguna en particular”.<sup>8</sup> Se trata de una concepción hasta cierto punto similar a la de aquello que Hegel denominaba *espíritu objetivo*<sup>9</sup>, o sea el espíritu (la sustancia como sujeto) que resulta de la fijación u objetivación de la subjetividad en instituciones comunes a varias subjetividades. Estas instituciones comunes van, en cuanto

<sup>6</sup> MC, § 49, p. 142 (*Hua I* 137-138). Sobre esta cuestión, que es la de “los niveles de la constitución de la realidad *objetiva* [*objektive Wirklichkeit*]”, véase *Ideas II*, p. 375 (*Hua IV* 324).

<sup>7</sup> Sobre el sentido del añadido “*in mundo*” véase *supra*, p. 77 (nota 54 del capítulo II).

<sup>8</sup> Waldenfels, *De Husserl a Derrida*, p. 38. En *Ideas II* Husserl dice que “la relatividad de las cosas de experiencia en referencia a los hombres singulares es indudable, y también es indudable que con la posición, que se ejecuta en la empatía, de un mundo intersubjetivo [...] se abre la posibilidad de determinar ‘teóricamente’ lo intersubjetivamente puesto, de tal manera que el contenido de determinación se vuelve independiente de los sujetos singulares o consiste exclusivamente en determinaciones que todo sujeto puede alcanzar a partir de sus daciones, tomándolas de las aprehensiones mediante el proceder metódico de la ciencia de la naturaleza, y con un sentido que es idénticamente el mismo para todo sujeto que investiga científicamente naturalmente.” *Ideas II*, § 47, p. 212 (*Hua IV* 171).

<sup>9</sup> Husserl mismo usa esta expresión en MC, § 58, p. 176 (*Hua I* 162), define la palabra “espíritu” en *Filosofía como ciencia estricta*, p. 85 (*Hua XXV* 41) y habla de la “vida del espíritu” (*Geistesleben*), del “espíritu individual” (*individueller Geist*), del “espíritu colectivo” (*Gemeingeist*), del “espíritu universal” (*allgemeiner Geist*) y de la “filosofía del espíritu” (*Philosophie des Geistes*) en *ibid.*, p. 92 (*Hua XXV* 47).

tales, más allá de cada una de las subjetividades que las co-constituyen. En este mismo sentido Paul Ricoeur indica que

[...] si la quinta *Meditación cartesiana* es una fenomenología de la conciencia, es una fenomenología que se eleva a la problemática del espíritu objetivo, que produce pues una filosofía del espíritu, o su equivalente, por la vía de la intersubjetividad. Por otro lado, el capítulo VI de la *Fenomenología del espíritu* nos ofrece una fenomenología del espíritu, ciertamente, pero que sigue siendo una fenomenología en el ámbito de la conciencia. La relación es, así, una relación cruzada entre una fenomenología de la conciencia que se eleva hasta ser fenomenología del espíritu —Husserl— y una fenomenología del espíritu que sigue siendo una fenomenología en la conciencia: Hegel.<sup>10</sup>

Todo esto sin olvidar, desde luego, la diferencia radical y fundamental de que “la fenomenología de Husserl se mantiene en la pretensión de no postular más que la mutualidad de los sujetos y nunca un espíritu en tanto entidad suplementaria”<sup>11</sup>, pues “el mundo objetivo, en cuanto aquel que existe para nosotros y sólo en virtud de nuestras propias fuentes de sentido, [...] de ninguna otra manera podría tener para nosotros sentido ni existencia.”<sup>12</sup> La validez fenomenológica de esta objetividad intersubjetiva, cuya evidenciación constituiría la superación definitiva del solipsismo, es lo que se juega en la búsqueda de la fundamentación fenomenológico-trascendental de la posibilidad de la intersubjetividad a través del esclarecimiento de la experiencia del extraño.

La cuestión de la trascendencia del otro y la intersubjetividad puede presentarse simplemente, dice Husserl,

como un problema especial, es decir, el del ahí para mí (*für mich da*) de los otros y, consecuentemente, como tema de una *teoría trascendental de la experiencia del extraño*, de la llamada impatía (*Einfühlung*). Pero en seguida se hace manifiesto que el alcance de tal teoría es mucho mayor de lo que parece al principio, pues ella, al mismo tiempo, *funda una teoría trascendental del mundo objetivo*, y por cierto en todo respecto, particularmente respecto de la naturaleza objetiva.<sup>13</sup>

En el planteamiento de Husserl sobre la experiencia del extraño y la intersubjetividad se juega, entonces, la posibilidad de la funcionalidad efectiva de

<sup>10</sup> Ricoeur, *Del texto a la acción*, pp. 260-261.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 272-273.

<sup>12</sup> *MC*, § 55, p. 165 (*Hua I* 154).

<sup>13</sup> *MC*, § 43, p. 123-124 (*Hua I* 123-124).

la conciencia (y de la ciencia de la conciencia) trascendental como fundamento epistemológico último de toda ciencia, de toda filosofía y de toda posición teórico-práctica, es decir, de toda actividad humana en concreto, en cuanto radical y absolutamente autorresponsable. De modo tal que sobre la base del descubrimiento universal de una “ciencia universal –vida universal bajo aspectos absolutos- [...] [habría de proseguirse una] praxis universal y absoluta.”<sup>14</sup>

En lo que sigue de este Capítulo expondré los rasgos fundamentales del análisis de Husserl sobre la experiencia del extraño, el cual es ya desde siempre el tema de la trascendencia, pues la “Quinta meditación” está específicamente estructurada como respuesta a la objeción de solipsismo que puede achacársele al primer momento de la fenomenología trascendental: el egológico<sup>15</sup>.

Partiré del modo óntico-noemático en que el otro se me da, según Husserl mismo, “en la experiencia del mundo trascendentalmente reducido”:

[Los otros] son experimentados [por mí] [...] como gobernando psíquicamente en sus correspondientes cuerpos orgánicos naturales. Así, ligados de un modo peculiar a los cuerpos orgánicos, como objetos *psicofísicos*, los otros son en el mundo. Por otra parte, yo los experimento al mismo tiempo como sujetos para ese mundo, como experimentando ese mundo –el mismo mundo que yo experimento— y como teniendo experiencia de mí al hacerlo, justamente de mí, tal como yo experimento el mundo y, en él, a los otros. [...] en el marco de mi vida de conciencia pura, trascendentalmente reducida, experimento el mundo, incluyendo a los otros; y, de acuerdo con el sentido de esa experiencia, no como mi configuración sintética, privada, por así decirlo, sino como un mundo extraño a mí, como *intersubjetivo*, existente para cada uno, accesible a cada uno en sus objetos. Y, sin embargo, cada uno tiene sus apariciones y unidades de aparición, su fenómeno del mundo, mientras que el mundo experimentado es en sí, frente a todos los sujetos experimentantes y sus fenómenos del mundo. ¿Cómo se explica esto? Tengo que atenerme, imperturbable, a lo siguiente: todo sentido que algún ser tiene y puede tener para mí, tanto según su “qué”, como según su “es y es en realidad”, es un sentido *en* o bien *desde* mi vida intencional, desde las síntesis constitutivas de esa vida; un sentido que se aclara y se descubre para mí, en los sistemas de verificación concordantes.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> *Hua* XIV 560.

<sup>15</sup> *Cfr. MC*, §§ 13 y 42.

<sup>16</sup> *MC*, § 43, pp. 122-123 (*Hua* I 123). ¿Por qué hay que atenernos imperturbables a esto? Porque sólo así podrá conservarse la rigurosidad científica que le da sentido a la fenomenología a través del apego incondicional a sus propios principios (*cfr. supra*, pp. 59-60). Y ¿qué le da sentido, por otra parte, a esa pretendida radicalidad o rigurosa científicidad del filosofar fenomenológico? La voluntad de ser funcionaria

Esto es, para saber cómo es fenomenológicamente posible la experiencia de la intersubjetividad (que implica la experiencia del otro como otro y la del mundo constituido en común con él) es preciso preguntar qué es lo originariamente dado (*Selbstgebung*) y qué es lo intencionalmente constituido (*Sinngebung*) en dicha experiencia. El primer paso en el análisis de la experiencia de la intersubjetividad y del mundo *entre-sujético* (*zwischen-subjektive*) constituido en ella será, por ello, el análisis de la experiencia del otro como otro, es decir, hay que preguntar antes que nada qué es lo que se me da de un modo auténticamente originario en dicha experiencia y cómo es que ocurren la dación, la constitución y la verificación del extraño como tal.

**§ 15. La esfera y la trascendencia primordiales del yo como “yo psicofísico” o subjetividad corporal viviente (*leibkörperliche Subjektivität*)**

Todo análisis filosófico tiene que partir necesariamente de un *factum* experiencial (enmarcado desde siempre ya y por necesidad esencial en el mundo histórico de mi propia vida) como el suelo fértil del cual dicho análisis puede surgir y al cual dicho análisis tiene que volver necesariamente, si no quiere perderse en un vagabundeo conceptual que ha perdido su significación para la vida. La obscuridad del *factum*, que por unas u otras razones (más o menos de vida o muerte) la vida que experimenta el mundo necesita esclarecer, constituye el “estado de necesidad” de la filo-sofía en general<sup>17</sup> y, en nuestro caso, el del análisis fenomenológico en particular. Por ello es preciso preguntar ¿cuál es el punto de partida fáctico del esclarecimiento fenomenológico de la experiencia del extraño (a la cual Husserl dedicó tantas páginas) y cuál es la necesidad o la significación de dicho *factum* y del análisis de dicho *factum* para la vida, o sea, para el mundo histórico de nuestras propias vidas? Esta pregunta por sí misma requeriría, desde luego, de una investigación aparte, pero intentaré

---

efectiva de la humanidad en dos sentidos: 1) el de intentar llevar a su realización plena el *telos* implícito en la humanidad en cuanto vida racional y 2) el de situar el origen y el destino últimos de todo conocimiento y de toda ciencia posibles en el mundo histórico e intersubjetivo de la vida.

<sup>17</sup> Cfr. Hegel, *La diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, pp. 12-16.

esbozar aquí sólo un par de lineamientos fundamentales al respecto<sup>18</sup>: la necesidad epistemológica de dicho análisis está indicada ya en el párrafo anterior, mientras que su significación para la vida tiene que ver con la voluntad radical de saber radical o con cierta voluntad filosófica-fenomenológica de vivir en la apodicticidad, pues una vida vivida así permitiría la responsabilidad absoluta del humano respecto de cada uno de sus actos y, por lo tanto, respecto de su propia vida y respecto de las comunidades de vida al interior de las cuales su propia vida es posible.<sup>19</sup> Esto significaría, a su vez, el intento de llevar a cumplimiento el *telos* implícito en la humanidad en cuanto vida racional, lo cual (la pretensión de realizar plenamente dicho *telos*) es, desde luego, una idea regulativa, horizonte de orientación o meta ideal empíricamente imposible y no algo que pensemos que sea fácticamente realizable. Pero dejemos por ahora estos esbozos (que quedan como esbozos de preguntas postergables pero no-soslayables) y partamos de algo elemental: ¿cuál es el *factum* de la experiencia de lo extraño sobre la base del cual es posible y necesario su análisis intencional?<sup>20</sup> “El *factum* de la experiencia de lo extraño (no-yo) se presenta como experiencia de un mundo objetivo y de otros (no-yo en la forma: otro yo) en él”<sup>21</sup>. Dicho *factum* es, pues, el ya mencionado modo óptico noemático de darse del otro en la experiencia del mundo. Ahora bien, este modo de darse implica una multiplicidad de niveles de sentido cuya primera instancia fenomenológica es la de “el yo singular, que solamente se halla a sí mismo de modo absoluto [y que] constituye en una secuencia de niveles de apariciones su

<sup>18</sup> Pues toda investigación mínimamente responsable de sí (o sea de sus propias razones de ser y de sus propias consecuencias más o menos previsibles) debe plantarse estas cuestiones en algún momento.

<sup>19</sup> “La toma de conciencia que sustenta la tarea de reflexión –dice Ricoeur– tiene implicaciones éticas propias; por ello la reflexión es el acto inmediatamente responsable de sí. Este matiz ético que la expresión ‘última responsabilidad de sí’ [Hua V 139] parece introducir en la temática fundacional no es el complemento práctico de una empresa que, en cuanto tal, sería puramente epistemológica: la inversión por la cual la reflexión se aleja de la actitud natural es al mismo tiempo –con un mismo aliento, por así decirlo– epistemológica y ética. La conversión filosófica es el acto supremamente autónomo. Lo que llamamos el matiz ético está, pues, inmediatamente implicado en el acto fundacional, en la medida en que éste sólo puede ser autoposicional. En este sentido es en última instancia responsable de sí.” P. Ricoeur, *Del texto a la acción*, pp. 43-44. Al respecto véase también Hua XV 560 y *La crisis*, §§ 6 y 7.

<sup>20</sup> En el párrafo 14 he intentado mostrar por qué dicho análisis es epistemológicamente necesario, pero habría que mostrar también que él es no sólo epistemológica sino también ontológica y, aun, éticamente necesario. En relación con esto *cfr.* Cesar Moreno, *op. cit.*, pp. 23-38.

<sup>21</sup> MC, § 48, pp. 140-141 (Hua I 136).

mundo ‘externo’, un mundo de aparición que le es trascendente pero que es relativo a él”<sup>22</sup>, y puede decirse que es relativo a él porque

Fue un resultado importante de la reducción a la propiedad [...] el haber puesto de relieve el sustrato intencional [...] en el que se muestra un *mundo* reducido como trascendencia inmanente. En el orden de la constitución de un mundo extraño al yo, de un mundo exterior a mi propio yo concreto (pero de ningún modo exterior en el modo espacial natural), ese mundo reducido es la trascendencia (o un mundo) en sí primera, la trascendencia primordial.<sup>23</sup>

Esta trascendencia primordial es el resultado de la reducción trascendental que, llevada hasta sus últimas consecuencias, conduce a “la reducción de la experiencia trascendental a la esfera de la propiedad”<sup>24</sup>, la cual es una especie de reducción “junto” a la primera reducción (“una clase peculiar de *epojé*”<sup>25</sup>) que Husserl realiza para dejar en claro el ámbito apodícticamente propio del yo a partir del cual debe ser abordada la experiencia del extraño. “Yo ejecuto [...], junto a la reducción fenomenológica, la reducción solitaria al yo solitario (Mónada) y, si he llevado la clarificación hasta el final, ésta dicta la necesidad de la desconexión de la naturaleza y sólo la esfera [*Blende*] solitaria [o sea la del *ego* como *solus ipse*] permanece aún como necesaria”<sup>26</sup>. Ahora bien, si tras la reducción trascendental permanecen como necesarios únicamente el *ego solus ipse* y el ámbito de su trascendencia primordial o inmanente<sup>27</sup>, entonces lo que está en juego ahora (a lo que tiende por principio el análisis de la experiencia del extraño) es la posibilidad misma de la intersubjetividad o, con más precisión, la posibilidad de una intersubjetividad fenomenológicamente evidente en su

<sup>22</sup> *Ideas II*, Anexo X, p. 375 (*Hua IV* 324).

<sup>23</sup> *MC*, § 48, pp. 140-141 (*Hua I* 136).

<sup>24</sup> *Ibid.*, § 44 (*Hua I* 124).

<sup>25</sup> *Idem.*

<sup>26</sup> *Hua XIV* 264. Husserl distingue entre “reducción trascendental” y “reducción apodíctica” en el *Ms. F* 129, 14 b, transcrito en Lorda, *op. cit.*, p. 321. Ricoeur, por otra parte, se refiere a “esta segunda reducción” como una “reducción en la reducción.” Ricoeur, *op. cit.*, p. 266.

<sup>27</sup> La única diferencia entre lo que en la Quinta meditación Husserl llama “trascendencia primordial” y lo que en el capítulo II de esta tesis he llamado “trascendencia inmanente”, es el énfasis que Husserl pone en el hecho de que esta trascendencia (la primordial o inmanente) es la propia y exclusiva del *ego* solitario a partir del cual tendría que mostrarse la intersubjetividad en su posibilidad fenomenológica más intrínseca. Sobre reducción fenomenológica, apodicticidad e intersubjetividad *cfr.* Lorda, *op. cit.*, p. 57-58.

realizabilidad efectiva<sup>28</sup>, por lo que todo aquello que presuponga dicha efectividad como un hecho debe ser puesto a un lado, entre paréntesis o en cuestión, pues sólo así estará “despejado el camino para la aclaración del cuerpo vivo extraño y del sujeto extraño según su sentido puesto puramente por el yo en todas sus relaciones constitutivas.”<sup>29</sup> Así, del yo (punto de partida absoluto) al nosotros y a la trascendencia objetiva, o sea a la experiencia plena de la intersubjetividad (que en cuanto tal contiene los momentos del yo, del otro y del “entre” común al yo y al otro), podrá llegarse únicamente, con corrección fenomenológica, a través de la experiencia del extraño. Y esta es la predelineación de la ruta a seguir que el rigor fenomenológico exige necesariamente: 1) yo, 2) tú, 3) nosotros-la trascendencia objetiva del mundo (fenomenológicamente reducido a la intersubjetividad trascendental) en común<sup>30</sup>.

Retomemos, pues, desde el principio, desde el yo puro y desde el yo, constituido a su vez desde el yo puro, como esta-cosa-cuerpo-vivo que soy yo mismo:

La constitución de mi cuerpo vivo en cuanto cosa corporal como cualquier otra es un presupuesto de la constitución de Otros [sujetos] para mí existentes. Dicha presuposición hace posible en primera instancia la experiencia de cosas iguales a mi cuerpo vivo y luego hace posible una cosa tal que sería igual a mi cosa-cuerpo-vivo, pero que sería el cuerpo vivo de otro, el cual sería experimentable para mí como tal.<sup>31</sup>

La primera condición de posibilidad de la experiencia del extraño es entonces la constitución (ya siempre realizada desde la pasividad preponderante de mi experiencia cotidiana del mundo) de mi propia subjetividad como una *corporalidad viviente (Leibkörperlichkeit)* situada espacio-temporalmente en el

---

<sup>28</sup> La idea de la intersubjetividad es obviamente posible, pues “posible es lo que se deja representar sin real toma de posición acerca de su ser o de su no ser” (*Hua XIV 440*). La intersubjetividad es posible en el sentido de que su idea no es contradictoria, pero lo que está en cuestión ahora no es si es o no posible sino cómo sería posible y cómo sería fenomenológicamente evidenciable en su posibilidad.

<sup>29</sup> *Hua XIV 263*. Y es que a esto (al yo constituyente) es a lo que tenemos que atenernos, como ya vimos que dice Husserl, imperturbables.

<sup>30</sup> En relación con la posibilidad de una sociología fenomenológicamente fundamentada y con el grado de complejidad y de relevancia sociopolítica que en ese sentido puede alanzar el tema de la intersubjetividad en Husserl, véase: “Hegel y Husserl sobre la intersubjetividad”, en: Ricoeur, P., *Del texto a la acción*, pp. 259-278 y Cesar Moreno, *Op. Cit.*, pp. 23-33.

