

## IDEALISMO Y PERSONALISMO EN HUSSERL

### 1. SENTIDO DEL PROBLEMA

El problema de la relación entre fenomenología y realismo no es tan sencillo como pudiera parecer a una mirada superficial. Para todo pensador formado en el realismo clásico, la fenomenología de Husserl parece representar inevitablemente el juego de una promesa incumplida<sup>1</sup>. Son conocidos los primeros textos programáticos en los que nuestro autor plantea la necesidad de *ir a las cosas mismas*, de descubrir su objetividad y su sentido inteligible en medio del fluir de la realidad fáctica<sup>2</sup>. Es conocida también su insistencia en la correlatividad entre acto intencional y objeto intencional. Muchas páginas de *Ideas II* o de *Experiencia y juicio* podrían hacer hasta palpable la promesa de una apertura a lo real<sup>3</sup>.

Y sin embargo, para quien mira las cosas con detenimiento, no puede hablarse en rigor de un giro o de un viraje hacia el idealismo trascendental. De una u otra manera la perspectiva idealista está presente en todos sus pasos, desde las *Investigaciones lógicas* hasta *Ideas I*, y de aquí hasta la *Krisis*<sup>4</sup>. No se trata por lo tanto de un pensamiento que «inicie» realísticamente y «concluya» en el idealismo. La verdad es más compleja y sutil. A medida que avanza en su obra, Husserl toma mayor conciencia de su idealismo trascendental, pero también remarca con insistencia que tal idealismo, el que él propone, es una novedad en la historia del pensamiento. No

---

<sup>1</sup> Cfr. por ejemplo J. SEIFERT, *Essere e persona* (Milano: Vita e Pensiero, 1989), pp. 115-135. Seifert se hace eco de las críticas de A. Reinach y de D. von Hildebrand a la *epoché* husserliana.

<sup>2</sup> Cfr. D. WILLARD, «Knowledge», en *The Cambridge Companion to Husserl* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 149; J. SEIFERT, *op. cit.*, pp. 136-154. Todavía en *Ideen I*, Husserl utiliza la expresión «Vernünftig oder wissenschaftlich über sachen urteilen, das heisst aber, sich nach den *Sachen selbst richten* [...]» (*Husserliana III*, § 19, p. 42).

<sup>3</sup> Cfr. *Ideen II*, § 50: «Die person als Mittelpunkt einer Umwelt» (*Husserliana IV*, pp. 185-190). Véase también § 52; *Expérience et jugement*, § 10: «Le retour à l'évidence de l'expérience comme retour au monde de la vie» (Paris: PUF, 1970), pp. 47-54. Cfr. *ibid.*, pp. 177-203.

<sup>4</sup> Cfr. J. N. Mohanty sostiene que los grandes temas del desarrollo del pensamiento husserliano tuvieron lugar entre 1905 y 1911. Véase J. N. MOHANTY, «The Development of Husserl's Thought», en *The Cambridge Companion to Husserl*, 1995, pp. 62-63. En las *Investigaciones lógicas* hay un «realismo» de los universales, y está ausente la temática de la *epoché*. Sin embargo los universales tienen una objetividad ideal que contiene el germen de dicha temática.

le cuadran por lo tanto ni el modelo kantiano, ni el hegeliano, y menos aún los neoidealismos que estaban vigentes en las tres primeras décadas del siglo XX<sup>5</sup>.

Resolver el enigma de su idealismo sería tener la clave para interpretar correctamente su relación con un pensamiento realista. Uno de los modos más expeditivos de resolver esta tensión sería distinguir, como lo han hecho muchos, entre la *doctrina* y el *método* fenomenológicos, explicando que a pesar del pretendido giro idealista de la especulación husserliana, ya en cierto modo presente en la manera de concebir la intencionalidad y la *epoché*, el método fenomenológico de la intuición de esencias, de búsqueda de una anto-manifestación del sentido inteligible de las cosas, sería en definitiva *aplicable* a una filosofía cumplidamente realista. Esto es, a una filosofía afirmadora de una realidad objetiva no reductible a la mente que la descubre o la contempla, y en último término reconocedora de un *ser* como actualidad trascendente respecto de la inmanencia de la conciencia y respecto de la reflexión trascendental aplicada a la totalidad de lo mundano en cuanto horizonte de vida. Esta vía, de una u otra manera, ha sido señalada por algunos discípulos de Husserl, particularmente por A. Reinach, E. Stein y D. von Hildebrand, y —salvada la distancia— ha sido apuntada por el propio Max Scheler en su personal aplicación del método fenomenológico a la teoría de los valores<sup>6</sup>.

Sin embargo, método y doctrina no pueden separarse tan fácilmente. De algún modo tenía razón E. Fink al afirmar que sin reducción no hay fenomenología<sup>7</sup>. Es muy posible, en cambio, que lo que Husserl ha entendido como *idealismo* sea algo radicalmente distinto de los modelos anteriores de idealismo postkantiano, y que haya en su «doctrina» una latente exigencia de resolución realista, presente aún en los puntos más sutiles de su pensamiento.

No quisiéramos ser mal comprendidos. Sería excesivo e injustificado pretender hacer decir a un autor —y a un autor tan complejo como Husserl— algo que no ha dicho. Respetaremos la intención y el sentido explícito de su pensamiento. Creemos sin embargo, que a semejanza de lo que sucede con diversos autores de la historia del pensamiento —por ejemplo, su admirado Descartes— la teoría fenomenológica es susceptible de diversas, y aun divergentes resoluciones. Así como hay varias resoluciones posibles del sentido del *cogito* cartesiano, así también puede haberlas de la reducción trascendental husserliana, aunque esta se halle —en el estado en que la dejó Husserl— en los tramos finales del sistema<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Testimonia Dorion Cairns: «Cela poussa à dire que la grande différence (con el idealismo y neoidealismo) était qu'en phénoménologie on vient à ces questions en sens inverse, sans y être contraint par une incitation historique. Il dit n'avoir jamais lu Hegel. Il avait coutume de faire (on du moins a fait une fois) un cours sur Kant et ses successeurs, mais il n'a jamais dépassé Kant» (D. CAIRNS, *Conversations avec Husserl et Fink*, XII (22-8-1931) [Grenoble: Millon, 1997], p. 106).

<sup>6</sup> Para la descripción del distanciamiento del grupo de Göttingen respecto de Husserl, cfr. J. SEIFERT, *op. cit.*, pp. 79-114.

<sup>7</sup> Cfr. J.-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie* (Paris: J. Vrin, 1990), p. 217, donde se cita E. FINK, *Studien zur Phänomenologie* (Haag: E. J. Brill, 1966), p. 105.

<sup>8</sup> El motivo de la continua reelaboración de la doctrina de la reducción trascendental reside en la necesidad de ponerse en ejercicio actual a lo largo de todos los temas centrales de la fenomenología. Véase D. CAIRNS, *Conversations avec Husserl et Fink*, LXIV (15-7-1932), pp. 186-7.

El camino que seguiremos es una cierta «revisitación» de algunos textos husserlianos, lo que implica el propósito de no agotar el tema, sino de suscitar ulteriores reflexiones. Recorreremos algunas de las tesis centrales del pensamiento de Husserl para detectar la doble presencia —dotada de continuidad y coherencia— de una «exigencia» realista y de un tipo nuevo de idealismo. Luego abordaremos en especial los temas de las reducciones, del *Lebenswelt* y del sujeto trascendental, como puntos focales susceptibles de una interpretación que proponga, si vale decir, una «radicalización» de su propio idealismo, o al menos una explicitación de algunas de sus instancias. De manera que, si nuestro análisis es correcto, sugiera nuevas vías para entablar un diálogo fecundo con nuestro autor.

## 2. ESENCIAS Y DEVENIR TEMPORAL

El período anterior al ensayo *La filosofía como ciencia estricta* se caracteriza, entre otras cosas por una clara afirmación de los universales y de las esencias. En las *Investigaciones lógicas* hay una fuerte polémica contra el nominalismo y el psicologismo. Más tarde en el mencionado escrito (1911) Husserl destaca la intuición de las esencias, oponiéndose firmemente al relativismo historicista de Dilthey<sup>9</sup>. Utilizando ya el concepto de *epoché*, afirma Husserl que, dejando de lado la facticidad del devenir temporal, la fenomenología reconoce la donación de *unidades-de-sentido* objetivas<sup>10</sup>. La voluntad de acceder a una realidad objetiva no significa mera docilidad a la experiencia empírica, sino atracción hacia una verdad que se mantiene en medio del fluir del tiempo, y que revela una claridad y profundidad estable e interior.

Dos años más tarde, en *Ideas I* (1913), el pensamiento de Husserl se configura en su perfil más original. Las esencias no son afirmadas simplemente en su objetividad, sino descritas en su modo de darse a la intencionalidad. La intencionalidad es la línea conductora que apunta a la automanifestación de las cosas, a la intuición de las esencias. Su movimiento se dirige a satisfacer una clarividencia, una plenitud de sentido en el reposo activo intencional en las cosas mismas<sup>11</sup>.

En el párrafo 22 de *Ideas I*, después de haber rechazado enérgicamente la acusación de «realista platonizante» que algunos críticos habían dejado caer sobre sus *Investigaciones lógicas*, Husserl aclara:

«La ceguera respecto de las ideas, es un modo de ceguera del alma; en ella uno llega a ser, por los prejuicios, incapaz de llevar al campo del juicio, lo que uno tiene en su campo de

<sup>9</sup> Cfr. *La filosofía como ciencia estricta* (Buenos Aires: Nova, 1962), p. 56-57.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*; *Ideen II* (*Husserliana* IV, p. 173).

<sup>11</sup> «Wir finden dergleichen konkrete Erlebnisdaten als Komponenten in umfassenderen konkreten Erlebnissen, die als ganze intentionale sind, und zwar so, dass über jeden sensuellen Momenten ein gleichsam "be-seelende", *sinngabende* (bzw. Sinngebung wesentlich implizierende) Schicht liegt, eine schicht, durch die aus dem *Sensuellen*, das in sich nichts von *Intentionalität* hat, eben das konkrete intentionale Erlebnis zustande kommt» (*Husserliana* III, p. 208).

intuición. En verdad, ellos (nuestros críticos) ven, y por decirlo así continuamente, "Ideas", "Esencias", ellos operan con ellas en el pensar, también derivan juicios de Esencias. Sólo que las explican desde sus "puntos de vista" de teoría del conocimiento. Los datos evidentes son pasivos, ellos dejan que las teorías digan algo sobre ellos, pero permanecen lo que son. Es un asunto de teorías, dirigirse a los datos, y es asunto de la teoría del conocimiento distinguir tales modos fundamentales y describirlos según su propia esencia»<sup>12</sup>.

Rechaza Husserl por tanto el conceptualismo que reduce las esencias a un producto de la elaboración de los datos sensoriales. Ellas son objetos originarios de una intuición:

«La percepción y la intuición de las esencias es un acto que tiene muchas formas. En especial la intuición de esencias es un acto originariamente dador, y como tal es análogo a la percepción sensible, no a la imaginación»<sup>13</sup>.

Y añade, en el párrafo 24 lo que él denomina «el principio de los principios»:

«[...] que cada intuición originariamente dadora es una fuente justificada (*Rechtquelle*) del conocimiento, que por así decirlo, todo lo que se nos ofrece originariamente en la intuición, por así decirlo en su realidad corpórea (*leibhaften Wirklichkeit*), simplemente debe ser tomado como lo que se da, pero también sólo en los límites en los que se da. Ninguna teoría pensable puede desviarnos de este principio»<sup>14</sup>.

Es decir, ni conceptualismo ni platonismo: las esencias se dan como algo originariamente intuido. Pero para que no se entienda mal esta objetividad, hay que relacionarla con los actos intencionales que la constituyen. La intencionalidad se exhibe en el tiempo y toca, por así decirlo, los aspectos hyléticos de la realidad, los datos empírico-fácticos, y al penetrarlos capta las unidades de sentido que son originariamente las esencias<sup>15</sup>. A pesar de su movimiento *hacia lo otro* en cuanto otro, la intencionalidad no se detiene en la facticidad en cuanto tal. Por el contrario, en la intuición originaria de las esencias, lo fáctico queda superado, como una modalidad de la experiencia que no afecta ni compromete lo originario de la automanifestación del sentido de las cosas. No por eso el mundo de los hechos deja de existir<sup>16</sup>.

Ese punto de vista «natural» no es simplemente destruido o sustituido por un pensamiento crítico, sino más bien llevado a su fuente. El primer equívoco que hay que despejar, cuando se evoca el famoso lema *Zu den Sachen selbst*, es que en ningún momento Husserl muestra especial énfasis en lo que llamaríamos real-fáctico.

<sup>12</sup> *Ideen I* (*Husserliana* III, p. 49).

<sup>13</sup> *Ideen I* (*Husserliana* III, p. 52).

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Cfr. *Ideen I* (*Husserliana* III, p. 16).

<sup>16</sup> «Die Welt ist als Wirklichkeit immer da [...] immer daseiende Welt ist» (*Ideen I* [*Husserliana* III, p. 63]). «Auf diese Welt, die Welt, in der ich mich finde und die zugleich meine Umwelt ist, beziehen sich denn die komplexe meiner mannigfach wechselnden Spontaneitäten des Bewusstseins» (*Husserliana* III, p. 60).

La conciencia de lo que está «allí fuera» es parte integrante de la experiencia, y es el presupuesto de las ciencias empíricas, pero no es algo en cuanto tal portador de sentido. En la intuición originaria de esencias, lo fáctico queda fuera de consideración, puesto entre paréntesis, como una modalidad de la experiencia que no afecta ni compromete la automanifestación del sentido de las cosas.

«Como el lector ya sabe que el interés que domina estas meditaciones se endereza a una nueva eidética, esperará inmediatamente que caiga ante la desconexión (*Ausschaltung*) el mundo como un hecho, pero no el mundo como “*Eidos*”, ni tampoco ninguna otra esfera esencial. El desconectar el mundo no significa, por ejemplo, desconectar la serie de los números, ni la aritmética referente a ella»<sup>17</sup>.

