



UNIVERSIDAD DE CHILE

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

Apertura del campo fenomenológico en Ideas I

INFORME FINAL DE SEMINARIO DE GRADO

PARA OPTAR AL GRADO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

ALUMNO:
DIEGO SANHUEZA JEREZ
PROFESOR GUÍA : PATRICIA BONZI MOAS

SANTIAGO, CHILE
DICIEMBRE 2006

INDICE

Introducción.....	p.2
Desarrollo	
I. Capítulo primero. <i>Mundo y conciencia psicológica.</i>	
A) <i>La tesis de la actitud natural y el Mundo.....</i>	p.5-7
B) <i>Primera aproximación a la conciencia como tema.....</i>	p.8-10
C) <i>La intencionalidad.....</i>	p.10-15
D) <i>Autonomía de la conciencia.....</i>	p.15-20
II. Capítulo segundo. <i>Epoje y reflexión.</i>	
A) <i>La vía cartesiana.....</i>	p.21-25
B) <i>Reconstrucción del argumento.....</i>	p.25-29
III. Capítulo tercero. <i>Caracterización formal de la intencionalidad.</i>	
A) <i>Reflexión, trascendencia y Mundo.....</i>	p.30-33
B) <i>Estructura intencional en una doble correlación.....</i>	p.33-38
C) <i>El pleno noema.....</i>	p.39-42
Palabras finales.....	p.43-44
Bibliografía.....	p.45

INTRODUCCIÓN

“Pero, ¿cómo encontrar el justo punto de partida (*richtigen Anfang*)? De hecho el punto de partida es aquí lo más difícil (*Schwierigste*) y la situación insólita (*die Situation eine ungewöhnliche*)” (p.145, par.63)

En estas palabras de Husserl parece cifrarse todo el propósito de nuestra empresa. Pues, en efecto, para nosotros lo más importante es registrar todos los pasos que conducen a la apertura del campo fenomenológico. Ello, afirma Husserl, es “lo más difícil” y “la situación insólita”. Y es tal porque la topología fenomenológica se encuentra a *contrapelo* de la experiencia cotidiana e interfiere el circuito de familiaridad que ésta dispone. La apertura del campo fenomenológico es la clausura de la hospitalidad práctico/científica del Mundo.

Nuestra tarea consiste en exponer cada uno de los pasos que Husserl consigna a la hora de poner en obra su reflexión. Ahora bien, nuestro seguimiento se limita a los desarrollos que aparecen en “*Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*” (1913)* y en modo alguno al conjunto de su obra. En consecuencia (salvo en escasísimas oportunidades, donde oportunamente se dará cuenta de ello), las referencias al corpus husserliano no existen y, por lo mismo, tampoco existe una revisión de otras perspectivas que versen sobre un determinado asunto, ya sea para refutar algo, ya sea para complementarlo.

Pero nuestra lectura tampoco se satisface con una transcripción ingenua del argumento. Es decir: del seguimiento riguroso de una cadena de pensamientos más que respuestas, esperamos preguntas; más que soluciones, problemas. Y si bien ya tratar de exponer fidedignamente a Husserl requiere de un enorme esfuerzo, creemos que es más fructífero intentar poner de manifiesto algún *malestar* presente en su trabajo. Por una cuestión de honestidad intelectual, declararemos desde un principio cuál es el nudo que, por problemático, más nos ha llamado la atención en el camino de esta “apertura”: aparece desarrollado en la letra “B” del capítulo II, específicamente en el número “6” que remata la página y el capítulo. Se trata de la relación entre la *epojé* fenomenológica

* En adelante, usaremos la versión castellana de el libro “*Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*” traducida por José Gaos y publicada por el Fondo de Cultura Económica, México, 1986 (Tercera edición). Para la versión alemana hemos tenido a la vista el tomo III de la Husserliana, “*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*”, Martinus

y la *reflexión*, relación que, a nuestros ojos, toma el carácter de una cierta complicidad. Pues ocurre que la *epojé*, a la altura del párrafo 32, aparece arbitrariamente detenida a causa de una *decisión*, decisión que pretende salvaguardar la posibilidad de que exista un dominio del ser susceptible de ser elaborado científicamente. Ahora bien, esta salvaguarda estaría operada (es nuestra hipótesis) con miras a la reflexión. Pues tan sólo con este *plegamiento del yo sobre sí mismo* se hace posible la conquista inmanente del *sentido* del Mundo. Estas ideas van a quedar definitivamente plasmadas en la doctrina de los correlatos noemáticos. Éstos, pese a ser lo que objetivamente son, sólo *son* en una referencia de sentido que los remite a la conciencia. Ella es la fuente última de sentido. En consecuencia, podemos afirmar que, con la doctrina del correlato noemático, se instaura un régimen de *sentido* forjado en la correspondencia (casi diría *adecuación*) de la noesis con su respectivo noéma.

Nuestras inquietudes relativas a esta doctrina podrían cristalizar bajo el alero de las siguientes preguntas. Y si bien ellas aparecen formuladas al inicio de este trabajo (precisamente, en su Introducción), en realidad sólo se hacen efectivas una vez finalizado éste, a modo de umbral al cual necesariamente queda expuesto. En suma, estas son las preguntas:

a) ¿Qué ocurriría si, efectivamente, la *epojé* liberara toda su negatividad y, a causa de ello, ya no quedase dominio alguno susceptible de ser organizado científicamente? ¿Sobrevendría acaso la absoluta ininteligibilidad? Si llegara a ser así, ¿qué pudiera advenir *después* de ella? ¿Habría un *después* de ella, siquiera?

b) ¿Es la *reflexión* indispensable a la hora de instaurar un régimen de sentido? Si ello es así, ¿puede ella dar cuenta o hacer justicia de su límite, vale decir, puede ella estar en contacto con un noema –una trascendencia- cuyo único predicado (tal vez ni eso) sea el de *límite* y, en consecuencia, tal noema no le sea correlativo por carecer de toda determinación intencional *positiva*?

Con estas preguntas finalizamos la Introducción. Lo paradójico es que ellas, en realidad, abren el trabajo hacia nuevas perspectivas, vale decir, sirven como un nuevo inicio.

Nijhoff, La Haya, 1950. Todas las citas corresponderán a estos textos. Las excepciones serán oportunamente avisadas.

DESAROLLO

I. Capítulo primero:

Mundo y conciencia psicológica

I.A) La tesis de la actitud natural y el Mundo.

La sección segunda de *Ideas I* (Meditación fenomenológica trascendental), de la que nos ocupamos aquí, principia con la descripción de la *tesis* de la actitud natural y de la estructura que le es correlativa, la del Mundo. Por *tesis*, de ahora en adelante, debemos entender aquel *plus* gracias al cual estimamos siempre que la realidad del Mundo es una realidad incuestionable. Tesis de la actitud natural: *creencia* en la existencia autónoma del Mundo. Pues bien, aquí intentaremos reproducir el bosquejo que Husserl traza sobre sus rasgos principales (de la tesis de la actitud natural y del Mundo), poniendo énfasis en todo aquello que, posteriormente, nos remita a la *epojé* fenomenológica.

Esta descripción se detalla en lo que sigue.