<sup>31</sup> *Hua XV 260*.

punto cero (*Nullpunkt*) de las co-ordenadas de mi propio mundo circundante.<sup>32</sup> “El cuerpo vivo extraño –dice Husserl- está dado originariamente para mí antes que nada como una cosa [*Ding*] de mi entorno que, como ésta, ha de ser traída a datidad [*Gegebenheit*] progresiva”<sup>33</sup> en sus diferentes niveles de aprehensión posibles, que serían, según su orden lógico de aparición o nivel fenomenológico de complejidad: como cosa (*Ding*) o cuerpo físico (*Körper*), como cuerpo vivo extraño (*fremder Leib*) y como subjetividad trascendental extraña (*transzendente fremde Subjektivität*) co-constituyente de un mundo en común.<sup>34</sup> Ahora bien,

Poner de manifiesto mi cuerpo vivo reducido a mi propiedad, significa ya poner de manifiesto parcialmente la esencia propia (*deseigentlichen Wesens*) del fenómeno objetivo *yo, en cuanto este hombre*. Si yo reduzco los otros hombres a mi propiedad, obtengo cuerpos físicos incluidos en ella [pues dichos cuerpos físicos son lo único que aparece para mí originariamente], pero si me reduzco a mí mismo como hombre, obtengo mi *cuerpo vivo* y mi alma, o sea, a mí mismo como unidad psicofísica.<sup>35</sup>

Mi propio cuerpo vivo, como la unidad psicofísica que soy yo mismo, es dado para mí en intuición originaria, pero “el cuerpo vivo extraño –dice Husserl- no es dado [en intuición originaria] como cuerpo vivo en persona sino como cosa, y su *carácter de vivo* [*Leiblichkeit*] está presentado sólo analógicamente.”<sup>36</sup> Pero ¿cómo es que esta analogía se realiza, es decir, cómo paso de lo que se me presenta originariamente en el campo de mi experiencia trascendental (un

<sup>32</sup> “La relación en cuanto a las cosas es impensable sin una *corporeidad* (*Leiblichkeit*) constitutiva. La perspectiva, la movilidad y la afección de las cosas apuntan al cuerpo (*Leib*) cuyo Aquí (*Hier*) forma el ‘punto cero’ a partir del cual todo se orienta espacialmente, que mueve lo otro moviéndose él mismo, que percibe estímulos ajenos sintiéndose él mismo.” Waldenfels, *De Husserl a Derrida*, p. 38.

<sup>33</sup> *Hua* XIV 234.

<sup>34</sup> Cfr. *MC*, § 56, p.171 e *Ideas II*, § 43, p. 203. Es importante notar aquí dos cosas: 1) En la experiencia cotidiana del mundo de la vida la experiencia del extraño llega a ser bajo la forma de una sucesión cronológica de momentos, pero entre unos y otros momentos no hay inferencias teóricas, sino que dichos momentos se suceden unos a otros en la forma de una experiencia que implica “inte-lección”, pero que no implica reflexión teórica, pues llega a ser espontáneamente y sin la mediación de una tematización teórica. 2) “Aun cuando en el caso de la experiencia de la *Fremderfahrung* la visión de un cuerpo-allí constituye el infranivel experiencial, ello no significa que la percepción se limite a la percepción visual” (Cesar Moreno, *op. cit.*, p. 223), sino que ya desde el primer nivel que hemos señalado aquí (el nivel aprehensivo del otro como cosa o cuerpo físico), y aun con más razón en los niveles subsiguientes, están implicadas, en principio, la percepción auditiva, la olfativa, la táctil, etc., así como la inteligencia analogizante de la síntesis pasiva de asociación, etc. En relación con lo último *cfr. infra*, § 14.

<sup>35</sup> *MC*, § 44, pp. 130-131 (*Hua* I 128).

<sup>36</sup> *Hua* XIV 234.

cuerpo físico parecido al mío) a aquello que no está originariamente presente en dicho campo (la subjetividad viviente de ese otro cuerpo físico)? Cómo es posible, se pregunta Husserl, “aquella aprehensión analogizante por la cual un cuerpo físico [*Körper*], dentro de mi esfera primordial y por la similitud con mi propio cuerpo físico-vivo [*Leib-Körper*], es aprehendido también como cuerpo vivo [*Leib*].”<sup>37</sup> Esto es posible, como veremos, a través de una aprehensión analogizante que presenta, a través de una transferencia de sentido, un contenido que nunca puede presentarse él mismo pero que puede verificarse. Pero sigamos a nuestro autor paso por paso.

### § 16. La parificación (*Paarung*) como síntesis pasiva de asociación

¿En qué consiste entonces y cómo es posible esa aprehensión analogizante a través de la cual es posible, según Husserl, la experiencia del extraño?

[...] toda experiencia cotidiana oculta una transferencia analogizante de un sentido objetivo ya originariamente instaurado [...]. El niño que ya ve cosas comprende por vez primera, digamos, el sentido final de unas tijeras; y desde entonces verá sin más, a la primera mirada, las tijeras como tales; pero naturalmente no lo hace mediante una reproducción explícita, ni comparando, ni llevando a cabo una inferencia [...][sino a través de] una forma originaria de aquella síntesis pasiva que, por oposición a la síntesis pasiva de la *identificación*, designamos como *asociación*.<sup>38</sup>

En mi trato cotidiano con el mundo éste está ya siempre pasivamente estructurado a través de una multiplicidad de síntesis constitutivas de sentido. Un árbol, por ejemplo: yo sé lo que él es en su devenir gracias a una síntesis pasiva que ha identificado lo sustancial en sus cambios y en sus diversos modos de aparición.<sup>39</sup> Yo sé lo que el objeto-árbol es, aunque él y/o sus apariciones

<sup>37</sup> MC, § 51, p. 148 (*Hua I 141*). La traducción de Mario A. Presas confunde aquí los significados de *Körper* y *Leib-Körper*, por lo que ha sido modificada por mí en la cita. Aunque en la nota 9 de su traducción Presas había delimitado con suma precisión estos dos conceptos y el modo de traducirlos, en este pasaje dichos significados están intercambiados, lo cual parece ser un error en la edición. El original dice: “[...] *derjenigen analogisierenden Auffassung [...] durch die ein Körper innerhalb meiner primordialen Sphäre als meinem eigenen Leib-Körper ähnlich ebenfalls als Leib aufgefasst wird.*”

<sup>38</sup> *Ibid*, § 50, pp. 147-148 (*Hua I 141*).

<sup>39</sup> La síntesis se realiza a partir de las apariciones cambiantes del objeto (que son precisamente lo que dicha síntesis sintetiza) y la identidad llega a ser tal a pesar de lo cambiante de esas mismas apariciones.

cambien mucho, gracias a que he llegado a identificarlo como tal, y he llegado a identificarlo como tal a través de una síntesis constitutivo-intencional. Ese sentido constituido puede ser esclarecido en su génesis siguiendo de un modo retrospectivo el desarrollo de la síntesis pasiva (a través de la cual el objeto fue originariamente constituido) desde sus primeros pasos. Puede explicarse, por ejemplo, cómo es que un niño va comprendiendo lo que es un árbol: como dador de sombra, de fruto, objeto de juego, viviente co-constituyente de un ecosistema del cual nosotros mismos formamos parte y al cual por lo tanto hay que cuidar, regar y ayudar a reproducir etc. Ahora bien, si yo ya sé lo que es un árbol (si he llegado a comprender el sentido final de un árbol o su idea) y veo un árbol que nunca antes había visto, no se inicia en mí la síntesis pasiva de identificación desde el principio, sino que comprendo inmediatamente el nuevo árbol como tal gracias a que puedo asociarlo con mi idea y mis experiencias pasadas de lo que es un árbol. Y esta asociación no es una inferencia en el sentido de un razonamiento teórico sino una asociación pasivamente analogizante por la que el segundo (3ero, 4to y “n”) objeto aparece inmediatamente asociado con el primero, es decir, aparece constituyendo con él (con el objeto originariamente constituido en la síntesis pasiva de identificación) un par.

La parificación, es decir, el presentarse configurado como par, y luego, sucesivamente como grupo, como pluralidad, es un fenómeno universal de la esfera trascendental [...]. Lo característico de una asociación parificante [*paarend*<sup>40</sup>] reside en el hecho de que, en el caso más primitivo, dos datos son dados intuitivamente y destacándose en la unidad de una conciencia, y que sobre esta base, ya en pura pasividad, es decir, indiferente a que se lo atienda o no, fundan fenomenológicamente, en cuanto aparecen como distintos, una unidad de similitud; siempre se constituyen, por tanto, precisamente como par. Si son más de dos se constituye un grupo, una pluralidad fenomenalmente unitaria fundada en parificaciones singulares [...] [en] un mutuo y viviente evocarse y [en] una coincidencia mutua que intercambia los respectivos contenidos objetivos.

---

<sup>40</sup> En la traducción de Presas dice “aparente”, lo cual induce a confusión entre los verbos aparecer y aparear (pues así traduce Presas el verbo *paaren*), por lo que he decidido traducir *paaren* y sus derivados como “parificar”. Cfr. la entrada *Paarung* en el *Glosario-guía para Traducir a Husserl* (GTH).

Esta coincidencia puede ser total o parcial; en cada caso posee una gradación, teniendo por caso límite la igualdad.<sup>41</sup>

Esto es, una vez que he comprendido la esencia “tijeras” parificaré con ella todas las tijeras que aparezcan real, ideal o iconográficamente para mí en el flujo experiencial de mi propia vida de conciencia. Y así como de mis primeras tijeras paso a cualesquiera otras tijeras a través de una síntesis pasiva de asociación (sin la cual la experiencia del mundo sería impensable, pues no podría realizar ninguna asociación, clasificación o generalización de objetos), así igual de mi ego paso a otros egos, pues una vez que he comprendido la esencia de mi ego, o bien, la esencia “yo en cuanto este hombre”<sup>42</sup>, parifico conmigo mismo a todos los cuerpos físicos que aparecen para mí originariamente en la esfera de mi propiedad, y esto en tanto que dichos cuerpos físicos aparecen para mí o son originariamente comprendidos por mí como corporal y comportamentalmente semejantes a mí mismo, lo que da como resultado la aprehensión de los otros cuerpos físicos como otros cuerpos físicos vivos y, en su caso, como otros hombres. Una vez que he comprendido la esencia de mi yo como yo psicofísico parifico conmigo mismo a todos los demás cuerpos físicos que aparecen como siendo semejantes a mí en la esfera de mi propiedad, es decir, los comprendo como otros yos psicofísicos. Del yo paso al otro yo (al sujeto extraño), entonces, a través de una parificación o síntesis pasiva de asociación.

Ahora bien, lo que en la experiencia del extraño se presenta para mí originariamente, lo que la parificación parifica o lo que la parificación (en cuanto síntesis pasiva de asociación) constituye como tal es la forma de un ego cuyos contenidos vivenciales necesariamente se ocultan, es decir, un objeto que tiene la misma forma que yo (un yo) pero que no soy yo y que encierra, por ello, un contenido “misterioso”: la alteridad transmanente de sus propias vivencias. Quisiera recurrir aquí a una representación gráfica y metafórica que, pienso, puede ayudar a comprender hasta cierto punto los alcances y las limitaciones

---

<sup>41</sup> MC, § 51, p. 149 (*Hua I* 142). Para un ejemplo extraordinariamente claro de la esencia de la síntesis pasiva de asociación véase Lester Embree, “Aufbau to animism: a sketch of the alternate methodology and major discovery in Dorion Cairns’s revision of Edmund Husserl’s ‘Fifth Cartesian Meditation’”, nota 15.

<sup>42</sup> Cfr. *supra*, nota 35 de este capítulo.

del recurso a la parificación en relación con la experiencia del extraño. Supongamos: Yo soy una esfera de concreto de contenido líquido y sé que soy una esfera de concreto de contenido líquido (o sea que he constituido mi propia esencia a través de una síntesis pasiva de identificación), por lo que toda otra esfera de concreto que se me presente la apareo inmediatamente conmigo mismo en cuanto esfera de concreto de contenido líquido, aunque no sepa (y aunque sepa que no sé, que tal vez nunca sepa y que por principio nunca podré llegar a saber del todo) cuál es ese líquido, en qué estado se encuentra ni qué tan llena o vacía está la esfera. Del contenido de la otra esfera no puedo tener certeza apodíctica, ya que dicho contenido nunca puede presentarse originariamente o en intuición directa para mí<sup>43</sup>, por lo que su realidad efectiva sólo puede ser para mí una cuestión de fe en el sentido de creencia en lo que no veo. Lo que la parificación parifica en el caso de la experiencia del extraño es, en el más estricto de los sentidos, la forma: “esfera de concreto como contenedor”, pero ¿cómo podría yo tener certeza de que dicho contenedor tiene de hecho contenido? En lo que queda de este capítulo expondré la respuesta de Husserl a esta pregunta y esbozaré algunas anotaciones críticas al respecto.

### **§ 17. La presentación como una clase de experiencia con su propio estilo de verificación**

¿Cómo sucede [...] que el sentido transferido [en la parificación del otro yo] sea tomado con una validez de ser, como contenido de determinaciones psíquicas existentes en ese cuerpo físico [el del otro], siendo que tales determinaciones jamás pueden mostrarse como ellas mismas en el ámbito de originalidad de la esfera primordial (la única de que disponemos)? [...] La presentación que da lo que, en el otro, es inaccesible *originaliter* [sus propios contenidos vivenciales], está entrelazada con una presentación original (de *su* cuerpo físico como parte de la naturaleza dada en mi propiedad). [...] Toda experiencia está referida a ulteriores experiencias que plenifican y confirman los horizontes apresentados, que incluyen en forma de anticipación no intuible síntesis potencialmente verificables de una continuación concordante de la experiencia. Con respecto a la experiencia de lo extraño, es claro que su progresión verificadora y plenificante *sólo puede ocurrir por medio de*

---

<sup>43</sup> Pues si rompo la otra esfera para ver qué hay dentro, es decir, si le abro al otro el cuerpo y la cabeza, no son sus vivencias lo que se me revela, sino otros lados de su cuerpo.

*nuevas presentaciones que transcurran de un modo sintético y concordante.*<sup>44</sup>

Es decir, por medio de nuevas y nuevas huellas (como diría Levinas), pero entrelazadas entre sí, de algo que nunca aparece ni puede aparecer pero que se sabe o, con más exactitud, se pretende saber que existe por el sentido que constituyen la unidad de sus huellas. Así como un bolígrafo es, por ejemplo, un objeto que implica, co-mienta y presenta múltiples horizontes como el trasfondo desde donde se constituye su sentido pleno (sus 4 causas en el sentido aristotélico, por ejemplo, o los múltiples procesos de trabajo manual e intelectual que tomó producirlo), así también el cuerpo del otro es un objeto que presenta la sensibilidad de un organismo vivo, que presenta una voluntad y una inteligencia o, en suma, un *cogito* y una vida cogitativa con todo lo que ella implica. Al contrario de lo que ocurre en el caso del bolígrafo, sin embargo, la progresión plenificadora y verificante de la experiencia del extraño nunca puede ocurrir a través de intuiciones directas, pues lo que el otro es en cuanto tal (no sólo su cuerpo físico sino la unidad de este y su yo vivencial) nunca se me puede presentar de modo inmediato sino sólo a través de una transferencia de sentido (cuya operaria es la síntesis pasiva de asociación) desde mi cuerpo físico vivo, por la que su cuerpo físico (que pertenece a mi esfera primordial) presenta lo “vivenciante” (que no aparece ni puede aparecer para mí de un modo directo) de ese mismo cuerpo. La verificación de la existencia del otro como otro-yo-vivencial se da, entonces, a través de la concordancia o unidad sintáctica del comportamiento de su cuerpo físico (que sí aparece para mí en una intuición directa e inmanente), el cual co-mienta o presenta un organismo vivo que no soy yo mismo pero que es como yo mismo: una subjetividad corporal de afectividad e intencionalidad viviente, es decir, un *alter ego*.

[...] el cuerpo orgánico extraño, al ser experimentado, se anuncia realmente y de modo continuo como cuerpo orgánico únicamente en su *comportamiento*, cambiante, pero siempre concordante; de tal suerte, este comportamiento posee su lado físico que indica lo psíquico, apresetándolo; y es ese comportamiento el que tiene entonces que presentarse en una experiencia original, plenificante; y así en el

---

<sup>44</sup> MC, § 52, p. 151 (*Hua I 143*).

constante cambio del comportamiento, de fase en fase y precisamente si no hay concordancia con su comportamiento, el cuerpo orgánico es experimentado como pseudo-cuerpo orgánico.<sup>45</sup>

Un cuerpo físico como el mío presenta un yo como yo (pero otro que yo) por la transferencia de sentido que se realiza desde mi yo (pues me reconozco como vida cogitativa de un cuerpo físico vivo) hacia el otro, cuyo cuerpo físico, por ser percibido por mí como corporal y comportamentalmente semejante a mí, comenta o presenta analógicamente para mí una subjetividad cogitativa que es formalmente igual que la mía e inmanente en la mía pero materialmente distinta y absoluta de la mía. Es decir, yo veo el cuerpo del otro y puedo imaginarme lo que él ve imaginándome lo que vería yo si estuviera en su lugar, pero, estrictamente hablando, no veo, siento ni vivo sus propias vivencias (ellas son para mí contenidos vivenciales transmanentes). Si así fuera, por otra parte, no habría tal cosa como un “otro extraño” sino sólo yo y mis vivencias, de donde se sigue que la no-presencia para mí de las vivencias del otro como otro es una condición de posibilidad de su concebibilidad en cuanto tal para mí. Nos encontramos, pues, ante una situación bastante paradójica. Se trata, retomando una pregunta hecha ya en el primer capítulo de esta tesis, de cómo es posible concebir la positividad de mi negatividad sin reducirla a mi positividad, es decir, cómo es posible concebir la otredad de mi universo sin reducirla a mi universo en el movimiento de dicha concepción. O bien,

cómo mi ego, dentro de su propiedad, puede constituir justamente lo *extraño* bajo el título “experiencia del extraño” [...] con un sentido que excluye lo constituido del contenido concreto del yo mismo concreto constituyente del sentido, en cierto modo como un *analogon*.<sup>46</sup>

Dicha concepción es posible porque la otredad del otro se presenta sin presentarse, pues la presencia corporal del otro indica siempre una ausencia, algo que podemos intuir formal pero no materialmente: podemos intuir al otro en cuanto a su forma de *alter ego*, pero no podemos intuir los contenidos concretos de sus vivencias, ya que en esa no-intuitibilidad consiste precisamente su

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, § 52, p. 151-152 (*Hua I* 144).

<sup>46</sup> *Ibid.*, § 44, p. 127 (*Hua I* 126).

alteridad. Esto mismo quiere decir que el *alter ego* es un *analogon*: que es comprensible por su forma (es lógicamente accesible, o sea, accesible por, para o desde el *logos* en cuanto que lo mienta y en tanto que lo constituye en su esencia, a la cual mienta a través de la mención lingüística) pero que está más allá (*anó*) por sus contenidos. Y lo mismo indica la expresión *alter ego*: *ego* indica una forma comprensible (la que yo mismo tengo y que le atribuyo al otro por analogía) y *alter* un contenido transmanente esencialmente in-intuible.