Lo que interesa es por tanto el mundo como *Eidos*, mundo constituido por un orden de esencias objetivo. Este *eidós* es el que permanece ante la intuición de la intencionalidad pura. Y es otro en cuanto *otro* con respecto a la conciencia intencional. Su automanifestación de sentido viene al encuentro del sujeto, no es *puesta* por éste, en el sentido fichteano del término.

El meditar de Husserl, por lo tanto, no se mueve en ningún momento en la búsqueda de la exterioridad fáctica en cuanto tal. Pero el sentido *activo-receptivo* de su intencionalidad, la automanifestación del sentido de las esencias, su epifanía, impiden que el mundo sea considerado por Husserl como una «creación» del sujeto<sup>18</sup>. La intencionalidad noética no crea nunca su objeto, sino que lo descubre, lo encuentra: conjuga su sentido interior con el sentido de las cosas.

Más aún, el poner entre paréntesis lo fáctico implica descartar el carácter subjetivo del mismo, su relación intrínseca con las impresiones y los datos sensoriales. Todo lo cual desvía el conocimiento de la verdad manifiesta, y lo aprisiona en la relatividad de lo transitorio. La mente, por decirlo así, obra una depuración en el sondeo de lo real, para encontrarse con lo que es significatividad viva.

### 3. INTENCIONALIDAD Y RECEPTIVIDAD

La intencionalidad dice en primera instancia actividad vital. Es un dirigirse a lo otro en cuanto otro. Pero en el mismo acto de desplegarse activamente hacia lo otro, se vuelve receptividad:

<sup>17</sup> *Ideen I* (*Husserliana* III, p. 77). «Die zum wesen der natürlichen Einstellung gehörige General Thesis setzen wir ausser Action, alles und jedes, was sie in onthischer Hinsicht umspannt, setzen wir in einem Schläge in klammern; also diese ganze natürliche Welt, die beständig “für uns da”, “vorhanden” ist, und die immerfort dableiben wird als bewusstseinsmässige “Wirklichkeit”, wenn es uns auch beliebt, sie einzuklammern» (*Husserliana* III, p. 67).

<sup>18</sup> «So umspannt die Phänomenologie wirklich die ganze natürliche Welt und alle die idealen Welten, die sie ausschaltet: sie umspannt sie als “Weltsinn” durch die Wesensgesetzlichkeiten, welche Gegenstandssinn und Noema überhaupt mit dem geschlossenen System der Noesen verknüpfen» (*Ideen I* [*Husserliana* III, p. 356-357]).

«En la inmediata serie de consideraciones, vamos a traer a cuenta estructuras de la esfera "superior" de la conciencia, en las cuales, dentro de la unidad de una vivencia concreta, están erigidas unas sobre otras varias nóesis y, por tanto, los correlatos noemáticos son igualmente correlatos fundados. Pues no hay ningún componente noético sin un componente noemático que le corresponde específicamente, así dice la ley esencial que se verifica por todas partes»<sup>19</sup>.

Husserl no ha hecho o elaborado una mera repetición de la concepción de Brentano en torno a la intencionalidad. La ha perfeccionado y, sobre todo, ha afirmado la intrínseca variabilidad de los actos intencionales según el orden de los *noémata* que se le ofrecen en su patencia. La correlación entre *nóesis* y *noéma* hace que el acto intencional se module de acuerdo al tipo de esencia al que se dirige. La intencionalidad se experimenta así en cuanto activa y receptiva al mismo tiempo<sup>20</sup>. Quiere decir esto que su actividad es un ir-al-encuentro, un abrirse a un determinado sentido de lo real.

A propósito del juicio, Husserl observa:

«Pero no hay que pasar por alto la reducción fenomenológica, que requiere de nosotros, si queremos obtener el puro nóema de nuestra vivencia del juicio, el "colocar entre paréntesis" el pronunciar el juicio. Si así lo hacemos, se alzan frente a frente en su pureza fenomenológica la plena esencia concreta de la vivencia del juicio, o como vamos a expresarlo ahora, la nóesis del juicio apresada concretamente como esencia y el nóema del juicio correspondiente, necesariamente unido con ella, esto es, el juicio acontecido en cuanto eidos, y también en su pureza fenomenológica»<sup>21</sup>.

Este sentido receptivo-activo de la intuición de los *eide* es fuertemente subrayado en *Analysen zur passiven Synthesis*. Y lo interesante es que ese doble carácter no es considerado incompatible con la *inmanencia* de la conciencia:

«Así pues cada autodonación tiene aquí su trascendente, y cada "sí mismo" es trascendente en un sentido originario y bueno, lo cual da por otra parte una curiosa paradoja. Lo primero trascendente acorde con su fuente originaria, es la corriente de la conciencia y su tiempo inmanente, o sea, es lo trascendente mismo, que viene a la constitución originaria en la inmanencia de la actualidad fluyente originaria, y por eso viene a la libre donación de sí y verificación de sí en esta actualidad a través de recuerdos»<sup>22</sup>.

El hecho de que las vivencias de la conciencia puedan ser vistas como inmanentes a su devenir no elimina su carácter de algo *donado*, venido al encuentro. El ser-constituido de las esencias no equivale a un ser-puesto. La intencionalidad no tiene

<sup>19</sup> *Ideen I* (*Husserliana* III, p. 232). Cfr. *Analysen zur passiven Synthesis* (*Husserliana* XI, pp. 200-210).

<sup>20</sup> Cfr. *Analysen zur passiven Synthesis* (*Husserliana* XI, pp. 78-87).

<sup>21</sup> *Ideen I* (*Husserliana* III, p. 234).

<sup>22</sup> *Analysen zur passiven Synthesis* (*Husserliana* XI, p. 204). «In der Immanenz der Urgegenwart treten die Wiedererinnerungserlebnisse auf, aber was sie wieder vergegenwärtigen, das vergangene, ist dem Erlebnis und dem gesamten Bestand des ursprünglich gegenwärtig konstituierten transzendent» (*Husserliana* XI, p. 204).

afinidad alguna con la posición del no-yo por parte del yo, tal como la proponía el idealismo de Fichte<sup>23</sup>. *Constituir* una esencia, un *eidós* no equivale a construirlo, sino a un develamiento de su relación intrínseca con la vida immanente del yo<sup>24</sup>. No es la resultante de un movimiento por el que el yo se autolimita y se autoniega. El objeto es hecho patente en la claridad de la conciencia del yo; no es una proyección creativa de esa misma autoconciencia hacia lo otro. En la discusión de este tema ha habido por lo tanto un equívoco: el poder leer en la propia inmanencia el fluir de las diversas unidades de sentido y su permanencia en la retención y en la protensión temporales, es el nexa que permite reconducir la experiencia de mundo a la interioridad del yo. Pero no significa que el yo sea «creador», y que ese mundo no tenga otra realidad que la del *percipi*<sup>25</sup>.

La intencionalidad es una actividad por la que el yo se interioriza en la riqueza y en el sentido de los *noémata*; es por lo tanto un *abrirse* un ser disponible frente a lo que se dona en el objeto. La plenitud de una intuición *eidética* no sería posible en la contemplación del objeto, si éste fuera tan sólo una creación autolimitativa, una *Thathandlung* del yo.

El hecho de que Husserl haya colocado la reducción trascendental en sus *Meditaciones cartesianas* al fin de su itinerario<sup>26</sup>, después de su apertura al mundo, puede favorecer la interpretación de que para él toda la realidad intencionada *no sea otra cosa* que la vida interior del yo. Pero el sentido es diverso:

«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. La remisión a infinitudes concordantes de una posible experiencia ulterior, a partir de cada experiencia mundana —donde un objeto realmente existente sólo puede tener sentido en cuanto unidad mentada y mentable en el nexa de la conciencia, unidad que habría de ser dada como ella misma en una perfecta evidencia experiencial— significa obviamente que un objeto real del mundo y con más razón el mundo mismo, es una idea infinita, referida a infinitudes de experiencias que han de ser unificadas de modo concor-

<sup>23</sup> B. Smith & D. W. Smith, en su «Introduction» al libro *The Cambridge Companion to Husserl*, acercan en demasía el pensamiento de Husserl al de Fichte (cfr. *op. cit.*, p. 12). Dorion Cairns asegura que Husserl leyó a Fichte «durante la guerra» (los *Discursos*) y que le causaron «gran sorpresa» (cfr. *Conversations avec Husserl et Fink*, p. 107). Pero para ese entonces ya habían sido publicadas las *Ideen I* (1913).

<sup>24</sup> Cfr. *Ideen II* (*Husserliana IV*, pp. 172-173).

<sup>25</sup> «Ein Selbst, ein Gegenstand ist, sagten wir schon früher, nur mit Beziehung auf das active Ich da, für es "vorhanden" als ein bleibend verfügbares, ein immer wieder identifizierbares. Und nur darum sprechen wir schon in der passiven Sphäre von einem konstituirten Selbst, weil schon da die bedingungen für die freie Verfügbarkeit vorgezeichnet sind» (*Analysen zur passiven Synthesis* [*Husserliana XI*, p. 203]). Cfr. *Ideen I* (*Husserliana III*, p. 140).

<sup>26</sup> Se trata del argumento que Husserl aborda en la cuarta de las *Meditaciones cartesianas*: «Pero esto vale tanto como decir que este idealismo es el descubrimiento sistemático de la intencionalidad constituyente misma. *La prueba de este idealismo es, por tanto, la fenomenología misma*. Tan sólo quien comprende mal el sentido más profundo del método intencional o el de la reducción trascendental, o inclusive el de ambos, puede pretender separar fenomenología e idealismo trascendental» (*Meditaciones cartesianas* [Madrid: Paulinas, 1979], p. 144).

dante, una idea que es el correlato de la idea de una evidencia perfecta de la experiencia, o sea, de una síntesis completa de las experiencias posibles»<sup>27</sup>.

Este texto aclara suficientemente que el motivo profundo de la reducción es alcanzar el mayor grado de evidencia en la interioridad trascendental, y no propiamente negar la trascendencia del mundo.

El acto de acceder a «lo otro» mediante la intencionalidad puede ser clarificado en un acto supremo de autoconciencia, pero no quita a la objetividad de la síntesis noemática su «en sí», su sentido propio. La trascendencia del mundo puede ser comprendida en la inmanencia de la vida del yo trascendental, pero no por eso despojada de su sentido propio. Lo noemático, sujeto a la *epoché* y a la reducción trascendental no es propiamente anterior al sujeto; su sentido se aclara en la interioridad del sujeto, pero no pierde su carácter de «en sí».

El idealismo de Husserl es por tanto *sui generis*. Hay una anterioridad del sentido de las cosas ubicada en la vida inmanente del ego; pero no hay la negación de una posible trascendencia, de un en sí de las cosas. Conocer es para el sujeto realmente asomarse a un sentido objetivo diferente del polo subjetivo; es por lo tanto asomarse a una realidad distinta de la propia. Conocerse a sí mismo significa ver esa misma realidad como formando parte de la vida interior del sujeto; llevarla a su plena clarividencia sin eliminar su objetividad<sup>28</sup>. La plenitud de la autoconciencia en la reducción trascendental no tiene el sentido de fagocitar toda la realidad conocida y vivida en la interioridad de un único sujeto, sino sólo —y nada menos— que remarcar la diferencia, podría decirse axiológica, entre la manifestación de los *eide* al yo, y la apodicticidad plena de la automanifestación del yo a sí mismo:

«La fenomenología, realizada con esta concreción sistemática, es *eo ipso* idealismo trascendental, si bien en un sentido fundamental y esencialmente nuevo; no en el sentido de un idealismo psicológico, ni en el de un idealismo que pretenda derivar, a partir de datos sensibles desprovistos de sentido, un mundo pleno de sentido. Tampoco se trata de un idealismo kantiano, que cree poder mantener abierta, al menos como concepto límite, la posibilidad de un mundo de cosas en sí. La fenomenología, por el contrario, es un idealismo que no consiste más que en la autoexplicitación de mi ego como sujeto de todo posible conocimiento, llevada a cabo de modo consecuente en la forma de una ciencia egológica sistemática, y esto con respecto al sentido de todo lo que es, que debe poder tener justamente un sentido para mí, el ego. Este idealismo no está formado por un juego de argumentación que deba ganar el premio de la victoria en la lucha dialéctica contra los *realismos*. Es la *explicitación* del sentido, llevada a cabo en un efectivo trabajo, de todo tipo de ser que yo, el ego, sea capaz de concebir, especialmente del sentido de la trascendencia

<sup>27</sup> *Meditaciones cartesianas*, § 28., p. 113.

<sup>28</sup> «Andererseits gibt es doch ein radikales Mittel, um alle Geltungen in eins ausser Kraft zu setzen, die strömende Leben als konstituierendes in sich birgt, und dieses Mittel geben uns gerade die zuletzt durchgeführten Nachweisung über das beständige Horizontbewusstsein, das jede aktuelle Lebensgegenwart begleitet und in die der aufmerkende und erfassende Blick jederzeit sich hineinversenken kann, an die Hand» (*Erste Philosophie [Husserliana VIII, p. 153]*). Véase también el final del par. 40, p. 92.

(que ya me ha sido dada efectivamente por la experiencia) de la naturaleza, de la cultura, del mundo en general».<sup>29</sup>

La intencionalidad, por tanto, no puede en rigor recogerse sobre sí misma anulando la proyección trascendente hacia lo otro respecto del yo. La reducción trascendental no es la intencionalidad replegada sobre sí misma, sino una línea de actividad diferente<sup>30</sup>. La intencionalidad permanece siempre como un acto distinto con respecto a la autorreflexión trascendental. Esta última vuelve sobre todos los contenidos noéticos y noemáticos, evidenciando su constitución por parte del *ego*, es decir, su venir a la plena apodicticidad de su sentido, en la apodicticidad superior de la autoconciencia. Hay una suspensión de la «fe» (*Glaube*) natural en la realidad del mundo externo, no con la finalidad de negar su existencia, sino con la de reafirmar el mayor grado de verdad de la vida interior del yo.