Yo, como sujeto de carne y hueso, tengo *constante* conciencia de que el Mundo en el cual me desenvuelvo está para mí “*ahora*” (régimen temporal) “*ahí-adelante*” (vorhanden: régimen espacial de la presencia) *existiendo*. La evidencia de la existencia de las cosas y de los hombres dentro del perímetro del Mundo me es irrecusable. Ellos están (los hombres y las cosas) “para-mi-ahí-existiendo” (für-mich-da-sein) según sus propios modos de actualidad e inactualidad, están relacionándose entre sí con leyes de causalidad física o psicológica que, *en principio*, puedo siempre llegar a conocer. En relación con mi subjetividad, los otros hombres y las cosas del mundo representan una *trascendencia absoluta*. De ahí la permanente metáfora espacial del estar “ahí-delante”, es decir, del estar *fuera* de mí aunque *ante* mí: de algún modo entiendo que esta exterioridad del Mundo me concierne. El Mundo (Welt) dibuja alrededor de mi vida un contorno que, sin reconocer como producto de mi subjetividad (lo cual vendría a representar una ridícula pretensión de idealismo) le da cobijo y *sentido*. Es mi entorno (Umwelt).

Por otro lado, *sé* -sin que esto constituya pensamiento conceptual- que la estructura del Mundo en cuanto tal (el Mundo como *una* y la *misma* estructura objetiva), consta de un ámbito de claridad y distinción que denominamos “campo de percepción”

(Wahrnehmungsfeld) y sé, además, que a éste lo rodea un ámbito de más difusa determinabilidad, uno que se dibuja *inmediatamente* alrededor de mi foco de percepción actual a modo de contorno o halo, ámbito que designaremos con el nombre de “campo de intuición” (Anschauungsfeld) o “círculo de la co-presencia” (Mitgegenwärtigen). Este campo de intuición reviste a la actualidad absoluta de la atención de un espectro de presencia menguada pero siempre susceptible de ser incorporada, esto es, de una no-presencia siempre susceptible de ser transformada en presencia absoluta, absolutamente clara y distinta para una conciencia que se atiende a ella.

No obstante, el Mundo, así y como yo lo experimento, no se agota en estas distinciones. Un “horizonte oscuramente conciente de realidad indeterminada” (dunkel bewussten Horizont unbestimmter Wirklichkeit), cruza y rodea de manera infinita las estructuras descritas anteriormente, introduciendo un índice de perenne indeterminabilidad (Umbestimmtheit) en el esquema espacio-temporal del Mundo en cuanto tal. Sin embargo, éste no sufre mella en su ser por esta franja indeterminada e indeterminable. Antes bien, se define por ella.

En suma, afirmar la existencia del mundo no es afirmar la existencia de los particulares que constituyen su contenido¹. El mundo en cuanto tal es una estructura que ofrece la diversidad de lo real como “estando-ahí”, sin ofrecerse él mismo en ese *ahí* particular. El Mundo es el marco en virtud del cual puede “algo” ser experimentado como “algo”, es el marco formal de toda experiencia posible.

La tesis que se conjuga con el Mundo y que, en definitiva, lo configura, es la tesis de la *actitud natural*: una en la cual no se predica nada sobre los entes del Mundo en tanto particulares pero, gracias a la cual, se tiene *permanentemente presente* este conjunto de lo real como un todo articulado. La actitud natural no es un acto peculiar de nuestro espíritu, es “algo (etwas) -afirma Husserl- que se prolonga a través de la duración entera de la actitud” (ID, pág. 70, par.31)². En virtud de la actitud natural todos

¹ Husserl dedica varias líneas y la integridad del párrafo 29 a la cuestión del contenido del Mundo. En el Mundo encontramos cosas materiales, objetos espirituales y prójimos. El hombre es precisamente el factor de diversidad, pues su “punto de vista” es siempre irreductiblemente particular. Por lo mismo, si bien el mundo físico es uno y el mismo, el mundo en un sentido íntegro varía no-arbitrariamente según la comprensión que de él tenga cada individuo. Por ejemplo, el Mundo no es meramente el de las cosas mensurables. El mundo es también un mundo de valores. Y en lo que refiere a valores los puntos de vista son casi infinitos.

² “... que se prolonga a través de la duración...”. Primera aparición del asunto de la temporalidad en este trabajo. La temporalidad nos remite (aunque no de modo necesario) a las “oscuras profundidades” del problema del yo puro y su constitución, vale decir, nos *puede* conducir *desde* el problema de la temporalidad *constituida hacia* problema de la constitución de la temporalidad fenomenológica. Afortunadamente –para nosotros- Ideas I hace manifiesta su negativa a tratar (por el momento) el

los actos predicativos particulares que, precisamente, se refieren a las cosas del Mundo en tanto particulares (aunque con un grado de generalización y abstracción que puede ser cada vez más alto) tienen un *sustrato* que opera como garantía para sus procedimientos. Ese primitivo sentimiento de inteligibilidad es denominado por Husserl “experiencia originaria” (*ursprünglichen Erfahrung*). Al ser esta experiencia aquella mediante la cual el Mundo se dona como estructura de mundo, *todo* acto particular se descubre en deuda con él³. Es por eso que la validez del Mundo tiene siempre el carácter del “antemano”: toda vivencia específica la presupone, todo análisis serio debe hacerlo manifiesto en ése su carácter de precedencia.

I.B) Primera aproximación a la conciencia como tema:

Vamos a continuar nuestras indagaciones. En este momento, eso sí, el foco de nuestra atención no va a estar dirigido al Mundo como estructura objetiva, sino a un hecho que se da *en* él: la conciencia. La conciencia en tanto hecho mundanal será el objeto de nuestra investigación, investigación que, por lo mismo, se moverá aún en la esfera de una reflexión psicológica.

Sin embargo, debemos tener presente que la meta de todos estos derroteros es, tal como lo expresa Husserl, “la conquista de una nueva región del ser, hasta aquí no deslindada en lo que tiene de propio” (pág. 75, par.33). Sumariamente, cabe adelantar que esta “nueva región del ser” atañe a una “visión general de esencia de la conciencia”. Esta esencia de la conciencia debe configurarse como una región absoluta del ser, es decir, debe configurarse como absolutamente independiente de toda trascendencia mundanal. Asimismo, sobre el suelo de esta nueva región del ser se edificará una nueva ciencia eidética: la *fenomenología*.

Pues bien, examinemos nuestra situación en el Mundo. Yo, en tanto sujeto psicológico que, junto a mis prójimos, habito esta realidad espacio-temporal única, me dirijo a ella mediante múltiples modos de conciencia: los actos teóricos, los prácticos, los múltiples estados del querer, etc. En virtud de ellos tomo contacto *con* (y me hago

espinudo tema del “yo puro”, asunto que, sin embargo, se reconoce como primordial. Por ejemplo: “Al yo mismo, al que están todas referidas (las vivencias) (...) lo dejamos por lo pronto fuera de consideración, y esto por lo que se refiere al yo en todos sentidos” (p.78, par.34)

³ Esta cuestión es particularmente explícita en ese acto peculiar que es la reflexión. De ella afirma Husserl que “tiene la notable propiedad de que lo aprehendido perceptiblemente en ella se caracteriza por principio como algo que no sólo existe y dura dentro de la mirada percipiente, sino que ya *existía antes* de que esta mirada se volviera a ella” (p.103, par.45)

parte *de*) la facticidad del Mundo: pienso algunos hechos, dispongo de otros, etc. Pero también es cierto que estos mismos estados de conciencia, por medio de los cuales me dirijo al Mundo, pueden ser considerados como *fakta*, esto es, como contenidos del mismo. Sin embargo, el que las vivencias puedan ser estimadas en tanto *hechos* no quiere decir que, para el análisis, éstas compartan la naturaleza de los otros hechos: no son cosas físicas (al igual que los números y los valores), pero tampoco son entidades ideales (como los números) o conceptos (como la Justicia). Son precisamente aquellas entidades que componen la interioridad humana (el “yo” de cada uno de nosotros) y, en consecuencia, el lado espiritual y no-material del mundo. De ellas se preocupa la ciencia psicológica.