[El otro] es constituido como *alter ego*, y el *ego* que designa la expresión *alter ego* como uno de sus momentos soy yo mismo en mi propiedad. El otro, según su sentido constituido, remite [formal pero no materialmente] a mí mismo. El otro es reflejo [formal] de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo; es un *analogon* de mí mismo.<sup>47</sup>

El otro como otro, es decir, como subjetividad radicalmente otra que la mía, es verificable por y para mí sólo indirecta y formalmente, o sea, sólo en la unidad sintética y sintáctica de su comportamiento como tal (como otra subjetividad o como otro yo), pero no en la intuitibilidad originaria de sus contenidos vivenciales propios, lo cual quiere decir que el otro yo es formal (en cuanto yo) pero no materialmente (en cuanto otro) verificable. Y

en esta especie de accesibilidad [formalmente] verificable de lo que es originariamente inaccesible [en su materialidad concreta] se funda el carácter de lo extraño en cuanto existente. Lo que en cada caso puede ser presentado y justificado originalmente soy yo mismo o bien me pertenece a mí mismo como propio. Por el contrario, todo lo que es experimentado en aquel modo fundado que caracteriza a una experiencia primordialmente no plenificable —una experiencia que no da la cosa misma originalmente, pero que verifica consecuentemente lo indicado— es extraño. Lo extraño sólo es concebible, por tanto, como *analogon* de mi propiedad. En virtud de la constitución de su sentido necesariamente se presenta como *modificación intencional* de mi yo objetivado en primer lugar, como una modificación intencional de mi *mundo* primordial. Desde el punto de vista fenomenológico, el otro es una *modificación* de mí mismo (el cual, por su parte, recibe ese carácter de *mío* por la parificación contrastante que necesariamente tiene lugar). Por lo mismo, es claro que en la modificación analogizante se presenta todo aquello que pertenece a la concreción de ese otro yo, en primer lugar como *su* mundo primordial

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, § 44, p. 126 (*Hua* I 125).

y luego como el ego plenamente concreto. Con otras palabras, en mi mónada se constituye apresentationalmente otra mónada.<sup>48</sup>

Y con ella (con la otra mónada) se presenta al mismo tiempo el “reino del entre” entre el yo y el resto de las mónadas. Es decir, con la constitución apresentational de otras mónadas es constituido también, y de un modo igualmente apresentational, un “entre”, un mundo intersubjetivo, o bien, un ámbito de lo común, o de lo en principio comunicable, entre todas las mónadas: el ámbito *entre-sujético* (*zwischen-subjektiv*) de la objetividad intersubjetiva, cuyo nivel más elemental es, para Husserl, el ámbito de la naturaleza objetiva tal y como es entendido en las “ciencias naturales”, sólo que, en el marco de la fenomenología trascendental, reducido a la inmanencia de la intersubjetividad trascendental y nunca trascendente a esta última, pues ello implicaría una recaída en el naturalismo de los presupuestos epistemológicamente dogmáticos de las ciencias que operan en el marco de la actitud natural. Así,

Lo *primero* que se constituye en forma de comunidad y como *fundamento de todas las otras formaciones intersubjetivas de comunidad*, es el ser común de la naturaleza, junto con la comunidad del cuerpo vivo extraño y del yo psicofísico extraño en parificación con mi propio yo psicofísico.<sup>49</sup>

Ahora bien, si aceptamos estos análisis de la experiencia del extraño (aquí sólo esbozados) como fenomenológicamente correctos y dicha experiencia como rigurosamente fundamentada en su validez fenomenológica, entonces podemos afirmar que el *alter ego* es no sólo otro yo en la facticidad de mi mundo, sino también otro yo trascendental, es decir, otra subjetividad absoluta, la cual constituye su mundo en cuanto trascendencia inmanente, trascendencia trascendente, trascendencia transmanente y trascendencia objetiva, lo cual a su vez significa que es una subjetividad absoluta otra y co-constituyente de la trascendencia objetiva (o el mundo común) que hay “entre nosotros”. Esto es,

En la actitud de la experiencia objetiva [*objektive*] yo experimento un mundo objetivo al que pertenecen todas las cosas, todos los cuerpos vivos, todas las subjetividades animales [...] y vuelto hacia mí mismo yo me encuentro objetivamente como ente animal en este mundo. Pero si

<sup>48</sup> *Ibid.*, § 52, p. 152 (*Hua I* 144).

<sup>49</sup> *Ibid.*, § 55, p. 159 (*Hua I* 149).

ejecuto la actitud trascendental (reducción fenomenológica), entonces reconozco mi propio ser absoluto [*mein absolutes Selbstsein*], mi interioridad absoluta, en la cual este completo mundo objetivo está constituido y es un fenómeno apercebido y puesto. Yo reconozco, si la correspondiente reducción es ejecutada con corrección, a *la subjetividad ajena* [materialmente] *absoluta* y, así, a lo absoluto como *interreferencialidad* [*Aufeinanderbezogenheit*] intersubjetiva de subjetividades absolutas, en las cuales está constituido y es absolutamente identificable intersubjetivamente el mismo mundo objetivo; pero la objetividad es en este caso unidad intencional. Yo reconozco en ello que *la animalidad* [*Animalität*] *es un modo en el cual la subjetividad se objetiva para los otros y para sí misma*, sólo a través de lo cual [la objetivación de la subjetividad en el modo de la animalidad] es posible la comunicación.<sup>50</sup>

Y el orden de la comunicación (posible únicamente en el modo del enfrentamiento “animal” e intercorporal) será el cosmos intersubjetivo de la trascendencia objetiva o el “sentido común” intersubjetivamente co-constituido: se tratará no sólo de mi mundo sino también de nuestro mundo, es decir, del mundo “entre” la totalidad de los sujetos posibles, o bien, de los sujetos-vivientes habidos y por haber. ¿Cómo es fácticamente posible, por otro lado, esta co-constitución intersubjetiva de un “sentido” común? Sólo ahora podría entrar en escena la temática del lenguaje como forma fundamental de la comunidad y la comunicación intersubjetiva, pero dicho tema sobrepasa por mucho los alcances y las pretensiones de esta tesis, por lo que será dejado para una investigación futura.

Por ahora queda únicamente esbozar un par de anotaciones críticas y algunas conclusiones generales sobre la trascendencia.

### § 18. Anotaciones críticas

Retomaré aquí la pregunta con la que termina el §16 y comienza el §17 de este Capítulo. ¿Cómo sé que lo que en la esfera de mi propiedad encuentro como un cuerpo físico corporal y comportamentalmente semejante al mío tiene de hecho una vida cogitativa propia y absolutamente ajena a la mía? Ya hemos visto la respuesta de nuestro autor a esta pregunta (*supra*, § 17). Ahora hay que

---

<sup>50</sup> *Hua* XIII 480.

recordar que de la existencia del otro como otro no puede tenerse certeza apodíctica, pues él no se da ni puede nunca darse originariamente en una intuición evidente, como reconoce Husserl mismo en muchas partes.<sup>51</sup> Pero si la alteridad del otro no se da ni puede nunca darse en una intuición originaria, entonces no se ajusta ni puede nunca ajustarse al principio de todos los principios y su “ex-istencia” no es ni puede nunca ser, en ese sentido, científicamente demostrable, es decir, no es mostrable desde dicho principio.<sup>52</sup> Si queremos mantenernos “imperturbables”, como exige el filósofo de Moravia, tenemos que decir entonces que la existencia de la alteridad del otro no es una cuestión de evidencia sino de fe (en el sentido de creencia en lo que no vemos), lo mismo que *la objetividad como trascendencia*, pues aunque tengamos poderosas razones para creer en la existencia de la otredad del otro y en la trascendencia objetiva, dicha creencia será siempre, desde el punto de vista de la fenomenología como ciencia inflexiblemente rigurosa, un acto de fe y constituirá, por ello, un cierto estar-en-el-fideísmo.<sup>53</sup> Parecería, en este punto, que quizás no hay que ser tan inflexible, pero es que la filosofía como ciencia estricta, la cual busca su propia fundamentación absoluta, es esencialmente inflexible, pues es o pretende ser el extremo opuesto a la relajación lógica de quienes convierten “la certeza en opinión y la filosofía en filodoxia.”<sup>54</sup> El fenomenólogo trascendental es en este sentido inflexible y no puede ni debe permitirse equívocos como el que enuncia Ricoeur al decir, en relación con el problema de la alteridad del otro, que “sabemos o creemos saber que hay otros [y que] es necesario ahora comprender cómo hay otros.”<sup>55</sup> Esta imprecisión, que consiste en confundir “el otro” con “la alteridad del otro” y en dejar indeciso si “sabemos” o si “sólo creemos” que hay otros, es inaceptable porque lo que se

<sup>51</sup> Cfr. *Ideas II* § 51, p. 244-245, *MC* §§ 50, 51, 54, 55, 62, *Hua XIV* 437, *Hua XV* 234, *Hua XVII* 246, etc.

<sup>52</sup> Por “ex-sistencia” hay que entender, aquí, la presencia en el universo de la conciencia posible, que es el universo de todo sentido posible en general, es decir, el yacer [-sistere] a partir [ex-] del “marco” que el horizonte de la presencia es en esencia. La alteridad del otro está presente en dicho horizonte, pero no directa, intuitiva ni apodícticamente, sino sólo (y esto es así por necesidad esencial y no cabe esperar que sea o pueda llegar a ser de otro modo) indicativa (o signitativa), co-mentada o apercebida.

<sup>53</sup> Por más “racional” que pueda ser la fe de la que hablamos aquí. Sobre “fe racional” véase *infra*, Conclusiones y Anexo IV: “Breve nota sobre ‘fe racional’”.

<sup>54</sup> Kant, *KrV*, B XXXVII.

<sup>55</sup> Ricoeur, *Del texto a la acción*, p. 267.

hace evidente con la exposición de la no-originariedad de la evidencia de la alteridad del otro (explícitamente señalada por Husserl mismo<sup>56</sup>) es justo lo que Ricoeur deja en la ambigüedad: que si bien ciertamente creemos saber que hay otros o, mejor dicho, otredades, no podemos “saber” (con certeza apodíctica) si hay otredades sino sólo “creerlo”. La pregunta rigurosamente fenomenológica no es entonces “cómo hay otros” sino cómo creemos o cómo tenemos fe en que hay tal cosa como la alteridad radical de esos otros. La conciencia de esta distinción entre presencia de la alteridad (imposible por principio, pues si llegara a ser-ante-mi-conciencia ya no sería radicalmente otra) y creencia en ella es fundamental porque desde allí la conciencia trascendental puede encontrarse a sí misma en su radical soledad, en su radical fideísmo y en su radical religiosidad;<sup>57</sup> tres cualidades, éstas, casi irreductibles de la conciencia intencional del sujeto trascendental.<sup>58</sup> De otro modo, si pasamos por alto la aclaración de lo que Ricoeur deja en la ambigüedad, corremos el riesgo de encubrir esas tres cualidades fundamentales de la conciencia y de engañarnos a nosotros mismos con la falsa ilusión de una fundamentación apodíctica de la trascendencia objetiva, fundamentación que es por definición imposible, pues presupondría la evidencia apodíctica de la existencia de la alteridad del otro, es decir, la evidencia apodíctica de la existencia del otro como un ser autónomo, independiente o heterogéneo respecto de mi conciencia, lo cual (la evidenciación apodíctica de dicha alteridad) es trascendentalmente imposible, ya que en el ámbito trascendental no se trata sólo de que “*nulla re indiget ad existendum*”, sino de que desde ese ámbito es por principio imposible efectuar juicios acerca de la existencia no-inmanente de las cosas. Husserl mismo parece

---

<sup>56</sup> Véase *supra*, nota 51.

<sup>57</sup> Es decir, la esencial re-religiosidad que subyace *a priori* a mis modos comunicativos y lingüísticos de ser en general.

<sup>58</sup> La vida concienical que yo mismo soy está siempre aislada en algún sentido, tanto en el sentido trascendental que puede verse desde la necesaria soledad de la subjetividad absoluta (*cf. supra*, § 13), como en el sentido existencial de la sensación de desapego ante el mundo que puede provocarme la expectativa de mi propia muerte. Al mismo tiempo, esa vida que soy está siempre en comunidad intersubjetiva en otro sentido, pues en el mundo concreto de mi vida estoy siempre en comunidad, en condiciones de conformar comunidad o presuponiendo comunidad. Es por esto que mi vida concreta de conciencia está siempre y necesariamente marcada, en su transcurrir histórico, por una dialéctica soledad-convivencia, o bien, identidad- o comunidad-alteridad.

haber permanecido en ciertos equívocos de la misma naturaleza que (y probablemente causantes de) la ambigüedad que he señalado en Ricoeur, el cual probablemente no hizo más que reproducir una ambigüedad que estaba ya en Husserl mismo. En el § 62 de *Meditaciones cartesianas* leemos, por ejemplo, que

Lo que yo demuestro concordantemente como *otro* y lo que me he dado, por tanto, de una manera necesaria y no arbitrariamente como una efectiva realidad que se debe reconocer, es, en la actitud trascendental, *eo ipso* el otro existente, el *alter ego* justificado precisamente en la experiencia intencional de mi *ego*.<sup>59</sup>

Pero lo que “el otro existente (*der seiende Andere*)” quiere decir aquí es, por lo menos, y a pesar de todos los esfuerzos de Husserl, ambiguo. Y lo mismo pasa en todo el § 56 de *Meditaciones cartesianas*. En otro lugar nuestro autor enuncia, además, que independientemente de las dificultades propias de la demostración de la posibilidad de la trascendencia objetiva e independientemente de la enigmaticidad de la alteridad del otro, “el enigma surge sólo cuando ya han sido distinguidas las dos esferas originales [la de lo propio y la de lo extraño] y esta distinción supone ya que la experiencia de lo extraño haya cumplido su obra.”<sup>60</sup> Y con esto Husserl parece pretender haber demostrado la validez de la experiencia de lo extraño, pero no lo hace apodícticamente. Ocurre exactamente igual que con el enigma de la posibilidad del conocimiento en el marco de la actitud natural: dicho enigma surge sólo cuando la experiencia del conocimiento ha hecho ya su obra, pero eso no le quita a aquella experiencia, en cuanto natural, ni su falta de radicalidad epistémica, ni su carencia de apodicticidad, ni la posibilidad de que lo que en ella se da llegue a tornarse dudoso. Y lo mismo pasa con la no-apodicticidad de la evidencia de la alteridad del otro y, por lo tanto, con la de la “trascendencia objetiva”: que la distinción entre la esfera de lo propio y la de lo extraño presuponga que la experiencia del extraño haya hecho ya su obra, no le quita a esa misma experiencia ni la falta de apodicticidad en su evidencia ni, por lo

---

<sup>59</sup> *MC*, § 62, p. 193 (*Hua I 175*). Véase también *ibid.*, § 55, p.163 (*Hua I 153*).

<sup>60</sup> *Ibid.*, § 55, p. 160 (*Hua I 150*).

tanto, la posibilidad de que lo que en ella se da o se afirma llegue a tornarse dudoso. Por todas estas cosas parece pertinente afirmar que Husserl no sólo no ha demostrado apodícticamente la existencia de cualesquiera cosas, realidades o entidades transmanentes,<sup>61</sup> sino que más bien ha demostrado que la demostración apodíctica de la existencia de tales cosas es fenomenológicamente imposible.<sup>62</sup>

En este punto es muy importante notar, por otra parte, que lo que se demuestra con lo anterior no es que la transmanencia (sobre todo la alteridad del otro) no existe, sino que no es posible demostrar su existencia de un modo apodíctico. Tener clara esta diferencia es fundamental para no caer en las absurdas interpretaciones sobre un supuesto “lado oscuro” de las filosofías de la conciencia, que Manuel Cabrera le atribuye a S. de Beauvoir y a su modo de relacionar la obra de Sade con un supuesto “lado negativo de la conciencia moderna”.<sup>63</sup> Atrocidades como las que aparecen en los relatos de Sade (que por cierto no son exclusivas de la era moderna) son posibles como producto de una incapacidad para tener “fe racional” en la interreferencialidad e interdependencia física y emocional del otro conmigo mismo, y no de una supuesta negación de su existencia implícita en las filosofías modernas de la conciencia. Afirmar que esto último (una supuesta negación de la existencia de la alteridad del otro implícita en dichas filosofías), o una manifestación social de esto último, es lo que produce tales atrocidades, es completamente absurdo, y esto por múltiples razones, entre las cuales puede mencionarse que el solipsismo, en cuanto que niega implícitamente la existencia de toda alteridad radical, es una consecuencia lógica indeseable de ciertos ejercicios teoréticos (que por otra parte suelen no

---

<sup>61</sup> Lo cual no fue nunca su principal propósito, pero sí llegó a ser un propósito intermedio para llegar a uno de sus principales propósitos: el de la superación del solipsismo.

<sup>62</sup> Podemos preguntar, por otro lado, si la demostración fenomenológica de tal imposibilidad fenomenológica es a su vez apodíctica o no-apodíctica. Esta pregunta la dejo abierta.

<sup>63</sup> “S. de Beauvoir afirma que así como Descartes funda la filosofía moderna, Sade funda la ética moderna. Sade acepta las doctrinas sensualistas propuestas por su siglo, que encierran al sujeto en la inmanencia y niegan la realidad del otro. Entiende que el hombre, “amo y señor de la naturaleza”, tiene el derecho de “cambiar, mutilar y destruir todos los seres, como bien le plazca”. En Sade se haría explícito el lado negativo en la conciencia moderna, a la que habría que entender no sólo como *poder de construcción*, sino como *poder de destrucción*.” M. Cabrera, “La intersubjetividad monadológica”. En: A. Ziri6n (comp.), *Actualidad de Husserl*, p. 61.

salir de las pequeñísimas minorías de los estudiosos de la filosofía) y no una afirmación que sea sostenida a voluntad por algún idealista enloquecido, como afirma ingenuamente Rudolf Carnap (*Filosofía y sintaxis lógica*, p.12). Tampoco puede tratarse de una afirmación implícita en los modos fundamentales de ser de los humanos modernos, pues a éstos puede juzgárseles de egoístas y de social, moral o ecológicamente irresponsables, si se quiere, pero no de solipsistas en el sentido técnico que tiene esta palabra al interior de la filosofía moderna que se inicia con Descartes.<sup>64</sup> Muy por el contrario, y muy lejos de una inferibilidad inmediata entre solipsismo y egoísmo, es evidente que sólo desde la egología trascendental ha sido posible el esclarecimiento teórico radical de la extrañeidad de todo lo extraño y de la alteridad de todo lo que pueda ser comprendido como radicalmente “otro”.<sup>65</sup> Es bien sabido, además, que

‘la completa egología trascendental es una fenomenología provisional’, cuya realización plena se encuentra en la teoría monadológica de la intersubjetividad. [...] Y esta ‘provisionalidad’ es igualmente la que distingue a la esencia de la egología, lo cual ‘no excluye, desde luego, que en esa ‘actitud solipsista’ puedan ganarse conocimientos esenciales, pues ella sola

---

<sup>64</sup> La tortura, para poner un contraejemplo ante la idea de que el solipsismo conduce a la debacle moral, presupone el reconocimiento implícito de la alteridad del otro o no es tal, es decir, si no existe el reconocimiento implícito de la alteridad del otro, la tortura es imposible, pues querer torturar sin presuponer dicha alteridad sería como querer torturar un pedazo de plástico, esto es, no se trataría de tortura sino de manipulación destructiva, por decirlo de alguna manera, de un objeto inanimado.

<sup>65</sup> Algunos teóricos latinoamericanos de la liberación, como E. Dussel, M.C. Liendo y C. Lenkersdorf, caen reiteradamente en la ambigüedad, por decir lo menos, de apuntar que “una teoría [cartesiana-egológica] del conocimiento lleva a una antropología filosófica justificatoria de la colonialidad” (M-C. Liendo, “Saber y poder: consecuencias epistemológicas de la globalización en América Latina”, en *Pensares y Quehaceres*, p. 163), lo cual es fenomenológicamente inaceptable, pues si bien es cierto que la filosofía es un reflejo de la realidad concreta (o un momento de reflexión en el mundo de la vida) y no al revés, y que, en ese sentido, un modo egológico de teorizar podría ser sólo un momento de un modo egocéntrico de ser en general, también es cierto que el tema de las relaciones entre una filosofía y el mundo de la vida en el que la misma nace y se desarrolla, no es ejemplificable con el caso del solipsismo, como si el solipsismo filosófico procediera del egoísmo existencial y viceversa. Es decir, es muy posible (si no es que necesario) que los contenidos en la filosofía de un hombre o sus posturas teóricas estén esencialmente determinados por los modos fundamentales de ser del mundo histórico de la vida en el cual dicho hombre ha sido educado (no parece casualidad, por ejemplo, que el verbo “ser” y el pronombre “yo”, cuya fundamentalidad morfológica, semántica y sintáctica en las lenguas indoeuropeas es patente, sean al tiempo temas fundamentales en la historia de la filosofía occidental, que se expresa en esas mismas lenguas), pero el solipsismo no es una postura teórica sino una consecuencia lógica indeseable, como he dicho, de ciertos ejercicios filosóficos, el cual posiblemente nadie ha adoptado, jamás, como una postura teórica o prácticamente sostenible. Las relaciones entre la filosofía europea moderna, la crisis de la humanidad europea moderna y la perversidad moral de la colonialidad del “sistema-mundo” moderno no pueden ser vistas, de ninguna manera, como relaciones de causa-efecto entre el idealismo egológico y dicha crisis. ¿Cuáles o de qué tipo son entonces esas relaciones? Habría que empezar por revisar *La crisis* y, en general, plantear la problemática desde bases menos reduccionistas.

y exclusivamente es el suelo concreto para la identificación legítima de los conocimientos fundamentales de la fenomenología, sobre la base de los cuales todos los otros descansan de algún modo y a los cuales están referidos retrospectivamente [*zurückbezogen*]. Fink añade, además, que la egología en el caso de Husserl es por cierto ‘una *abstracción*, pero una *abstracción necesaria y no sólo posible*’. Esto quiere decir que la egología no es un sistema cerrado, sino que ella abre el único camino posible para la captación del mundo y de la esencia [desde su raíz última].”<sup>66</sup>

Quisiera expresar, por último, un breve comentario acerca de “empatía” y “temporalidad”. A. S. Lorda ha dicho que el último peldaño de la teoría trascendental de la empatía debe ser situado al nivel de los análisis sobre la temporalidad inmanente.<sup>67</sup> Yo no analizaré aquí la relación entre empatía y temporalización porque nada puede concluirse a partir de dicho análisis en relación con el problema que me ocupa en esta tesis: el de la transmanencia y el de la no-apodicticidad de la evidencia de la alteridad del otro. Lorda piensa que en los *C-Manuskripte*, con los análisis sobre la temporalidad y la temporalización, Husserl resuelve las aporías de la intersubjetividad surgidas en análisis anteriormente realizados, como el de *Meditaciones cartesianas*,<sup>68</sup> lo cual es en cierto sentido absurdo. Los análisis sobre la temporalidad en los *Späte Texte über Zeitkonstitution* son de gran utilidad en lo descriptivo y en la radicalización de los niveles en que han de efectuarse las descripciones de la fenomenología genética-constitutiva, pero no rozan, ni siquiera en lo más mínimo, el problema de la no-apodicticidad de la evidencia de la alteridad del otro, la cual es un sentido noemático constituido desde la temporalidad inmanente, sí, como todo objeto posible, pero cuyas aporías no pueden resolverse en este último nivel,<sup>69</sup> pues decir, como hace Lorda, que entre “mi yo y el otro yo [...] [no hay] una distancia extensiva”,<sup>70</sup> así como no la hay entre mi

<sup>66</sup> R. Cristin, “Die Phänomenologie zwischen Husserl und Heidegger”, pp. 15-16. Las comillas simples indican palabras de Fink.