Hay dos temas que confirman esta lectura: uno es el de la intersubjetividad ; el otro es el de la síntesis pasiva. En las *Meditaciones cartesianas* Husserl coloca el primer tema después del tratamiento de la reducción trascendental. Eso ha motivado la objeción de algunos críticos que han visto una imposibilidad de pasar, tras la profesión de idealismo trascendental a una verdadera afirmación del tú. Sin embargo dicha ubicación tiene un motivo profundo: y es el de que la intersubjetividad es una nueva apertura del yo, después de la toma de conciencia de su unidad interior. Refiriéndose a las explicitaciones del encuentro con el *otro*, afirma:

«Sólo gracias a ellas comprendemos *el sentido pleno y propio del "idealismo" fenomenológico-trascendental* [...] La explicitación fenomenológica, por tanto, no es la realidad nada semejante a una *construcción metafísica*; tampoco es una teoría elaborada abierta o veladamente en base a supuestos o con la ayuda de ideas tomadas de la tradición de la metafísica histórica. Ella está en una posición diametralmente opuesta a todo ello, debido a que su proceder se encuadra dentro del marco de una intuición pura o, más bien, de la explicitación pura del sentido por la autodonación plenificante. En particular, con respecto al mundo objetivo de las realidades (como también a los múltiples mundos ideales objetivos, que son los campos de las ciencias puras *a priori*), la explicitación fenomenológica no hace otra cosa —y esto no puede ser advertido tantas veces como sería menester— que *explicitar el sentido que este mundo tiene para todos nosotros, antes de todo filosofar*, y que manifiestamente sólo lo tiene nuestra experiencia; *un sentido que puede ser descubierto, pero jamás alterado por la filosofía* y que únicamente por una necesidad esencial, y no a causa de nuestra debilidad, está rodeado en toda experiencia actual de horizontes que requieren una clarificación fundamental»<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> *Meditaciones cartesianas*, par. 41, pp. 143-144.

<sup>30</sup> «Esta evidencia implica también el hecho de que el trabajo infinito de la autoexplicitación de mí mismo, del *ego* que medita, según la constitución y lo constituido —trabajo cuya infinitud se reveló en líneas muy generales en nuestro bosquejo— se integre como cadena de meditaciones particulares en el marco universal de una meditación unitaria, que ha de proseguirse siempre de una manera unitaria» (*Meditaciones cartesianas*, par. 41, p. 146).

<sup>31</sup> *Meditaciones cartesianas*, par. 62, pp. 225-226.

Dentro de ese marco, la intersubjetividad es filtrada por la reducción trascendental, sin que sea cuestionada su realidad fundamental<sup>32</sup>.

La intersubjetividad es, en cierto modo, la culminación de la vida intencional. Y aunque su origen y su sentido pleno deba ser explicitado en la plena autodonación del yo, la salida al otro permanece como algo irreductible al acto reflexivo en cuanto tal. A través de la *Einfühlung* el yo se abre a la vida del otro, y ese puente permanece inalterado tras la reducción trascendental, aunque clarificado y transmutado en la patencia de su sentido<sup>33</sup>.

El abrirse a lo otro en cuanto otro alcanza su máxima realización en el encuentro con otra subjetividad, cuya intencionalidad «viene hacia mí». Ese abrirse hace imposible que el *Ego* trascendental sea interpretado como un Yo universal e infinito, como un espíritu absoluto que disuelva la entidad de cada yo personal. La apelación a un universo *intermonádico*<sup>34</sup> hace comprender que la función de la reducción trascendental no es la fusión de toda la realidad en un yo genérico e infinito, sino la clarificación de la vida interior del yo en su relación con los demás y con el mundo.

El otro tema, demasiado descuidado por los intérpretes no especializados de Husserl, es el de la síntesis pasiva. La descripción íntima de la conciencia inmanente revela que los datos sensoriales se estructuran en formas y que estas se constituyen en unidades de sentido en el fluir del tiempo, acompañadas de una «pasividad» intencional. Es como decir que en la experiencia natural las cosas se nos dan, y que la finalidad del análisis fenomenológico es la de clarificar y relacionar esas unidades de sentido con la conciencia intencional del yo.

Es como si los datos inmediatos de la conciencia se agruparan y se constituyeran en unidades al margen de la actividad intencional intelectual, y que el tiempo se comprimiera y distendiera en ellas, suscitando simultáneamente la apertura intencional de la conciencia. El sujeto, en tanto actividad viviente, tiene un aspecto receptivo y pasivo en la constitución de las unidades temáticas de la conciencia<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Dorion Cairns resume la respuesta de Husserl a este tema en los siguientes términos: «Le passé est un "objet" intentionnel nécessaire de la conscience présente. Pareillement, c'est un fait transcendantal apodictique que ma subjectivité constitue pour elle-même un monde intersubjectif. L'autre soi est par conséquent un "objet" intentionnel nécessaire de la structure absolument évidente de ma conscience» (*Conversations avec Husserl et Fink*, p. 175). «Pongamos de relieve algunos de nuestros resultados metafísicos, añadiéndoles algunas consecuencias ulteriores. Mi *ego*, dado por mí mismo apodicticamente —lo único que yo puedo poner con absoluta apodicticidad como existente— sólo puede ser *a priori* un *ego* que experimenta al mundo en cuanto está en comunidad con otros semejantes y es miembro de una comunidad de mónadas dada, orientada a partir de él. La consecuente justificación del mundo objetivo de la experiencia implica la consecuente justificación por sí mismas de las otras mónadas como existentes» (*Meditaciones cartesianas*, par. 60, p. 211).

<sup>33</sup> «Ganz analog sage ich mit gutem Rechte: mein transzendentes *Ich* ist mir allein ursprünglich gegeben, nämlich aus ursprünglicher Selbsterfahrung, *fremde* Subjektivität ist mir im bereich meines eigenen selbsterfahrenden Lebens, nämlich in selbsterfahrenden Einfühlungen, mittelbar, nicht ursprünglich gegeben, und zwar *erfahren*» (*Erste Philosophie* II [*Husserliana* VIII, p. 175-6]).

<sup>34</sup> «Con otras palabras: el camino que lleva necesariamente a un conocimiento absolutamente fundamentado en el más alto sentido o, lo que es lo mismo, a un conocimiento filosófico, es el camino del conocimiento universal de sí mismo, primero monádico y luego intermonádico» (*Meditaciones cartesianas*, par. 64, p. 233).

<sup>35</sup> Cfr. la lección 49 de *Erste Philosophie* II (*Husserliana* VIII, pp. 146-152).

En la reducción trascendental, que no es otra cosa que la culminación del camino fenomenológico, no se destruye la síntesis pasiva, sino que se la constituye, es decir, se la ve intuitivamente como parte de la vida inmanente del yo, del hombre interior<sup>36</sup>.

De manera que Husserl tiene plena razón cuando afirma que es ilusorio querer separar la fenomenología de la resolución en idealismo trascendental. No se puede aceptar la invitación de Husserl de ir a las cosas mismas solo como un proemio formulado en las *Investigaciones lógicas*, para luego aplicar una filosofía realista de las esencias como algo «exterior» al sujeto<sup>37</sup>. La finalidad de la fenomenología no es explicar la construcción del mundo natural, sino esclarecer su constitución, es decir, el modo como el mundo, en todos sus perfiles y manifestaciones, se relaciona con la vida del yo.

La objetividad de las esencias y la trascendencia del mundo no son negadas, sino transmutadas en su significado, en cuanto son vistas en estricta correlación con la vida interior del ser personal. No hay mundo sin persona. Y no hay desocultamiento y esclarecimiento del horizonte de mundo sin el retorno radical del sujeto sobre sí mismo<sup>38</sup>.

#### 4. INTENCIONALIDAD Y HORIZONTE

Uno de los temas que más poderosamente llaman la atención en *Experiencia y juicio* es el del mundo como horizonte. El sujeto, en su experiencia ante-predicativa, está colocado en un punto desde el cual ve el mundo como una unidad indefinidamente determinable, unión de lo conocido y lo in-conocido:

«Así, la estructura de lo conocido y de lo desconocido es una estructura fundamental de la conciencia del mundo; correlativamente una estructura del mundo como horizonte de todas las realidades singulares susceptibles de devenir objetos de experiencia; esta estructura de lo conocido y lo desconocido se caracteriza por su relatividad permanente y por la distinción, igualmente relativa y permanente, entre generalidad indeterminada y particularidad determinada. El mundo que está presente a la conciencia como horizonte tiene en la validez continua de su ser el carácter subjetivo general de la fiabilidad, puesto que es un horizonte de entes conocido en general, pero por eso mismo es todavía no-conocido en lo que revela de particularidades individuales»<sup>39</sup>.

El horizonte «forma parte de la estructura de la experiencia»<sup>40</sup>. Todo objeto o todo ente presente a la conciencia está ubicado en un horizonte externo y en un horizonte interno. El mundo como conjunto, «como mundo que es es la pre-do-

<sup>36</sup> Cfr. los par. 38 y 39 de las *Meditaciones artesianas*, pp. 133-138.

<sup>37</sup> En ese sentido Husserl utiliza a menudo la expresión «trascendencia inmanente»: cfr. el par. 47 de *Meditaciones cartesianas*, pp. 168-169.

<sup>38</sup> Cfr. *Expérience et jugement*, ed. cit., p. 43.

<sup>39</sup> *Expérience et jugement*, par. 8, pp. 42-43.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 35.

nación universal pasiva anterior a toda actividad del juicio»<sup>41</sup>. Significa ello que el objeto puede ser ubicado en un contexto, en un horizonte previo de sentido. Un ente es inteligido en referencia a otros entes que lo rodean, espacial, temporal o idealmente, y estos otros entes a su vez están conectados y relacionados con otros en un horizonte potencialmente infinito. El hecho de que este horizonte de mundo sea en parte conocido y en parte no-conocido implica una potencialidad que sólo puede explicarse si cohabitan en la misma experiencia actividad y pasividad. Cualquier cosa que conozcamos, sintamos o queramos, se ubica ante nuestra intencionalidad por mediación de nuestro cuerpo-viviente. Por lo tanto nuestra intencionalidad está como permeada de receptividad. Y ante nuestra mirada se abre un horizonte que va ampliando continuamente su circunscripción. Ninguna verdad de ninguna esencia podría ser tal si no estuviera inscrita en un horizonte externo, formada por el contexto espacio-temporal y la referencia a los contenidos presentes en otros entes potencialmente conoscibles.

Además de este horizonte externo, existe un *horizonte interno*:

«Toda realidad nueva que se introduce en la experiencia está en el horizonte del mundo, y tiene como tal su propio horizonte interno. Ella se hace conocer poco a poco en la percepción que la toma como tema, en cuanto ella se configura continuamente como ente en su ipseidad, en la medida en que se extiende la experiencia (tan lejos como ella pueda ir), desarrollándose en sus notas, sus momentos quidditativos singulares»<sup>42</sup>.

El horizonte interno es continuamente perfectible. Aun cuando el *eidos* haya sido inteligido en una intuición originaria, siempre pueden descubrirse en su estructura fundamental elementos nuevos: Son todas aquellas notas y puntos de referencia que pueden explicitarse en la contemplación de una esencia o de un ente. Aun cuando el sentido sea finalmente intuible en una *Wesenserschauung*, la intencionalidad tiene un poder analítico en la capacidad de profundizar y de destacar continuamente elementos que antes se hallaban sólo implícitos<sup>43</sup>.

Esta doble apertura de la intencionalidad al horizonte externo y al horizonte interno, permiten interpretar la línea intencional de la conciencia como un constante progreso en la comprensión de las esencias y del mundo circundante. Si sólo hubiera un progreso en uno de los dos horizontes, podría tal vez pensarse que la intencionalidad fuera una actividad creadora respecto del objeto. Si sólo hubiera un horizonte externo, en el que cada cosa se inscribe, podría pensarse en que el yo, con una actividad infinita, va ampliando continuamente el contexto en el que la cosa se inscribe. Si sólo hubiera un horizonte interno, el progreso en el conocimiento analítico del contenido de una esencia podría verse como una sucesiva construcción o *posición* de diversas facetas de lo real por obra del sujeto. Pero puesto que

<sup>41</sup> *Ibid.*, par. 7, p. 35.

<sup>42</sup> *Ibid.*, par. 8, p. 40.

<sup>43</sup> Husserl relaciona el tema del horizonte interno con el sentido de la *inducción*, interpretándola como una anticipación de las diversas notas constitutivas de lo real. Cfr. *Expérience et jugement*, p. 37.

no puede haber una movilidad o ampliación del horizonte externo sin que haya simultáneamente un abrirse el paso a la ampliación de un horizonte interno, la única salida posible es ver el conocimiento, y en general la intencionalidad, como *un progresivo donarse de la realidad*<sup>44</sup>. El idealismo husserliano no descuenta nunca este hecho, sino que lo *reconduce* a las fuentes del yo, afirmando en su interior la coexistencia de una actividad y de una receptividad y esclareciéndolas en un acto supremo de autoconocimiento apodíctico<sup>45</sup>.

El conocimiento, y correlativamente también la intencionalidad valorativa y la intencionalidad de praxis<sup>46</sup>, no consisten en un perpetuo y continuo pase de un objeto a otro, sino en una simultánea apertura y determinación de los dos horizontes, de manera que su constante ampliación contribuye a la vez al conocimiento más profundo de un ente o de una unidad temática, y a una correlación más compleja con el contexto que lo rodea<sup>47</sup>.

El hecho de que se describe de ese modo la situación del sujeto en un horizonte de mundo invita a ver el carácter inacabado de todo conocimiento humano y por lo tanto su carácter de continua automanifestación del sentido de las cosas. Un realista estaría tentado de decir que éstas siempre dejan algo de sí fuera de los alcances *actuales* del sujeto cognoscente. Pero a Husserl no le interesa tanto esta afirmación, cuanto el decir que toda la actividad intencional, incluso en sus aspectos receptivos y pasivos, es reconducible a la unidad transparente del yo en su autodación trascendental<sup>48</sup>. Su idealismo, por tanto, es más afirmación de la diferencia-relación entre conocimiento de mundo y conocimiento de sí, que afirmación de que el yo sea una conciencia «creadora» de mundo.

##### 5. SÍNTESIS PASIVA

Las lecciones que Husserl dedicó al tema de *Analisen zur passiven Synthesis* se ubican entre 1918 y 1926, es decir, son poco anteriores a *Formale und transzenden-*

<sup>44</sup> «Cela veut dire que tout chose donnée dans l'expérience n'a pas seulement un horizon interne, mais aussi un horizon externe, ouvert et infinie, d'objets co-donnés» (*Expérience et jugement*, p. 38).