Antes de seguir, presentamos una advertencia. Para que se dé la posibilidad de una ciencia psicológica es absolutamente indispensable que exista en el hombre una *capacidad reflexiva* que opere como su condición de posibilidad. Pues ocurre que la orientación natural de la conciencia remite siempre a una exterioridad, exterioridad que, sin embargo, no tiene porque ser necesariamente material. Se requiere, pues, de un movimiento enteramente peculiar de la conciencia mediante el cual, visualizándose a sí misma, se faculta para una auto-tematización. Ahora bien, cabe tener presente que la reflexión, para Husserl, es posible en todo momento y con toda clase de vivencia, vale decir, es *el* modo adecuado para apropiarse de la sustancia psicológica. Dejamos esta cuestión aquí por el momento. Sin embargo, el tema de la reflexión nos ocupará con alguna amplitud más adelante.

En este instante, vamos a fijar terminológicamente las notas que caracterizan a la conciencia -tal como ésta se nos ofrece en la *experiencia psicológica*. En primer lugar, tenemos que a toda subjetividad, sea ésta del rango que sea, corresponde un “yo”⁴. Husserl homologa este “yo” mundanal con el “yo” cartesiano pues, para él, no se trata meramente de un “yo” especulativo, sino de uno que sueña, siente, imagina, etc. En consecuencia, el ego mundanal es denominado por Husserl *cogito*. Pero ocurre que el

⁴ Como ya afirmámos, esto es casi todo lo que se afirmará a propósito del “yo”. (Ver nota nº3). Lo único que nos interesa precisar: el “yo” que en este momento comentamos es un “yo” psicológico. El “yo” estrictamente fenomenológico es “trascendental”. A propósito de éste, uno de los pocos lugares de *Ideas* en que Husserl se refiere a él: “El yo parece estar constantemente, incluso necesariamente (...). Es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su “mirada” se dirige “a través” de cada *cogito* actual a lo objetivo. Este rayo de mirada cambia con cada *cogito*, brotando de nuevo con el nuevo y desapareciendo con él. Pero el yo es algo idéntico. Al menos, considerado en principio, *puede* cada *cogitatio* cambiar, ir y venir (...). Pero frente a esto parece ser el yo puro algo *necesario* por principio, y en cuanto es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar *en ningún sentido por un fragmento o factor ingrediente* de las vivencias mismas” (p.132, par.57). (Para mayor precisión, consúltese el párrafo 80)

cogito no es un ego vacío que se resuelve en la pura actualidad del pensamiento (como en Descartes), sino que es la *unidad* de todas las efectuaciones por medio de las cuales se exterioriza, es la *unidad* de todas las vivencias de conciencia (*cogitaciones*) mediante las cuales se pone en obra y sin las cuales no se determina ni ella ni el Mundo. Ahora bien, esto marca una gran diferencia con el *cogito* cartesiano. El *cogito*, que, como señalábamos, no es sino la unidad de sus efectuaciones *cogitativas* y la *cogitatio* (por ejemplo, la vivencia de mirar a un árbol), a su vez, implica siempre y necesariamente un *referente*⁵. La *cogitatio* vacía es tan sólo una abstracción; en ella siempre - de *hecho* pero por *derecho*, como veremos más adelante-, se puede seguir el rastro de lo implicado en cuanto tal⁶. Es muy importante hacer esta distinción de fondo: el mirar el árbol (*cogitatio*) y el árbol mismo con todas sus cualidades objetivas (*cogitatum*). El árbol como entidad material (ámbito cosa) que se ofrece en el presente a través de la percepción jamás podría *entrar* en la mente (ámbito conciencia). La mente puede reproducir una imagen del árbol. Pero, en este caso, al representar el árbol por medio de una imagen, también nos ajustamos al esquema *cogitatio-cogitatum*: debemos aprender a diferenciar entre el “hecho psicológico de representar” y la imagen misma representada.

Podemos resumir esto afirmando que a la conciencia le es inherente *ser conciencia de algo*. A este carácter heterológico de la conciencia se lo ha acuñado con un nombre que ha hecho fama: *intencionalidad*. La conciencia, se dice, no es sino intencionalidad.

I.C).La intencionalidad

Es menester en este punto hacer algunas distinciones a fin de no menoscabar el sentido de “lo intencional”. Pues si nos quedamos en una definición escolar de la misma (intencionalidad: *conciencia de algo*), mal podríamos afirmar que la filosofía husserliana ha avanzado en algo a la aristotélica⁷. El problema reside en interpretar

⁵ “En la esencia de la vivencia entra no sólo el ser conciencia, sino también de qué lo es y en qué sentido preciso o impreciso lo es” (p.82, par.36)

⁶ “En cuanto tal”. Esto quiere decir que la condición de implicado que define al referente no merma su objetividad. Ya entraremos más en ello (Cap.III, apartados “B” y “C”)

⁷ Anota Husserl: “Así, pues, “conciencia de algo” es una expresión muy comprensible de suyo y sin embargo sumamente incomprensible a la vez.” (p.212, par.87) Y un poco antes ya había señalado: “No se ha hecho prácticamente nada con decir y ver con evidencia intelectual que todo representar se refiere a algo representado, todo juzgar a algo juzgado (...) Esto es a la vez una manera muy sencilla de presentar la ciencia fenomenológica de las esencias como algo muy antiguo, como un nombre nuevo para la vieja lógica y las disciplinas identificables en rigor con ella” (p.211, par.87)

correcta y acabadamente el significado de ese "algo". Ya tenemos claro que una conciencia solipsista es, por definición, un absurdo. En este momento nos compete aclarar con un poco más de rigor el sentido de esta imposibilidad.

Para aproximarnos en una forma adecuada a esta cuestión ofrezcámonos un ejemplo. Este ejemplo está tomado de la esfera sensible⁸, mas no debe en modo alguno limitarse a ella.

Estamos en un escritorio *aquí y ahora* redactando alguna carta, escribiendo algún trabajo, etc. Ponemos especial –sino única- *atención* en el papel blanco que tenemos al frente y en el contenido que plasmaremos en él. Pero para nosotros también es evidente que estamos en una posición corporal determinada, que las paredes de este cuarto son de determinado color, que la luz es de determinada intensidad, etc. Esto es: tenemos conciencia del horizonte donde se desarrolla nuestra actividad. Y para nosotros también es evidente que, en el momento que nos propongamos, *podemos* (pues tenemos la *libertad* para ello) cambiar el foco de nuestra atención y reparar en otras necesidades. Podemos, si lo deseamos, errar libremente por este campo (que ya antes habíamos identificado con el nombre de "campo de intuición" o de la "co-presencia") y actualizar *para y con* nuestra atención los objetos que requiramos. Lo que en este ejemplo nos interesa discernir es que el carácter intencional de la conciencia no debe identificarse con el centro actual de su atención. Por cierto que este "centro de actualidad" es, por decirlo así, el punto de convergencia de la misma, el punto que se quiere plenamente presente y, por lo mismo, perfectamente inteligible e inteligente. Pero ocurre que este vértice de plena transparencia sólo es claramente representable en ligazón con un contexto de relativa opacidad que le otorgue significación. La conciencia entendida tan sólo como *atención* es una abstracción que da pie a malas inteligencias. La intencionalidad, así, propicia una *apertura radical* en el concepto tradicional de conciencia: desde ahora deberá incluirse en su ámbito tanto el *estar vuelto actualmente hacia algo* como el estarlo en el modo de la *inactualidad*, deberá computarse en la conciencia un modo de ser *explícita* (de la cual deriva toda capacidad predicativo-judicativa sobre entes de este Mundo) y un modo de ser *potencial* (que otorga el

