

## TEXTOS ILUSTRATIVOS: HUSSERL (Fuentes)

### [1] LA FENOMENOLOGÍA Y LA “CRISIS” DE OCCIDENTE

#### 1.1. Naturalización de la conciencia

«Lo que caracteriza a todas las formas del naturalismo extremo y consecuente, que va desde el materialismo popular a las formas más recientes del monismo sensualista y del energetismo, es, por un lado la *naturalización de la conciencia*, inclusive la de todos los todos intencionales inmanentes de la conciencia; por el otro, la *naturalización de las ideas* y, por consiguiente, de todo ideal y de toda norma absoluta.

Al final de cuentas, el naturalismo se suprime a sí mismo sin advertirlo. (...)

El mérito del poder del naturalismo en nuestro tiempo consiste justamente en la energía con que trata de realizar, tanto en la teoría como en la práctica, el principio del rigor científico en toda la esfera de la naturaleza y del espíritu; en la energía con que aspira a resolver científicamente a su juicio, los problemas filosóficos del ser y del valor con la “exactitud propia de las ciencias naturales”. Acaso en toda la vida contemporánea no haya una idea más poderosa y cuyo avance sea más irresistible que la de la ciencia (...) De hecho, en lo que se refiere a sus objetivos legítimos, lo abarca todo. Pensándola en su perfección ideal, ella aparece como la razón misma, que ya no puede admitir ninguna autoridad a su lado y por encima suyo» (...).

En virtud de su punto de partida, toda ciencia de la naturaleza es ingenua. La naturaleza que ella pretende estudiar existe simplemente (...) La ciencia natural acepta como dada la naturaleza (...)

¿Cómo la experiencia en tanto acto de conciencia puede dar o encontrar un objeto? (...) Basta mantenerse fiel, de un modo estricto y consecuente, al nivel de esta problemática (...) para reconocer el *absurdo* de toda “gnoseología naturalista”, y por lo mismo también de la psicologista. Aun cuando los enigmas son, hablando en general, inmanentes en principio a la ciencia de la naturaleza, es obvio que sus soluciones de acuerdo a las premisas y las conclusiones son, en principio, trascendentes a las mismas. Se caería en un círculo vicioso si se esperase de la ciencia de la naturaleza misma la solución de todo problema que se refiere a ella como tal, que se refiere a ella como totalidad desde el comienzo hasta el final. También sería absurdo imaginar que podría aportar cualquier premisa para la solución de tal problema. (...) Si la gnoseología pretende estudiar los problemas de las relaciones entre la conciencia y el ser, sólo puede tener presente el ser como correlato de la conciencia, como algo “mentado” al modo de la conciencia: como percibido, evocado, esperado, representado por imágenes, fantaseado, identificado, diferenciado, creído, supuesto, valorado, etc. Se ve, pues, que el estudio tiene que referirse a un conocimiento científico de la esencia de la conciencia, a lo que la conciencia misma “es” por esencia en todas sus formas, pero al mismo tiempo a lo que ella “significa”, y también a los distintos modos —en relación con la esencia de dichas formas— en que enfoca el orden del objetivo (...).

La conciencia misma es precisamente la que debe hacer evidente y completamente inteligible qué es la objetividad y que ella se manifiesta de un modo cognoscible como siendo y como siendo así. Para ello es necesario el estudio de toda la conciencia, pues ella interviene, de acuerdo a todas sus formas, en las funciones posibles del conocimiento. Pero en la medida en que cada acto de conciencia es “conciencia de”, el estudio de la esencia de la conciencia comprende también el estudio de la significación y de la objetividad de la conciencia en cuanto tal (...) Estudiar cualquier especie de objetividad según su esencia general (estudio que

puede perseguir intereses alejados de la gnoseología y de la investigación de la ciencia) significa ocuparse de sus modos de darse y agotar el contenido de su esencia en los procedimientos propios de clarificación (...)

Con ello daremos en una ciencia —de cuyo enorme alcance no se han dado cuenta aún los contemporáneos— que, en verdad, es una ciencia de la conciencia y no es, sin embargo, psicología: una *fenomenología de la conciencia* en oposición a una *ciencia natural de la conciencia*» (*La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1981, pp. 50-59).