<sup>67</sup> Lorda, *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, p. 290.

<sup>68</sup> “Si Husserl no hubiera completado en esta dirección [la de los análisis sobre la temporalidad inmanente] sus investigaciones, la alteridad habría quedado como una especie de agujero negro [...] que no reflejaría ni uno sólo de los rayos de la luz fenomenológica. Esta situación supondría el fracaso de la reducción, ya que mi subjetividad trascendental encontraría un dato que, propiamente, no es mi rendimiento.” *Ibid.*, p. 310.

<sup>69</sup> Razones para esto he dado en *supra*, § 13.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 287-289.

presente y mi pasado (pues ambos son momentos de mi yo concreto), sólo puede querer decir que entre mi yo fáctico (el yo fáctico desde mi primera infancia) y el otro no hay distancia extensiva porque mi yo y el otro (o sea mi otro yo) son momentos de mi yo concreto, con lo que, a pesar de seguir a Husserl al pie de la letra, Lorda termina demostrando lo contrario de lo que quería demostrar (que el problema del solipsismo puede resolverse), la causa de lo cual es, sin lugar a dudas, la confusión entre el problema de la “evidenciación de la génesis fáctica” y el de la “fundamentación epistemológica” del otro y su alteridad.<sup>71</sup> Esta diferencia, finalmente, desempeñará un papel importante en mis conclusiones.

---

<sup>71</sup> La evidenciación retrospectiva de la génesis histórico-fáctica-noético-intencional de un objeto es, por definición, su fundamentación epistemológica en sentido fenomenológico (cfr. *Hua* VI 379-381). ¿Cómo es posible, entonces, que la evidenciación de la génesis histórico-fáctica-noético-intencional del otro y su alteridad no sea al mismo tiempo su fundamentación epistemológica? En este caso la “evidenciación de la génesis intencional” no es ni puede ser al mismo tiempo “fundamentación epistemológica”, porque la alteridad nace como un presupuesto que nunca puede dejar de ser tal, es decir, nace como una no-intuitibilidad que, por definición, jamás puede ser directamente intuitida, es decir, nace y permanece necesariamente como un presupuesto no-verificable y no-fundamentable al que sólo puede accederse por medio de una “fe racional”. Sobre “fe racional” véase Anexo IV.

## CONCLUSIONES

En esta investigación hemos partido, con la pretensión de mostrar los conceptos fundamentales de trascendencia en la fenomenología de Husserl, del “concepto natural de trascendencia” o del concepto de trascendencia propio de la “actitud natural”. La actitud natural es aquella en la que creemos inmediatamente (sin reflexión de por medio) en la trascendencia del mundo, o bien, en la que tenemos una fe irreflexiva (aunque no inmotivada ni irracional) en ella y en la posibilidad de colocarnos fuera de nosotros mismos para vigilar la correspondencia entre nuestros pensamientos y una realidad que estaría más allá de dichos pensamientos, pero que se presentaría en ellos. Se trata, pues, con esta actitud, de la creencia en el ser (*Seinsglaube*) o en la existencia que existe con independencia absoluta de la conciencia. Después del análisis de la actitud natural, y tomándola como punto de partida, elaboramos la pregunta filosófica por la posibilidad del conocimiento de la trascendencia implicada en ella, lo cual nos condujo al camino de la “duda metódica” (indicado por primera vez por Descartes) y a los descubrimientos sucesivos de la *epoché*, de la reducción y de la constitución fenomenológico-trascendentales, lo cual nos llevó, a su vez, a los conceptos de intencionalidad, trascendencia inmanente, trascendencia trascendente, trascendencia intersubjetiva y transmanencia. Este último concepto incluye, desde luego, la trascendencia del origen del protodato y la trascendencia de la alteridad del otro.<sup>1</sup>

Como es bien sabido, Husserl le dio una importancia muy especial al problema de la experiencia del extraño como primer paso en la evidenciación de la validez fenomenológica de la trascendencia (u objetividad) intersubjetiva, pues en la

---

<sup>1</sup> *Cfr. supra*, § 13. En relación con estos dos últimos, Derrida dice que “[...] la constitución del otro y del tiempo remiten a la fenomenología a una zona en la que su ‘principio de los principios’ (para nosotros su principio metafísico: la evidencia originaria y la presencia de la cosa misma en persona) viene a ser puesto radicalmente en cuestión.” J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, p. 225. Permítaseme aclarar aquí que estas experiencias (la del tiempo inmanente y la del extraño) no ponen en cuestión, como pretende Derrida, ni el “principio de todos los principios” ni el principio de la intuición inmanente (los cuales por cierto Derrida confunde, pues el primero no es, como ha señalado Antonio Ziri6n, exclusivo de la fenomenología), sino que simplemente insinúan un m6s all6 (transmanencia) no abarcable desde dichos principios. La objetividad intersubjetiva, sin embargo, s6 resulta radicalmente puesta en cuesti6n a ra6z de la evidenciaci6n de la no-originariedad de la evidencia de la experiencia de la otredad del otro, lo cual, por otra parte, Husserl mismo ha hecho ver en muchos lugares (v6ase *supra*, nota 51 del Cap6tulo IV).

demostración de la posibilidad de dicha trascendencia se jugaba la superación de la objeción de solipsismo que el mismo Husserl reconocía como fenomenológicamente pertinente (prueba de ello es el gran número de páginas que nuestro autor le dedica al tema de la intersubjetividad en diferentes momentos históricos de su obra). El problema filosófico de fondo en toda esta cuestión no es la evidencia del otro (cuyo cuerpo es desde siempre un *factum* de mi mundo circundante), ni su génesis intencional, sino la posibilidad de la evidenciación apodíctica de la alteridad del otro en cuanto fundamento filosófico-epistemológico de la trascendencia objetiva. La evidenciación apodíctica de esa alteridad y, por lo tanto, la de la trascendencia objetiva a la que la evidencia de esa alteridad conduciría, es, sin embargo, del todo cuestionable, por no decir imposible, por lo que el asunto de la objetividad intersubjetiva permanece como un problema irresuelto (al menos desde el punto de vista epistemológico) ante el cual la fenomenología parecería tener que practicar una resignación infinita en el sentido de Kierkegaard,<sup>2</sup> pues dicho problema no aparece como simplemente irresuelto sino también como fundamentalmente irresoluble, ya que Husserl intenta alcanzar la trascendencia objetiva a través del esclarecimiento de la experiencia del extraño y de la intersubjetividad presupuesta por dicha trascendencia, pero nunca llega a ello sin dejar cierto vacío de evidencia fenomenológica: la no-apodicticidad de la evidencia de la existencia del otro en cuanto otro, la cual es esencialmente igual a la no-apodicticidad de la evidencia de toda existencia en cuanto independiente de la conciencia egológica; no-apodicticidad que, por cierto, nos condujo a la reducción trascendental por principio de cuentas. De allí que hayamos visto, ya desde los primeros capítulos de esta tesis, que “[...] lo más originario que se puede concebir es lo experimentado mismo [...] [en] aquel darse en sí mismo [...] [de] la evidencia apodíctica de la autoapercpción trascendental (del yo soy)”<sup>3</sup>, la cual se extiende, como vimos en el capítulo III, a la explicitación del “horizonte abierto e infinito de propiedades interiores”<sup>4</sup> en el yo, pero que no puede extenderse, como vimos en el capítulo IV, a la alteridad del otro.

Recapitulando una vez más, podemos ver que partiendo de la fe (en el sentido de la creencia irreflexiva en el ser o *Seinsglaube*) hemos avanzado, a través de la

---

<sup>2</sup> Cfr. Kierkegaard, *Temor y temblor*, pp. 65 y ss.

<sup>3</sup> *MC*, § 46, p. 137 (*Hua I* 133).

<sup>4</sup> *Ibid.*, § 46, p. 135 (*Hua I* 132).

voluntad radical de saber radical y de la duda metódica, hacia la *epojé*, la reducción y la constitución trascendentales del mundo, lo cual nos ha conducido a enfrentar ciertos problemas de la trascendencia, los cuales a su vez nos han conducido una vez más a la fe en un doble sentido: en el sentido de que la alteridad del extraño, primer paso en la constitución de la objetividad intersubjetiva, no es cuestión de evidencia originaria sino de “fe racional”<sup>5</sup>, y, en un sentido aún más radical, en el de que no sólo la experiencia de la alteridad del otro en cuanto tal, sino también “cada una de nuestras percepciones es fe [racional], en el sentido en que afirma más de lo que en rigor sabemos, siendo los objetos inagotables y nuestros conocimientos limitados.”<sup>6</sup> Es decir, “[...] la fe, en el sentido de una creencia y una confianza en lo que no vemos [pero para lo que tenemos evidencias intuitivas-originarias que funcionan como fundamento de inferibilidad], interviene ya en nuestra experiencia perceptiva más elemental [...]: ‘la fe [racional], despojada de sus ilusiones, ¿no es ella este movimiento por el cual, uniéndonos a los demás y uniendo nuestro presente a nuestro pasado, hacemos que todo tenga un sentido?’”<sup>7</sup> Esta fe, sin embargo, ya no es la fe del comienzo, ni debe confundirse con lo que Husserl llama el “prejuicio universal de la experiencia”. En la actitud natural de nuestra cotidianidad pre-filosófica vivimos constantemente en el modo de la “creencia en el ser”, por un lado, y en el modo de lo que he venido llamando “fe racional”, por otro, pero estos dos “modos de fe” sólo se hacen visibles en cuanto tales a raíz del análisis fenomenológico; la existencia de la alteridad del otro en la experiencia natural, por ejemplo, es un presupuesto del cual tenemos una “certeza empírica” que desde el punto de vista de dicha experiencia (la natural) es cuestión de

<sup>5</sup> Y no de “fe ciega”. Cfr. *supra*, § 18 e *infra*, Anexo IV (en este anexo explico el sentido que le doy la expresión “fe racional”).

<sup>6</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Sentido y sinsentido*, p. 266.

<sup>7</sup> Mario Teo Ramírez, *El Quiasmo*, p. 244-245. Husserl mismo dice que “así como el pasado recordado *trasciende* mi presente viviente en cuanto su modificación, de un modo semejante el ser extraño presentado *trasciende* mi ser propio.” *MC*, § 52, p. 152 (*Hua* I 145), lo cual significa que mi propio pasado es tan o tan poco apodócticamente evidente como la alteridad del otro. Pero ninguno de los dos, ni mi propio pasado ni la alteridad del otro, goza de evidencia apodéctica, por lo que ambos son cuestión, al menos en algún grado, de fe racional. Es decir, tanto mi propio pasado (en cuanto aquello que “realmente” ha ocurrido) como la alteridad del otro carecen de evidencia apodéctica y son, por ello, cuestión de fe en el mismo sentido. Husserl llega a decir, también, que “la contemplación intuitiva de las esencias no implica más [ni menos, como podemos añadir aquí] dificultades o secretos ‘místicos’ que la percepción” (*Filosofía como ciencia estricta*, p. 75 [*Hua* XXV 32]), y que la identificación sintética del otro y su alteridad “no es un enigma mayor [ni menor] que el de cualquier otra identificación, no es más [ni menos] enigmática, por tanto, que la identificación que tiene lugar en mi propia esfera original, gracias a la cual una unidad objetiva cobra en general sentido y ser para mí por medio de presentificaciones.” *MC*, § 55, p. 166 (*Hua* I 155).

evidencia fáctica y no de “fe”. Esa “certeza”, sin embargo, es dóxica, y un análisis fenomenológico en torno a ella puede mostrar que aquello que tiene por cierto es en realidad un presupuesto no-directamente evidenciable que, desde un punto de vista rigurosamente epistemológico, sólo puede ser objeto de fe racional. Esto es, desde el punto de vista del análisis fenomenológico la “creencia en el ser” (*Seinsglaube*) es determinada como el “prejuicio universal de la experiencia”, mientras que la “fe racional” es determinada como uno de los modos fundamentales de nuestra vida cogitativa, es decir, esta última fe llega a ser visible como un momento esencial de nuestra vida en cuanto conciencia.<sup>8</sup> La fe racional opera implícitamente y desde siempre ya en la experiencia del mundo natural, pero su explicitud presupone la experiencia de la fenomenología y constituye, con ella, una configuración de la conciencia completamente nueva: la del fenomenólogo que ha llegado a este punto.

Los problemas de la trascendencia nos han conducido, así, “de vuelta a la fe”, pero no en el mismo sentido ni en el mismo nivel que la primera fe. La explicitud de la segunda fe (fe racional) presupone el movimiento de la fenomenología, permite ver una cierta irreductibilidad de esa fe aun en el marco de dicho movimiento y exige una cierta resignación de la razón fenomenológica ante el fracaso de su intención radical de vivir una vida en la apodicticidad. Para el fenomenólogo, la primera fe (*Seinsglaube*) está superada en la segunda fe (fe racional), o sea, suprimida en cuanto actual y, a la vez, conservada como momento previo de un proceso histórico, es decir, subsumida (*aufgehoben*) en el sentido de Hegel. La segunda fe es la negación determinada de la primera fe, es decir, no una negación que tenga como resultado la pura nada (la pura desaparición de lo negado y el vacío que su ausencia deja) sino una negación que, “considerada como la nada de aquello de que proviene, sólo es en realidad, el resultado verdadero; es por esto, en ella misma, algo determinado y tiene un

---

<sup>8</sup> La “creencia en el ser” es propia sólo de la experiencia natural, ya que es suprimida en la experiencia fenomenológica. La “fe racional”, en cambio, opera implícitamente tanto en la experiencia natural como en la experiencia fenomenológica, y puede ser mostrada, a partir de esta última, como un momento esencial e irreductible de la vida cogitativa. Sobre la irreductibilidad de esta fe véase el concepto de “credulidad primordial” (*primordial credulity*) de Dorion Cairns, así como la relación de este concepto con la “transferencia universal de sentido” (*universal transfer of sense*) y con la “presuntividad” de lo transferido en toda síntesis pasiva de asociación. Todo esto en Lester Embree, “Aufbau to animism: a sketch of the alternate methodology and major discovery in Dorion Cairns’s revision of Edmund Husserl’s “Fifth Cartesian Meditation”, p. 86.

contenido.”<sup>9</sup> El contenido de la negación determinada, o sea el resultado positivo de dicha negación, es una nueva configuración de la conciencia que la conciencia misma alcanza a través del proceso histórico de su propia experiencia.<sup>10</sup> La conciencia fenomenológicamente adquirida de la segunda fe (que contiene a la primera como momento subsumido) es un resultado de la experiencia fenomenológico-trascendental, es decir, de la experiencia que la conciencia realiza sobre sí, sobre su mundo y sobre las relaciones entre ella misma, su propio mundo y sus propios modos de estar en el mundo.

En la justificación del tema de esta tesis he dicho, por otra parte, poco menos que esto: la fenomenología de Husserl permite pensar la realidad desde un paradigma epistemológico entéramente nuevo en relación, quizás, con la historia completa de la humanidad, pues con la emergencia histórica de la reducción trascendental se hace visible la disyuntiva de pensar “la verdadera realidad del ser” desde un *enfoque-actitud (Einstellung)* fundado en el *prejuicio universal de la experiencia* o desde un enfoque-actitud fundado en la apodicticidad de la evidencia epistémica. El enfoque es el modo de la aparición del objeto en relación con la posición del sujeto, por lo que dicho enfoque determina esencialmente tanto el modo teórico de concebir lo enfocado como el modo práctico de comportarse en él o con respecto a él. En la fenomenología de Hegel, por ejemplo, “sólo” hay dos configuraciones fundamentales de la conciencia: la de la actitud inmersa en el proceso de la experiencia y la del observador que, situándose desde el punto de vista de la culminación del proceso de la experiencia de la conciencia en el saber absoluto, constituye la ciencia de la experiencia de la conciencia. Y estos no son otra cosa que dos enfoques radicalmente distintos de una misma concreción, dos modos de verla y de comportarse en ella y con relación a ella. Esto es, el enfoque implica el objeto enfocado (*der ein-gestellte Gegenstand*), el sujeto enfocante (*das ein-stellende Subjekt*) y lo puesto (*das Ein-gestellte*) por este último en el primero a través del punto de vista adoptado como principio determinante y, por ello,

---

<sup>9</sup> Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 55. Claro que dicho contenido positivo sólo puede ser visto desde un punto de vista retrospectivo, pues es como el presente que, en cuanto futuro imprevisible de mi pasado, es el no-ser del ser de mi pasado.

<sup>10</sup> Como el burro que sale del pozo poniendo debajo de sí la tierra que le arrojan para sepultarlo (el burro asciende poniéndose a sí mismo sobre la tierra que le cae encima), así la conciencia se supera a sí misma (*es hebt sich selbst auf*) a través de los procesos históricos de su propia experiencia.

constitutivo del sentido de lo objetivamente apareciente. Es por esto que la *Einstellung* (sea natural o fenomenológica) es, en cuanto configuración fundamental de la conciencia, una actividad intencional implícitamente estructurante (*umgestaltend*) del sentido vigente del todo conciential de la mónada-yo, es decir, del sentido de las relaciones que la mónada tiene con el mundo, con las cosas del mundo y consigo misma.<sup>11</sup> Se trata de la concepción vigente que la mónada-yo tiene, implícita o explícitamente, del cosmos, de sí misma y de su lugar en el cosmos, pues no es lo mismo enfocarlo todo desde el yo natural, desde el yo trascendental, desde cierto “nosotros” intersubjetivo (que a su vez puede ser natural o trascendentalmente considerado) o desde un enfoque en el que se encuentren confundidos todos los anteriores. En la confusión de un enfoque como el mencionado en último término pueden figurar también, por ejemplo (y de un modo igualmente confundido), una perspectiva que pretende ser “objetiva e imparcial” en el sentido de una *visione dei*, una perspectiva pretendidamente alterativa (o sea intentando ponerse en el lugar del otro) o una egoísta, etc. La fenomenología de Husserl aporta las claves radicales del esclarecimiento de esta confusión, pues muestra la raíz última o el origen primigenio y común de todos los elementos de la misma: la subjetividad trascendental de intencionalidad y afectividad viviente del yo, la cual, llevada al campo de la intersubjetividad (nivel de mayor concreción), conduce a la idea de humanidad como subjetividad corporal de intencionalidad, afectividad y comunitariedad viviente, la cual, a su vez, puede ser entendida como una voluntad inteligente de vivir, sobrevivir y desarrollarse en comunidad. Pero el pasaje de lo primero a lo último o el sentido en que una cosa conduce a la otra, así como las relaciones entre la vida en general y la vida humana en particular, tendrá que ser la finalidad de una investigación futura, pues no figura dentro del esquema de esta tesis.