⁸ Debemos estar muy atentos al problema de la "ejemplificación" en Husserl. Diremos sólo unas pocas palabras al respecto. En primer lugar, es muy difícil aclarar el carácter de dicha operación, la "ejemplificación". En ningún lugar se define qué pueda ser un ejemplo. En segundo lugar, repárese en la insistencia husserliana por ejemplificar mediante casos de la esfera sensible. Esto, nos parece, no es arbitrario. En efecto, para Husserl, el mundo material es de principalísima importancia: "Pues fácil es convencerse de que el mundo material no es un trozo cualquiera del mundo natural, sino su capa

horizonte no-actual imprescindible para toda actualidad)⁹. En otras palabras, la intencionalidad recupera para la conciencia todo un espectro de realidad que antes le era ajena o, mejor dicho, la intencionalidad permite que la conciencia asuma como “pertinente a ella” todo aquello que ella no-es.¹⁰

Por lo tanto, todas aquellas expresiones que caracterizan a la conciencia, tales como “estar dirigida a” o “estar vueltas hacia”, indican precisamente eso: una pura dirección de *apertura* de la conciencia, dirección sin la cual no es nada. Que una entidad (la conciencia y sólo ella) esté caracterizada por la intencionalidad significa que ella es una entidad enteramente peculiar: no tiene ningún “adentro”, su intimidad consiste tan sólo en concomitar con otras realidades. Ahora bien, como ya hemos destacado, esta dirección de apertura no se orienta única y exclusivamente al objeto que con mi intención destaco de entre el contexto. La intencionalidad, en tanto cifra el carácter de “apertura” de la conciencia, hilvana el contexto mismo; obliga a la conciencia a estar siempre un poco más allá de sí misma, cotejando aquello que ella es (presencia, actualidad, actividad, efectividad) con aquello que ella no-es (ausencia, potencialidad, pasividad, virtualidad). La intencionalidad *expone* a la conciencia, desfonda su falsa e imposible intimidad sometiéndola a un proceso de exteriorización mediante el cual se descubre siempre en contacto con una heterogeneidad. Como escribe Husserl:

“Llevada a cabo una vivencia intencional actualmente, o sea, en el modo del *cogito*, en ella se “dirige” el sujeto al objeto intencional (intentionale Objekt). Al *cogito* mismo es inherente, como inmanente a él, un “mirar a” el objeto(...). Este “mirar a” algo el yo (“Ichblick” auf etwas) es, según el acto, en la percepción percipiente, en la ficción fingidor, (...). Esto quiere decir, pues, que este tener ante la vista, antes los ojos del espíritu, inherente a la *esencia* del *cogito*, del acto en cuanto tal, no es a su vez un acto particular, y en especial que no debe confundirse con el percibir (...). Es de observar que

fundamental (Fundamentalschicht), a la que está referido *esencialmente* todo otro ser real en sentido estricto (reale Sein)” (p.88, par.39)

⁹ “La corriente de las vivencias (Erlebnisstrom) no puede constar nunca de puras actualidades” (p.81, par.35). O bien: “(...) a la esencia de la corriente de vivencia de un yo en vigilia (wachen) es inherente (...) que las cadenas de *cogitationes* que corre sin solución de continuidad esté constantemente rodeada de un medio de inactualidad siempre presto a pasar al modo de la actualidad, como, a la inversa, la actualidad a inactualidad” (ibid.) La idea de una “corriente de vivencia” nos remite a la idea de temporalidad. Afortunadamente, el tema de la temporalidad puede tratarse prescindiendo de un análisis del yo. (ver nota nº3). Habremos de hablar sobre *temporalidad* un poco más adelante. (ver nota 14)

¹⁰ “Lo que tiene lugar fuera del rayo del yo o del *cogito* en la corriente de las vivencias tiene un carácter esencialmente distinto, está fuera de la actualidad del yo y sin embargo, como ya hemos indicado antes, es inherente al yo en tanto es el campo de la potencialidad para los actos libres del yo”(p.225, par.92)

objeto intencional de conciencia (tomado tal como es en cuanto pleno correlato de éste) no quiere decir en modo alguno objeto *aprehendido*". (p.83, par.37)

Dentro de este marco, pues, la actitud objetivante, aquella cuyo rendimiento es el conocimiento científico del Mundo, no es sino un acto *particular*, homologable en legitimidad a los actos del valorar o del sentir. La intencionalidad otorga una matriz a partir de la cual la ciencia como caso particular del espíritu, y no como único valuarte de la verdad, puede ser evaluada y a partir de la cual, también, sus efectos pueden ser cotejados y contrastados con *otras* actitudes, igualmente legítimas.

La conciencia no es sino "conciencia de". En ella se dan simultáneamente modos de actualidad y de potencia. Lo único que cohesiona todas las diversas y dispersas notas de la conciencia es su carácter intencional. Su único carácter unilateral radica en su apertura. Como anota Husserl:

"La intencionalidad es lo que caracteriza a la *conciencia* en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez a la corriente entera de vivencias como corriente de conciencia y como unidad de *una* conciencia" (p.198, par.84)

Pero si bien es cierto la intencionalidad brinda cohesión a la conciencia, al mismo tiempo, al estar privada de un centro sustancial, la obliga a permearse con toda la gama de objetos que se le aparecen en la experiencia: no es sencillamente que la conciencia sea conciencia de algo, sino que cada conciencia es conciente de *su* algo, de *su* objeto. Como señalaba una cita de más arriba, "este "mirar a" algo el yo es, según el acto, en la percepción percipiente, en la ficción fingidor, etc". No existe un tipo unívoco de orientación intencional. La conciencia se actualiza en el recuerdo, la emoción, la reflexión, etc. Así mismo, actualizándose, configura sus respectivos objetos: el recuerdo, la emoción, la reflexión. Por supuesto que no se trata de defender un ingenuo realismo, estableciendo que la conciencia debe "adaptarse" a los diversos tipos de cosas que se encuentre en el Mundo. Pues no existen ni "cosas" ni "Mundo" antes de ella. Mas tampoco, en sentido estricto, "después" de ella. Pues "las cosas mismas", hacia las cuales la fenomenología según expresa declaración está orientada, brotan de la convergencia de un polo subjetivo y un polo objetivo. Lo particular de la hipótesis husserliana es que la identidad de ambos polos no está previamente establecida, siendo la relación intencional algo así como un puente que comunica entre ambos (como lo

quisiera la hipótesis sicologista que es incapaz, por un lado, de pensar la intencionalidad en su radicalidad y, por otro, de pensar a la conciencia fuera de los marcos de la causalidad psicofísica). Por el contrario, la intencionalidad funda (como ya anunciábamos) un régimen heterónimo de las identidades.

I.D) Autonomía de la conciencia.