## 1.2. Crisis humanista

«La exclusividad con la que en la segunda mitad del siglo XIX se dejó determinar la visión entera del mundo del hombre moderno por las ciencias positivas y se dejó deslumbrar por la *prosperity* hecha posible por ellas, significó paralelamente un desvío indiferente respecto de las cuestiones realmente decisivas para una humanidad auténtica. Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos. (...) En nuestra indigencia vital —oímos decir— nada tiene esta ciencia que decirnos. Las cuestiones que excluye por principio son precisamente las más candentes para unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana (...) Son cuestiones que afectan, en definitiva, al hombre en cuanto ser que en su conducta respecto del entorno humano y extrahumano decide libremente, en cuanto ser que es libre en sus posibilidades de configurarse a sí mismo en forma racional y de conformar no menos racionalmente su entorno. ¿Qué tiene la ciencia que decirnos sobre razón y sinrazón, qué sobre nosotros, los seres humanos en cuanto sujetos de esta libertad? La mera ciencia de los cuerpos materiales nada tiene, evidentemente, que decirnos, puesto que ha hecho abstracción de todo lo subjetivo. Por otra parte, en lo que hace a las ciencias del espíritu, que en todas sus disciplinas especiales y generales consideran al hombre en su existencia espiritual y, por consiguiente, en el horizonte de su historicidad, su científicidad rigurosa exige —se dice— que el investigador excluya cuidadosamente toda posible toma valorativa de posición, todo preguntar por la razón o sinrazón de la humanidad y de sus configuraciones culturales» (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica, 1991, § 2).

## [2] NOCIONES FUNDAMENTALES

### 2.1. *Epojé*

#### El sentido de la *epojé* y de la suspensión de la *actitud natural*

«Empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural, representándonos juzgando, sintiendo, queriendo “*en actitud natural*”. Lo que esto quiere decir nos lo ponemos en claro en sencillas consideraciones, que como mejor las llevamos a cabo es en primera persona.

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. Mediante la vista, el tacto y el oído, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, *para mí simplemente ahí*, “*ahí delante*” en sentido literal o figurado, lo mismo si fijo la atención especialmente en ellas, ocupándome en considerarlas, pensarlas, sentirlas,

quererlas, o no. También están seres animados, digamos hombres, inmediatamente para mí, ahí; los miro y los veo, los oigo acercarse, estrecho su mano al hablar con ellos, comprendo inmediatamente lo que se representan y piensan, qué sentimientos se mueven en ellos, qué desean o quieren (...).

De este modo me encuentro en todo momento de la vigilia, sin poder evitarlo, en relación consciente al uno y mismo mundo, bien que cambiante de contenido. Este mundo está persistentemente para mí 'ahí delante', yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí ahí como un mero *mundo de cosas*, sino en la misma forma inmediata, como un *mundo de valores y de bienes*, un *mundo práctico*. Sin necesidad de más, encuentro las cosas ante mí pertrechadas, así como con cualidades de cosa, también con caracteres de valor, encontrándolas bellas y feas, gratas e ingratas, agraciadas y desgraciadas, agradables y desagradables, etc. (...) Lo mismo vale, naturalmente, así como para las meras cosas, también para los hombres y animales de mi contorno. Son ellos mis 'amigos' o 'enemigos', mis 'servidores' o 'jefes', 'extraños' o 'parientes', etc.» (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1949, § 27).

«Lo que hemos expuesto para caracterizar la manera de darse algo en la actitud natural, y con ello caracterizar a esta misma, ha sido un trozo de descripción pura *anterior a toda "teoría"*. Teorías, lo que quiere decir aquí opiniones preconcebidas de toda índole, las mantenemos rigurosamente alejadas de nosotros en estas investigaciones. Sólo como *facta* de nuestro mundo circundante, no como reales o presentes unidades de validez, entran las teorías en nuestra esfera. (...) Para nosotros, que aspiramos a entrar por las puertas de la fenomenología, está ya hecho en esta dirección todo lo necesario; sólo hemos menester de algunos rasgos característicos muy generales de la actitud natural, que han resaltado ya, y con suficiente claridad, en nuestras descripciones. Justo tal claridad nos importaba especialmente.

Ponemos de relieve, una vez más, algo importantísimo en las siguientes proposiciones. Yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacial y temporal una, a que pertenezco yo mismo, como todos los demás hombres con quienes cabe encontrarse en ella, y a ella están referidos de igual modo. La "realidad" la encuentro —es lo que quiere decir ya la palabra— *como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí*. Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlos, altera en nada la *tesis general de la actitud natural*. «El» mundo está siempre ahí como realidad; a lo sumo es aquí o ahí «distinto» de lo que presumía yo; tal o cual cosa debe ser borrada de él, por decirlo así, a título de "apariencia", "alucinación", etc., de él, que es siempre —en sentido de la tesis general— un mundo que está ahí. Conocerlo más completa, más segura, en todo respecto más perfectamente de lo que puede hacerlo la experiencia ingenua, resolver todos los problemas del conocimiento científico que se presentan sobre su suelo, tal es la meta de las *ciencias de la actitud natural*» (*Ibid.*, § 30).

«Pues bien, en lugar de permanecer en esta actitud, vamos a cambiarla radicalmente. Ahora se trata de convencerse de que este cambio es posible en principio. (...)