Finalmente podemos preguntar: ¿Qué aporta la fenomenología de Husserl en relación con el problema de la trascendencia desde el punto de vista de la filosofía moderna, cuyo esbozo está en el § 2 de esta tesis?

[...] de acuerdo con una convicción metodológica universal de la filosofía moderna desde Descartes, el sujeto y sus vivencias es lo único que, inicialmente, es dado al

---

<sup>11</sup> Nótese que lo dicho sobre la palabra “actitud” es válido también para lo dicho por Husserl acerca de “la actitud teórica, la actitud práctica y la actitud axiológica” en los §§ 1-5 de *Ideas II*.

sujeto, al yo mismo, como indudablemente cierto. Surge la cuestión: ¿Cómo puede este yo con sus vivencias intencionales salir fuera de la esfera de sus vivencias y entrar en relación con el mundo subsistente? ¿Cómo puede el yo trascender su propia esfera y las vivencias intencionales incluidas en ella? Y ¿en qué consiste esta trascendencia? Con mayor precisión, hemos de preguntar qué aporta la estructura intencional de las vivencias al esclarecimiento filosófico de la trascendencia.<sup>12</sup>

Desde el punto de vista de la fenomenología de Husserl podemos ver que el yo no tiene que salir ni puede hacerlo, pues no hay ni puede hablarse con razón de tal cosa como un “mundo subsistente” más allá de la intencionalidad de las vivencias de la conciencia del yo, pues ella implica o contiene como parte no independiente (momento) de sí misma, y esto de un modo esencial, objetividades “trascendentes” no sólo de diferentes niveles sino de todos los niveles que sean lógica, ontológica y epistemológicamente posibles, ya que “los comportamientos intencionales mismos constituyen la trascendencia [...] el sujeto sólo queda determinado en su naturaleza esencial mediante el carácter de la intencionalidad y de su trascendencia”<sup>13</sup>, o, de otro modo, “la constitución intencional de los comportamientos del Dasein es justamente la *condición ontológica de la posibilidad de toda trascendencia*.”<sup>14</sup> Es decir, de trascendencia sólo puede hablarse en relación con la intencionalidad que la implica, por lo que no hay un más allá o “fuera” hacia donde sea posible salir. “Para el Dasein –dice Heidegger- no hay ningún fuera; por esta razón es también absurdo hablar de un dentro”<sup>15</sup>, así como de un “salir”.

[...] la cuestión de cómo las vivencias intencionales subjetivas se pueden relacionar con algo objetivo subsistente está mal planteada de raíz. Ni puedo ni debo preguntar cómo las vivencias intencionales llegan a algo externo. [...] No necesito preguntar cómo las vivencias intencionales inmanentes adquieren contenido trascendente, sino que basta con ver que la intencionalidad no es otra cosa precisamente que aquello en lo que consiste la *trascendencia*.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, p. 91.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 94. En la versión castellana de este pasaje (cfr. Bibliografía) dice: “la constitución ONTOLÓGICA de los comportamientos del Dasein”, cuando debe decir, como he corregido ya, “la constitución INTENCIONAL de los comportamientos del Dasein”, pues en el original dice “*die intentionale* [y no *die ontologische*] *Verfassung der Verhaltungen des Daseins*”. Véase: Heidegger, Gesamtausgabe, Band 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 91.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 93. Para Heidegger “el sujeto existente o *Dasein* es indivisible [en sujeto empírico-parte-del-mundo y sujeto trascendental-constituyente-del-mundo]. Él debe ser entendido en su ser a partir de su propio ser o de su entendimiento del ser, lo cual, por su parte, sólo puede ocurrir si el sujeto humano se interpreta como ente cuyos

Esta trascendencia de la que habla aquí Heidegger, sin embargo, corresponde sólo a uno de los conceptos de trascendencia mencionados en esta tesis, a saber, el de *trascendencia inmanente*, mientras que los conceptos de trascendencia objetiva y trascendencia transmanente son pasados por alto.<sup>17</sup> Cuando Heidegger elabora, por ejemplo, la categoría fenomenológico-hermenéutica de “ser-con” (*Mit-sein*) para describir con ella una estructura esencial de la “trascendencia” y de la facticidad del sujeto *ex-istente* en cuanto tal (*Da-sein*), se ha olvidado ya por completo de, y ha dejado de lado, sin ofrecer absolutamente ninguna respuesta, el problema filosófico de fondo al que Husserl se aproximaba con los análisis de la experiencia del extraño, a saber, y como he dicho, el de la evidencia (o la posibilidad de la evidenciación) de la alteridad del otro como fundamento epistemológico de la trascendencia objetiva.<sup>18</sup> En lo que se refiere al concepto de “transmanencia”, por su parte, he intentado indicar con él

---

rasgos esenciales son la existencia y la trascendencia.” R. Cristin, “Die Phänomenologie zwischen Husserl und Heidegger”, p. 15.

<sup>17</sup> Claro que la trascendencia inmanente engloba, en cierto modo, a todas las demás (pues todo objeto, independientemente del tipo de trascendencia y del grado de complejidad con que se presente, es necesariamente producto de una síntesis noético-intencional), pero no distinguir las especificaciones fundamentales de esta trascendencia o sus principales modalidades, puede traer consecuencias importantes y/o confusiones típicas, como es la idea de que Heidegger, al poner el acento filosófico en el “ser-en-el-mundo” y no en el *ego cogito*, “supera” el solipsismo de la fenomenología de Husserl, lo cual es completamente absurdo, pues confunde una serie de problemas y de niveles de profundidad muy diversos.

<sup>18</sup> Para comprender, por otra parte, que los esfuerzos teóricos de Husserl y Heidegger no tienen que ser contradictorios sino que pueden ser complementarios, hay que ver que los esfuerzos fundamentales del segundo se realizan en el campo de lo fáctico (*quaestio facti*) y la facticidad (que es el conjunto de las estructuras que subyacen *a priori* a lo fáctico), mientras que los principales esfuerzos del primero se realizan en el campo de lo epistémico (*quaestio iuris*), pues tienen siempre a la vista la necesidad de la fundamentación epistemológica en el sentido de la génesis, o bien, la necesidad de la validación fenomenológica, en vista de los rendimientos noéticos de la conciencia, de la constitución trascendental de lo fáctico, la facticidad y de toda validez posible en general. El principal aporte de Heidegger a la filosofía fenomenológica ha consistido, en lo que a *Ser y tiempo* se refiere, en haber comenzado a investigar “de un modo puramente intuitivo el *a priori*, en todas partes muy rico y jamás expuesto, del mundo circundante en general, tomándolo como punto de partida de una explicitación sistemática de las estructuras esenciales de la existencia humana y de los estratos del mundo que se descubren correlativamente en ella” (*MC*, § 59, p. 180 [*Hua I 165*]), pero esto no alcanza todavía, según Husserl, “el nivel específicamente filosófico” (*spezifische philosophische Stufe*), pues “lo que ahí se obtiene directamente [...] tan sólo llega a ser un *a priori* filosóficamente inteligible y referido a las fuentes últimas de la inteligibilidad [...] justamente cuando se presentan los problemas de la constitución en cuanto los problemas del nivel específicamente filosófico y cuando se sustituye consecuentemente la base natural del conocimiento por la trascendental [...] Que, en general, un procedimiento que se nutre en la intuición eidética sea llamado fenomenológico y que pueda pretender una significación filosófica, se justifica únicamente por el hecho de que toda auténtica intuición tiene su lugar en el nexos constitutivo. Por ello, toda comprobación ontológica concerniente a la esfera fundamental de los principios (a la esfera axiomática), realizada intuitivamente en la positividad, sirve como un trabajo preliminar e inclusive indispensable *a priori*, cuyo resultado tiene que convertirse en el hilo conductor trascendental para la exposición de la plena concreción constitutiva en su doble aspecto noético-noemático”. *MC*, § 59, p. 180-181 (*Hua I 165-166*). Sobre Heidegger y Husserl en general véase R. Cristin, *loc. cit.*, pp. 7-32.

un más allá abismático frente al que la conciencia puede encontrarse y ante el que sólo puede callar, mirar desconcertada y esperar.

La investigación presente concluye aquí. Queda para el futuro la tematización ulterior de la transmanencia (así como la de ciertos temas íntimamente relacionados con ella, como son la fe, la religión, la comunicación y el lenguaje) y la investigación de los desarrollos filosóficos que pueden seguirse de ello y que han sido seguidos, por ejemplo, por B. Waldenfels, E. Levinas y P. Ricoeur, entre otros.

**Anexo I (al § 2)****Sobre el argumento ontológico de San Anselmo**

El argumento ontológico de San Anselmo reza como sigue:

[...] si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, existe sólo en el entendimiento, aquello mayor que lo cual nada puede pensarse es lo mismo que aquello mayor que lo cual puede pensarse algo. Pero esto ciertamente no puede ser. Existe, por tanto, fuera de toda duda, algo mayor que lo cual nada puede pensarse, tanto en el entendimiento como en la realidad.<sup>1</sup>

Es decir,

1. la idea de Dios (aquello mayor que lo cual nada puede pensarse o, según Descartes, una substancia infinita, eterna y perfecta) puede pensarse
2. si la idea de Dios (como dicha perfección) puede pensarse como inexistente (o sea como siendo sólo en y para el pensamiento), entonces la idea de Dios no es la idea de Dios (ya que la inexistencia es una imperfección), lo cual es contradictorio, por lo tanto (por reducción al absurdo)
3. Dios existe necesariamente.

O, de otro modo:

[...] si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, se puede pensar que no existe, esto mismo mayor que lo cual nada puede pensarse, no es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, lo cual es contradictorio. Luego existe verdaderamente algo mayor que lo cual nada puede pensarse, y de tal modo que no puede pensarse que no exista.<sup>2</sup>

Ahora bien, hay una posibilidad que Anselmo no ve (porque no le interesa y porque había supuesto la existencia de aquello cuya existencia quería demostrar desde un principio), a saber, que de su propio argumento se puede seguir que su premisa mayor puede ser falsa (o, lo que es lo mismo, que la idea de Dios es un concepto imposible). Veamos:

1. La idea de Dios (aquello mayor que lo cual nada puede pensarse) puede pensarse

<sup>1</sup> San Anselmo, *Proslogion*, cap. II, p. 38.

<sup>2</sup> *Ibid.* Cap. III.

2. Dicha idea no puede pensarse como inexistente sin suprimir la idea misma, pues ella implica la existencia, por lo tanto
3. o Dios existe necesariamente dentro y fuera del pensamiento o no existe ni dentro ni fuera del pensamiento y, por lo tanto (en caso de que fuera lo segundo y no lo primero), no podría pensarse, lo que contradiría la premisa mayor de este argumento.

Como Anselmo y Descartes presuponen que de hecho existe dentro del pensamiento, entonces infieren que también fuera de él. Pero ¿cómo sabemos que lo que está en el pensamiento es realmente la idea de Dios? Porque esta idea es clara y distinta, dirá Descartes, lo cual, además de ser inaceptable por sí mismo, lo conduce a un círculo argumentativo completamente viciado, pues, como habíamos visto, aun la claridad y distinción de las ideas requiere del aval de Dios (*supra*, p. 22), el cual resulta que ahora tendría que estar fundado en aquello que él tenía que fundar en primer lugar (la verdad absoluta de la idea clara y distinta), lo cual es absurdo.

Reformulando una vez más podemos decir: si la idea de Dios puede pensarse como inexistente, entonces la idea de Dios no es la idea de Dios, por lo tanto, o Dios existe necesariamente o la idea de Dios no puede pensarse,<sup>3</sup> porque “si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse se puede pensar que no existe, entonces aquello mayor que lo cual nada puede pensarse es igual a aquello mayor que lo cual puede pensarse algo”, es decir, el concepto mismo se suprime.<sup>4</sup> Esta supresión de la idea misma (no en el sentido de que es un concepto lógicamente imposible sino en el sentido de que es un concepto empíricamente imposible, puesto que lógicamente no sólo es posible sino incluso necesaria como idea regulativa) será la opción de Kant, la cual trae consigo todo el peso de la *Crítica de la razón pura*:

---

<sup>3</sup> ¿Implica esto que todo lo que sí puede pensarse existe necesariamente? No, esta implicación se da por la muy particular relación conceptual que existe entre la idea de Dios como perfección absoluta y la de existencia, pues esta última se encuentra implicada, según Descartes, en la primera, lo cual sólo puede ocurrir con ideas que implican lo absoluto y lo trascendente, como Dios y La Verdad. El mismo Descartes dice: “[...] aparte Dios, ninguna otra cosa puedo concebir a cuya esencia pertenezca necesariamente la existencia.” Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Quinta Meditación, p.57.

<sup>4</sup> Hasta aquí no hay absolutamente ningún criterio para decidir entre una y otra disyuntiva. Es siguiendo a Kant que podremos ver la emergencia de un criterio.

Si en un juicio idéntico [o analítico] elimino [o niego] el predicado y conservo el sujeto, surge una contradicción, y por ello digo que el primero corresponde al segundo de modo necesario. Pero si elimino a un tiempo sujeto y predicado no se produce contradicción ninguna, ya que no queda nada susceptible de contradicción. Es contradictorio poner un triángulo y suprimir sus tres ángulos. Pero no lo es suprimir el triángulo y los tres ángulos a la vez. Exactamente lo mismo ocurre con el concepto de un ser absolutamente necesario. Si suprimimos su existencia suprimimos la cosa misma con todos sus predicados. ¿De dónde se quiere sacar entonces la contradicción? [...] Dios es omnipotente constituye un juicio necesario. No podemos suprimir la omnipotencia si ponemos una divinidad, es decir, un ser infinito, ya que el concepto de lo uno es idéntico al de lo otro. Pero si decidimos que Dios no existe [pues la idea de Dios es un concepto empíricamente imposible, ya que no concuerda con las condiciones formales de toda experiencia posible según los postulados del pensar empírico en general, *KrV* A218, B265] no se da ni omnipotencia ni ninguno de sus predicados restantes, ya que todos han quedado eliminados juntamente con el sujeto, por lo cual no aparece en este pensamiento contradicción alguna.<sup>5</sup>

Kant está intentando, en este texto, responder a la pregunta de si la idea de Dios puede pensarse y en qué sentido podría o no pensarse<sup>6</sup>. Según la *KrV* la idea de Dios es posible lógica, pero no empíricamente, es decir, se puede pensar sin contradicción, pero no puede pensarse empíricamente, es decir, como algo existente, pues no concuerda con las condiciones formales de posibilidad de toda experiencia posible (síntesis de intuiciones y conceptos).

La opción de Anselmo por el primero de los disyuntos (Dios existe necesariamente) se explica porque presupone la verdad de la premisa mayor, la cual, sin embargo, se revela como dudable (y ambigua, pues no distingue entre pensable lógica y empíricamente) a raíz del desarrollo de su propio argumento.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> *KrV* A594, B622.

<sup>6</sup> Cfr. nota 27 de la Introducción.

<sup>7</sup> El escepticismo renacentista (en particular Francisco Sánchez) acusará a este tipo de argumentos de ser circulares e infundados, pues dirá que la verdad de la premisa mayor presupone la verdad de la conclusión. Por ejemplo, en: (1) todos los hombres son mortales, (2) Sócrates es hombre, por lo tanto (3) Sócrates es mortal, la verdad de la premisa mayor (1) presupone la verdad de la conclusión (3), puesto que para saber que (1) primero habría que estar seguro de que (3), por lo que el argumento es circular. Ahora bien, nosotros podemos decir que el argumento en realidad no es circular, pues el concepto de perfección implica, para Anselmo, el de existencia, por lo que la afirmación de ésta es una explicitación analítica de lo que el mismo concepto implica (en el ejemplo de la mortalidad de Sócrates pasa lo mismo: no es que la verdad de (1) presuponga la verdad de (3) sino que la mortalidad está implícita en el concepto de hombre en cuanto viviente, por lo que el silogismo puede verse como una explicitación estrictamente analítica de tal implicación), lo cual, por otro lado y como puede verse desde Kant, no asegura nada respecto de la

Ahora bien, frente a la disyuntiva de la conclusión de la última formulación del argumento en cuestión (o Dios existe necesariamente tanto dentro como fuera del pensamiento o ni dentro ni fuera del pensamiento, es decir, que ni siquiera puede pensarse<sup>8</sup>) tenemos por lo menos cuatro opciones:

1. La escéptica: abstenernos de optar por uno o por otro de los disyuntos.
2. La dogmática positiva: optar, con Anselmo y Descartes, por el primer disyunto.
3. La crítica empírica: optar, con Kant, por el segundo disyunto en el sentido de que la idea de Dios es un concepto empíricamente imposible, pero lógicamente posible. Este será, por cierto, el caso de lo que Kant llama las “ideas trascendentales”, que cuando pretenden pensarse como existentes o como empíricamente posibles aparecen como “ilusiones trascendentales”<sup>9</sup> inevitables pero no insolubles, pues pueden ser vistas en su función positiva: como ideas regulativas, ya que son lógicamente posibles y aun indispensables para la razón, ya que funcionan como horizontes de orientación sin los cuales el entendimiento estaría como perdido en un laberinto de objetos.

---

posibilidad, realidad o necesidad empírica del concepto, pues “un concepto que no se contradice está muy lejos de demostrar la posibilidad de su objeto. El objeto es siempre posible si no se contradice. Tal es el criterio lógico de la posibilidad, el cual nos sirve para distinguir el objeto de ese mismo concepto respecto del *nihil negativum*. Ahora bien, esto no quita que pueda tratarse de un concepto vacío en el caso de que la realidad objetiva de la síntesis [de intuiciones y conceptos] mediante la cual se produce el concepto no sea demostrada de modo particular. Tal demostración se basa empero [...] en los principios de la experiencia posible, no en el principio del análisis (en el principio de contradicción). Esto constituye una advertencia en el sentido de que no deduzcamos de inmediato la posibilidad de las cosas (posibilidad real) a partir de la posibilidad de los conceptos (posibilidad lógica).” *KrV* A596, B624. Una vez que tenemos un concepto hay que ver si este es lógicamente posible o imposible, y luego, en caso de que sea lógicamente posible, hay que ver si es empíricamente posible o imposible, y si sí es posible, ver si es sólo posible o también real, y si es posible y real ver si es sólo eso o también necesario, lo cual debe ser establecido, según Kant, desde “los postulados del pensar empírico en general”. Cfr. *KrV* A218, B265.

<sup>8</sup> Kant precisará, como he mencionado ya, que no es que sea lógicamente impensable sino que es empíricamente impensable, es decir, que no puede pensarse como existente, o, lo que es lo mismo, que es un concepto empíricamente imposible.

<sup>9</sup> Es decir, ilusiones en las que la razón, por su propia naturaleza y por la ausencia de una crítica radical de la misma, cae inevitablemente.

4. La pseudocrítica lógica o dogmática negativa: optar por el segundo disyunto en el sentido de que la idea de Dios es un concepto lógicamente imposible, es decir, que no se puede pensar en absoluto.<sup>10</sup>

Sólo la opción de Kant parece sostenible, pues la escéptica no toma posición: ni se compromete ni permite avanzar en la conclusión. La dogmática positiva confunde pensabilidad lógica con posibilidad, realidad y necesidad empírica. La opción pseudocrítica o dogmática negativa, por su parte, no podría demostrar que el concepto de Dios es autocontradictorio sin volver al punto del que había partido Anselmo (véase la nota 10).

---

<sup>10</sup> Para Kant la idea de Dios es un concepto empíricamente imposible, pues no concuerda con las condiciones de posibilidad de toda experiencia posible. Pero alguien podría dudar, además, de que sea imposible no sólo empírica sino aun lógicamente. Habría que analizar tal idea, entonces, para ver si es o no lógicamente posible (lógicamente posible es todo concepto que no se contradice a sí mismo), es decir, para ver si no se autocontradice, como parece que ocurre al decir: “sustancia infinita, omniabarcante e inexistente”. Pero en este caso tendríamos que suponer injustificadamente su inexistencia, y justo de aquí es que saca Anselmo su conclusión: si suponiendo su inexistencia se contradice y suponiendo su existencia no, entonces se demuestra que sí existe por reducción al absurdo. Lo que dirá Kant es que de la posibilidad lógica de un concepto no se sigue inmediatamente su posibilidad empírica ni mucho menos su realidad, sino sólo a través de su concordancia con las condiciones formales de posibilidad de toda experiencia posible.