<sup>45</sup> «Cuando yo, en la reducción trascendental, reflexiono sobre mí, el *ego* trascendental, entonces yo soy dado para mí perceptivamente, como este *ego*, y por cierto en una percepción captante. Yo me percato también de que yo, aunque sin captarme, ya antes estaba ahí siempre para mí, *ya dado*, originalmente intuible (percibido, en el más amplio sentido). Pero yo soy dado, en todos los casos, con un horizonte abierto e infinito de propiedades interiores aún no descubiertas» (*Meditaciones cartesianas*, par. 46, p. 165).

<sup>46</sup> «In der Verfolgung solcher vernunfttheoretischen Ziele gelangt man notwendig zu den Problemen der vernunfttheoretischen Aufklärung der formalen Logik und der ihr parallelen Disziplinen, die ich formale Axiologie und Praktik genannt habe» (*Ideen I* [*Husserliana* III, p. 359]).

<sup>47</sup> «Ainsi y a-t-il continuellement un horizon de validité, un monde posé dans la validité de l'être, une anticipation qui déborde, dans le mouvement continu du remplissement qui spécifie et confirme, ce qui est à chaque fois saisi dans la singularité et dans une détermination relative, et valide comme tel» (*Expérience et jugement*, par. 8, p. 39).

<sup>48</sup> «Dicho más exactamente, ella (la fenomenología) es en primer lugar una explicitación de sí mismo en sentido estricto, que muestra de una manera sistemática cómo el *ego* se constituye a sí mismo respecto de su propia esencia como siendo en sí y para sí» (*Meditaciones cartesianas*, par. 41, p. 143).

*tale Logik* (1929). En ellas hace explícito el sentido receptivo de la conciencia. Explica los diversos planos de la asociación y afirma el carácter «an sich» de la corriente de la conciencia. Sus páginas son particularmente llamativas para quien esté acostumbrado a la habitual alternativa entre un Husserl realista y un Husserl idealista. La idea que está en la base de estas lecciones es la antropología diseñada en *Ideen II*, y en particular el concepto de *Leib* (cuerpo-propio). El yo, en su salida hacia el mundo circundante y en su situación de horizonte, está mediado por el *Leib*. Esto da a su salida intencional un carácter originario de receptividad<sup>49</sup>.

Los análisis de Husserl sin embargo no parten de un conjunto sistemático de ideas, sino que se dejan conducir por lo que las cosas mismas muestran a la conciencia. Aparecen por tanto temas que difícilmente podrían ser reducidos a una interpretación racionalista-idealista. Distingue, por ejemplo, diversos niveles de asociación:

«El primer nivel, que nosotros habíamos expresado bajo el título de asociación originaria (*Urassoziation*), era aquel despertar afectivo sistemático o sistematizador, que hace posible la estructura objetiva de la actualidad viviente, todos los modos de síntesis originaria de unificación de lo múltiple. El segundo nivel, que recién fue referido, era el despertar que irradia hacia atrás, que de nuevo dilucida las representaciones vacías oscurecidas, y trae a validez afectiva los contenidos de sentido implícitos en ellas [...] El tercer nivel es el del paso de esas representaciones vacías despertadas a intuiciones reproductivas, y eso se dice ahora recuerdos, rememoraciones»<sup>50</sup>.

Lo interesante no es tanto la afirmación de que hay un nivel afectivo en la corriente de la conciencia, sino que además los diversos niveles de asociación se van estructurando sin que intervenga una intencionalidad activa<sup>51</sup>. El devenir temporal del sujeto subsume, integrándolos en diversos núcleos de unidad, la serie de impresiones, los datos hiléticos, las resonancias emocionales, los contenidos inconscientes, que rodean la percepción<sup>52</sup>.

La síntesis *a priori* de que hablaba el idealismo de Kant, y su derivación en el pensamiento de Fichte, era eminentemente activa. Sólo en Schelling hay la afirmación de una simultánea receptividad (*affiziertsein*) del sujeto trascendental<sup>53</sup>. Pero el fondo que justifica tal afirmación es la unidad de una voluntad que es común al sujeto y a la naturaleza.

En Husserl hay un fluir de los datos sensoriales hacia la unidad de las formas y hacia la unidad del sujeto, de tal manera que se establece, conjuntamente con la

<sup>49</sup> «Mit dem Lokalisiertsein der ersteren imbetreffenden beweglichen Leibesglieder ist gegeben, dass bei aller Wahrnehmung und Wahrnehmungs-ausweisung (Erfahrung) der Leib als freibewegtes Sinnesorgane mit dabei ist, und dass somit aus diesem ursprünglichen Grunde alles Dinglich-Reale der Umwelt des Ich seine Beziehung hat zum Leibe» (*Ideen II* [*Husserliana IV*, p. 56]).

<sup>50</sup> *Analysen zur passiven Synthesis* (*Husserliana XI*, pp. 180-181).

<sup>51</sup> Cfr. *Husserliana XI*, p. 184.

<sup>52</sup> «Sehen wir uns jetzt die Sachlage nach dem wesentlichsten an. Nehmen wir eine Fernweckung an, zurückleitend in einem Schlage von der gegenwart in eine tief liegende Sedimentschicht der Nullsphäre, also in eine versunkene, ferne Vergangenheit» (*Analysen zur passiven Synthesis* [*Husserliana XI*, p. 181]).

<sup>53</sup> Cfr. F. W. J. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, en *Werke* (Leipzig, 1907), pp. 86-91.

actividad intencional, una recepción de diversos aspectos del mundo circundante en la conciencia o en el yo. Hay por tanto un *en sí* del fluir de la conciencia. La realidad se abre en su sentido en la medida en que el yo va a su encuentro descubriendo un *de suyo* de las cosas. Hay, por decirlo así, una trascendencia en la inmanencia<sup>54</sup>:

«En la inmanencia de la actualidad originaria se presentan las vivencias del recuerdo, pero lo que ellas actualizan nuevamente, el pasado, es para la vivencia y para el estado total de lo constituido originariamente como actual, trascendente»<sup>55</sup>.

Esta trascendencia en la inmanencia de la conciencia hace que la realidad sea percibida con una fe fundamental en su ser en sí, un ser que no es simple proyección del yo, sino algo que se abre a la actividad noética en la medida en que permanece en su objetividad:

«El pensamiento conductor es: nada puede llegar a ser consciente en una corriente de conciencia, es decir para ser yo, sin que lo haya traído a plenitud la correspondiente génesis intencional de esta conciencia según leyes esenciales así como según leyes simplemente ineliminables y a partir de la duración hilética de su material, cuya aparición es la conciencia-de-objeto correspondiente, y cuya repercusión es el correspondiente sistema retencional, en el cual residen las precondiciones para el en-sí de un tipo de objetividad intencional así constituido, y para su unificación. La conciencia es un llegar a ser inacabable»<sup>56</sup>.

La síntesis pasiva no se da en forma instantánea, sino en una progresiva asimilación a través del tiempo. El tema de la temporalidad cumple en estas páginas un papel tan central que parece por momentos preanunciar los planteos de *Ser y tiempo* de Heidegger:

«A través de la corriente de las vivencias, corre también una corriente de vivencias de experiencia espacial, y por eso; que todas son referidas a un único cuerpo-propio (*Leib*) en el transcurrir de la serie de percepciones de las cosas experimentadas, con el cual todo lo demás, que entra en la corriente de la vivencia, es constituido como dirigido bajo el título de vivencias psíquicas, que en cuanto unidas al cuerpo-propio son tenidas como psicofísicas»<sup>57</sup>.

Diríase que en estas expresiones se refleja la intención de Husserl de ubicar y justificar los datos de la moderna psicología, entonces naciente, sobre las asociaciones, la corriente de la conciencia, el fluir del tiempo y hasta los estratos inconscientes de la personalidad humana<sup>58</sup>.

<sup>54</sup> Este aspecto es reafirmado en el par. 41 de las *Meditaciones cartesianas*, pp. 140-147.

<sup>55</sup> *Analysen zur passiven Synthesis* (*Husserliana* XI, § 45, p. 204).

<sup>56</sup> *Ibid.*, § 48, p. 218.

<sup>57</sup> *Ibid.*, § 47, p. 213; cfr. § 15, pp. 58-64.

<sup>58</sup> Cfr. *ibid.*, § 38, p. 181-2.

La corriente temporal, en la que se deslizan las vivencias, apunta no sólo a un presente y a un pasado, sino también a un futuro<sup>59</sup>. Todas las vivencias recibidas son constituidas como para tener una impleción futura. Unida a este sentido del devenir temporal en la conciencia, se halla la insistencia con la cual Husserl toca el tema de la «fe» (*Glaube*) que sería la experiencia del asentimiento a la exterioridad y trascendencia del mundo, asentimiento que puede eventualmente ser suspendido mediante la *epoché*. Esta es una suerte de transmutación de la actitud natural; no es una negación del mundo exterior, sino una suspensión en la *posibilidad*<sup>60</sup>. Es por eso que para poder ser hecha se necesita de un punto de referencia y de apoyo, que está dado por una evidencia más apodíctica: la del yo trascendental.

Alguien podría objetar que la copresencia de actividad y receptividad esta ya afirmada por un idealista como Schelling en la época de su *Sistema del idealismo trascendental*<sup>61</sup>. De hecho se da allí el reconocimiento de una pasividad primordial del sujeto que surgiría con la autoafección y que coincidiría con la «actividad» del objeto. Sin embargo allí hay implícita la afirmación de una filosofía del todo, en el que espíritu y naturaleza coinciden y se coimplican, filosofía que está ausente en nuestro autor.

En Husserl lo decisivo no es tanto reconocer en el ámbito de la «corriente de las vivencias» una pasividad o receptividad por parte de la conciencia, sino el hecho de que la experiencia se le ofrece al sujeto en una forma *constitutivamente abierta*, es decir, en cuanto las imágenes y las esencias se dan *sin dar todavía todo de sí*. Las cosas son conocidas e intuitas en el fluir temporal, son incluso llevadas a una auto-manifestación; pero su *darse* está siempre unido a un retener su propia entidad. El devenir de la conciencia es así un abrirse de significados que configuran un mundo, y que no terminan de revelar «plenamente» su esencia<sup>62</sup>. El acontecer de la fe en tal mundo puede ser suspendido en vista de una automanifestación más apodíctica del *Ego* trascendental.

La síntesis pasiva dice que las cosas —en cuanto imágenes, *eide* o esencias— se nos dan en un fluir temporal, y este ritmo de retención y protensión temporales coloca a cada ente en un horizonte de sucesiva comprensión. Hay por lo tanto un trascender en el seno de la misma inmanencia. Lo que se echa de menos en toda esta visión es, como veremos, la aprehensión del *ser* de las cosas.

<sup>59</sup> Cfr. *ibid.*, §§ 46-47, pp. 211-217.

<sup>60</sup> «[...] entonces también podemos esperar que haya una ciencia apriórica que se mantenga dentro del reino de la posibilidad pura, la cual, en lugar de juzgar sobre efectivas realidades del ser trascendental, lo hace más bien sobre posibilidades *a priori*, prescribiendo así, al mismo tiempo, reglas *a priori* a esas realidades efectivas» (*Meditaciones cartesianas*, § 12, pp. 70-71).

<sup>61</sup> Cfr. F. W. J. SCHELLING, *System des transzendentalen Idealismus*, ed. cit., p. 86.

<sup>62</sup> «De aquí se sigue ya que la evidencia singular todavía no crea para nosotros ningún ser permanente. Todo ser es, en el más amplio sentido, “en sí” y tiene frente a sí el casual «para mí» de los actos singulares; del mismo modo, toda verdad, en ese sentido amplísimo, es “verdad en sí”. Este sentido amplísimo del “en sí” remite por tanto a la evidencia, pero no a una evidencia entendida como hecho vivencial, sino a ciertas potencialidades fundadas en el yo trascendental y en su vida; remite, en primer lugar, a la potencialidad de la infinitud de las menciones en general, que se refieren sintéticamente a algo como uno y lo mismo; pero, luego, también a la potencialidad de la verificación de éstas, o sea, a las evidencias potenciales, que son como hechos vivenciales repetibles hasta el infinito» (*Meditaciones cartesianas*, § 27, p. 111).

6. CENTRALIDAD DEL TEMA DEL *LEIB*

Este tema aparece en casi todas las obras fenomenológicas de Husserl, pero se destaca en especial en *Ideen II*. Las búsquedas en torno a la «constitución» abren, en efecto, un camino hacia todo aquello que en el hombre permite tener una evidencia de la experiencia del mundo circundante. En ese curso aparece una suerte de antropología tripartita (*Leib-Seele-Geist*) y la doble dimensión del cuerpo como *Körper* y como *Leib*<sup>63</sup>. No es el caso de reiterar aquí temas tan conocidos.

Es importante en cambio recordar la centralidad del cuerpo-propio o cuerpo-viviente (*Leib*) como base de un sentimiento corpóreo fundamental y como puerta de acceso al mundo circundante, en su espacialidad y en su temporalidad, y en su carácter de receptor de los datos hiléticos sobre los que se forman las imágenes y se configuran las esencias. Su ubicación antropológica es plenamente coherente con la temporalidad de la conciencia y con la receptividad con respecto al sentido de las cosas. La síntesis pasiva no podría darse sin el receptáculo del cuerpo viviente. Este se siente a sí mismo como activo y receptivo al mismo tiempo, puesto que está de algún modo incorporado a la vida del yo, y permite que el yo esté encarnado y situado en el mundo. Para un idealista absoluto, el cuerpo es proyección de la conciencia, la imagen primordial en cuya representación se insertan las otras imágenes y representaciones. Para Husserl el *Leib* es la presencia del yo en el mundo<sup>64</sup>; es «carne», realidad. Está permeado de espacio y de tiempo; es más bien lo que hace que la conciencia intencional sea temporal y espacial. Es también la puerta de acceso a la intersubjetividad. Es a través del *Leib* como se opera la *Einfühlung*, y el acceso al Tú.