Un proceder semejante, *en todo momento posible*, es, por ejemplo, el *intento de duda universal* que trató de llevar a cabo Descartes para un fin muy distinto, con vistas a obtener una esfera del ser absolutamente indubitable. Nosotros partimos de aquí, pero advirtiendo en seguida que el intento de duda universal sólo debe servirnos como *instrumento metódico* para poner de relieve ciertos puntos que son susceptibles de ser sacados a la luz con evidencia mediante este intento, en cuanto entrañados en su esencia. (...)

Asimismo es claro que el *intento* de dudar de algo de que tenemos conciencia *como estando ahí delante acarrea necesariamente cierta abolición de la tesis*; y justo esto es lo que nos interesa. No se trata de una conversión de la tesis en la antítesis, de la oposición en la

negación; tampoco de una conversión en conjetura, sospecha, en indecisión, en una duda (en ningún sentido de la palabra): nada de esto pertenece al reino de nuestro libre albedrío. *Es más bien algo enteramente peculiar. No abandonamos la tesis que hemos practicado, no hacemos cambiar en nada nuestra convicción*, que sigue siendo la que es mientras no introducimos nuevas razones de juzgar, que es justamente lo que no hacemos. Y, sin embargo, experimenta la tesis una modificación: mientras sigue siendo la que es, *la ponemos, por decirlo así “fuera de juego”, la desconectamos, la “colocamos entre paréntesis”*. La tesis sigue existiendo, como lo colocado entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis, como lo desconectado sigue existiendo fuera de la conexión. (...)

Con referencia a toda tesis podemos, con plena libertad, practicar esta peculiar *epojé*, un cierto *abstenernos de juzgar, que es conciliable con la convicción no quebrantada, y en algunos casos inquebrantable, por evidente, de la verdad*. La tesis es “puesta fuera de juego”, colocada entre paréntesis, convirtiéndose en la modificación “tesis colocada entre paréntesis”, así como el juicio pura y simplemente en el “*juicio colocado entre paréntesis*”.

Naturalmente que no se debe identificar sin más esta forma de conciencia con la del “mero imaginarse”, digamos, que unas ondinas bailan en coro; aquí no tiene lugar *desconexión alguna* de una convicción viva y que viva permanece, aun cuando, por otra parte, sea palmaria la estrecha afinidad de una y otra forma de conciencia. Mucho menos se trata de pensar algo en el sentido del “*asumir*” o *suponer*, a que en la usual manera equívoca de hablar puede darse igualmente expresión con las palabras: “pienso (hago la suposición de) que es de tal o cual manera”» (*Ibid.*, § 31).

«Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, *no por ello niego* “este mundo”, como si yo fuera un sofista, *ni dudo de su existencia*, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la *epojé* “fenomenológica” *que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo*. (...)

No se confundirá la *epojé* aquí en cuestión con aquella que pide el positivismo, y contra la cual él mismo sin duda peca, según hubimos de convencernos. Ahora no se trata de desconectar todos los prejuicios que enturbian la pura objetividad de la investigación, no se trata de constituir una ciencia “libre de teorías”, “libre de metafísica”, haciendo remontar toda fundamentación a aquello con que nos encontramos inmediatamente, ni tampoco se trata de un medio para alcanzar semejantes metas, cuyo valor no está realmente en cuestión. Lo que *nosotros* pedimos se encuentra en otra dirección. El mundo entero, puesto en la actitud natural, con que nos encontramos realmente en la experiencia, tomado plenamente “libre de teorías”, tal como se tiene real experiencia de él, como consta claramente en la concatenación de las experiencias, no vale para nosotros ahora nada; sin ponerlo a prueba, pero también sin discutirlo, debe quedar colocado entre paréntesis. De igual modo deben sucumbir al mismo destino todas las teorías y ciencias que se refieren a este mundo, por estimables que sean y estén fundadas a la manera positivista o cualquier otra» (*Ibid.* §. 32)

## **2.2. Fenómeno**

**En cuanto “fenómenos”, las realidades son “modos de aparecer”. Relación con el concepto de “intencionalidad”**

«A través de ella [de la reflexión fenomenológica] aprehendemos, en vez de las cosas [*Sachen*] puras y simples, en vez de los valores, los fines, los útiles puros y simples, las vivencias subjetivas correspondientes en las cuales llegan a ser para nosotros ‘conscientes’, en las cuales, en un sentido amplísimo se nos ‘APARECEN’. De ahí que todas estas vivencias se

llamen también ‘FENÓMENOS’; su característica esencial más general es ser como ‘conciencia-de’, ‘aparición de’ (...). La expresión derivada terminológicamente de la escolástica para este carácter fundamental del ser como conciencia, como aparición de algo, es INTENCIONALIDAD. En el irreflexivo tener conscientes cualesquiera objetos, estamos ‘dirigidos’ a éstos, nuestra ‘*intentio*’ va hacia ellos. El giro fenomenológico de la mirada muestra que este estar dirigido es un rasgo esencial inmanente de las vivencias correspondientes; ellas son vivencias ‘intencionales’» [Del artículo “fenomenología” de la *Enciclopedia Británica*, publicado en 1925. Incluido en *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 38-39]