Nuestro campo de estudio se irá estrechando cada vez más. Hemos hablado ya bastante de la conciencia: hemos afirmado que ésta no era sino intencionalidad, y que en virtud de ello se hallaba inevitablemente expuesta a concomitar con una alteridad de orden siempre diverso. También señalábamos –un poco de pasada- la necesidad estructural que el trabajo husserliano presentaba respecto de la reflexión. La reflexión, como comportamiento síquico peculiar, permite precisamente distinguir entre “lo psicológico” (la interioridad del hombre) y lo que le es exterior a éste, es decir, permite diferenciar –a muy grandes rasgos- una esfera “conciencia” y otra esfera “realidad”.

Pero notemos que la reflexión es en sí misma una nueva cogitatio. Una cogitatio peculiar -pues, en tanto reflexiva, va a contrapelo de las demás- pero cogitatio a fin de cuentas. Dicho con otras palabras: con la reflexión se da la paradoja de que lo sujeto a examen –la vivencia- es de la misma naturaleza que el instrumento usado para ello. Esto es de vital importancia. Nos va asegurando cada vez más la posibilidad de la existencia de una región de la conciencia “pura”, “trascendente”. Recordemos que esta es “la meta que nos guía constantemente”. Y por qué decimos esto.

Nosotros ya habíamos discernido entre un mundo interior (un yo psicológico) y un mundo exterior (el Mundo, que no excluía de su configuración un “lado” espiritual). Pero lo que ahora se nos presenta es algo diferente. Ahora podemos señalar una distinción fundamental en la esfera misma de las cogitatio: vivencias intencionales de referencia inmanente (reflexivas) y vivencias intencionales de dirección trascendente. A las primeras (inmanentes) corresponde el que sus objetos intencionales (aquello hacia lo cual ellas están indefectiblemente referidas) pertenezcan a la misma corriente de vivencias, esto es, compartan su naturaleza. Por lo mismo, en las vivencias intencionales de dirección inmanente se da una peculiar “unidad inmediata” (unvermittelte Einheit) entre la cogitatio y el cogitatum (que es también una cogitatio). No se trata de una identificación de ambas entidades; se trata de una vecindad dentro de

una esfera puramente vivencial donde un acto deviene objeto para otro¹¹. Por el contrario, a las vivencias intencionales de dirección trascendente corresponden objetos intencionales de toda índole, excepto los de vivencia interna (esencias, vivencias de otros “yoes”, cosas materiales, etc).

Esto debe iluminarse aún más. Para ello remitiremos al lenguaje técnico de que dispone Husserl. En efecto, es preciso que nosotros reparemos en el modo en que ambos objetos (inmanentes y trascendentes) se brindan para poder intuir su divergencia con plena legitimidad. Unos serán catalogados *ingredientes* (Bestande, reelle Komponenten) y los otros *componentes intencionales*. Como siempre, Husserl invita a reflexionar exponiendo un ejemplo que proviene de la esfera sensible. Sin embargo, dejemos de antemano claro que lo ganado con él es válido para cualquier tipo de trascendencia.¹²

En la percepción sensible (espacial), tenemos continuamente conciencia de un medio y de objetos estables, afincados en su ser. Cuando miro una muralla, por más que varíe el modo mediante el cual mi subjetividad me aproxima a ella (cierro yo mis ojos, palpo, cambie de posición física), ella, la muralla, sigue siendo la *misma*. Hay, pues, una identidad de la muralla consigo misma que, por así decirlo, resiste el permanente fluir de mi conciencia. La muralla es lo estable. Mi subjetividad lo voluble y etéreo.

Pero fijémonos mejor. Los “datos sensibles” (Empfindungsdaten) mediante los cuales sabemos de las cosas y que, de algún modo, son la garantía de las mismas, varían al unísono con la vivencia. Esto quiere decir que, por medio de los datos sensibles, las cosas se “exhiben” (darstellen), se matizan indefinidamente. Y se matizan indefinidamente porque el *horizonte* del Mundo, el horizonte de la materialidad, es

¹¹ Para aclarar esto, diremos que todas las vivencias (a excepción de las reflexivas) están compuestas tanto de elementos inmanentes como trascendentes. Un sentimiento es sentimiento de *algo*, una elucubración es elucubración de *algo*, etc. Sólo mediante la reflexión podemos permanecer en la inmanencia de la vivencia (pues para la vivencia reflexiva lo *trascendente* consiste en reparar en lo *inmanente*). El método fenomenológico es enteramente reflexivo. Tendremos oportunidad de ver aquello con más precisión en el análisis de la epojé (Cap.II). Por mientras, considérese la siguiente cita: “Entre las más universales peculiaridades esenciales de la esfera para las vivencias tratamos en primer lugar la *reflexión*. Lo hacemos así en gracia a su *universal* función metodológica; *el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión*” (el subrayado final es nuestro) (p.172, par.77). Ahora bien, también es cierto que en el mismo texto se afirma que el método reflexivo no basta para dar con la nueva región del ser a la que se pretende acceder. Por ejemplo: “La reflexión puede, sin duda, llevarlo a cabo todo y atraerlo a la vista de la conciencia para que lo aprehenda; pero esto no basta para llevar a cabo una reflexión *fenomenológica*, ni para que la conciencia aprehendida sea la conciencia pura” (p.116, par.51) Lo importante aquí es el adjetivo “*fenomenológica*”. En otro lugar se afirma que lo fenomenológico se resuelve con la categoría de “intencionalidad”. El modo en que *reflexión* e *intencionalidad* se imbriquen y requieran será sólo visible en un examen de la epojé husserliana que llevaremos a cabo más adelante.

¹² “En general, es hora ya de ver que todo ser trascendente, de cualquier género que sea, entendido como ser para un yo, sólo puede llegar a darse de un modo análogo al de la cosa (Ding), o sea, sólo por medio de apariencias (Erscheinungen)” (p.100, par.44)

infinito, infinitamente indeterminado por esencia -no por defecto. Ahora bien, la indeterminación de la materialidad mundanal es tal que su naturaleza consiste en ser necesariamente determinable¹³. En virtud del horizonte de experiencia, a la identidad de la muralla -si bien es extremadamente posible que ella confirme a cada paso su mismidad- a la identidad de la muralla, decíamos, se le sustrae el carácter de indubitabilidad. Pues es evidente que hay un operar de la conciencia que, mediante el recuerdo, hilvana la totalidad siempre in-suficiente de datos mundanales y, con ello, fragua identidades sólo hipotéticamente estables. Como ya dijimos, es extremadamente posible que las identidades se confirmen a cada paso. Pero el sólo hecho de que tengan que confirmarse habla sobre su falta de certeza.

La *cosa* (el *ejemplo* para toda trascendencia) se brinda in-suficientemente mediante escorzos. Pero aquel dato interior que opera el escorzamiento de la cosa no se matiza él mismo. En efecto, nada obliga a identificar lo escorzado (el objeto espacial dado en la percepción con una identidad hipotética) con aquello que escorza (la vivencia dada en la auto-percepción). Señala Husserl:

“El matizar o escorzar (*Abschattung*) es una vivencia. Pero una vivencia sólo es posible como vivencia y no como nada espacial. En cambio, lo matizado o escorzado sólo es, por principio, posible como espacial (es justo, en esencia, espacial) y no posible como vivencia” (p.94, par.41)

Recordemos que el ejemplo tiene el objeto de hacernos manifiesta la discrepancia esencial que hay entre los modos de darse de la conciencia y los modos de darse de la realidad “en sentido estricto” (*Realität*). La naturaleza divergente de la vivencia en relación a *cualquier* trascendencia obliga a aceptar la distinción entre los ingredientes de la vivencia (aquellos aprehendibles sólo por medio de la reflexión y que hacen que la vivencia sea vivencia) y los componentes intencionales de la misma (aquella objetividad que se dibuja en la vivencia y que sólo por vía analítica puede ser descrita con independencia de los ingredientes)

¹³ “La indeterminación (*Unbestimmtheit*) significa, en efecto, necesariamente la posibilidad de determinarse (*notwendig Bestimmtheit*) en un estilo rigurosamente prescrito” (p.99, par.44) Ahora bien, esta negatividad susceptible de ser transformada en conocimiento es la negatividad que correspondía al campo de la co-presencia. No pasa lo mismo con aquel “horizonte oscuramente conciente de realidad indeterminada que también describíamos al comienzo.