## Anexo II (al § 10)

### Génesis pasiva y génesis activa

La ideación es el acto en el que aprehendemos intuitivamente una unidad conceptual.<sup>1</sup> Pero esta unidad conceptual puede ser intuita de diferentes modos y con diferentes grados de radicalidad epistémica (una bicicleta, por ejemplo, es intuita de diferente modo al ser diseñada y al ser conducida). Un análisis fenomenológico acerca de la esencia de uno u otro objeto debe poder discernir ciertos modos de aparición, de aprehensión y de constitución de dicho objeto, así como ciertos grados de radicalidad epistémica posibles en la aprehensión del mismo. Todo análisis fenomenológico tiene, por otra parte, una doble vía: la noética y la noemática. En la noemática se delimita el objeto de estudio según su esencia o según su *eidos* (es la tarea propia de la reducción eidética) y en la noética se analizan los modos en que dicho objeto y su esencia son constituidos por la síntesis intencional de la conciencia (es la tarea propia del análisis constitutivo-intencional).<sup>2</sup> Ahora bien, el punto de intersección entre la vía noemática y la vía noética es la génesis intencional del objeto en cuanto tal.<sup>3</sup> La pregunta sobre la génesis del objeto interroga, por ello, sobre cómo se realiza esa constitución, es decir, cómo es que la síntesis de la conciencia genera la objetividad del objeto.

En el § 38 de *Meditaciones Cartesianas* Husserl habla de la génesis activa y de la génesis pasiva. Aquí expondré brevemente la postura que Husserl sostiene allí, propondré una manera un tanto diferente de comprender la actividad y la pasividad de la síntesis e indicaré, por otra parte, lo que en concordancia con Husserl mismo quisiera llamar aquí la “génesis crítica” y la “génesis trascendental”

---

<sup>1</sup> *Investigaciones lógicas I*, § 29, p. 102 (*Hua XVIII* 109).

<sup>2</sup> Sobre esta doble “vialidad” de la fenomenología véase *Ideas I*, § 53, *MC*, §§ 13, 15, 20, *El artículo*, § 3, *Hua XI* 320, etc.

<sup>3</sup> Del lado noemático hablamos de la génesis del objeto, mientras que del lado noético hablamos de la síntesis de la conciencia (síntesis por la que el objeto es intencionalmente constituido y puede ser comprendido en su sentido y en la génesis intencional de su sentido). Podemos hablar, por esto, ya de “síntesis” activa y pasiva (en relación con la subjetividad sintética de la conciencia), ya de “génesis” activa y pasiva (en relación con la objetividad del objeto).

del objeto y su sentido. Ahora bien, *Meditaciones cartesianas* no es, desde luego, ni el único ni el más importante de los lugares donde Husserl habla de este asunto, pero yo partiré de allí con una intención pedagógica: para confrontar su argumento (que, como dije, no es ni mucho menos que la última palabra de Husserl al respecto) y llevar la discusión a un nivel de profundidad a partir del cual pueden abordarse textos como *Analysen zur Passiven Synthesis* (Hua IX), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Hua X) y *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (Hua XXXIII), además de los *Späte Texte über Zeitkonstitution. Die C-Manuskripte* (Hua Materialien VIII).

Partiré, pues, por las razones indicadas, del texto que sobre este asunto aparece en *Meditaciones cartesianas*.

En la génesis activa el yo funciona como constitutivo, como productivo, por medio de actos específicos del yo. Aquí pertenecen todas las acciones de la razón práctica en el sentido más amplio del término. En este sentido, también la razón lógica es práctica. Lo característico es que actos del yo ligados por la comunización (*Vergemeinschaftung*) en la socialidad (cuyo sentido trascendental, por cierto, habrá que poner primero de manifiesto), ligándose en múltiples síntesis de actividad específica, *constituyen originariamente nuevos objetos* sobre la base de objetos ya dados (en los modos de conciencia predominantes). Estos se presentan luego a la conciencia como productos. Así, en el acto de colegir, el conjunto; en el acto de numerar, el número; en la división, la parte; en la predicación, el predicado o bien el objeto lógico predicativo; en el inferir la inferencia, etc.<sup>4</sup>

La “actividad” de la génesis activa es, pues, la actividad de la conciencia por la que ésta genera objetos que pueden presentarse luego para ella misma como productos de su propia actividad intencional, es decir, como “constructos culturales” (resultados de algún cultivo) no-preexistentes a su actividad “constructora” (teórica, práctica o productivamente hablando), es decir, generadora de cualesquiera productos intencionales, desde el cálculo y la división de los ángulos a trazar para cortar la madera con la que se hará una mesa, hasta un estado-nación totalmente constituido, por ejemplo. La génesis pasiva, por su parte, es la génesis de los objetos no-generados por las actividades específicamente “constructoras” del yo, o sea, los objetos que aparecen para la conciencia como

---

<sup>4</sup> MC, § 38, p. 103 (Hua I 111).

siendo pre-existentes a sus actividades culturizantes. Estos objetos pre-culturales (que no son producto de la cultura pero sí de la síntesis pasiva de la intencionalidad de la conciencia) funcionan, a su vez, como materia para la actividad “constructora” de la síntesis activa, pues

toda construcción por la actividad necesariamente pre-supone como grado inferior una pasividad pre-dominante; [...] Lo que en la vida se nos presenta como ya concluido, por así decirlo, como mera cosa existente (prescindiendo de todos los caracteres espirituales que lo hacen cognoscible, por ejemplo, como martillo, mesa, creación estética) es dado con la originariedad del *ello mismo* en la síntesis de la experiencia pasiva. En cuanto tal está pre-dado a las actividades *espirituales* que comienzan con la captación activa. Mientras éstas llevan a cabo sus efectuaciones sintéticas, sigue estando en marcha la síntesis pasiva que les suministra la *materia* a todas ellas. [...] Gracias a esa síntesis pasiva [...] el yo tiene siempre un contorno de *objetos*.<sup>5</sup>

Una mesa de madera puede ser vista, por ejemplo, como un producto de la síntesis activa, ya que su objetividad aparece con el sentido de ser un algo constituido por la práctica productiva de una conciencia (es un objeto-producto de cierta cultura), mientras que el árbol de donde se extrajo la madera con la que la mesa fue hecha es un producto de la síntesis pasiva, pues su sentido no aparece como culturalmente constituido por ninguna conciencia sino como preexistente a toda actividad mental, intelectual o cultural, como independiente de o como trascendente a ella. Y sin embargo el árbol es, por su sentido y su esencia, resultado de una constitución intencional enteramente inmanente, pues aun el trato más elemental y aparentemente inmediato con el objeto precultural-natural “tiene también su historia”<sup>6</sup>, o sea que no es del todo inmediato, es decir, presupone una génesis pasiva sobre la cual pueden realizarse extensas reflexiones fenomenológicas. Habría que explicar, por ejemplo, cómo se desarrolla el progreso de la comprensión (o síntesis) pasiva de la idea de árbol durante la primera infancia, lo cual, sin embargo, sería demasiado extenso y complejo para tratarlo aquí.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 104-106 (*Hua I* 112-113).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 105 (*idem*). En relación con esto véase *Hua XI* 345 e *infra* p. 167.

<sup>7</sup> Habría que empezar por decir, para indicar el camino únicamente, que uno mismo se enfrenta experiencialmente al árbol y lo constituye, desde la corporalidad viviente que uno mismo es, como una corporalidad exterior a sí, enfrentada a sí, con ciertas dimensiones espaciales (que luego, a través de la síntesis pasiva de asociación, constituirán una idea aproximativa del tamaño promedio que alcanza un árbol en

Ahora bien, Husserl asocia la génesis activa a los actos del yo por los que surgen a partir de él objetos con los que la conciencia no sólo se encuentra sino de los que la conciencia tiene (o puede tener) conciencia de ser la productora, es decir, objetos que son producto de su propia actividad, por lo que actividad y pasividad de la síntesis pueden entenderse, como pienso que hace Husserl en *Meditaciones cartesianas*, en relación con culturalidad y naturalidad del objeto constituido,<sup>8</sup> pues la relación entre sujeto constituyente y objeto constituido es diferente cuando uno se enfrenta a una cosa que aparece como siendo

---

general), a la que uno puede aproximarse y de la que uno puede alejarse, del que me han dicho que está vivo, que puede proveer espacio de juego, sombra, flor, fruto, etc. Lo que es cada una de estas cosas (flor, fruto, sombra, etc.) es, desde luego, producto de otras síntesis pasivas que se han ido entrecruzando unas con otras en una red infinita de constituciones de sentido que tiene su base última en el flujo vivencial de la subjetividad absoluta y en su estructura temporizante. El despliegue de estas síntesis no es, por cierto, otra cosa que el *continuum* experiencial, temporal e histórico que la vida de la conciencia es en esencia. “Yo soy – yo vivo, dice Husserl, y mi vida es una unidad inquebrantada de temporalización protofluyente en la cual nacen todas las múltiples temporalizaciones.” *Hua Materialien* VIII 3. Sobre esto véase también *supra*, cap. IV, § 16.

<sup>8</sup> Por “culturalidad” hay que entender aquí el aparecer como habiendo-sido-constituido por la conciencia, mientras que por “naturalidad” hay que entender el aparecer como siendo-preexistente-a-todo-cultivo de la conciencia. Aparte está la cuestión de si las actividades en las que el yo funciona como “productivo” presuponen o no la intersubjetividad de los miembros de la cultura, el desarrollo histórico de la misma, la transmisión pedagógico-tradicional de los modos de “cultivo” (en el más amplio de los sentidos que se le pueda dar a esta palabra), etc. Sobre esto Husserl dice que, efectivamente, “la constitución trascendental de tales objetos con relación a actividades intersubjetivas (como las de la cultura), presupone la constitución previa de una intersubjetividad trascendental.” *MC*, § 38, p.104 (*Hua* I 111). Pero tanto el mundo sociocultural como el mundo natural pre-su-ponen intersubjetividad, pues los animales y las plantas son también siempre pasivamente comprendidos como vivientes (o subjetividades corporales vivientes) con los cuales puedo relacionarme. Sólo el “mundo primordial” (*cf. supra* § 15) y lo que Dorion Cairns llama “mundo fantasmal” (véase la nota 9 de este anexo), por su parte, pueden pensarse como no-implicando intersubjetividad. Pero entonces ¿la reducción trascendental no es reducción al *solus ipse* desde el primer momento, sino que hace falta hacer una segunda reducción? No, la reducción trascendental sí es reducción al *solus ipse* desde el primer momento, pero la persistencia del sentido esencialmente intersubjetivo en los objetos del mundo cultural y del mundo natural (aun en el marco de la actitud fenomenológica) pre-su-pone la posibilidad y exige la evidenciación, la plenificación o la verificación concordante de una intersubjetividad fundamentada en cuanto a su validez fenomenológica. Para una opinión contraria a la de que la reducción trascendental es reducción al *solus ipse* desde el primer momento véase el ampliamente documentado trabajo de A. S. Lorda, *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, pp. 70, 96, 115 y, sobre todo, 175. En oposición a lo dicho por él ahí, y en oposición también a lo dicho por Husserl en los textos que Lorda cita ahí (*Ms.* F 129, 14b y 17 a-b y *Hua* XV 51), sostengo que la reducción trascendental es en sí misma, esencialmente y desde el primer momento, reducción a la apodicticidad de las vivencias del *solus ipse* (*cf. Hua* XIV 401-402), ya que dicha reducción tiene como función principal el suspender la creencia en la existencia, la trascendencia o la heterogeneidad de cualesquiera cosas que subsistirían a mis vivencias y a los contenidos de mis vivencias. El campo trascendental de la experiencia (abierto por primera vez por la *epojé* fenomenológica) es un campo reducido al *solus ipse* por definición, es decir, desde el momento en que yo me abstengo de creer en la tesis mediata de la existencia del mundo, propia de la actitud natural (*cf. La crisis* § 54-b, p. 194). El problema del solipsismo estaba ya antes de lo que Husserl llamará “reducción primordial”, ¿cómo, si no, estaría formulada la “Quinta meditación” como respuesta a la objeción de solipsismo, efectuable contra las cuatro primeras meditaciones? Todo esto es relevante en relación con *supra*, nota 27 del Capítulo IV.

previamente a uno y cuando uno se enfrenta a una cosa que uno mismo ha “construido”.<sup>9</sup> Pero esta distinción es adecuada sólo cuando el que enfrenta al objeto cultural lo ha “construido” él mismo (y no sólo se lo ha encontrado) o tiene conciencia explícita de que ese objeto es el resultado de un cierto “proceso de construcción” o de “producción” (material o intelectual), pues de otro modo no hay distinción alguna. Un niño de 3 años, por ejemplo, constituye un árbol y un vaso de vidrio soplado de un modo igualmente pasivo. La génesis del vaso es activa sólo en el caso del que está consciente de que dicho vaso es resultado de un determinado proceso de cultivo, de otro modo es pasiva. De donde resulta que la síntesis activa puede ser pasiva (en el caso de un objeto de la cultura pasivamente constituido por quien no tiene conciencia explícita de la culturalidad de dicho objeto) y que la síntesis pasiva puede ser activa (en el caso de un objeto que parece meramente natural pero que no lo es, como por ejemplo el maíz, que a primera vista parece una planta precultural-natural pero que en realidad es un invento agronómico de los pueblos mesoamericanos prehispánicos). Claro que la actividad de la síntesis se dice respecto de un sujeto (el que produjo el objeto) y su pasividad respecto de otro (el que lo comprende sólo pasivamente), pero entonces actividad y pasividad de la síntesis no dependen de culturalidad y naturalidad del objeto más que de un modo secundario. Además, si la actividad y la pasividad de la síntesis se dicen no de la objetividad del objeto sino de la subjetividad del sujeto, ¿cómo podemos distinguirlas a través de una cualidad objetiva que a su vez depende también del sujeto, a saber: “cultural” o “natural”? Lo enredado de esta situación es resultado de ciertas imprecisiones en la determinación del sentido de la actividad y la pasividad de la síntesis, las cuales (actividad y pasividad) no pueden ser definidas de acuerdo con la “naturalidad” o la “culturalidad” del objeto constituido por ellas, sino que deben ser definidas, como

---

<sup>9</sup> Así lo entiende también el discípulo norteamericano de Husserl, Dorion Cairns, quien indica diferentes modos de vida mental (“vida mental accional, habitual y automática”: *actional, habitual and automatic mental life*) como constituyentes respectivos de los diferentes niveles (más o menos abstractos) de objetividad mundana, es decir, como constituyentes respectivos del “mundo objetivo sociocultural” (*objektive sociocultural world*), del “mundo natural” (*natural world*), del “mundo primordial” (*primordial world*) y del “mundo fantasmal” (*phantom world*). Véase Lester Embree, “Aufbau to animism: a sketch of the alternate methodology and major discovery in Dorion Cairns’s revision of Edmund Husserl’s “Fifth Cartesian Meditation”.

se verá enseguida, de acuerdo con el modo en el cual el sentido del objeto está presente para la conciencia: implícita o explícitamente. Husserl mismo dice, sin profundizar demasiado al respecto, que “todo lo habitual pertenece a la pasividad”<sup>10</sup>, independientemente de que lo captado en la habitualidad sea cultural o natural.<sup>11</sup> La pregunta a la que responde lo que queda de este anexo es, por lo mismo, la siguiente: si la actividad o la pasividad de la síntesis no depende de la naturalidad o culturalidad del objeto más que secundariamente ¿de qué depende entonces en primera instancia?

En lo que sigue sostendré que la actividad y la pasividad de la síntesis pueden entenderse de un modo tal que nada tenga que ver con ellas el que los objetos constituidos sean culturales o naturales. En vez de asociar actividad y pasividad de la síntesis con culturalidad y pre-culturalidad del objeto constituido, lo cual puede conducirnos a ciertas confusiones, asociaré actividad y pasividad de la síntesis con explicitud e implicitud del sentido del objeto constituido, como hace Husserl en *Ideas II*, §§ 4-11 y en *Analysen zur passiven Synthesis*, pp. 336-345, por ejemplo. El análisis de estos últimos textos quedará, no obstante, para una sistematización posterior, pues aquí sólo pretendo esbozar la siguiente idea (que luego deberá ser confrontada con el análisis exhaustivo de aquellos textos): en la génesis pasiva la conciencia no constituye el objeto dirigiendo su atención a él de un modo temático, no se dirige a él de un modo teórico, ni siquiera de un modo explícito, sino que lo constituye de un modo completamente atemático y confundido, es decir, lo co-constituye junto con una serie de elementos de entre los cuales ninguno sobresale en cuanto elemento enfocado en primer plano, sino que todos nacen como una conformación conjunta a la que Husserl denomina *Zusammenbildung* (*Hua VI 372*). En la síntesis pasiva la conciencia constituye a su objeto en el modo de la con-fusión, es decir, co-constituyendolo en un conjunto de cosas y pasando por alto las raíces semánticas del objeto en sí mismo (véase

<sup>10</sup> “Alles Habituelle gehört zur Passivität”. *Analysen zur passiven Synthesis*. Ergänzende Texte: “Statische und Genetische Phänomenologische Methode”, *Hua XI 342*.

<sup>11</sup> Lo habitual (de *habitus*, participio perfecto del verbo latino *habeo*) es todo aquello que es natural o cotidianamente comprendido o ejecutado sin reflexión de por medio. Lo habitual es lo ya siempre *tenido*, lo que está ya en mí antes de toda reflexión. Los hábitos culturales, por ejemplo, son aquellas actitudes que, por estar tan interiorizadas en mí (a través de los mundos tradicionales de la vida en los que he sido educado), son llevadas a cabo de un modo inmediato, como sin darme cuenta, sin reflexionar, automáticamente.

un ejemplo en *infra*, p. 165).<sup>12</sup> Es por esto que en la génesis pasiva la conciencia constituye su objeto pero pasa por alto, dejándolas implícitas, al menos dos cosas: 1) la génesis intencional del objeto constituido (pues la síntesis de la conciencia es el “desde donde” no-visto desde donde se constituye el sentido, así como el ojo es el “desde donde” no-visto de toda visión posible) y, como dije, 2) las raíces semánticas por las que el objeto mismo llega a tener sentido (cfr. *infra*, p. 165 de este anexo, donde ejemplifico todo esto). En la génesis activa, por su parte, la conciencia explicita el sentido implícito en el objeto, el cual había sido previamente constituido en la génesis pasiva. Como cuando, para responder con claridad a la pregunta “¿dónde ponemos la cama?”, preguntamos a la vez “¿dónde se debe poner una cama?” y, finalmente, “¿qué es una cama?”. En la primera pregunta está implícito ya el sentido de la cama (previamente constituido por la síntesis pasiva), es decir, está implícitamente presente, o, como también podemos decir, está presente en el modo de lo pre-su-puesto, mientras que en la segunda y tercera preguntas se apunta a la activación de la síntesis, es decir, a la explicitación del sentido o a la actualización presentificante de lo presupuesto. En la génesis activa, entonces, la conciencia explicita el contenido implícito de sus propias presuposiciones (previamente constituidas en la síntesis pasiva) a raíz de la necesidad de aclarar el sentido auténtico de lo que en la habitualidad de la vida cotidiana parece evidente de suyo (el sentido implícito) pero que tras breve

---

<sup>12</sup> Es interesante, por otro lado, el modo de la constitución pasiva de subjetividades ajenas a la mía. Esto hay por lo menos dos modos de tratarlo: 1) desde el punto de vista de mí mismo como yo trascendental que se descubre a sí mismo como subjetividad corporal viviente y se relaciona con otras subjetividades del mismo tipo en un mundo social, lo cual ocurre a través de la síntesis pasiva de asociación (cfr. *infra*, §16), y 2) desde el punto de vista que ve al otro viviente como el primer objeto en la historia de su experiencia. Otro humano es seguramente el primer objeto de constitución pasiva para un yo humano, pues éste vive en el regazo de su madre o criador(a), se alimenta de ella y está en constante contacto con ella, regularmente, al menos en sus primeros meses de vida. Al parecer la madre es pasivamente constituida como objeto de utilidad inmediata por y para el infante, pues éste recurre a ella (con medios de expresión rudimentarios pero de complejidad siempre creciente) para satisfacer sus necesidades elementales. La posibilidad del reconocimiento de la alteridad del otro y el desarrollo de afectividad-emocional-interpersonal, tanto con la madre como con otros vivientes, es lógica e históricamente posterior a esos primeros contactos, donde el objeto que después será pasivamente constituido como alteridad viviente (y que será llamado “madre”) es pasivamente constituido, a través de una *Wert-* antes que de una *Wahrnehmung* (*Hua* IV 9-10), en su utilidad inmediata, es decir, como satisfactor de necesidades primarias. Sobre este tema véase especialmente *Hua* XV 604-605. Cfr., además, Lorda, *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, pp. 295-299.

reflexión (socrática, por ejemplo) puede mostrarse confuso.<sup>13</sup> Es decir, la explicitación se vuelve necesaria ante lo confuso en el sentido de unas u otras presuposiciones que, constituidas en la pasividad habitual de la vida cotidiana, pueden llegar a requerir de una tematización que las clarifique. En lo que aquí llamaré “génesis crítica”, por otra parte, la conciencia no sólo explicita el contenido implícito de un objeto previamente constituido sino que abstrae su *eidos* para mostrarlo, con pretensiones de verdad teórica, como una esencia pura. Podemos llamar “crítica” a esta génesis porque en la esencia misma del acto que la realiza (el de la reducción eidética) yace necesariamente la pretensión de situarse desde una perspectiva científica o de visión sistemática, pues la idea abarca o pretende abarcar un conjunto de manifestaciones fenoménicas reales o ideales de las cuales ella es el paradigma intelectual, al cual se ha llegado, desde luego, a través de una abstracción. En lo que aquí he optado por llamar “génesis trascendental”, por último, la conciencia constituye al objeto con plena conciencia de que lo está constituyendo, o bien, cobra conciencia de su propia constitutividad en la génesis del sentido de objetos previamente constituidos en momentos anteriores de la síntesis. La génesis trascendental sólo es posible una vez que la conciencia ha cobrado, por medio de una serie de actos autorreflexivos, conciencia de sí en cuanto subjetividad constituyente del sentido, es decir, una vez que la conciencia ha alcanzado la conciencia de sí (autoconciencia entonces) como subjetividad trascendental, lo cual ha sido posible, a su vez, a través de la fenomenología trascendental, cuya génesis ha sido posible, por su parte, gracias a la búsqueda de la fundamentación apodíctica del conocimiento, es decir, gracias a la voluntad radical de saber radical, o sea, a la vocación filo-sófica de la inteligencia autorreflexiva.