### **2.3. Sentido**

#### **2.3.1. El fenómeno como “sentido”: “ser-cómo”, “ser-en-cuanto”, modo de ser**

«La *epoché* universal respecto del mundo que llega a ser consciente (su “PUESTA ENTRE PARÉNTESIS”) desconecta del campo fenomenológico el mundo que para el sujeto en cuestión pura y simplemente existe, pero en su lugar se presenta el mundo así y así CONSCIENTE (percibido, recordado, juzgado, pensado, valorado, etc.) “COMO TAL”, EL “mundo entre paréntesis”; o, lo que es lo mismo, en lugar del mundo o en lugar de algo mundano singular puro y simple, se presenta el respectivo sentido de conciencia en sus diferentes modos» [Del artículo “fenomenología” de la *Enciclopedia Británica*, publicado en 1925. Incluido en *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 43]

#### **2.3.2. Toda realidad es “sentido”**

«Todas las unidades reales en sentido estricto son “unidades de sentido”. Las unidades de sentido presuponen (advierto repetidamente: no porque deduzcamos de ningunos postulados metafísicos, sino porque podemos demostrarlo con un proceder intuitivo, completamente indubitable) una *conciencia que dé sentido*, que por su parte sea absoluta y no exista por obra de un dar sentido. Una *realidad en sentido estricto y absoluta es exactamente lo mismo que un cuadrado redondo*. Realidad y mundo son (...) rótulos para ciertas *unidades de sentido* válidas, unidades de “sentido” referidas a ciertos complejos de la conciencia pura o absoluta (...)» [Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1949, § 55]

### **2.4. Intencionalidad**

«Es ésta una peculiaridad esencial de la esfera de las vivencias en general (...) La intencionalidad es lo que caracteriza la *conciencia* en su pleno sentido (...) Entendemos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de “ser conciencia *de* algo”. Ante todo nos salió al encuentro esta maravillosa peculiaridad, a la que retrotraen todos los enigmas de la teoría de la razón y de la metafísica, en el *cogito* explícito: una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un deseo, de un objeto deseado, etc. 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, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo una muy diversa

conciencia de él» (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1949; I, § 84).

## **2.5. Reducción trascendental**

### **El ser trascendental y el ser natural**

«El ser del ego puro y sus *cogitationes*, en cuanto en sí anterior, precede, por tanto, al ser natural del mundo —de aquel mundo del que yo en cada caso hablo y puedo hablar—. La base del ser natural es secundaria en su validez de ser; presupone constantemente la del ser trascendental. El método fenomenológico fundamental de la *epokhé* trascendental, en la medida en que reconduce a este ámbito trascendental, se llama por ello *reducción fenomenológica trascendental*». (*Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986, § 8).

## **2.6. Esencia y análisis eidético**

### **2.6.1. El objeto como *eidōs*. La fenomenología como análisis eidético**

«Partiendo del ejemplo de la percepción de esta mesa, variemos el objeto de la percepción “mesa” con entera libertad; pero de modo que sigamos teniendo una percepción como percepción de algo [...] comenzando, por ejemplo, por variar en la imaginación, de modo totalmente arbitrario, su forma, sus colores, etc., manteniendo de modo idéntico tan sólo el aparecer perceptivamente. Con otras palabras, absteniéndonos de toda afirmación respecto de su validez de ser, transformamos el *factum* de esa percepción en una pura posibilidad entre otras puras posibilidades totalmente opcionales —pero posibilidades puras de percepciones—. Por así decirlo, transferimos la percepción real al reino de las irrealidades, del como-si, que nos procura las posibilidades *puras*; puras de todo lo que las liga a ese *factum* y a todo *factum* en general. (...) El tipo “percepción” así obtenido flota por así decirlo en el aire —en el aire de las puras cosas imaginables—. Así, despojado de toda facticidad, se ha convertido en el *eidōs* “percepción”, cuyo ámbito *ideal* integran todas las percepciones *idealiter* posibles en cuanto puras cosas imaginables. Los análisis de la percepción son entonces *análisis de esencias*; todo lo que hemos expuesto acerca de las síntesis, horizontes de potencialidad, etc., pertenecientes al tipo “percepción”, vale esencialmente, como es fácil echar de ver, para todo cuanto puede formarse en esta libre variación y, por tanto, para todas las percepciones imaginables en general. Con otras palabras, vale con absoluta universalidad esencial y es esencialmente necesario para todo caso particular que se escoja y, por ende, para toda percepción fáctica, en la medida en que todo *factum* puede pensarse como mero ejemplo de una posibilidad pura. (...)