Las cosas materiales (prosigamos con este ejemplo) se dan, por necesidad –no por defecto- de un modo matizado, vale decir, sometidas a un principio de “inadecuación”. De otro modo ocurre con la vivencia, de otro modo que es precisamente el contrario. La vivencia (en nuestro ejemplo, la sensación) no se escorza ni se exhibe mediante “modos de aparecer”. La vivencia no es nada espacial: es algo interno¹⁴. Y al ser interna se ofrece íntegramente. Vale decir, con la vivencia intuimos algo con el carácter de *absoluto* y no lo idéntico de diversas manifestaciones. Eso “idéntico en las múltiples manifestaciones” (el “núcleo de algo “realmente exhibido”) puede ser desmentido, “tachado” en el curso de la experiencia (que siempre esta abierta *por y hacia* el futuro). La vivencia, en cambio, se ofrece a la intuición reflexiva como absolutamente evidente, esto es, con el carácter de lo indubitable. Al igual que el conocido ejemplo de la filosofía cartesiana (del cual se obtiene, a su vez, una pauta de verdad: la *certeza*), puedo perfectamente dudar del objeto mentado por mi pensamiento (mi pensamiento se equivoca), pero no puedo dudar de la existencia actual y evidente de mi pensamiento:

“Toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia (Existenz) de su objeto. Cuando la reflexión se dirige a mi vivencia y la aprehende, aprehendo algo que es ello mismo un absoluto y cuyo “estar-ahí” (Dasein) no es, por principio, negable, es decir, la evidencia intelectual de que no esté ahí es, por principio, imposible” (pags.104-105, par.46)

Pues bien, la cosa se ofrece mediante escorzos; la vivencia, de un modo absoluto. Las cosas se “perciben”. Las vivencias, en cambio, se hacen manifiestas en la

¹⁴ Ya lo decíamos (nota n°3). La conciencia se mueve en la temporalidad como en su elemento. Y si bien la cosa física acusa una imperfección espacial, la vivencia acusa una temporal. Pues la vivencia tampoco puede ser íntegramente percibida en un presente absoluto. La conciencia “es por su esencia un río al que, dirigiendo la mirada de la reflexión a él, podemos seguir a nado desde el punto del ahora, mientras se pierden para la percepción los trechos que quedan a la zaga” (p.101-102, par.44). Sin embargo, prosigue Husserl, “*esta* “imperfección”, inherente a la esencia de percepción de vivencias, es una imperfección en principio distinta de aquella que radica en la esencia de la percepción “trascendente”. Y ello por lo que sigue (considérese esto que diremos ahora como la única referencia que nuestro trabajo ofrecerá sobre el asunto de la temporalidad). La temporalidad fenomenológica no caracteriza la particularidad de cada vivencia, sino la comunicación entre ellas. “Toda vivencia pertenece a una “*corriente de vivencias*” infinita (p.193, par.81) Una vivencia puede finalizar, no la corriente de misma de las vivencias. En consecuencia, todo *ahora* (“forma persistente para una materia siempre nueva” p.194, par.81) tiene necesariamente un *horizonte del antes* y un *horizonte del después*, uno de retención y otro de protensión. Estos horizontes (sumados al de la simultaneidad, que también es un horizonte) conforman la *unidad de la corriente de las vivencias*, *unidad* que puede legítimamente ser inspeccionada por medio de la reflexión.

auto-percepción. Es por medio de la reflexión que captamos las vivencias. Y las captamos de un modo absoluto pues –como ya adelantábamos- la reflexión comparte su naturaleza con aquello que intenciona. La reflexión es una vivencia y su objeto intencional también lo es. Por medio de la reflexión, en consecuencia, nos aseguramos un campo absolutamente cierto de investigación.

II. Capítulo Segundo: Epojé y reflexión.

II.A) La vía cartesiana.

Es momento de detener un poco estas caracterizaciones. Hagamos un recuento: primeramente bosquejamos la idea de Mundo; luego, a través de la experiencia psicológica, reparamos en unos hechos particulares de este Mundo, los psicológicos. A continuación hicimos lo posible por deslindar lo esencial de esta conciencia en modalidad psicológica, con el objeto de identificar todas esas características que la definen como entidad independiente y, por lo mismo, como una estructura autónoma susceptible de ser objeto de una nueva ciencia: la fenomenología.

Gracias a la reflexión, hemos ganado el campo de las vivencias. Éstas, en nuestro examen preliminar, estaban aún bajo el sesgo psicológico. Pero repararemos en las siguientes palabras, que marcan verdaderamente un punto de inflexión en la argumentación husserliana. Aparecen en el primer párrafo del Cap.II de la *Sección Segunda*:

“Tan natural nos es verlas como antes (a las vivencias) que ahora que ya hemos hecho conocimiento con la posibilidad de *cambiar de actitud* y que andamos buscando un nuevo dominio de objetos, ni siquiera advertimos que estas esferas de vivencias son las mismas de que brota por obra de la *nueva actitud* el nuevo dominio” (p.75-76, par.33)

Y el agregado crítico de la edición castellana enfatiza:

“O no notamos que con el método absolutamente de cualquier *epojé* se muda la experiencia psicológica que da lo psicológico en una experiencia de una nueva índole” (p.453)¹⁵

“*Cambio de actitud*”. “*Nueva actitud*”. “*Experiencia de una nueva índole*”. “*Epojé*”. Nuestra exposición en este momento estará orientada por el sentido aún oculto

¹⁵ Nota “a” a la página 76 (par.33) que figura en el apéndice crítico de la edición castellana.

de estas expresiones. Se trata de una modificación enteramente *sui generis*, de la cual debemos rastrear cuidadosamente cada uno de sus pasos. La importancia que Husserl asigna a esta “cambio de actitud” es sencillamente capital¹⁶.

Como ha sido tónica de este trabajo, nuestro proceder se limitará a exponer el argumento tal como éste se desarrolla en Ideas I. Nos parece de vital importancia registrar cada uno de sus movimientos, a fin de no quedar inadvertidos de las paradojas y complicaciones que comporta.