La distinción entre *Leib* y *Körper* encaja perfectamente en esta interpretación. Como han hecho notar M. Merleau-Ponty y J. Patocka, el cuerpo-propio es el mirador desde el cual se abre la intencionalidad del yo al mundo de las cosas y de las personas. La intencionalidad está como embebida de corporeidad, y eso le da la cercanía de la temporalidad y la coexistencia, en su seno, de actividad y receptividad<sup>65</sup>.

El cuerpo-propio está unido a la conciencia de mundo y a la conciencia del yo en su desplegarse intencional, pero no lo está ya en la reducción trascendental<sup>66</sup>. Esta separación no indica sólo que el *Leib* es como el estrato del yo por el que éste

<sup>63</sup> Cfr. *Ideen I* (*Husserliana* III, p. 89). «Und auch die Auszeichnung hängt offenbar hiermit zusammen, dass der Leib zum Träger der Orientierungspunkte null wird, des hier und jetzt, von dem aus das reine Ich den Raum und die ganze Sinnenwelt anschaut. So hat also jedes Ding, das erscheint, eo ipso Orientierungsbeziehung zum Leib, und nicht nur das wirklich erscheinende, sondern jedes Ding, das soll erscheinen können» (*Ideen II* [*Husserliana* IV, p. 56]). Cfr. *Meditaciones cartesianas*, § 52, p. 181).

<sup>64</sup> «Abgesehen von seiner Auszeichnung als Orientierungszentrum erhält der Leib vermöge der konstitutiven rolle der Empfindungen Bedeutung für den Aufbau der räumlichen Welt» (*Ideen II* [*Husserliana* IV, p. 57]).

<sup>65</sup> Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción* (Barcelona: Planeta-Agostini, 1993), pp. 156-164. Particularmente importantes al respecto son las *Lecciones sobre la corporeidad* de J. PATOCKA, *Papiers phénoménologiques* (Grenoble: Millon, 1995), pp. 53-129.

<sup>66</sup> Cfr. *Ideen I* (*Husserliana* III, p. 133).

se relaciona con el mundo, sino que es además un elemento que marca la *diferencia entre intencionalidad y reducción*. En la reducción trascendental la vida corpórea es también suspendida como la experiencia de mundo en general, y el yo puro se percibe en su centro como pura autotransparencia, como un punto en que la temporalidad es contraída y subsumida en una presencia viva<sup>67</sup>. El hecho de que sea posible una reducción trascendental que suspenda el sentido del *Leib*, indica que en el yo hay un nivel de vida pura en la que toda la experiencia del mundo actual y posible queda suspendida ante la apodicticidad de una subjetividad pura. El *Leib* no es negado, sino subsumido en una instancia superior que lo comprende.

Algunos intérpretes han denunciado esta separación entre dos niveles de subjetividad<sup>68</sup>. En efecto el cuerpo-propio deja en el yo una instancia de sentimiento fundamental, de capacidad radical de ser-afectado. El yo, aun en su máxima autorreflexión trascendental, en su más profunda interioridad, no puede despojarse del sentimiento del sentirse vivo, de autopertenecerse, sentimiento que está ligado con la corporeidad y que es, en último término, marca de finitud.

La última de las reducciones trascendentales de que habla Husserl en su *Erste Philosophie* parece prescindir tanto de la intersubjetividad como de la corporeidad, al suspender el juicio sobre el mundo en cuanto totalidad, y al centrarse en la automanifestación del yo<sup>69</sup>. Pero esta automanifestación no es anulación de la intencionalidad, sino un retorno a la interioridad pura. Señala un centro de interioridad más íntimo que el de la conciencia corpórea y de la intersubjetividad. Y constituye al mismo tiempo la conciencia de la corporeidad, con todo lo que ella comporta<sup>70</sup>.

Esta distinción, esencial para que la fenomenología pura alcance su ápice, no debe presentarse como una prescindencia o una negación<sup>71</sup>. La presencia del *Leib* sigue de algún modo *tocando* la intimidad del *Ego* trascendental aún en su acto más profundo, por proporcionarle el sentido de autopertenencia y a la vez el sentido del límite. He allí un punto clave: la subjetividad trascendental, al alcanzar el máximo de apodicticidad y de automanifestación, no se eleva por ello a un grado de *infinitud*<sup>72</sup>. No puede darse autoconciencia pura sin autoafección. Esa autoafección

<sup>67</sup> Cfr. el § 11 de las *Meditaciones cartesianas*, pp. 65-68.

<sup>68</sup> «El pensamiento absoluto no es más claro para mí que mi espíritu finito, porque es por medio de él que yo lo pienso. Estamos en el mundo, somos-del-mundo, eso es: unas cosas se dibujan, un individuo inmenso se afirma, cada existencia se comprende y comprende a las demás. No queda sino reconocer estos fenómenos que fundan todas nuestras certezas. La creencia en un espíritu absoluto o en un mundo en sí, separado de nosotros, no pasa de ser una racionalización de esta fe primordial» (M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, p. 417). Véanse las observaciones sobre la reducción trascendental de J. PATOCKA, *Qu'est-ce que la phénoménologie?* (Grenoble: Millon, 1988), p. 254-255.

<sup>69</sup> Cfr. *Erste Philosophie* II (*Husserliana* VIII, pp. 173- 181). Sin embargo, tanto allí como en las *Meditaciones cartesianas* hay un ulterior paso desde la «Egología trascendental» a la «Reducción intersubjetiva».

<sup>70</sup> Cfr. *Erste Philosophie* II (*Husserliana* VIII, p. 180).

<sup>71</sup> La reducción trascendental no debe interpretarse como una «aniquilación» del mundo (en el sentido indicado por Fink, de acuerdo al testimonio de D. Cairns (*op. cit.*, p. 139), sino como una transmutación de su valor de verdad: «Bloss phänomenales Sein des transzendenten, absolutes Sein des Immanenten» (*Ideen* I [*Husserliana* III, p. 100]).

<sup>72</sup> Es la tesis sostenida por B. Besnier, en el «Préface» a las *Conversations avec Husserl et Fink*, pp. 47-51. Aunque Husserl habla a menudo de «absolutidad» y «apodicticidad» del *Ego* trascendental, nunca le atribuye

es, si se quiere, superada por la apodicticidad del yo, pero le acompaña como condición de su posibilidad. El *Ego* puro no podría tomar distancia de sus actos intencionales y de su referencia activo-receptiva con respecto al mundo, si no experimentara dentro de sí la individuación, la marca de la distinción entre su interioridad y la apertura al mundo.

La relación produce el carácter *apofántico* de la autorrevelación del yo; la corporeidad, aunque es superada por su incapacidad intrínseca de autoaprehenderse intelectivamente, es sin embargo lo que permite pensar la reducción como una suspensión del juicio con respecto a la existencia del mundo, al producir un cierto hiato, una cierta toma de distancia, a fin de que aflore la plena autotransparencia del yo, que es un acto que al llegar a la suprema autoconciencia, pone de manifiesto indirectamente su limitación<sup>73</sup>.

Pensar el *ego* trascendental como algo totalmente carente de una cierta referencia a la corporeidad (*Leib*) implicaría querer establecer una interioridad sin referencia implícita a una posible exterioridad, una interioridad carente de *recinto*. El *Leib* no es un elemento más de la *facticidad*, y ni siquiera un elemento constitutivo del mundo objetivo que queda suspendido en la *epoché* suprema, sino la *frontera* desde la cual puede identificarse un *interior homo*. Este punto es de vital importancia, pues impide que el *Ego* trascendental sea interpretado como algo infinito, omniabarcador, «separado» pero inmanente respecto de las personas individuales humanas, es decir un yo absoluto<sup>74</sup>.

Sostenemos por tanto que el *Ego* trascendental husserliano no es un yo infinito y absoluto, sino un yo personal y humano, sólo que visto y experimentado en el recinto más profundo de su interioridad. Es por eso que el acto de autorreflexión se muestra a la vez temporal y supratemporal: temporal —y esto lo ha remarcado con fuerza Heidegger— porque no puede realizarse sin una memoria, sin una retención y protensión temporales, sin intermitencias y sin ubicarse dentro de un lapso del transcurrir temporal de la conciencia. Superior al tiempo porque recoge la temporalidad en unidad, la concentra en un presente vivo y actual, vivenciándola como plenitud interior<sup>75</sup>. Así como la reducción trascendental «prescinde» de lo corpóreo en cuanto está referida a él, así también supera el tiempo en cuanto está ubicada en un devenir temporal devuelto en pura presencia.

La intrínseca referencia al *Leib* en lo más profundo de la reducción trascendental hace que el yo trascendental siga siendo un yo individuo, personal y, por lo

una infinitud actual, y su *constitución* del mundo no es equivalente a un acto creador propiamente dicho. Cfr. el epílogo de las *Meditaciones cartesianas*, pp. 228-234.

<sup>73</sup> Véase a este respecto el importante § 53 de la *Krisis*, titulado «La paradoja de la subjetividad humana: ser sujeto para el mundo, y al mismo tiempo ser objeto en el mundo».

<sup>74</sup> Presentando un juicio de Fink, D. Cairns afirma: «Il suggéra que l'ego originaire (au sein duquel l'ego qui dure est constitué), que le maintenant originaire, n'est peut-être pas l'absolu, mais la première émanation de l'absolu» (*Op. cit.*, p. 190). Y expresando en otra conversación una afirmación del propio Husserl, dice: «Dieu en tant que principe du bien demeure essentiellement mondain. C'est seulement quand la nature d'une conscience transcendente est comprise que la transcendance de Dieu peut l'être» (*Ibid.*, p. 135).

<sup>75</sup> Es éste uno de los puntos básicos de la diferencia entre Husserl y Heidegger. «L'ego transcendental lui-même n'est pas, en son activité, temporel mais plutôt temporalisant» (D. CAIRNS, *op. cit.*, p. 89).

tanto, plenamente relacionado con sus actos intencionales y con su apertura a la intersubjetividad<sup>76</sup>.

Es lícito, llegados a este punto, establecer un paralelo entre las *Meditaciones* de Descartes y las análogas *Meditaciones cartesianas* de Husserl. En las *Meditaciones* de Descartes el cuerpo es, por así decirlo, sólo objeto, o al menos carece del fundamental matiz que agrega la concepción husserliana del *Leib*. El *cogito* es, sin embargo, un acto del *alma individual*. Creemos que gran parte de los equívocos en torno a las interpretaciones del idealismo de Husserl se despejarían, si se distinguiera claramente entre una reducción que condujera a un hipotético yo absoluto e ilimitado, y una reducción que manteniendo el carácter personal e individuo del *ego*, le reconociera un ámbito propio de interioridad, un valor de verdad superior a la verdad que pueda presentar la experiencia de mundo, y por tanto su carácter de *constituyente* de la totalidad de los fenómenos que conforman la experiencia<sup>77</sup>.

#### 7. EL MUNDO DE LA VIDA (LEBENSWELT)

Intimamente ligado al tema de la corporeidad aparece en Husserl el del «mundo de la vida». Entiende por él el conjunto de todos los fenómenos de la vida anímica en su devenir temporal. El mundo de la vida es el horizonte mismo en el que está inserto el fluir de la conciencia. No sólo como vida individual, sino como vida intersubjetiva. Es, si se quiere, el mundo común compartido por los sujetos de una comunidad. Es probable que Husserl haya asumido esta categoría como un modo de asimilación de la instancia vital-historicista que al comienzo de su obra se había presentado como algo extraño y hasta antagónico. Hay un evidente contraste entre los ataques que hace Husserl al historicismo de Dilthey en *La filosofía como ciencia estricta* (1911) y la asunción posterior de la tesis del mundo de la vida<sup>78</sup>. En cierta medida parecería ser una instancia que interpreta la historia humana no como un simple hecho de la razón, sino como un devenir del cual forman parte todas las modalidades de la intencionalidad: las cognoscitivas, las axiológicas, las prácticas.

En *Ideen II* el *Leib* está animado por un alma (*Seele*) y por un espíritu (*Geist*)<sup>79</sup>, los cuales en su desarrollo temporal configuran un mundo vital humano. La naturaleza circundante, el mundo con su horizonte, se vuelve mundo vital en cuanto se halla íntimamente relacionado con la vida intencional de la persona humana. Y queda constituido en cuanto un *mundo común* de los sujetos que comparten el mismo horizonte espacio-temporal. Sabido es que Husserl, en su *Krisis* ataca la mentalidad del racionalismo del siglo XVIII, y en modo especial el positivismo que

<sup>76</sup> Cfr. el § 55 de las *Meditaciones cartesianas*, pp. 189-198.

<sup>77</sup> Cfr. *Erste Philosophie II* (*Husserliana VIII*, pp. 164-169).

<sup>78</sup> Como es sabido, el tema del *Lebenswelt* aflora a un primer plano en la *Krisis*; véase el Apéndice XXVI al § 73, trad. francesa (Paris: Gallimard, 1976), pp. 556-557.

<sup>79</sup> Cfr. *Ideen II* (*Husserliana IV*, pp. 297-302).

le siguió, en cuanto la racionalidad que ellos proclamaban, además de ser una racionalidad que hoy llamaríamos *instrumental*, es decir, puesta esencialmente al servicio de la técnica, era una racionalidad que suponía o afirmaba el primado de una naturaleza externa, dotada de un orden matemático o evolutivo, que se constituía en *causa* de la vida humana en su conjunto<sup>80</sup>. El hombre, según esa mentalidad debía adecuarse a las leyes que una naturaleza física le imponía, y procurar alcanzar un progreso en la obediencia a esas leyes.

El peligro que veía Husserl era que la vida humana se degradara a nivel de cosa entre las cosas, y que se pretendiera cambiar al hombre *desde fuera*, con la aplicación de las leyes naturales. Todo el sentido de la fenomenología se dirige socavar el sentido de esta falsa racionalidad. La razón a la que apela Husserl, especialmente en sus obras más maduras, es una razón que habita en lo interior del hombre y que ve por el contrario en la naturaleza, un mundo vital cuya clave de interpretación y esclarecimiento están en el yo trascendental y su vida inmanente. Dicha racionalidad no está sin embargo separada de lo vital, y aun de lo afectivo, puesto que su punto de apertura al mundo es justamente el *Leib*.