El *eidōs* mismo es un universal visto y visible, un *eidōs* puro, *incondicionado*, es decir, no condicionado por ningún *factum*, de acuerdo con su propio sentido intuitivo. (...) Así, pues, la ciencia de las posibilidades puras precede “en sí” a la de las realidades y únicamente ella posibilita a ésta como ciencia. De esta manera nos elevamos a la intelección metodológica de que la *intuición eidética* es, junto con la *reducción fenomenológica*, la forma fundamental de todos los métodos trascendentales particulares; de que ambos determinan íntegramente el legítimo sentido de una fenomenología trascendental» (*Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986; § 34).

## 2.6.2. *La esencia (o cosa misma) como fenómeno de autodonación*

«La aprehensión e intuición de esencias es un acto multiforme; en especial, *la intuición de esencias es un acto en que se dan originariamente* y, en cuanto tal, un acto análogo a la percepción sensible y no a la imaginación» (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1949; I, § 58)

## 2.7. El “principio de los principios”

«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* (por decirlo así, en su realidad corpórea) *en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da*, pero también *sólo dentro de los límites en que se da*» (*Ibid.*, § 24).

## 2.8. *A priori de correlación nóesis-nóema*

« (...) Toda vivencia es de tal forma que existe en principio la posibilidad de volver la mirada a ella y a sus ingredientes, e igualmente, en la dirección opuesta, al nóema, digamos, al árbol visto en cuanto tal. Lo dado en esta dirección de la mirada sin duda es, en sí y dicho lógicamente, un objeto, pero un objeto absolutamente *no-independiente*. Su *esse* consiste exclusivamente en su “*percipi*” —sólo que esta afirmación es válida en cualquier sentido menos en el de Berkeley, ya que aquí el *percipi* no contiene el *esse* como ingrediente.

Esto es transportable, naturalmente, a la consideración eidética: el *idos* del nóema remite al *eidos* de la conciencia noética, ambos están en correlación *eidética*. Lo intencional en cuanto tal es lo que es en cuanto componente intencional de la conciencia en tal o cual de sus *formas*, que es conciencia de él.

Pero, a pesar de esta no-independencia, permite el nóema que se le considere por sí, se compare con otros nóemas, se indaguen sus posibles transformaciones, etc. Cabe esbozar una *morfología universal y pura de los nóemas*, a la que se opondría correlativamente una universal y no menos pura *morfología de las vivencias noéticas concretas* (...).

Por tanto, podría sacarse esta conclusión: existe sin duda un *paralelismo* entre la nóesis y el nóema, pero de tal suerte, que las estructuras correspondientes tienen que describirse *por ambos lados* y en su esencial corresponderse» (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1949; I, § 98).

## [3] PROBLEMÁTICAS

### 3.1. Idealismo fenomenológico

#### 3.1.1. *Ego trascendental como vida trascendental. Idealismo fenomenológico*

«En este punto realizamos, siguiendo a Descartes, el gran giro que, llevado a cabo de modo correcto, conduce a la subjetividad trascendental: la vuelta hacia el *ego cogito* en cuanto base apodícticamente cierta y última de todo juicio, sobre la cual ha de fundamentarse toda filosofía radical.

Reflexionemos. En cuanto filósofos que meditan de manera radical, no tenemos ahora una ciencia para nosotros válida, ni un mundo para nosotros existente. El mundo, en lugar de existir simplemente, esto es, de valer para nosotros de modo natural en la creencia en el ser (*Seinsglauben*) propia de la experiencia, no es para nosotros más que una mera pretensión de ser (*Seinsanspruch*). Esto concierne también a la existencia intramundana de todos los otros “yoes”, de modo tal que de derecho no podemos ya hablar propiamente en el plural comunicativo. (...) Pero como quiera que resulte esta pretensión de realidad efectiva de ese fenómeno, y como quiera que yo alguna vez pueda decidirme críticamente por el ser o la mera apariencia, él mismo, en cuanto fenómeno mío, no es empero una pura nada, sino precisamente aquello que me posibilita en general tal decisión crítica y que por tanto también hace posible lo que para mí en cada caso tiene sentido y validez como ser verdadero (...). El mundo experimentado en esta vida reflexiva sigue siendo para mí, en cierto modo, experimentado como antes, exactamente con el contenido que en cada caso le corresponde. Sigue apareciendo tal como aparecía antes, con la única diferencia de que yo, en cuanto el que reflexiona filosóficamente, ya no efectúo, no mantengo en vigor la creencia natural en el ser, propia de la experiencia, a pesar de lo cual esta creencia está todavía allí, conjuntamente, y es co-aprehendida por la mirada de la atención. (...)