Ahora bien, en la serie de los modos de la génesis que he enunciado no se trata de que con cada génesis surja un nuevo objeto, sino de que el mismo objeto se presenta de modos distintos. He aquí un ejemplo de todo lo anterior:

---

<sup>13</sup> Lo presupuesto está siempre fuera del foco principal de atención, es decir, está pre-sub-puesto en la confusión de una con-formación pasiva, lo cual no significa, desde luego, que no pueda ser traído a primer plano, pues puede ser enfocado, tematizado y explicitado.

1. Cierta profesor está leyendo un texto y toma de pronto un bolígrafo para escribir una nota. La comprensión que el profesor tiene del bolígrafo es el resultado de una ideación o síntesis pasiva-asociativa-rememorativa.<sup>14</sup>
2. Poco después, su pequeño hijo de 2 años, que todavía no sabe leer ni escribir, le pregunta qué es eso (refiriéndose al bolígrafo) y el padre le contesta que es una herramienta para escribir. Tal vez le muestre, incluso, que es una herramienta que plasma tinta sobre papel. El niño dibuja, entonces, unos cuantos garabatos sobre el papel. En el caso del niño se trata del inicio de una síntesis pasiva, mientras que en el caso de su padre se trata de una ideación o síntesis activa, pues este último se ve obligado a cambiar el foco de su atención, llevándolo desde la nota escrita con el bolígrafo hacia el bolígrafo mismo en cuanto tal, y a explicitar temáticamente para sí mismo el sentido de dicho objeto, de modo que le sea posible no sólo comprender implícitamente su sentido sino también explicarlo a otra persona.<sup>15</sup>
3. Más tarde, en su clase de filosofía, el profesor explica la reducción eidética como la determinación científica de la esencia pura de un objeto dado (aquello sin lo cual dicho objeto dejaría de ser tal) y pone por ejemplo el

---

<sup>14</sup> Digo “asociativa-rememorativa” porque el bolígrafo es un objeto ya conocido por el profesor, es decir, es un objeto previamente comprendido por él en su identidad y en su utilidad, es un objeto cuyo sentido, en el acto de tomarlo para escribir, es actualizado en una rememoración que re-identifica el objeto de un modo más o menos inmediato, es decir, el objeto es pasivamente re-constituido, o bien, pasivamente asociado con experiencias anteriores en las que el bolígrafo había sido identificado como tal. Sobre “rememoración” y “reidentificación” véase *LEFCIT*, § 32, p. 91 (*Hua X* 70-71).

<sup>15</sup> Sobre la relación entre lo que hace el papá en 1 y lo que hace el niño en 2, por otra parte, podemos ver que Husserl habla de “la diferencia del acto espontáneamente ejecutado [...] frente a la conciencia en la que la misma objetividad que se constituye mediante el primero es consciente ‘pasivamente’ en un estado confuso; todo acto espontáneo pasa necesariamente, tras su ejecución, a un estado confuso; la espontaneidad, o, si se quiere, la que propiamente denominamos actividad, pasa a pasividad, aunque una pasividad que -como ya dijimos- remite a la ejecución primigeniamente espontánea y articulada.” *Ideas II* § 5, p. 41 (*Hua IV* 11). De acuerdo con esto, lo que el niño hace en 2 sería una síntesis activa y no, como he dicho yo, pasiva. Pero “la pasividad como tal es el reino de los enlaces y las fusiones asociativas, en los cuales todo sentido naciente es una con-formación [*Zusammenbildung*] pasiva” (*Hua VI* 372). Pienso, por ello, que lo que el niño hace en 2 puede ser considerado un acto de constitución pasiva, pues lo que él hace es empezar a con-formar (*zusammen-bilden*) un sentido cuyas determinaciones fundamentales son confusas para él mismo. Es posible, por ejemplo, que el niño centre el foco de su atención más en lo plasmado por el bolígrafo que en el bolígrafo mismo, además de que no comprendería, si se lo preguntara, por qué su padre lleva un bolígrafo en la camisa a donde quiera que va. Clarificar determinaciones como ésta implicaría comprender la esencia del bolígrafo como tal y, así, activar una síntesis que hasta entonces habría sido sólo pasiva. Sobre actividad, pasividad, lenguaje, historicidad y ciencia, véase *Hua VI* 365-386.

bolígrafo: artefacto realizado por la mano del hombre que sirve para plasmar imágenes (pictográficas o logográficas) sobre una superficie lisa y absorbente de tinta. Esta es una ideación o síntesis crítica o, por lo menos, con pretensiones de perspectiva crítica.

4. En una reflexión fenomenológica posterior, el profesor se pregunta cómo es que el bolígrafo y la idea “bolígrafo” han sido intencionalmente constituidos en el flujo temporal de sus propias vivencias, es decir, a partir de la subjetividad trascendental de intencionalidad y afectividad viviente que él mismo es. Este es un intento de ideación o síntesis trascendental.

Resumiendo los diversos modos, y los diferentes grados de radicalidad epistémica, en los que el bolígrafo apareció ante el profesor, desde la nota que escribió con él hasta la explicitación de su ser-inmanentemente-constituido por la intencionalidad de la conciencia, pasando por la explicación a su hijo de lo que es un bolígrafo y por la reducción eidética del mismo con pretensiones de cientificidad ante sus alumnos, resumiendo esto podemos ver, digo, que en todos los casos se trata del sentido, o bien, de la esencia del bolígrafo (para la diferencia entre sentido y esencia véase *infra*, nota 19 de este Anexo), sólo que de diferentes modos y con diferentes grados de radicalidad epistémica (aparte están, desde luego, los presupuestos culturales, industriales, prácticos, productivos y tecnológicos de la posibilidad del bolígrafo, que tienen que ver con su poder llegar a ser histórico concreto y no con su esencia abstracta). De lo que se trata en el proceso de activación de la síntesis (del 1 al 5) es, como puede verse, de “hacer de lo atendido sólo marginalmente algo atendido en primer término, de lo sin relieve algo relevante, de lo oscuro algo claro y cada vez más claro.”<sup>16</sup>

Ahora bien, podemos llamar “ideación implícita” a la ideación propia de la génesis pasiva, “ideación explícita” a la ideación propia de la génesis activa, “ideación crítica” a la ideación propia de la reducción eidética (o de la “génesis crítica”) e “ideación trascendental”, por último, a la ideación propia de la génesis trascendental.

---

<sup>16</sup> *Ideas I*, § 83, p. 196 (*Hua III* 202). Sobre esto véase también *Hua VI* 372.

El ejemplo dado podría realizarse también con una piedra, con un valor moral, con una ecuación aritmética, con el “yo” o con cualquier otro objeto, independientemente de que éste sea o no un producto de la cultura. Es decir, que así entendidas la actividad y la pasividad de la síntesis, nada tiene que ver con ellas, como dije antes, el que los objetos constituidos a través de ellas presupongan o no la cultura.<sup>17</sup> Husserl mismo tiene su modo de apuntar esto cuando dice que

En la consideración “estática” tenemos apercepciones “acabadas” [*fertige*] que se presentan y son evocadas como ya concluidas y que tienen una amplia “historia” subyacente [nivel 1 de mi ejemplo]. Una fenomenología constitutiva puede considerar la trama de las apercepciones en las cuales el objeto mismo se constituye eidéticamente, en las cuales el objeto, tal y como es experimentado y experimentable, se muestra en su mismidad constituida [nivel 2 y 3 de mi ejemplo]. Otra fenomenología “constitutiva”, la de la génesis, persigue la historia, la historia necesaria de esta objetivación y con ella la historia del objeto mismo como objeto de un posible conocimiento. La protohistoria del objeto conduce de vuelta a los objetos hiléticos y a los objetos absolutamente inmanentes, es decir, a la génesis misma en la primigenia conciencia del tiempo [nivel 4 de mi ejemplo].<sup>18</sup>

Quisiera retomar aquí un ejemplo, esbozado ya en páginas anteriores, para insistir en los grados de radicalidad epistémica que son posibles para el acto de la ideación (o sea, la aprehensión intuitiva de una unidad conceptual): el trato cotidiano con la cama de mi cuarto presupone, aunque yo no repare ni haya reparado nunca en ello, la previa instauración originaria de su sentido o su génesis pasiva (¿cómo, si no, podría ser para mí comprensible de suyo lo que es una cama?). Si un día me asalta la duda de si la cama está o no colocada en el lugar correcto tendré que preguntarme dónde he de colocar preferentemente la cama, lo cual puede conducirme a la pregunta de dónde debe ser puesta en general una cama en función del sentido que ella misma tiene, lo cual puede conducirme a su vez a la pregunta de qué es en el fondo una cama o cuál es su esencia (la respuesta de lo cual estaba ya siempre presupuesta en mi trato cotidiano con la cama en cuanto objeto pasivamente comprendido, del mismo modo como las reglas gramaticales de mi propia lengua están implícitamente presupuestas en el

<sup>17</sup> Cfr. *supra*, nota 37 del Capítulo III.

<sup>18</sup> *Hua* XI 345. Véase también *Ideas II*, §§ 4-5.

uso que yo hago de ésta aun antes de cobrar conciencia explícita de aquellas), con lo cual la síntesis del sentido va alcanzando un grado de activación cada vez mayor, hasta el grado fenomenológico de preguntarme cuál es la esencia o el *eidós* “cama” y cómo se constituye intencionalmente en el flujo de mis propias vivencias. De lo que se trata en todo caso es de intentar ir a las fuentes originarias del sentido para, a partir de allí, pensar con radicalidad y responsabilidad filosófica lo que sea que haya que pensar en sus diferentes niveles de concreción. Es absolutamente imposible, para cambiar ahora de ejemplo, que yo piense con radical responsabilidad política “cómo, cuándo y dónde debo convocar a una asamblea popular” si no sé, al menos implícitamente (o sea, por medio de una síntesis pasiva que es realizable a través de la observación cotidiana e intergeneracional de las prácticas políticas de una comunidad), “cómo cuándo y dónde se debe convocar a una asamblea popular” en función de lo que una tal implica, lo cual a su vez no puedo saber si no presupongo un saber, al menos implícito, acerca de “qué es en el fondo una asamblea popular”, de cuál es su esencia. Si bien esto no implica que para vivir digna y responsablemente haya que estar en el “saber absoluto” de las “esencias absolutas”, sí implica que si se quiere ser mínimamente autorresponsable de la propia vida y del mundo intersubjetivo de la vida de una u otra comunidad de vida, entonces hay que intentar siempre aproximarse gradualmente a las fuentes originarias del sentido.<sup>19</sup> Ahora bien, la autorresponsabilidad filosófica del humano en la praxis cotidiana en cualquiera de las dimensiones fundamentales de su existencia comunitaria (socio-económica, política, ecológica, etc.) puede convertirse en una cuestión de vida o muerte en cualquier momento. Y sólo la radicalidad extremadamente abstracta de la filosofía o de la fenomenología, “cuya honda vinculación con la vida más real y más concreta se pierde frecuentemente de vista y parece en efecto demasiado honda y

---

<sup>19</sup> “En verdad ven todos, y, por decirlo así, constantemente, ‘ideas’, ‘esencias’; todos operan con ellas en el pensamiento, pronunciando también juicios esenciales” (*Ideas I* § 22, p. 55 [*Hua III* 49]), pero ello puede ocurrir implícita o explícitamente, de acuerdo con lo cual podemos decir, para diferenciar entre esencia y sentido, que la esencia es el sentido explícito (o sea el sentido ya tematizado o hasta explícitamente expresado en algún juicio) y que el sentido es la esencia implícita (o sea la esencia aún sin explicitar), “pues aunque [el sentido del ser de lo dado] está ‘dado’ en las experiencias ‘vagas’, sólo está confusamente dado” (*La filosofía como ciencia estricta*, p. 66 [*Hua XXV* 24]), y deviene “esencia” cuando se lo clarifica a través de una tematización explicitante.

demasiado lejana”<sup>20</sup>, puede intentar co-rresponder de un modo científicamente riguroso, aunque sea a duras penas, a la complejidad concreta de la realidad histórica y cotidianamente vivida por una comunidad humana, pues dicha concreción sólo puede ser pensada responsablemente (o clarificada en su orden y no meramente intuida en su confusión) a través del esclarecimiento de sus principios últimos y de sus estructuras universales fundamentales, lo cual ciertamente exige o exigiría una capacidad de abstracción descomunal, o sea, no-ordinaria (ni posible) en la ingenuidad propia de la cotidianidad prefilosófica.<sup>21</sup>

Debo mencionar, por último, que cuando en el texto principal (en el lugar donde remito a este anexo) digo que el objeto puede ser implícita, explícita, crítica y trascendentalmente delimitado, determinado o intuido en su *eidos*, pretendo indicar los grados de complejidad, los grados de precisión o los grados de radicalidad epistémica con que el objeto puede ser determinado aun en la indeterminación de su trascendencia trascendente.<sup>22</sup>

---

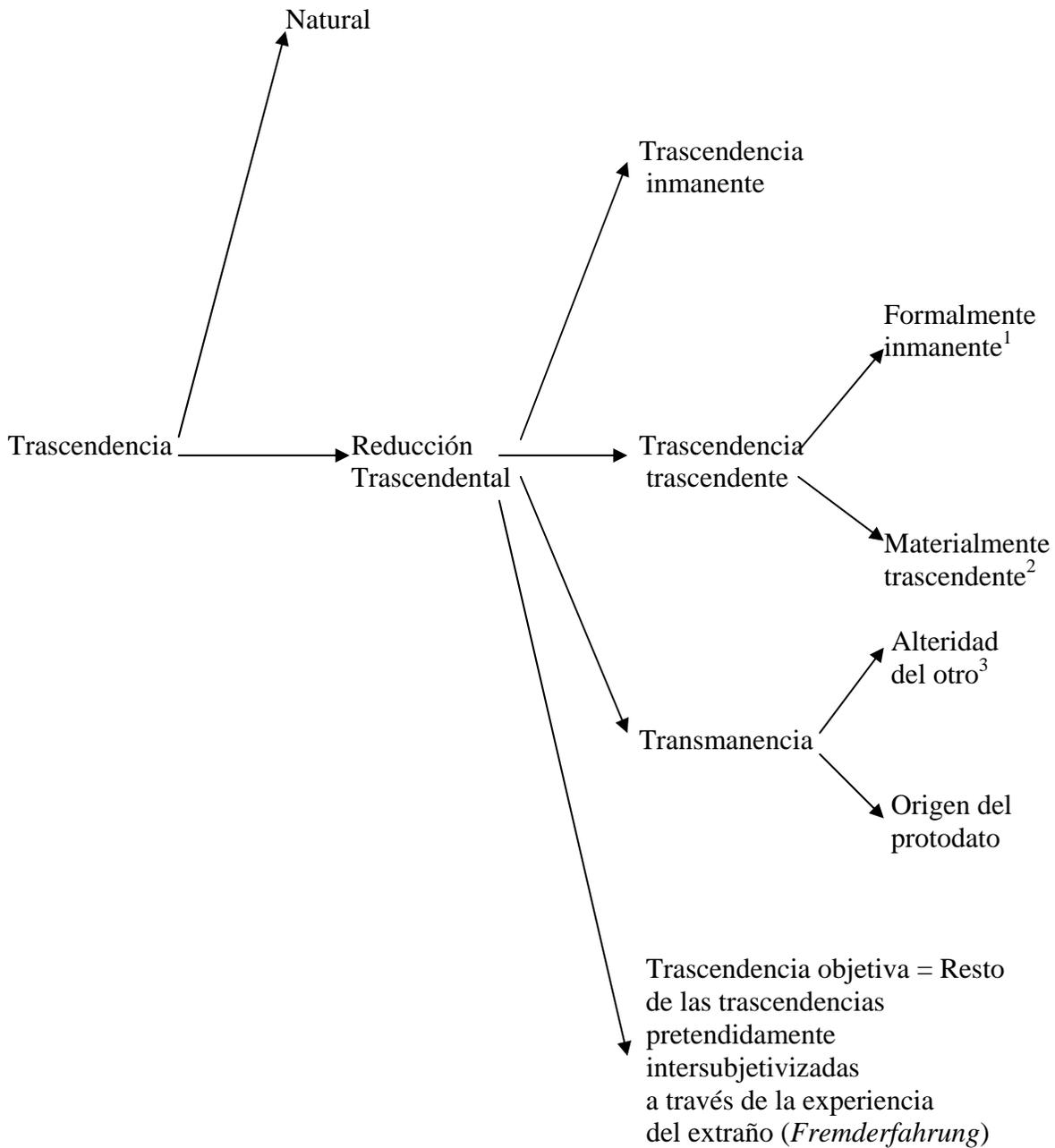
<sup>20</sup> Antonio Ziri3n, *Historia de la fenomenología en México*, p. 388.

<sup>21</sup> “La filosofía es una muerte a la cotidianidad”, dice Enrique Dussel siguiendo a Hegel (*Fenomenología del espíritu*, p. 54), pero hay que precisar que ella es más bien una muerte a la ingenuidad de una cotidianidad ingenuamente vivida, pues también podríamos instaurar, quizás, una cotidianidad filosofante.

<sup>22</sup> Sobre esto último (la “trascendencia inmanente” en cuanto opuesta a la “trascendencia trascendente” o a la “trascendencia como infinitud del correlato noemático”, el cual a pesar de ser de evidencia inadecuada puede estar dado en su esencia, como idea, según reglas *a priori*) véase *Ideas I*, §§ 144-145, pp. 342-343 (*Hua III* 352-353).

**Anexo III**

**Esquematización de los conceptos de trascendencia**



<sup>1</sup> Forma de horizonte vacío.