La postura de Husserl es entonces partidaria del primado de lo humano en la historia<sup>81</sup>. Esta es la vida cultural, el mundo vital al que pertenece todo lo que se da en la experiencia humana. De este mundo vital, cuya clave está en la interioridad del yo, emergen las categorías y los conceptos con los cuales el hombre amplía su conocimiento del mundo circundante. La ciencia nace de lo humano y debe tender a elevar la vida humana.

El deseo de humanizar las ciencias parece dar pie en la obra *Krisis*, a una nueva afirmación del idealismo, y en particular en un idealismo de sesgo historicista. El devenir del género humano es visto como una totalidad que se desarrolla y que busca grados de elevación cada vez más concretos. El conjunto de la vida y del saber se centran por una parte en el *Ego* trascendental, que en esta obra aporta perfiles más decididamente universales, y por otra en el mundo vital que se desarrolla históricamente. Hay implícita una suerte de reducción del mundo natural al mundo vital, y de éste a la vida del yo. El idealismo husserliano parece así cerrarse con una componente más explícita que identifica el devenir histórico de la humanidad con la vida de un Espíritu que engloba la vida de las personas individuales<sup>82</sup>.

El mundo de la vida, sin embargo, puede entenderse como el espacio espiritual con-vivido por y en la intersubjetividad. No es de por sí la vida exployada temporalmente de un único *Ego*, sino el ámbito anímico y espiritual resultante del encuentro de los sujetos con la naturaleza, y del diálogo entre los sujetos en un deve-

<sup>80</sup> Cfr. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, pp. 53-62.

<sup>81</sup> Cfr. el § 6 de *Krisis*, ed. fr., pp. 20-22.

<sup>82</sup> «Cette dernière série de remarques nous a fait comprendre dans une vue anticipatrice la grandeur, la signification universelle et autonome du problème du monde de la vie. En revanche le problème du "monde objectivement vrai" ou encore de la science objectifo-logique nous paraît —quelque intensité qu'il mette à continuer à nous assaillir et quel que soit en cela son bon droit— constituer un problème d'un intérêt secondaire et plus spécial» (*La crise...*, p. 151). Cfr. § 29, pp. 127-129.

nir mancomunado, en una historia convivida. La oposición de Husserl al enfoque naturalista de las ciencias es clara; y por lo tanto es comprensible su énfasis a favor de una razón histórica de la que emerge el modo de relacionarse con la naturaleza y que compromete también la vivencia de los valores compartidos comunitariamente. Sin embargo una lectura objetiva de la *Krisis* parece dar lugar a una nueva forma de idealismo histórico. El riesgo del relativismo quedaría sorteado por la apelación a la reducción trascendental y por la más plena conciencia del *Ego* trascendental que ofrece un punto absoluto y apodíctico desde el cual se *valida* todo lo concerniente a la experiencia del mundo, comprendida la ciencia. Esta visión de las cosas tiene, por otra parte, la ventaja de rechazar *a priori* la hegemonía de la técnica y la concepción de ciencia como un «saber de dominio»<sup>83</sup>. Tanto la ciencia como la técnica quedarían ordenadas a lo humano.

El problema reside en último término en el modo como se interprete el rol del *Ego* trascendental en el devenir del *Lebenswelt*. Habría un idealismo historicista si todo ese devenir se subsumiera en la unidad del sujeto trascendental, un sujeto omniabarcador y elevado a categoría de fundamento absoluto. Pero si se cediera a esa interpretación, quedaría relativizada y debilitada la afirmación de una intersubjetividad verdadera, que constituye, junto con el *Ego* trascendental, una de las premisas antinaturalistas de Husserl<sup>84</sup>. Lo que de hecho impide la naturalización del mundo circundante a la manera de la mentalidad positivista, no es tanto o tan sólo la *constitución* de sus formas y categorías a partir de una subjetividad trascendental, sino el hecho de que el mundo no puede ser experimentado como mundo sino en el marco de una intersubjetividad. La naturaleza física está desde el origen enmarcada en un *mundo personal*. Mientras en *Ideen* II, hay una distinción entre actitud naturalista y actitud personalista, en la *Krisis* hay una más acentuada subordinación de la primera a la segunda<sup>85</sup>.

La concepción husserliana de reordenamiento de las ciencias quiere ser, por tanto, continuadora de la iniciada por Descartes. No se limita a establecer una jerarquía entre los diversos campos del saber, sino que correlaciona los diversos aspectos del saber científico a una constitución fundante por parte de la vida inmanente del *yo*. Por lo tanto lo que queda inmediatamente enmarcado en la red de la intersubjetividad humana no es el mundo en cuanto naturaleza, sino el mundo natural en cuanto integrado al mundo de la vida, y en especial el mundo del conocimiento científico. Lo que interesa subrayar, por parte de Husserl, es que el con-

<sup>83</sup> «La science mathématique de la nature se vide de son sens dans la technicisation» (*La crise...*, p. 53). El paso desde el *Lebenswelt* hasta la reducción trascendental es descrito en el § 35, pp. 153-156.

<sup>84</sup> «Les co-sujets de cette expérience sont eux-mêmes, dans ce mouvement, pour moi et pour tout un chacun, un horizon ouvertement infini formé d'hommes qu'il est possible que l'on rencontre, et qui alors entrent en connexion actuelle avec moi et les uns avec les autres» (*La crise...*, p. 187).

<sup>85</sup> Cfr. *Ideen* II, § 49 (*Husserliana* IV, pp. 173-189). «Peut-être même se montrera-t-il que l'attitude phénoménologique totale, et l'époché qui en fait partie, sont appelées par essence à produire tout d'abord un changement personnel complet qui serait à comparer en première analyse avec une conversion religieuse, mais qui davantage encore porte en soi la signification de la métamorphose existentielle la plus grande qui soit confiée à l'humanité comme humanité» (*La crise...*, p. 156).

junto de las categorías científicas brota y tiene su origen a partir de esa experiencia del mundo vital intersubjetivo. Los conceptos científicos nacen y se desarrollan en una historia cultural, sin dejar por eso de tener su grado de certeza y objetividad<sup>86</sup>.

Esto es, a nuestro entender, garantía de una «exterioridad» del mundo natural. No en el sentido criticado por Husserl de leyes causales externas fundantes de la subjetividad humana, sino en el sentido de una correlatividad entre esta subjetividad y el mundo «en sí» de la experiencia. El mundo como mundo queda integrado en el marco, más abarcador y fundante, del mundo de la vida. Pertenece a esta experiencia el vivir el mundo como una realidad trascendente, aunque «constituida» por la subjetividad, es decir clarificada en sus fundamentos a partir de ella<sup>87</sup>.

El mundo como mundo queda constituido por su correlatividad con la esfera intencional del sujeto, en una manera que abarca a la ciencia, pero que desborda a la ciencia misma. Hay una dimensión mundana que es extracultural, pero que es tocada y vivida por el yo en el seno de la cultura, en el marco del *Lebenswelt*. El mundo de la vida abarca más que la cultura; y la cultura abarca más que la ciencia y su desarrollo histórico. El mundo de la vida es el devenir de todas las experiencias y participa también por tanto de una experiencia de trascendencia. Por lo tanto el riesgo de la lectura idealista-historicista de la *Krisis*, queda disminuido en la medida en que se tiene en cuenta que el devenir de las ciencias —y con él la vida de la razón— forma parte de un desarrollo histórico humano más amplio que implica también la afirmación de una «exterioridad» del mundo. En la fundamentación de las ciencias debe haber una primacía de lo humano, pero esto no es incompatible con la afirmación, la fe (*Glaube*) en el ser del mundo<sup>88</sup>.

## 7. EL EGO TRASCENDENTAL Y EL IDEALISMO

Por todo lo dicho anteriormente, se echa de ver que el problema-clave, es la manera de entender la reducción trascendental. No sin razón Husserl reelaboró repetidas veces ese verdadero centro de su filosofía. En *Erste Philosophie* retorna sobre diversos niveles y grados de la reducción, hasta llegar a la reducción trascendental suprema<sup>89</sup>.

Si la reducción trascendental fuera el punto final de la filosofía fenomenológica, difícilmente se evitaría la interpretación radicalmente idealista de su pensamiento.

<sup>86</sup> «Les sciences bâtissent sur l'évidence du monde de la vie, dans la mesure où c'est chaque fois de lui qu'elles tirent ce qui est nécessaire à leur but respectif et qu'elles en font leur profit» (*La crise...*, p. 142).

<sup>87</sup> «Mais pour autant le monde, exactement tel qu'il était pour moi auparavant, et est encore pour moi, le monde comme mien, comme notre, comme monde des hommes, valant chaque fois dans différents modes subjectifs, n'a pas disparu; la seule différence est que, tant que l'époque est conduite avec cohérence, il n'est sous notre regard que le pur corrélat de la subjectivité qui lui donne son sens d'être et de la validité de laquelle il tire absolument son "être"» (*La crise...*, p. 173).

<sup>88</sup> Cfr. el anexo *Glaube und Intention* en *Husserliana* XI, pp. 364-365.

<sup>89</sup> Cfr. *Erste Philosophie* II, § 51 (*Husserliana* VIII, pp. 157-163). Sin embargo, la recta comprensión de la reducción trascendental lleva a la consecuencia que ella es indefinidamente *reiterable* para el filósofo.

Si en cambio se ve en ella un punto de llegada para un nuevo lanzamiento o apertura del yo al mundo natural y al mundo intersubjetivo, la interpretación idealista absoluta debería ser sustituida por una interpretación que, para evitar equívocos, sería preferible denominar *personalista*<sup>90</sup>.

La ambivalencia que asoma objetivamente en los textos de Husserl tiene uno de sus motivos fundamentales en lo que podría denominarse un «olvido del ser» o, más precisamente, una esencialización del ser<sup>91</sup>. Es significativo que Husserl hable repetidamente de una ontología; ontología general y ontologías regionales. Es cierto que no en todas las épocas de su desarrollo las afirma con igual convicción. La intuición de las esencias llevaría a una intuición de géneros cada vez más universales. El concepto de *ente* está subyacente a esa afirmación de una ontología. Sin embargo, el ser como tal nunca es visto como algo que trascienda la simple intuibilidad de la esencia. El ser es fagocitado en la objetividad de la esencia y ésta a su vez es reconducida a su constitución por parte del sujeto<sup>92</sup>.

Mientras Husserl da una gran importancia al *Sein* en su *Lógica formal y lógica trascendental*, olvida su presencia en el tema de las reducciones. El ser objetivo y transobjetivo —que debería ser correlato último de la intencionalidad—, debiera ser también el elemento que posibilite la reducción, pues esta no puede hacerse sino por comparación simultánea con un término de referencia<sup>93</sup>. El problema puede verse con mayor claridad cuando se piensa que el acto de reflexión que se pone en ejercicio en la reducción trascendental, no elimina ni se identifica con el acto intencional, el cual apunta siempre a la apertura hacia lo otro. La reducción husserliana correría menos riesgo de convertirse en idealismo, si radicalizara su simultá-

---

<sup>90</sup> Esto explicaría las dificultades que siempre ha presentado la interpretación del «idealismo trascendental» de Husserl. Roman Ingarden observa: «As far as the turn to idealism was concerned, it seemed that everything was firmly settled for Husserl. It was hardly possible to convince him that one could have doubts on this point. And again and again he declared that his "older pupils" (i. e., his pupils of the Göttingen period) misunderstood him and that a sense of idealism was contributed to him which was taken from the tradition and which was completely foreign to himself. But it was impossible to persuade Husserl to say to what extent Husserl's transcendental idealism was different from the other idealisms» (texto citado por H. PHILIPSE, «Transcendental Idealism», en *The Cambridge Companion to Husserl*, p. 260).

<sup>91</sup> Las expresiones *ser*, *modos de ser*, etc., son frecuentes en toda la obra de Husserl, pero no indican el ser como *actus essendi*, sino como esencia suprema. Cfr. el par. 142 de *Ideen I*, titulado «Vernunftthesis und Sein» (*Husserliana III*, pp. 348-349).

<sup>92</sup> En opinión de Fink: «Mais les possibilités de la conscience transcendente doivent être inhérentes à cette conscience. A moins que toute distinction entre possibilité et actualité soit supprimée "aufgehoben" au sein de la sphère transcendente, à l'instar de la notion d'être» (D. CAIRNS, *Conversations avec Husserl et Fink*, p. 146). Y más adelante: «En toute rigueur, cependant, les analyses de la constitution transcendente d'être ne possèdent pas de région thématique d'être, d'objets, même au sens le plus large d'objet en general» (*Op. cit.*, p. 158).

<sup>93</sup> La perspectiva del *ser* es tan cercana a la de la *verdad*, que termina en una coincidencia ontológica entre *ser* y *conciencia*. En la *Krisis* Husserl afirma: «Et finalement le résultat le plus vaste qu'il faille comprendre est le suivant: la corrélation absolue de l'étant, de quelque nature et de quelque sens qu'il soit, d'une côté, et de l'autre de la subjectivité absolue, en tant qu'elle constitue le sens et la valeur d'être de cette façon la plus vaste» (*La crise...*, p. 172). Cfr. *Formale und Transzendente Logik*, § 103, tr. Inglesa de D. Cairns (The Hague: E. J. Brill, 1978), pp. 271-273. Hay una sentencia de Husserl que resume el sentido profundo de la reducción trascendental y, al mismo tiempo la inevitable referencia implícita al *ser*: «Das Seinsall des Weltkindes ist nicht das Seinsall schlechthin» (*Erste Philosophie II [Husserliana VIII]*, p. 166).

nea apertura al ser como correlato comparativo de toda posible reducción. Quiere decir esto, en términos más directos, que la plena automanifestación del yo escaparía al encierro de su subjetividad, si tuviera en cuenta un ser *trans-objetivo* y *cis-subjetivo*: un ser que está «más allá» del objeto, como lo que constituye su actualidad; y a la vez «más acá» del sujeto, como la actualidad de que surge la subjetividad misma. Al no tener suficientemente en cuenta este *acto*, íntimamente ligado a la intencionalidad en su nivel más ontológico, Husserl necesita replegar la autorreflexión sobre el yo trascendental<sup>94</sup>. El problema consiste justamente en que no puede haber autorreflexión plena sin una copresencia de la intencionalidad. Pero la intencionalidad tiene un *polo* sin el cual no tendría sentido, y que no puede dejar de estar presente aun cuando el sujeto se vuelva sobre sí mismo.