Este universal poner fuera de validez (“inhibir”, “poner fuera de juego”) todas las tomas de posición con respecto al mundo objetivo ya dado, y ante todo las tomas de posición respecto del ser (las concernientes al ser, la apariencia, el ser posible, el ser conjetural, ser probable y otras semejantes), o como también se acostumbra a decir, esta *epokhé* fenomenológica o esta puesta entre paréntesis del mundo objetivo, no nos enfrenta, por tanto, 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. La *epokhé* es, así también puede decirse, el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo, y con *mi propia vida pura de conciencia* en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como él es precisamente para mí. (...) El mundo no es para mí, en general, absolutamente nada más que el que existe y vale para mí en cuanto consciente en tal *cogito*. De esas cogitaciones exclusivamente, extrae él su entero sentido, su sentido universal y especial, y su validez de ser. En ellas transcurre toda mi vida del mundo, a la que pertenece también mi vida de investigación y de fundamentación científicas. Yo no puedo vivir, experimentar, pensar, valorar y obrar dentro de ningún otro mundo que no sea éste que en mí y de mí mismo posee sentido y validez. Si yo me pongo a mí mismo por encima de toda esta vida y me abstengo de llevar a cabo cualquier creencia de ser que tome *al mundo* directamente como algo existente, si dirijo exclusivamente mi mirada a esta vida misma, en cuanto conciencia del mundo, entonces me gano a mí mismo como ego puro con la corriente pura de mis *cogitaciones*» (*Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986, § 8. Los subrayados son nuestros).

### 3.1.2. Ego trascendental y sujeto empírico

«Mi yo trascendental es por ende evidentemente “diferente” del yo natural, pero de ninguna manera como un segundo yo, como un yo SEPARADO de él en el sentido natural de la palabra, así como, a la inversa, tampoco es un yo unido a él o entrelazado con él en el sentido natural. Es precisamente el campo (concebido en concreción plena) de la experiencia trascendental de sí mismo, que en todo momento puede convertirse, MEDIANTE UNA MERA MODIFICACIÓN DE LA ACTITUD, en experiencia psicológica de sí mismo» (Del

artículo “fenomenología” de la *Enciclopedia Británica*, publicado en 1925. Incluido en *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 61-62)

### 3.2. Fenomenología y “reflexión”

**El problema de la fenomenología como filosofía reflexiva. ¿Es la vivencia asequible a la reflexión? Y si lo es, ¿queda deformada en ella?**

«Entre las más universales peculiaridades esenciales de la esfera para las vivencias tratamos en primer lugar la *reflexión*. Lo hacemos así en gracia a su *universal* función metodológica; el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión. Pero a la fertilidad de la reflexión y por ende a la posibilidad de una fenomenología en general les afectan reparos escépticos, que quisiéramos extirpar de raíz antes de nada (...)

Recapitulemos ante todo lo ya conocido e intentemos en seguida entrar más a fondo en las cosas, así como en la índole de los estudios fenomenológicos que la reflexión hace posibles y requiere.

Todo yo vive en sus vivencias y en éstas hay encerrados muy varios ingredientes y componentes intencionales. Que el yo las viva no quiere decir que las tenga, con lo encerrado en ellas, “ante la mirada” y las aprese en el modo de la experiencia inmanente o de cualquier otra intuición o representación inmanente. Toda vivencia que no está ante la mirada puede convertirse, de acuerdo con una posibilidad ideal, en “vista”, dirigiéndose a ella una reflexión del yo, con la que se convierte en objeto *para el yo*. Lo mismo pasa con las posibles miradas del yo a los ingredientes de la vivencia y a sus componentes intencionales (a aquello *de que* son eventualmente conciencia), pero las reflexiones son a su vez vivencias y pueden en cuanto tales tornarse sustratos de nuevas reflexiones y así *in infinitum*, con universalidad de principio.

Por ejemplo, (...)la alegría se convierte en la vivencia mirada e inmediatamente percibida, que fluctúa y declina de tal o cual suerte ante la mirada de la reflexión (...) Existe evidentemente la posibilidad de perseguir la pasada duración de lo que alegra y sus modos de darse, de fijarse en los tramos anteriores del curso de las ideas teóricas, pero también en la mirada vuelta a este curso que existió anteriormente; y también la posibilidad de fijarse en la vuelta a este curso que existió anteriormente; y también la posibilidad de fijarse en la vuelta con alegría al mismo curso y de aprehender en el contraste la falta de una mirada vuelta a la alegría en el fenómeno transcurrido. Pero tenemos también la posibilidad de llevar a cabo, por respecto a la alegría que se ha convertido en un momento posterior en objeto, una reflexión sobre la reflexión que la objetiva, y así poner en claro de una manera todavía más convincente la distinción entre la alegría *vivida*, pero no mirada, y la alegría *mirada*; e igualmente las modificaciones que traen consigo los actos de aprehender, explicitar, etc. que entren en juego con la vuelta de la mirada hacia ellos. (...)