Antes que nada, debemos recordar lo que hemos dicho a propósito del Mundo. A éste, inspeccionado desde su lado subjetivo, correspondía una actitud muy peculiar, una actitud que no tenía relación alguna con las actitudes particulares mediante las cuales el Mundo podía adquirir forma concreta. Como señalábamos, toda actitud particular –sea la actitud cotidiana, sea la elaboración científica de los datos sensibles- presupone como su base una silenciosa actitud pre-reflexiva y pre-predicativa que permitía articular el Todo del Mundo, que permitía articular el Mundo como un Todo y convertirlo así en uni-verso. Se trataba de esa actitud mediante la cual el Mundo se me aparece como ofrecido, pero, a su vez e inmediatamente, ese ofrecimiento mundanal se establecía de antemano con la cualidad de ser absolutamente válido, es decir, absolutamente existente. Y si bien Husserl habla de un “estar-ahí-para-mí” (*für-mich-da-sein*) del Mundo, esta referencia a un polo subjetivo es muy distinta de aquella que el polo “realidad” mantendrá después con el polo “conciencia” (una dependencia de *sentido*). En este caso, que el Mundo sea para-un-yo significa, por así decirlo, que el Mundo se dona desde sí al sujeto imponiéndole su carácter de indubitabilidad. El Mundo es *para* el sujeto porque éste tiene plena confianza –gracias a un sentimiento de gratuita inteligibilidad- en las estructuras que el Mundo le presenta. El sujeto se siente cobijado por reglas que, si bien no las ha elaborado, al menos le parecen perfectamente claras. Por supuesto, no se trata de reglas particulares sobre procedimientos particulares. Se trata de una claridad, de una ingenua confianza en la solidez de la estructura del Mundo en cuanto tal. Se trata, en realidad, de la absoluta confianza en la presencia del presente

¹⁶ Tómese en consideración, por ejemplo, el siguiente párrafo: “Quizás se mostrará incluso que la actitud fenomenológica total y la epojé que le pertenece está llamada a provocar una completa mutación personal, que, en principio, cabría comparar con una conversión religiosa, pero que, por encima de ello, esconde en sí la máxima mutación existencial que se encomienda a la humanidad en tanto que humanidad”. Aparece en la página 144 del texto de Husserl “*Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*”. Editorial Crítica, Barcelona, 1991. Traducción a cargo de Jacobo Muñoz y Salvador Mas.

y en la coherencia de los procesos que le son concomitantes. El Mundo existe. Eso es indubitable.

Ahora bien, el rendimiento de la epojé consistirá precisamente en damnificar la validez absoluta que el Mundo enarbola de antemano como su característica principal. La epojé nihilizará la relación del hombre con el Mundo, minando la certidumbre ingenua que éste deposita en aquel.

Para facilitar el acceso a la epojé se ensaya en Ideas I la vía cartesiana. Sin embargo, Husserl es enfático en señalar que en modo alguno la experiencia *neutralizadora*¹⁷ de la epojé debe limitarse a este *ejemplo*, el cual sólo se utiliza con el propósito de contribuir al esclarecimiento intelectual de su funcionamiento.¹⁸

La vía cartesiana se expone en el párrafo 31. Es como sigue.

En términos generales, Husserl distingue en la operación cartesiana dos momentos: a) uno es el *intento de duda*, donde el ser de lo puesto en duda queda en vilo; b) otro es la duda misma, donde se afirma el no-ser de la cosa puesta en cuestión. Lo que a Husserl le interesa rescatar es el hecho de que ya en el intento de duda lo que se mina es la certeza en el “ser” del objeto. Cuando se realiza el intento de duda, siempre se pone en duda el *ser* del objeto, sea que este “ser” corresponda a la sustancialidad del mismo, sea que sólo le afecte parcialmente. Por ejemplo, puedo dudar del ser íntegro de una manzana, pero también solamente de su color rojo. En el segundo caso, pongo en duda el ser-rojo de la manzana. El “ser” mismo es afectado. Lo que importa retener es que, en el *intento de duda* (y no necesariamente en la duda misma,

¹⁷ Esta palabra, *neutralización*, si bien en nuestro discurso está usada con un poco de soltura, es de máxima importancia para el asunto que nos atañe (la apertura del campo fenomenológico). En efecto, hay por lo menos cinco párrafos (109, 110, 111, 112, , 114) dedicados íntegramente a ella. Escuchemos: “Se trata para nosotros ahora de una modificación que en cierto modo anula por completo su fuerza a toda modalidad dóxica sobre la cual se vierta –pero en un sentido totalmente distinto de la negación, la cual (...) tiene en lo negado su efecto positivo, un no-ser que es a su vez un ser. Esta modificación no tacha, no “efectúa” nada; es en la conciencia el polo opuesto a todo efectuar: su *neutralización*” (p.258, par.109) Esta modificación de neutralización, para la cual “*no tiene sentido alguno la cuestión de la razón y la sinrazón*” (p.260, par. 110), se opone de tal modo a toda representación ponente (tética) que, en general, la esfera del representar en general puede ser dividida en “*representaciones ponentes* de toda especie y *sus modificaciones de neutralidad*” (p.261, par.111) Así, entonces, de un lado tenemos la zona donde un acto “es un “acto *real*”, el *cogito* es un cogito “real”, “realmente ponente” (p.270, par.114); de otro, una zona donde un acto “es la *sombra* de un acto, es un cogito *impropiamente tal*, un *cogito* no “realmente” ponente”(Íbid). En definitiva: “el uno efectúa realmente, el otro es el mero espejismo de un efectuar” (Íbid)

¹⁸ “Aquí prescindiremos de esto (la posición de la anti-tesis, el no-ser), por no interesarnos cada uno de los componentes analíticos del intento de dudar, ni por ende el hacer un análisis exacto y completo de este intento. Nos limitamos a poner de relieve el fenómeno del “colocar entre paréntesis” (Einklammerung) o del “desconectar” (Ausschaltung), que, patentemente, no está ligado al fenómeno del intento de dudar, aun cuando quepa sacarlo con especial facilidad de él, sino que también puede presentarse *en otras complexiones* (Verflechtungen), no menos que por sí sólo” (p.72, par.31)

cuando afirmo que la manzana no-es roja o que simplemente no existe) se da una cierta imposibilidad de la actitud natural. No puede ser que en la forma del “a la vez” (zugleich), es decir, de la simultaneidad, no puede ser que *a la vez* una materia de ser resulte cierta (evidente al modo mundanal) y puesta en duda. Resulta que las dos actitudes son por esencia incompatibles. Escribe Husserl:

“Es claro que el intento de dudar de algo de que tenemos conciencia *como estando ahí-delante* (vorhanden) *acarrea necesariamente cierta abolición* (Aufhebung) *de la tesis*; y justo esto es lo que nos interesa” (p.71, par.31)

Mediante la vía cartesiana se nos aclara la posibilidad de que, en principio, sea neutralizable la tesis de la actitud natural. Pues, rigurosamente hablando, es imposible que ella se de en concomitancia con el intento de duda. Que la duda universal de Descartes decante luego en una *negación universal* es asunto que no nos incumbe. Nos importa tan sólo el hecho de que la tesis de la actitud natural pueda ser “desconectada”.

Pero vayamos con cuidado. Porque las consecuencias que esta pequeña modificación acarrea son capitales. Baste recordar que, en virtud de la actitud natural, el mundo se dona como Mundo. Si desconectamos la actitud natural, desconectamos el Mundo.

Pero, ¿qué quiere decir esto?

II.B)Reconstrucción del argumento.

En este punto vamos a intentar una reconstrucción del argumento que conduce a la epojé desde una perspectiva más amplia. Esto último quiere decir que no nos ceñiremos tan sólo a la exposición metódica del parágrafo 32.

1) En la actitud natural hay una cierta unilateralidad de la intencionalidad, que sólo es capaz de reparar en el Mundo y en sus hechos. Incluso cuando se hace reflexiva, la conciencia sólo se fija en sí misma estimándose de modo psicológico, vale decir, en tanto hecho del Mundo¹⁹.