<sup>2</sup> Infinitud inagotable (y por ello no-vivenciable) de contenidos posibles.

<sup>3</sup> El otro es una cosa (*Ding*) que en cuanto tal tiene una trascendencia inmanente y una trascendencia trascendente. La alteridad del otro, por su parte, es transmanente en el sentido de que sus contenidos vivenciales aparecen como contenidos insondables para mí, es decir, ellos aparecen para mí como contenidos vivenciales no-vivenciables por mí.

## Anexo IV

### Breve nota sobre “fe racional”

La “fe racional” (*Vernunftglaube*) es, para Kant, el tener-por-verdaderas ciertas ideas metafísicas (como el bien supremo, Dios, la inmortalidad del alma y la libertad) que son empíricamente indemostrables pero que, como postulados de la razón práctica, hacen posible la tendencia hacia el bien supremo en el mundo y la realización de la moralidad.<sup>1</sup> Más en general podemos decir, por nuestra parte, que la fe racional puede entenderse como un “tener-por-verdadero” que posibilita la práctica (y la razón práctica) en primerísima instancia, o bien, con más precisión, es un “tener-por-verdadero” que posibilita en primerísima instancia i) el orden implícito en toda empiria con sentido y ii) la orientación implícita (e implícita de un modo absolutamente necesario, es decir, como *conditio sine qua non*) en toda razón y en toda decisión práctica. Recordemos el ejemplo de la apercepción de los lados no-vistos del cubo: “la apercepción no es una mera representación sino que en ella reside una ‘creencia’, una anticipación en cuyo cumplimiento el objeto mentado por anticipado se convierte [si decido tender plenificadamente hacia él] en objeto dado”,<sup>2</sup> pero como no puedo tender plenificadamente hacia todos y cada uno de los objetos aperceptivamente dados en la concreción de mi propio mundo circundante, entonces el resto de los objetos que no puedo plenificar los tengo dados necesariamente en el modo de la creencia,<sup>3</sup> por lo que mi horizonte es en su mayor parte un horizonte de objetos (o de determinaciones de objetos) siempre meramente creídos, o bien, no-dados en sí mismos sino sólo in-feridos a partir de otros objetos o de otras evidencias, y, por lo tanto, no-evidentes en sí mismos.<sup>4</sup> De ahí,

<sup>1</sup> Cfr. *KrV* BXXX y *Crítica de la razón práctica*, pp. 122 y 140.

<sup>2</sup> *Hua* XIV 497. Énfasis mío.

<sup>3</sup> O, para ser fenomenológicamente más precisos, *no los tengo dados*, pero tengo conciencia de ellos y de su existencia con una certidumbre que no es apodíctica pero sí motivada por experiencias anteriores, y no sólo las que he tenido de ellos mismos, sino por ejemplo las que he tenido (y constantemente tengo) de objetos que dejo de ver y vuelvo a ver, que volteo de cabeza o de espalda y les veo su parte de abajo o de atrás, etc.

<sup>4</sup> Puede haber, por otra parte, un “tener por verdaderos” objetos directamente mostrables, como es el caso de objetos no-plenificados pero plenificables, y un “tener por verdaderos” objetos no-directamente mostrables, como es el caso de objetos no-plenificados y no-plenificables. Este último es el caso de la alteridad del otro. Asimismo, por ejemplo, “una diacronía no-sincronizable dentro de la representación [el tiempo del otro]” (Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 158), es un “objeto” no-directamente mostrable que sólo puede ser cuestión de fe racional. A partir de todo esto, podemos llamar “fe racional” a la creencia en objetos (o en evidencias) que no están dados en sí mismos pero cuya evidencia está motivada por otras experiencias, es decir, que es fenoménicamente in-ferible a partir de otros objetos o de otras evidencias originarias que sí están dadas en sí mismas, mientras que a la creencia en objetos o en evidencias para las que no hay absolutamente ningún motivo, ningún indicador, o ninguna evidencia originaria como fundamento de inferibilidad,

quizás, que Husserl diga que somos “dogmáticos de nacimiento”,<sup>5</sup> lo cual no quiere decir que estemos condenados al dogmatismo,<sup>6</sup> sino que la creencia es uno de los modos fundamentales de nuestro ser fáctico, ya que en mi vida cotidiana tengo fe racional en una cantidad incontable de cosas, es decir, creo, en todo momento, en una cantidad incontable de cosas que no veo ni podría ver directa y originariamente, y menos aún de un modo apodíctico. Sin la “fe racional” en esas cosas, la constitución de un mundo espacio-temporal concreto sería imposible, así como serían imposibles, igualmente, mis modos fundamentales de estar-en-el-mundo, es decir, la existencialidad de mi propia existencia, o bien, las dimensiones fundamentales de mi existencia en cuanto *Da-sein* en el sentido de Heidegger.

Es interesante notar, por otra parte, que Manuel Cabrera ha dicho, en relación con la no-apodicticidad de la evidencia de la trascendencia objetiva, que es en el fracaso radical del idealismo fenomenológico donde reside su significación profunda, pues “la teoría de la intuición analógica está o no de acuerdo con el ideal de una filosofía sin supuestos; si está de acuerdo es en un puro solipsismo y debe ser rechazada; si no está de acuerdo, debe ser igualmente rechazada, pues explica algo que no es problemático.”<sup>7</sup> Yo sostengo, por el contrario, que el idealismo fenomenológico sí puede estar de acuerdo con el ideal de una filosofía sin supuestos epistémicos y, además, sin ser un puro solipsismo (si recordamos la definición heideggeriana de un “-ismo” es pertinente anotar que Husserl jamás puso el acento definitivo en el *solus ipse*) sino siendo un “intersubjetiv-ismo”, el cual a la luz de los análisis sobre la trascendencia puede resultar ser, sin embargo (y muy a pesar de lo que Husserl mismo hubiera querido), un cierto fideísmo crítico, análogo al de Kant, es decir, un fideísmo que presupone la experiencia que la conciencia tiene del encuentro con ciertos límites en la capacidad y en la voluntad totalizadoras de su razón.

---

podemos llamarla “fe ciega”. La palabra “in-ferencia”, por su parte, debe tomarse en sentido etimológico estricto y de ningún modo en sentido teorético.

<sup>5</sup> *Ideas I*, § 61, p. 141 (*Hua III* 147).

<sup>6</sup> Pues la ciencia y la epistemología son posibles. Es decir, la forma de la existencia de la humanidad científica no consiste en un estar completamente libre de prejuicios (lo cual sólo puede pensarse como utopía, idea regulativa o postulado de la razón epistemológica [cfr. *Hua VI* 375]), sino en un “estar libre para la posibilidad de abandonar un prejuicio en el momento decisivo del ‘toma y daca’ con el objeto de estudio.” Heidegger, *Vorbemerkung zur Marburger Vorlesung*, citado en: Renato Cristin, “Die Phänomenologie zwischen Husserl und Heidegger”, p. 11. Estar libre, preparado y siempre nuevamente dispuesto para el abandono de uno u otro prejuicio es posible, a su vez, sobre la base de la pretensión de liberarse de todo prejuicio, la posibilidad de lo cual es, como dije, un postulado de la razón epistemológica.

<sup>7</sup> M. Cabrera, *Los supuestos del idealismo fenomenológico*, pp. 39 y ss.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Obras de Husserl

#### 1.1. Obras impresas en alemán

- Husserl, Edmund: *Husserliana. Gesammelte Schriften*. Editadas inicialmente por Martinus Nijhoff (Den Haag) y en la actualidad por Kluwer (Dordrecht, Boston, London) y Springer (The Netherlands).
- Husserliana I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. S. Strasser. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1950.
- Husserliana II: Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. W. Biemel. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1958. 2ª ed.
- Husserliana III: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1977.
- Husserliana IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. M. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1952.
- Husserliana V: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. M. Biemel. Nijhoff, Den Haag, 1952.
- Husserliana VI. Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hrsg. von W. Biemel. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1976.
- Husserliana IX. Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hrsg. W. Biemel. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1968. 2ª ed.
- Husserliana X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. R. Boehm. Nijhoff, Den Haag, 1969.
- Husserliana XI: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*. Hrsg. M. Fleischer. Nijhoff. Den Haag, 1965.
- Husserliana XII: Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*. Hrsg. L. Eley. Nijhoff. Den Haag, 1970.
- Husserliana XIII: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*. Hrsg. Iso Kern. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1973.
- Husserliana XIV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928*. Hrsg. von I. Kern. Nijhoff. Den Haag, 1973.
- Husserliana XV: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Hrsg. von I. Kern. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1973.
- Husserliana XVII: Formale und transzendente Logik*. Hrsg. P. Janssen. Nijhoff. Den Haag, 1974.
- Husserliana XVIII. Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*. Hrsg. von E. Heidegger. Nijhoff. Den Haag, 1975.
- Husserliana XIX/1 y XIX/2. Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. von U. Panzer. Nijhoff. Den Haag, 1973.
- Husserliana XXI: Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901)*. Hrsg. I. Strohmeyer. Nijhoff. Den Haag, 1983.

- Husserliana XXV: Aufsätze und Vorträge 1911-1921*. Hrsg von H. R. Sepp y T. Nenon. Nijhoff. Boston/London/The Hague, 1986.
- Husserliana XXXIII: Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein 1917/18*. Hrsg. Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 2001.
- Husserliana Materialien VIII: Späte Texte über Zeitkonstitution. Die C-Manuskripte, Texte aus dem Nachlass (1929-1934)*. Hrsg. Dieter Lohmar. Springer, The Netherlands, 2006.
- Husserliana Dokumente III/IV: Briefwechsel / Die Neukantianer*. Hrsg. Karl Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1994.

## 1.2. Traducciones de obras de Husserl

- Husserl, Edmund (1931), *Meditaciones cartesianas*, trad. y estudio preliminar de Mario A. Presas, Tecnos, Madrid, 1986.
- (1929), *Las conferencias de París*, presentación, trad. y notas de Antonio Ziri3n Quijano, UNAM, IIF, M3xico, 1988.
- (1907), *La idea de la fenomenolog3a*, trad. y presentaci3n de Miguel Garc3a-Bar3, FCE, Madrid, 1982.
- (1913), *Ideas relativas a una fenomenolog3a pura y a una filosof3a fenomenol3gica*, trad. Jos3 Gaos, FCE, M3xico, 1962.
- (1912/1950), *Ideas relativas a una fenomenolog3a pura y a una filosof3a fenomenol3gica. Libro segundo*, trad. y presentaci3n de Antonio Ziri3n Quijano, UNAM, IIFs-FCE, M3xico, 2005.
- , *Ideas relativas a una fenomenolog3a pura y a una filosof3a fenomenol3gica. Libro tercero*, trad. Luis E. Gonz3lez y revisi3n de Antonio Ziri3n Q., UNAM, IIFs, 2000.
- (1936), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenolog3a trascendental*, trad. Jacobo Mu3oz y Salvador Mas, Cr3tica, Barcelona, 1991.
- (1904-05), *Lecciones de fenomenolog3a de la conciencia interna del tiempo*, trad., presentaci3n y notas de Agust3n Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002.
- (1900-01), *Investigaciones l3gicas*, trad. Manuel G. Morente y Jos3 Gaos, Alianza, Madrid, 1982.
- (1910-11), *Problemas fundamentales de la fenomenolog3a*, trad. y edici3n de C3sar Moreno y Javier San Mart3n, Alianza, Madrid, 1994.
- (1929), *L3gica formal y l3gica trascendental*, trad. Luis Villoro, UNAM, M3xico, 1962.
- (1939), *Experiencia y juicio*, trad. Jas Reuter, UNAM, M3xico, 1980.
- (1910), *La filosof3a como ciencia estricta*, trad. Elsa Tabering, Nova, Buenos Aires, 1973.
- (1922-24), *Renovaci3n del hombre y la cultura*, trad. Agust3n Serrano de Haro, Anthropos-UAM Unidad Iztapalapa, 2002.
- (1935), *La filosof3a en la crisis de la humanidad europea*, trad. Peter Baader, Universidad de Valencia, 1995 (Publicado junto con: J. Haberlas, *Conocimiento e inter3s*).
- , *El art3culo de la Enciclopedia Brit3nica. Seguido de la versi3n de Ch. V. Salmon publicada por la Enciclopedia y del ensayo "El art3culo de la enciclopedia brit3nica de Husserl y las anotaciones de Heidegger al mismo" de Walter Biemel*, trad. y edici3n de Antonio Ziri3n Quijano, Cuadernos, UNAM, IIFs, M3xico, 1990.

—, “La filosofía como autorreflexión de la Humanidad”, en: Husserl, *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, 1992.

## 2. Bibliografía complementaria

Allison, Henry E. (1983), *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Anthropos, Barcelona, 1992.

Cabrera, Manuel, *Los supuestos del idealismo fenomenológico*, UNAM, México, 1979.

Carnap, Rudolf, *Filosofía y sintaxis lógica*, Cuadernos, México, UNAM, IIFs, 1998.

Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, 1990, tomos I-III.

Cottinham, John, *Descartes*, UNAM, 1995.

Cristin, Renato, “Die Phänomenologie zwischen Husserl und Heidegger”, en *Philosophische Schriften*, Band 34, Duncker und Humblot, Berlin, 1999, pp. 7-32.

Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.

Desanti, J.T. (1963), *Fenomenología y praxis*, Calden, Buenos Aires, 1970.

Descartes, René, *Discurso del Método*, trad. J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1972.

— (1641), *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, trad. Vidal Peña, Alfaguara, Madrid, 1977.

—, *The Philosophical Writings of Descartes*, translated by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, Cambridge University Press, 1984.

De Olaso, Ezequiel (ed.), *Del renacimiento a la ilustración*, Trotta, CSIC. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía, t. VI, Madrid, 1994.

Dussel, Enrique, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogotá, 1995.

Embree, Lester, “Aufbau to Animism: a Sketch of the Alternate Methodology and Major Discovery in Dorion Cairns’s Revision of Edmund Husserl’s “Fifth Cartesian Meditation”, en *Continental Philosophy Review*, vol. 39, n. 1, March 2006, Springer, pp. 79-96.

— (ed.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Center for Advanced Research in Phenomenology, Contributions to Phenomenology. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1997.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona, 1994, tomos I, II, III y IV.

Fink, Eugen, “La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea”, trad. Raúl Velozo Farías, en: *Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Acta Fenomenológica Latinoamericana, Volumen I* (Actas del II coloquio latinoamericano de fenomenología [Bogotá, mayo 22-25, 2002]), Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 365-428.

—, *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*, Indiana University Press, 1995.

Gadamer, Hans-Georg (1960), *Verdad y Método*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1999.

García Ruiz, Pedro Enrique, “Alteridad y comunidad. Esbozo de un ética fenomenológica”, en: *Phainomenon*, Revista de Fenomenología, Número 9, Lisboa, 2004, pp. 175-189.

Hegel, G.W.F. (1807), *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, FCE, México, 1966.

—, *La diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, trad. Juan Antonio Rodríguez Tous, Alianza, Madrid, 1989.

- Heidegger, Martin (1927), *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid, 2003.
- , *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. Juan José García Norro, Trotta, Madrid, 2000. Gesamtausgabe, Band 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klosterman Frankfurt am Main, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1997.
- , *Lógica. La pregunta por la verdad*, trad. Joaquín Alberto Ciria Cosculluela, Alianza, Madrid, 2004. Gesamtausgabe, Band 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Vittorio Klosterman Frankfurt am Main, herausgegeben von Walter Biemel, 1995.
- , *Caminos de bosque*, traducción de Helena Cortes y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 1998.
- Hume, David (1739-1740), *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid, 1988.
- Illescas, María Dolores, *La vida en la forma del tiempo. Una aproximación a la fenomenología del tiempo desde el proyecto filosófico de Edmund Husserl*. Texto inédito. Este trabajo será publicado próximamente por "Red utopía - Jitanjáfora, Morelia". Véase el sitio en internet: <http://www.paginasprodigy.com/azqm/serie.htm>
- Kant, Immanuel, (1781) *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2002.
- (1788), *Crítica de la razón práctica*, trad. Dulce María Granja Castro, UAM-Iztapalapa / Signos / Miguel Ángel Porrúa, México, 2001.
- Kierkegaard, Soren, *Temor y temblor*, trad. Vicente simón Merchan, Tecnos, Madrid, 1987.
- Kolakowski, Lester, *Husserl y la búsqueda de certeza*, trad. Adolfo Murguía Zurriarain, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- Held, Klaus, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966.
- Lévinas, Emmanuel (1971), *Totalidad e infinito*, trad. Daniel E. Guilloit, Sígueme, Salamanca, 1999.
- , *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor Ramos, Sígueme, Salamanca, 1987.
- , *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. José Luis Pardo, Pre-Textos, Valencia, 1993.
- (1987), *Fuera del sujeto*, trad. Roberto Ranz Torrejón y Cristina Jarillot Rodal, Caparrós, Madrid, 1997.
- (1982), "Ética como filosofía primera", trad. Oscar Lorca Gómez, en: *A Parte Rei*, no. 43, Revista de filosofía, enero, 2006., Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, en línea: <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei/>
- Liendo, María Cristina, "Saber y poder: consecuencias epistemológicas de la globalización en América Latina", en *Pensares y Quehaceres, revista de políticas de la filosofía*, México, num. 1, mayo-octubre de 2005, pp.159-168.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Dover Publications, New York, 1959.
- Lorda, Andrés Simón, *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, Caparrós, Madrid, 2001.
- Liotard, J.F., *La fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1989.
- Merleau-Ponty, M., *La fenomenología y las ciencias del hombre*, Nova, Buenos Aires, 1974.
- , *Sentido y sinsentido*, Barcelona, Península, 1977.

- Moreno, Cesar, *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Thémata, Universidad de Sevilla, 1989.
- Popkin, Richard, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, Oxford University Press, 2003.
- Ramírez Cobián, Mario Teodoro, *El Quiasmo. Ensayo sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*, UMich, México, 1994.
- Reinach, Adolf, *Introducción a la fenomenología*, trad. Rogelio Rovira, Encuentro, Madrid, 1986.
- Renaut, Alain (1989), *La era del individuo*, trad. Juan Antonio Nicolás, Destino, Barcelona, 1993.
- Ricoeur, Paul (1986), *Del texto a la acción*, trad. Pablo Corona, FCE, Argentina, 2000.
- Rosenzweig, Franz, *La estrella de la redención*, trad. Miguel García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997.
- Santiago Martínez Ma. De Lourdes, *Manual de sintaxis latina de casos*, FFyL, UNAM, México, 2004.
- Sorell, Tom, (ed.), *The Rise of Modern Philosophy*, Oxford University Press, 1993.
- Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.
- Tran-Duc-Tao, *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Nueva visión, Buenos Aires, 1971.
- Waldenfels, Bernhard (1992), *De Husserl a Derridá: introducción a la fenomenología*, trad. Wolfgang Wegscheider, Paidós, Barcelona, 1997.
- , “La pregunta por lo extraño”, en: LOGOS. Anales del seminario de Metafísica (1998), núm. 1, pp. 85-98. Servicio de Publicaciones. Universidad Complutense. Madrid.
- Xirau, Ramón, *Introducción a la Historia de la Filosofía*, UNAM, México, 1990.
- Zirión, Antonio, *Historia de la fenomenología en México*, Red utopía - Jitanjáfora, Morelia, 2004.
- , “El sujeto trascendental en Husserl”. En: *Crítica del sujeto*, FFyL, UNAM, México, 1990, Mariflor Aguilar (ed).
- (comp.), *Actualidad de Husserl*, UNAM, México, FFyL // Alianza, 1989.
- , *Breve diccionario analítico de conceptos husserlianos*, en línea: <http://www.filosoficas.unam.mx/-zirion/azq.htm>
- , *Diccionario Husserl*, en línea: <http://www.diccionariohusserl.org>
- , *Glosario-Guía para traducir a Husserl*, en línea: <http://www.filosoficas.unam.mx/-gth/gthi.htm>
- , “¿Será posible una fenomenología de lo inefable?”, en: *Devenires, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, México, UMich, Facultad de Filosofía, año VI, No. 12, Junio 2005, pp. 69-89.
- , “El llamado a las cosas mismas y la noción de fenomenología”, en: “Escritos de filosofía”, Buenos Aires, 2003, no. 43, pp. 157-182.