La corriente entera de las vivencias con sus vivencias vividas en el *modo de la conciencia no reflejada* puede someterse así a un estudio científico de su esencia que persiga la meta de una integridad sistemática, y sin duda también por respecto a todas las posibilidades de componentes vivenciales encerrados *intencionalmente* en ellas. (...) Entremos algo más de detalle en las cosas» (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 1949; I, § 77).

«La reflexión es, así podemos decirlo también, el rótulo que designa el método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general, pero justo en este método se convierte ella misma en objeto de posibles estudios: la reflexión es también el rótulo de

formas de vivencia esencialmente relacionadas, o sea, el tema de un importante capítulo de la fenomenología. (...)

Hay que ponerse aquí en claro ante todo que toda clase de “reflexión” tiene el carácter de una modificación de la conciencia y de una modificación que en principio puede experimentar toda conciencia».

(...) La vivencia previamente dada puede tener ya ella misma el carácter de una conciencia refleja de algo, de suerte que la modificación sea de un grado superior; pero en último término nos remontamos a vivencias absolutamente no reflejadas y a los posibles datos, ingredientes o intencionales, de ellas. Hay una ley esencial que dice que toda vivencia puede trasponerse en modificaciones reflexivas y en diversas direcciones (...).

La tarea fenomenológica es aquí la de indagar sistemáticamente el conjunto de las modificaciones de las vivencias que caen bajo el nombre de reflexión, en compañía de todas las modificaciones con que están en relación esencial y que las *suponen*. (...).

Sólo por medio de actos de *experiencia* reflexiva sabemos algo de las corrientes de las vivencias y de la necesaria referencia de ellas al yo puro, o sea, de que es un campo de libre llevar a cabo *cogitaciones* de uno y el mismo yo puro» (*Ibid.*, § 78).

«Reseñando lo expuesto por Th. Lipps, sigue diciendo Watt: “La realidad *consciente* de los objetos de la auto-observación hace frente a la realidad del yo presente y de la vivencia de conciencia presente. Esta realidad es vivida [es decir, meramente vivida, no “consciente”, esto es, reflexivamente aprehendida]. Y es justo por ello realidad absoluta” “Ahora bien, cabe ser de muy diversa opinión”, añade Watt por su parte, “acerca de lo que se pueda hacer con esta realidad absoluta...Sólo se trata, en efecto de los resultados de la auto-observación. Si, pues, esta consideración, siempre retrospectiva, es siempre un saber de vivencias *tenidas* hace un momento (...), ¿cómo afirmar esto de las que no se puede tener ningún saber (...) El peso de la discusión entera gira, en efecto, en torno a éste, a la derivación del concepto de un vivir directamente algo que no es un saber. Observar ha de ser posible. Vivir algo lo hace, en conclusión cada cual. Sólo que nadie sabe lo que es. Y aun cuando lo supiera, ¿cómo podría saber que su vivir algo es realmente absoluto, tal como se lo figura? (...)”».

Contra estas declaraciones, características de la psicología actual, tendríamos que hacer valer (...) ante todo la anterior distinción entre la cuestión psicológica y la fenomenológica, subrayando en este respecto que una ciencia fenomenológica de esencias debe interesarse tan escasamente por los métodos mediante los cuales podría asegurarse el fenomenólogo de la *existencia* de aquellas vivencias que le sirven de base para sus afirmaciones fenomenológicas, como debe interesarse la geometría por la manera de asegurar metodológicamente la existencia de las figuras en el pizarrón o de los modelos en el armario. Geometría y fenomenología, en cuanto ciencias de la esencia pura, ignoran toda afirmación sobre la existencia real. (...)

(...) Watt mismo llega a decir: “La psicología tiene que ver claro que con la autoobservación se altera la referencia objetiva de las vivencias que se trata de describir. Quizá tenga esta alteración una importancia mucho mayor de lo que se propende a creer”. (...)

Todo genuino escepticismo, de cualquier forma y dirección que sea, se delata en el contrasentido de principio que consiste en suponer implícitamente en sus argumentos, como condiciones de la posibilidad de la validez de éstos, justo aquello que niega en sus tesis. (...) Quien dice simplemente: dudo de la significación epistemológica de la reflexión, afirma un contrasentido. Pues haciendo una proposición sobre su dudar, reflexiona, y sentar como válida esta proposición supone que la reflexión tiene real e indudablemente (...) el valor epistemológico de que se duda; que no altera la referencia objetiva; que la vivencia no reflejada no pierde su esencia al pasar a la reflexión.