El sentido más obvio de la reducción trascendental es un retorno al *Ego cogito*. Después de la experiencia de apertura al mundo, el yo busca un punto en el que se manifieste con mayor apodicticidad la autorrevelación del ser. Puesto que el ser *trans-objetivo* está como logicizado, sumergido como universalidad máxima a la manera de un género supremo omniabarcador en el orden de las esencias, el yo encuentra esta manifestación de la verdad plena en la propia autorreflexión. De allí la ambivalencia entre el personalismo y el idealismo trascendental.

Ha sido notado con frecuencia que mientras Descartes coloca el *yo pienso* al inicio de su búsqueda al salir de la duda metódica, Husserl realiza esta reducción trascendental *después* de la apertura al mundo real, y después de una primera *epoché*, que deja de lado lo fáctico para contemplar y «constituir» el universo de las esencias intuitas apofánticamente<sup>95</sup>. El sentido de la reducción trascendental es, por tanto, una ascensión ontológica a la cima de la automanifestación del sentido, y no es casual que Husserl la haya denominado *trascendental*, como para indicar la anterioridad ontológica de esta experiencia originaria por sobre todo lo objetivo y todo lo real.

El *Ego* trascendental queda así suspendido entre una interpretación personalista y una interpretación idealista. A nuestro juicio la reducción trascendental se vuelve más plenamente idealista en la medida en que olvida la relación entre intencionalidad y ser. Esto significa que para la fenomenología, la única manera de evitar el giro idealista hubiera sido reconocer cierto *ontologismo*, es decir una intuición del ser en la interioridad de las esencias<sup>96</sup>. La reducción trascendental, en esa perspectiva, no podría llegar a una mejor certeza de sí misma, sin una referencia más apofántica al ser. Si se aceptara esta versión «ontologista» de la fenomenología, la re-

<sup>94</sup> Distinguiendo su idealismo del idealismo kantiano Husserl afirma: «La fenomenología, por el contrario, es un idealismo que no consiste más que en la autoexplicitación de un *ego* como sujeto de todo posible conocimiento, llevada a cabo de modo consecuente en la forma de una ciencia egológica sistemática, y esto con respecto al sentido de todo lo que es, que debe tener justamente un sentido para mí, el *ego*» (*Meditaciones cartesianas*, § 41, p. 143).

<sup>95</sup> Sin embargo, la crítica esencial que Husserl dirige al *cogito* cartesiano es de permanecer en un nivel psicologista, y no ser suficientemente radical: cfr. *Meditaciones cartesianas*, § 8, pp. 55-60.

<sup>96</sup> No tomamos el término *ontologismo* en el sentido atribuido a Malebranche, sino en un sentido amplio que considera la idea y la actualidad del ser como el término final de la intencionalidad.

ducción trascendental no aparecería en primera instancia como la referencia a un sujeto omniabarcador que subsuma en su unidad trascendental la pluralidad intersubjetiva de los entes personales. Creemos que, a través de la teoría «monadológica» de la intersubjetividad, Husserl apuntaba a una concepción personalista del *E-go*. Aunque le haya faltado una suficiente referencia al ser, la reducción trascendental tiende a manifestar la superación del mundo empírico y del devenir temporal por parte de la subjetividad plena, que es como decir que en el yo hay un recinto de pura vida interior, en la que se hallan unificados e intensificados los actos intencionales, y la referencia al mundo circundante<sup>97</sup>. Es más rica y más plena la intuición de esta vida interior que la intuición eidética en sí misma. El mismo devenir del tiempo se halla como vuelto sobre sí mismo e intensificado en su unidad, en un presente de pura vitalidad.

El yo se llama trascendental porque supera la experiencia sensible y aun toda experiencia de objetividad (en cuanto se revela como su fundamento). Se trataría, por lo tanto, de un idealismo personalista, en el sentido de que el meollo, el centro de la actualidad de lo real es un *yo*. No se trata de *negar* lo fáctico, ni lo hilético, ni mucho menos aún el mundo objetivo de las esencias, sino de establecer y reconocer un centro en el que se automanifiesta una vida subjetiva e interior que *no puede suspenderse a sí misma*, y que tiene por lo tanto un valor de verdad que supera al de la realidad fáctica<sup>98</sup>.

Como observamos anteriormente, la espina clavada en este retorno del yo a su pura interioridad, es la carencia de una apertura intencional al ser. El retorno al *E-go* puro no puede anular ni suspender la vida intencional, aun cuando la mire desde su lado subjetivo: y no lo puede en la medida en que necesite de todos modos pensar el *ser*, como correlato final de la intencionalidad, de toda intencionalidad posible. Por lo tanto en la cúspide de la automanifestación del ser en el yo hay —y sigue habiéndolo, a pesar de la ambivalencia del *Ego* trascendental— una referencia intencional a lo otro y al otro. La única manera para que la subjetividad descubra una dimensión más pura de vida y más trascendental sería no inhibir la intencionalidad, sino expandirla concentrándola en el ser transobjetivo<sup>99</sup>.

En la reducción trascendental debiera haber una cierta manifestación de absolutéz. Pero ese absoluto que se busca no puede residir en el sujeto mismo, sino en la apertura a una intersubjetividad trascendente<sup>100</sup>. Solamente una cierta referencia a

<sup>97</sup> «In Blick-und interessenrichtung auf mein Leben, das weiterhin ist, was es ist, und in sich geltung erteilt, die es erteilt, gewinne ich *das reine universale Leben*, und das weltliche Universum verwandelt sich in *die universale intentionale Gegenständlichkeit als solche*, so wie sie als untrennbares Korrelat zum Leben selbst gehört» (*Erste Philosophie II [Husserliana VIII, p. 162]*).

<sup>98</sup> Cfr. *Ideen I*, § 57 (*Husserliana III, pp. 137-138*).

<sup>99</sup> Esta tesis ubicaría en mejor continuidad con la reducción trascendental la relación intersubjetiva, puesto que habría el encuentro de un ser transobjetivo en el otro.

<sup>100</sup> «Autrement dit —observa Cairns en su conversación con Husserl— l'autre soi transcendental n'est pas apodictique. (Ceci vaudrait pour *tout* prétendu autre soi identifiable. Quant à savoir si l'existence de *quelque* autre soi est apodictique, c'est une autre question. S'il en est ainsi, cependant, cela doit être la conséquence nécessaire de quelque argument "ontologique"). A lo que responde Husserl: «Pareillement, c'est un fait transcendental apodictique que ma subjectivité constitue pour elle-même un monde intersubjectif. L'au-

la *infinitud* del ser podría justificar un retorno del yo a sí mismo. Como bien lo viera Descartes, la automanifestación del yo no puede darse sin una simultánea manifestación de otro absoluto. Pero para que este otro absoluto no parezca algo surgido de un salto desesperado hacia la trascendencia vista de modo irracional, debería tener una relación con lo más profundo, con lo unificador de la experiencia del mundo: la automanifestación del ser.

Puede concluirse por lo tanto reconociendo que el modo en que Husserl plantea la reducción trascendental y la automanifestación del *Ego*, da lugar a una salida idealista. Pero por otra parte, en la medida en que este *Ego* se refiere intencionalmente al ser, y al otro en la intersubjetividad, se afirma como un yo personal.

#### 8. INTERSUBJETIVIDAD Y RECUPERACIÓN DEL MUNDO

Husserl prestó atención al tema de la intersubjetividad ya en 1908, aunque lo fue volcando mucho más tarde en las obras que publicó en vida<sup>101</sup>. También aquí se instala la discusión de si debe ser considerada la intersubjetividad como una parte de la vida del yo trascendental o si debe por el contrario entenderse como una actualidad ontológica que supera y comprende la vida del yo trascendental. La respuesta a esta cuestión está íntimamente relacionada con la interpretación que se haga acerca de la reducción trascendental.

Describiremos en primer lugar los argumentos que nos mueven a inclinarnos por la segunda lectura, y luego prestaremos particular atención a cuanto Husserl afirma en una de sus obras maduras: las *Meditaciones cartesianas*.

El tema de la intersubjetividad se halla en primer lugar muy ligado al del *Leib*. A través del cuerpo-propio el ser personal se hace presente al mundo y a través del *Leib* del otro es como se inicia el despliegue de la *Einfühlung*, de la endopatía, que conduce hacia el encuentro con otra subjetividad<sup>102</sup>.

Uno de los puntos focales de la temática está constituida por lo que podría denominarse dimensión *ontológica* de la intersubjetividad. Esta no interesa sólo o primordialmente como una cuestión *de facto*, y aunque tiene una gran importancia antropológica, ni siquiera se agota en ese nivel. La intersubjetividad pasa a ser un tema que toca al *ser* de los entes<sup>103</sup>. Creemos que tanto la teoría de la intencionali-

tre soi est par conséquent un "objet" intentionnel nécessaire de la structure absolument évidente de ma conscience» (D. CAIRNS, *Conversations avec Husserl et Fink*, p. 175).

<sup>101</sup> Al parecer, la primera ocasión para una incursión en el tema le fue dada por la aparición de la obra de B. ERDMAN, *Hipótesis científicas sobre el alma y el cuerpo*: cfr. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, (*Husserliana* XIII, pp. 36-38). J. N. Mohanty ubica el primer planteo de la intersubjetividad en Husserl hacia 1910-1911: cfr. «The Development of Husserl's Thought», en *The Cambridge Companion to Husserl*, p. 63.

<sup>102</sup> Cfr. *Meditaciones cartesianas*, § 53, pp. 184-185.

<sup>103</sup> «Por tanto, sólo puede haber en realidad una única comunidad de mónadas, la comunidad de todas las mónadas coexistentes; según ello, sólo puede haber un único mundo objetivo, un único tiempo objetivo, un solo espacio objetivo, sólo una naturaleza; y tiene que haber esa naturaleza una y única, si es que en general hay en mí estructuras que implican la coexistencia de las otras mónadas» (*Meditaciones cartesianas*, § 60, p. 213).

dad como la de la intersubjetividad *apuntan* a la afirmación de un ser actual, que permanece implícito en el desarrollo de la fenomenología. Tanto la intencionalidad como la intersubjetividad interesan al ser de la persona y del mundo de la vida circundante. El ser es esencialmente intencional así como es esencialmente intersubjetivo. Intersubjetividad e intencionalidad no son sólo modalidades que interesan el comportamiento fáctico del hombre, sino algo que expresa la profundidad del ser.

Hemos visto en qué medida se nota en Husserl la ausencia de un sentido verdaderamente actual del ser. Cuando en efecto nuestro autor plantea el tema del ser lo hace de un modo paradójicamente tradicional o, mejor dicho, acorde con la tradición esencialista, derivada de Bolzano y de Leibniz. El ser es, en ese contexto, la idea más universal y más abarcadora. Y aunque se evita la referencia a un ser genérico omnienvolvente, el ser de la *Lógica formal y lógica trascendental* es el ser como género o categoría suprema<sup>104</sup>.

Si se acepta que tanto la intencionalidad como la reducción trascendental adquiera su verdadero significado a la luz del ser, la vida interior del *Ego* trascendental, lejos de ser el simple punto de referencia de la actividad noética en toda su amplitud, es la automanifestación del *sum* que fundamenta el *cógito*. De modo semejante, cuando Husserl detecta una intersubjetividad y una relación interpersonal, supera el mero nivel antropológico, para internarse a un nivel ontológico. El ser es primordialmente *inter-sujeto*, es decir que el ser se revela en su forma más eminente en la vida personal e interpersonal de los sujetos humanos<sup>105</sup>.

El ser personal es un modo eminente de ser. Y no hay ser personal sin referencia al otro, sin intersubjetividad. Esto implica una concepción antropológica personalista y dialogante. La línea intencional que une la intersubjetividad es bilateral y recíproca; se abre al otro en la medida en que recibe a su vez su intencionalidad. Por lo tanto, como bien lo vio Lévinas, el *otro* rompe el círculo de la totalidad inmanente del *ego cogito*, para hacer aparecer lo trascendente, lo no categorizable, la «infinitud»<sup>106</sup>.

Finalmente, la intersubjetividad es garantía de objetividad. La verdad *en sí* de las esencias se revela como verdad para una pluralidad de sujetos. En la quinta de las *Meditaciones cartesianas* Husserl ubica justamente la intersubjetividad como el encuentro interpersonal para el cual cobra un sentido más pleno y más evidente la objetividad y la universalidad de las esencias<sup>107</sup>. Veamos ahora más de cerca el modo en que se relacionan reducción trascendental e intersubjetividad. La ubicación y distribución de estos temas en las *Meditaciones cartesianas* es en amplia medida

<sup>104</sup> Es por eso que nace la idea de la «ontología formal»: cfr. *Formale und transzendente Logik*, § 43, ed. inglesa, pp. 119-120.

<sup>105</sup> «Das einzige absolute Sein ist aber Subjeksein, als für sich selbst verspränglich konstituiert Sein, und das gesamte absolute Sein ist das des Universums transzendentaler Subjekte, die miteinander in wirklicher und möglicher gemeinschaft stehen» (*Erste Philosophie II [Husserliana VIII]*, p. 190).

<sup>106</sup> Cfr. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (La Haye: M. Nijhoff, 1974), pp. 183-185.