Todavía: en esos argumentos se habla constantemente de la reflexión como un hecho y de aquello en que peca o podría pecar; con lo que se habla, naturalmente, también de las vivencias “inconscientes”, no reflejadas, de nuevo como hechos, a saber como aquellos de que brotan las reflejadas. Así, pues, constantemente se supone un *saber* de vivencias no reflejadas, entre ellas reflexiones no reflejadas, a la vez que se pone en tela de juicio la posibilidad de semejante saber. Esto pasa, en efecto, por cuanto se duda de la posibilidad de comprobar *cosa alguna* sobre el contenido de la vivencia no reflejada y sobre el resultado de la reflexión: hasta qué punto ésta altera la vivencia primitiva y si no la falsifica, por decirlo así, convirtiéndola en una totalmente distinta.

Pero es claro que si fuese justa esta duda y la posibilidad afirmada en ella, no quedaría la más leve justificación a la certeza de que hay y puede haber en general una vivencia refleja y una reflexión. Es, además, claro que esto último, que era el constante supuesto, sólo puede saberse por medio de la reflexión, y que en cuanto saber inmediato sólo puede estar fundado en una intuición reflexiva en que se dé. Lo mismo pasa respecto de la afirmación de la realidad o posibilidad de las ulteriores modificaciones acarreadas por la reflexión. Pero si cosas semejantes *se dan* en una intuición, se dan en el contenido de una intuición, o sea, es un contrasentido afirmar que no haya aquí absolutamente nada cognoscible, nada por respecto al contenido de la vivencia no reflejada y de la forma de las modificaciones que experimenta. (...) La vieja doctrina ontológica de que *el conocimiento de las “posibilidades” tiene que preceder al de las realidades*, es a mi parecer, con tal de que se la entienda bien y se la use del justo modo, una gran verdad.» (Ibid., § 79; los subrayados son nuestros).

«Es todavía importante tomar en cuenta algunas observaciones anteriores. El *cogito* en general es la intencionalidad explícita. El concepto de vivencia intencional en general presupone ya la oposición de potencialidad y actualidad, y la presupone en su significación universal, en cuanto que sólo al pasar al *cogito* explícito y al *reflexionar* sobre la vivencia no explícita y sus contenidos noético-noemáticos podemos reconocer que entraña intencionalidades o nóemas que le son propios. (...).

Es claro, pues, que los actos en su sentido lato, exactamente lo mismo que las *cogitationes específicas*, llevan en sí la distinción de la neutralidad y la posicionalidad; que, ya antes de convertirse en *cogitationes* tienen efectos noemáticos y téticos, sólo que no llegamos a ver estos efectos sino por medio de actos en sentido estricto, por medio de *cogitationes*» (Ibid., § 115; los subrayados son nuestros)

### 3.3. Tiempo

#### **El problema de la temporalidad, que es flujo y, al mismo tiempo, conciencia-de**

«Los objetos (...) son objetos temporales que tienen que constituirse (...) Todo fenómeno de tiempo se resuelve, pues, tras la reducción fenomenológica, en un flujo (...) Pero la conciencia en que todo ello se resuelve no puedo yo a su vez percibirla de nuevo. Pues este nuevo percepto sería a su vez algo temporal, lo cual remite a una conciencia constituyente del mismo tipo, y así *in infinitum*. La cuestión que se plantea es, por tanto, de dónde tengo yo conocimiento del flujo constituyente (...).

La cosa real existe en el espacio real; dura y cambia en el tiempo real, etc. La cosa que aparece a la percepción tiene un espacio fenoménico y un tiempo fenoménico (...)

Acerca de esto hay que notar lo siguiente: el objeto de la percepción aparece en el “tiempo subjetivo”; el objeto del recuerdo en un tiempo recordado, el objeto de la fantasía en un tiempo fantaseado subjetivo, el objeto de la expectativa en uno esperado. Percepción,

recuerdo, expectativa, fantasía, juicio, sentimiento, voluntad, en una palabra, todo lo que es objeto de la reflexión aparece en el mismo tiempo subjetivo, que es el mismo tiempo en que aparecen los objetos de la percepción.

El tiempo subjetivo se constituye en la conciencia absoluta atemporal, que no es objeto. Meditemos ahora cómo viene a darse esta conciencia absoluta (...). Viviendo en la conciencia del objeto, yo vuelvo la vista al pasado desde el punto de ahora. Por otra parte, yo puedo captar toda la conciencia del objeto como un ahora y decir: “ahora”. Apreso al vuelo el momento y tomo la conciencia toda como un conjunto, como un “a la vez” (...)

Yo tengo percepción de la conciencia del tiempo en el ahora: atiendo al aparecer-ahora el silbido, un sonido, y atiendo al aparece ahora un silbido distendiéndose de tal y tal manera hacia el pasado (...).

Naturalmente, yo tengo la conciencia del tiempo sin que ella misma sea a su vez objeto. Y cuando la hago objeto, ella tiene a su vez un lugar temporal (...)» *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002; Apéndice VI (pp. 133-136).