<sup>107</sup> Cfr. *Meditaciones cartesianas*, § 55, p. 197.

significativa. La reducción trascendental es la que opera el máximo de *apófansis*, de manifestación de la verdad en la interioridad del sujeto. El hecho de que Husserl ubica *después* la apertura a la intersubjetividad, parecería en primera instancia una movida destinada a *deducir* la pluralidad de los sujetos a partir de una unidad ego-lógica trascendental. En tal caso, como en el idealismo clásico, de un único Espíritu se derivarían los momentos particulares constitutivos de los sujetos humanos finitos. Sin embargo la quinta meditación es susceptible de otra lectura; la intencionalidad conserva siempre una línea directriz que no puede ser reducida totalmente al *Ego* trascendental. Este no es de por sí infinito, o si lo es, lo es en el sentido de una *infinitas minor*, de una infinitud *contracta*, para expresarlo en los términos de Nicolás de Cusa. Por lo tanto no es exacto decir que *genera* desde su seno la pluralidad de los sujetos, sino que se reencuentra a sí mismo cuando comprende su vida como algo constitutivamente abierto al *otro*. La referencia al otro no es algo que deba ser *demostrado* a partir de la subjetividad trascendental solipsista, sino algo a que lleva el mismo ser descubierto en la reducción trascendental. Por lo tanto con el descubrimiento de la característica interpersonal del ser, comienza para el yo la recuperación del mundo objetivo. Por un lado el *Ego* trascendental necesita tocar un punto de absolutez, sin el cual la salida al otro en la intersubjetividad resultaría ser algo meramente fáctico. Por otro, la intersubjetividad termina por revelar plenamente el sentido del *Ego*, al concebir su subjetividad como algo dirigido esencialmente hacia el otro<sup>108</sup>.

La barrera que se yergue contra la interpretación idealista absoluta de la reducción trascendental, es doble: por una parte, está la presencia de la intersubjetividad, que no puede por su misma naturaleza ser vista como una mera generación multiplicadora a partir de la unidad del yo trascendental, y por otra la intencionalidad vista en su máxima radicalización, que no puede desaparecer o volverse totalmente sobre sí misma en la reducción trascendental.

El yo trascendental husserliano es por lo tanto la cima del yo personal, tocado también él por la finitud. Dice algo más que el yo intersubjetivo en cuanto revela una apodicticidad, una imposibilidad de suspenderse a sí mismo en su automanifestación. Pero no es un sujeto único omniabarcador. Es, si se quiere, criterio de verdad para la verdad intersubjetiva, pero es también un criterio que necesita ser confirmado por la verdad intersubjetiva. El acto de autorreflexión debe volver a salir de sí mismo; el yo trascendental debe volver a expandirse temporalmente en el *mundo de la vida*. Como tal, la intersubjetividad tiene una profundidad ontológica equivalente, aunque complementaria, a la de la reducción trascendental. Esta es en cierto modo un punto de llegada desde el cual se comprende mejor la intensidad de la vida intersubjetiva. Y la intersubjetividad es el verdadero sujeto del *Lebens-*

---

<sup>108</sup> «Un existente está en comunidad intencional con un existente. Se trata de una conexión esencialmente peculiar, de una comunidad efectiva, de aquélla, precisamente, que hace trascendentalmente posible el ser de un mundo, de un mundo de hombres y de cosas» (*Meditaciones cartesianas*, § 56, p. 199).

*welt*<sup>109</sup>. A partir de allí se redescubre el valor del mundo, aceptado anteriormente en una actitud naturalista ingenua y ahora visto en su manifestación ontológica:

«Lo extraño en sí primero (el primer *no-yo*), por tanto, es el otro yo. Y esto posibilita la constitución de un nuevo ámbito infinito de lo extraño, de una naturaleza objetiva y de un mundo objetivo en general, al que pertenecen todos los otros y yo mismo. Está implícito en la esencia de esta constitución, que se eleva a partir de los *puros* otros (que aún no tienen un sentido mundanal) el hecho de que los *otros* para mí no permanecen aislados, sino que, por el contrario, se constituye (naturalmente, en la esfera de mi propiedad) una comunidad de yoes que existen los unos con y para los otros, y en *última instancia una comunidad de mónadas*, en cuanto comunidad que (en su intencionalidad comunizada) constituye *el mundo uno e idéntico*. En este mundo se presentan nuevamente todos los yoes, pero en una apercepción objetivante con el sentido *hombres*, es decir “hombres psicofísicos como objetos de mundo”»<sup>110</sup>.

Es verdad que en el contexto de la relación intersubjetiva el mundo adquiere, si así puede decirse, una *trascendencia inmanente*, pero esta expresión no debe entenderse como una negación de la existencia real del mundo, sino como una declaración de que el ser real del mundo encuentra su esclarecimiento en y desde la vida intersubjetiva:

«Un existente está en comunidad intencional con un existente. Se trata de una conexión esencialmente peculiar de una comunidad efectiva, de aquella, precisamente, que hace trascendentalmente posible el ser de un mundo, de un mundo de hombres y de cosas»<sup>111</sup>.

La ubicación de la *quinta meditación* después del tratamiento de la reducción trascendental puede llevar a un lector crítico, como es el caso de A. Schutz, a pensar que la búsqueda de una salida intersubjetiva es un intento, en el fondo frustrado por su complicación y artificiosidad, de escapar del aislamiento del yo<sup>112</sup>. Esta interpretación se disipa si se interpreta el *Ego* trascendental no ya como una sede absoluta encerrada en su autosuficiencia, sino como un ámbito, una instancia inmanente al *yo personal*, que sigue siendo finito, ligado a la temporalidad y al mundo vital, pero que ha encontrado un punto de manifestación apodíctica de la verdad, que da un sentido más radical y ontológico a la copertenencia del hombre a un mundo intersubjetivo y a un mundo de cosas.

<sup>109</sup> «La *Raison* est ce qu'il ya de spécifique dans l'homme, en tant qu'être qui vit dans des activités et des habitudes personnelles. En tant que personne cette vie est un devenir constant dans une constante intentionnalité du développement. Ce qui devient dans cette vie, c'est la personne même. Son être est toujours à nouveau devenir, et cela vaut, dans la corrélation de l'être personnel individuel et de l'être personnel communautaire, pour l'un et l'autre, pour les hommes et pour les humanités qui forment une unité» (*La crise...*, § 73, p. 301).

<sup>110</sup> *Meditaciones cartesianas*, § 49, p. 172; cfr. p. 173.

<sup>111</sup> *Meditaciones cartesianas*, § 56, p. 199.

<sup>112</sup> Cfr. A. SCHUTZ, «El problema de la intersubjetividad trascendental en Husserl», en *Cahiers de Royaumont: Husserl* (Buenos Aires: Paidós, 1968), pp. 291-316.

Volvemos a encontrar repetido aquí el dilema que vimos anteriormente a propósito de la reducción trascendental. El universo de Husserl es un universo personalista. Pero la instancia del yo trascendental, y por lo tanto el elemento idealista se hace presente en la medida en que se necesita un punto de referencia de la absolutez de la vida cognoscitiva y de la vida anímica toda. Hay por lo tanto, idealismo, pero se trata de un idealismo subordinado a la tesis personalista. *El sentido de las cosas está contenido en el sentido del sujeto*, pero el sentido del sujeto vive esencialmente en una comunidad intersubjetiva y constituye un mundo de la vida en devenir<sup>113</sup>. La clave de la posibilidad de ambivalencia en la lectura de Husserl está dada, a nuestro entender por el modo esencialista en que se entiende el ser, como lo expresa el siguiente pasaje del epílogo de las *Meditaciones cartesianas*:

«Una fenomenología consecuentemente desarrollada, por tanto, construye *a priori*, pero con una necesidad y generalidad esencial, estrictamente intuitiva, las formas de mundos concebibles; y los construye a su vez dentro del marco de todas las formas concebibles del ser en general y su sistema gradual; pero hace esto originariamente, esto es, en correlación con el *a priori* constitutivo, el *a priori* de las efectuaciones intencionales que los constituyen»<sup>114</sup>.

Esto es, evidentemente, una profesión de idealismo. Pero el problema reside en cómo concebir ese idealismo. Husserl no habla de un espíritu absoluto omniabarcador o de una razón universal que se explaya en la historia, sino de un yo que convive con otros sujetos y que pertenece a un mundo, un mundo del que puede desentrañar todas las claves constitutivas a partir del análisis de su vida interior.

Es la tendencia husserliana a reorganizar y refundamentar la totalidad de las ciencias en una «concreta ontología universal»<sup>115</sup>, lo que le lleva a una fundamentación primero solipsística y luego intersubjetiva. Pero el motivo de ello es que la intersubjetividad sola se transformaría en una mera verdad consensual, sin el recurso previo a la reducción trascendental. El hecho de que Husserl haya denominado su restauración con el apelativo de ontología universal indica al mismo tiempo su fuerza y su debilidad: es decir por un lado la fundamentación en algo indiscutible y apodíctico; por otro lado la implícita necesidad —que permanece en el fondo oculta— de apoyar dicha fundamentación en una intuición *a priori* del ser. De haber explicitado una concepción ontologista más definida, Husserl hubiera afianzado un personalismo ontológico más resuelto y más concluyente. Por la ausencia de ese tratamiento explícito del ser, su fenomenología debe ampararse inevitablemente en una concepción que, aunque por su contenido es personalista, por su aspecto formal reviste inevitablemente los caracteres del idealismo.

<sup>113</sup> Cfr. *La crise...*, § 73, p. 298-302.

<sup>114</sup> *Meditaciones cartesianas*, § 64, p. 230.

<sup>115</sup> *Meditaciones cartesianas*, § 64, p. 232.

## 9. CONCLUSIONES

Después de este recorrido entre los temas más importantes de la fenomenología husserliana concernientes a la cuestión del idealismo, podemos resumir algunas de las principales conclusiones:

1) La fenomenología de Husserl es inseparable del tema de la constitución de las esencias y de la reducción trascendental. Hay por tanto cierto *idealismo* no encuadrable en el idealismo clásico alemán, ni en las concepciones del neokantismo, aun cuando no se excluya que este último haya podido ejercer una influencia en algunos giros y planteos husserlianos.

2) Hay temas que abren la interpretación de la fenomenología a un cierto realismo, como son el de la intencionalidad, el proyecto programático de ir «a las cosas mismas», las referencias al tema del ser y de la ontología general. No se trataría por lo tanto de un realismo empirista o fisicalista, sino de una apertura constitutiva del *pensar al ser*. El ser en Husserl, sin embargo, es entendido esencialísticamente, como el género universal que abarca la totalidad del ente, por lo que la fenomenología se erige en filosofía primera, es decir en ontología universal.

3) Esta concepción del ser y de la ontología no radicaliza consecuentemente la línea que podría conducir la fenomenología a la fundación de un nuevo *ontologismo*. No tematizándose debidamente la apertura de la conciencia al ser transobjetivo, la reflexión se repliega a la reducción trascendental y a la afirmación del *Ego* trascendental como lugar constituyente del orden de las esencias. Surge de allí una fundamental ambivalencia entre una interpretación personalista del *Ego* y una versión más propiamente idealista. La misma ambivalencia surge con respecto a la relación entre intersubjetividad y reducción trascendental. Desde el punto de vista del *contenido* de la fenomenología parece afirmarse más la visión del primado de la persona y de la intersubjetividad. Desde el punto de vista de la forma parece prevalecer la unidad del sujeto trascendental.

4) Hay varios temas que impiden, de todos modos, que el innegable idealismo de Husserl sea interpretado en continuidad con el idealismo absoluto o con las filosofías del espíritu de inicios del siglo XX. Entre ellos se destacan: la objetividad de las esencias, con sus diversos niveles de universalidad; el *Leib* como lugar originario desde el que la conciencia se proyecta a un mundo; el mundo-de-la-vida (*Lebenswelt*) como ámbito en el que se despliega la vida intersubjetiva en su relación con el mundo físico; la intersubjetividad, que aunque relacionada con el *Ego* trascendental no es nunca negada en su originalidad ontológica. Todos estos temas, aunque en sí son indicativos de un estado *de suyo* del mundo, sin embargo llegan a ser *constituidos* por la subjetividad trascendental y por tanto llegan a encontrar una justificación última en el *Ego* trascendental; llegan a ser fundamentados *a priori*.

5) La salida a esta ambivalencia es que en Husserl hay un personalismo de contenidos unido a un idealismo formal. El idealismo afirma que no hay ningún contenido de la conciencia que no pueda referirse a la unidad del yo trascendental y que por lo tanto el ser está del lado de la subjetividad trascendental. Sin embargo esta subjetividad trascendental no se constituye como unidad ontológica (monismo del es-

píritu) que subsuma y envuelva la totalidad de las personas y el universo intersubjetivo con su horizonte mundano. El universo consta de unidades ontológicas intersubjetivamente ligadas y relacionadas con un mundo circundante. Estas son realidades *en sí*, aun cuando su sentido pleno quede esclarecido en la conciencia trascendental del *cogito*. *La intersubjetividad personalista y la trascendentalidad del Ego se necesitan y condicionan recíprocamente.*

6) La interpretación personalista de Husserl salva y comprende la componente idealista, mientras que la versión unívocamente idealista impide salvar el «hecho» de la personalidad individual y de la intersubjetividad. La interpretación personalista no niega que la fundamentación última del sentido de las cosas resida en la subjetividad. El ser es por lo tanto, y en modo eminente, un ser personal. En esta perspectiva además se reconoce que el ser es el término y el fundamento de la intencionalidad; más aún: que *todo ser es intencional*. La intencionalidad no es sólo un acto accidentalmente dependiente de un yo, sino el ligamen que une el universo monológico de las personas y su referencia al mundo. En la fenomenología se da cumplimiento al giro moderno, inaugurado por Descartes, de pensar al ser *desde adentro*: ser y pensar se unen en el seno de una subjetividad personal. En la perspectiva personalista el *Ego* trascendental sería la expresión de la intencionalidad que une ontológicamente la totalidad de los entes personales.

7) Se sigue de todo esto que la alternativa no está tanto en ver si la fenomenología es originariamente realista o idealista, sino en ver en qué tipo de idealismo se ubica: personalista o absoluto. Comprendemos aquí por «absoluto» el tipo de neidealismo que identifica el universo con el devenir de un único espíritu que se desarrolla históricamente en la temporalidad.

8) Es explicable que la herencia del pensamiento de Husserl haya podido subdividirse en tantas orientaciones divergentes, según se acepte o no la reducción trascendental o el valor del *Ego* trascendental, según se acentúe el mundo de la vida y su relación con la corporeidad, según se reivindique la primacía de la persona, o bien se opte por restaurar un tipo de racionalismo historicista que entronca, por varios motivos, con las instancias neokantianas.

El lector habrá identificado con facilidad cuál es la interpretación que preferimos y por qué la juzgamos como la más acorde con el pensar de Edmund Husserl.

FRANCISCO LEOCATA S. D. B.

Pontificia Universidad Católica Argentina  
Santa María de los Buenos Aires.