¹⁹ “En la actitud natural no puede verse nada más que el mundo natural. Mientras no se descubrió la posibilidad de la actitud natural, ni se desarrolló el método para aprehender originariamente las

2) Pero podemos poner entre paréntesis al Mundo y a nuestra subjetividad considerada desde una perspectiva psicológica. Dejamos de efectuar todas aquellas vivencias que no hacen sino *confirmar* la validez que el Mundo exhibe de antemano. El Mundo y todas sus realidades ya no valen lo que antes para nosotros. Si nuestra intencionalidad descansaba en el Mundo, la privamos ahora de ese soporte, la liberamos de él. Desconectamos la actitud que disimula la verdadera naturaleza de la subjetividad al poner a ésta siempre en una relación de merma con la (supuesta) solidez ontológica previamente constituida del Mundo. Desconectamos el modo de la subjetividad en la que ésta aún se satisface con un concepto ingenuo de evidencia.

Sin embargo, luego de esta puesta entre paréntesis, cabe preguntarse qué es lo que pueda quedar. Pues, efectivamente:

“¿Qué puede ponerse aún como ser, una vez que ha quedado entre paréntesis el universo, la totalidad de la realidad?” (452)²⁰

3) Por argumentos que ya hemos expuesto, sabemos la respuesta. Lo que queda en calidad de *residuo* (la expresión ciertamente no es muy afortunada) es la conciencia. La conciencia en su pureza ontológica: una conciencia trascendental pura²¹.

4) Pero, téngase claro, esto no significa que hemos “puesto” o afirmado el no-ser del Mundo y sus hechos. Significa más bien que lo hemos “puesto entre paréntesis”. Y esto quiere decir que lo puesto entre paréntesis sigue subsistiendo, aunque *como lo puesto entre paréntesis*²². No lo hemos propiamente negado²³, tan sólo hemos variado o

objetividades que brotan con ella, tenía que permanecer el mundo fenomenológico siendo un mundo desconocido, incluso apenas sospechado” (p.76, par.33)

²⁰ Nota “F” a la página 74 (par.33) que figura en el apéndice crítico de la edición castellana.

²¹ Hay un momento en la argumentación husserliana que se llega al extremo de decir lo siguiente, afirmando explícitamente la prescindencia absoluta que la conciencia manifiesta ante la realidad *de carne y hueso*: “(...)Imaginemos la naturaleza entera, empezando por la física, “aniquilada” (vernichtet): ya no habría cuerpo alguno ni por ende hombre alguno. Yo como hombre ya no existiría, ni mucho menos existirían para mí prójimos. Pero mi conciencia, por mucho que se alterase su contenido de vivencias, seguiría siendo una corriente de vivencias absoluta con su esencia propia.(...) Con seguridad es concebible una conciencia sin cuerpo, y, por paradójico que suene, también una conciencia sin alma, no personal, es decir, una corriente de vivencias en que no se constituyan las unidades intencionales de experiencia, cuerpo, alma, sujeto-yo empírico, o en que todos estos conceptos empíricos, y por ende también el de *vivencia en sentido psicológico* (vivencia de una persona, de un yo animado) no tengan apoyo alguno, ni en todo caso validez alguna. *Todas* las unidades empíricas, y así también las vivencias psicológicas, son índices de complejos de vivencias absolutas (Indices für absolute Erlebniszusammenhänge)” (p.127-128, par.54)

²² “*Es más bien algo enteramente peculiar. No abandonamos la tesis que hemos practicado, no hacemos cambiar en nada nuestra convicción, que sigue siendo la que es mientras no introducimos nuevas razones de juzgar, que es justo lo que no hacemos. Y, sin embargo, experimenta la tesis una modificación – mientras sigue siendo las que es, la ponemos, por decirlo así, “fuera de juego”, la “desconectamos”, la*

invertido el valor que otorgábamos a su experiencia. De hecho, para referirse a la epojé, Husserl usa expresiones tales como “cambio de valor” (Umwertung), “cambio inverso de signos” (umkehrenden Vorzeichenänderung), “modificación de sentido” (Sinnesmodifikation). No dejamos de hacer la experiencia del Mundo; dejamos de otorgarle una unidad de validez absoluta. Continuamos registrando todos los datos que nos suministra; pero ya no los consideramos evidentes por sí mismos. Nos quedamos con el aparecer de las cosas, no con el valor que antes le atribuíamos.

5) Pues hemos cambiado la perspectiva. Demorándonos en la inmanencia, esta nueva perspectiva nos ofrece dos posibilidades: a) un *análisis de ingredientes*, donde dirigimos la mirada a los componentes de la intencionalidad; b) un *análisis intencional*, donde reparamos en la trascendencia que inmanentemente se diseña en la arquitectura de las intencionalidades. En el primer caso, nos cerramos al Mundo aprehendiendo lo que atañe propiamente a la intencionalidad como esfera de ser absoluta y principal. En el segundo caso, recuperamos al Mundo, pero ahora éste se nos *aparece* “entrecomillado”²⁴, es decir, deviene *fenómeno*. El *fenómeno* se ofrece en *modos de aparecer* (Erscheinungsweisen) y su legitimidad se subordina a una nueva teoría del *aparecer*, del *fenómeno*. La trascendencia inmediatamente válida en la que antes se manifestaban las cosas del Mundo se trueca en una trascendencia que sólo *es* en la medida en que manifiesta una dependencia de *sentido* con el polo conciencia. Apunta Husserl:

“Así se invierte el sentido vulgar del término ser. El ser que para nosotros es el primero (el del Mundo) es en sí el segundo, es decir, es lo que es sólo en referencia (Beziehung) al primero” (p.115, par.50)

Toda la esfera trascendente ha sido desconectada. Nos hemos quedado con las efectuaciones no-mundanales del yo, efectuaciones en las cuales se diseña la *posibilidad*

“colocamos entre paréntesis”. La tesis sigue existiendo, como lo colocado entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis, como lo desconectado sigue existiendo fuera de la conexión.” (p.71, par.31)

²³ Aunque Husserl hable frecuentemente de “aniquilación” (vernichten) o de “aniquilación de Mundo” (Weltvernichtung).

²⁴ A propósito del uso de las comillas en Husserl: “Las *comillas* son patentemente importantes: expresan aquel cambio de signo, la radical modificación respectiva del significado de las palabras” (p.216, par.89)

de todo lo *real*²⁵. Por ello, este ámbito es el ámbito más radical de la realidad, una esfera a la cual es preciso acudir para esclarecer, rectificar y re-apropriarse el *sentido del Mundo*.

6) Pero tengamos en cuenta una cierta homologación que se da en algunas oportunidades, una cierta complicidad, sin la cual los inquietantes resultados de la epojé debieran ser declarados completamente ininteligibles²⁶. Apunta Husserl, refiriéndose a ella:

“En la actitud fenomenológica *sofrenamos*, con universalidad de principio, la ejecución (Vollzug) de todas esas tesis cogitativas, es decir, “colocamos entre paréntesis” las llevadas a cabo;(…); en lugar de vivir *en* ellas, de *llevarlas a cabo*, ejecutamos *actos de reflexión* dirigidos a ellas, y aprehendemos estos actos como el ser absoluto que son. Ahora vivimos íntegramente en estos actos de segundo grado, en que se da el campo infinito de las vivencias absolutas – el *campo fundamental de la fenomenología*” (p.116, par.50)

Repárese en lo siguiente: es notable ver cómo, en este pasaje, el proceder nihilizante de la epojé ha sido casi completamente reemplazado por el método reflexivo. Por supuesto, no se trata de hacer una acusación tan burda a Husserl de confundir la epojé con la reflexión. Ya hemos visto que él es perfectamente consciente de que la pura facultad reflexiva no es suficiente para dar con lo fenomenológico (ver nota 11). A Husserl le es indispensable este “cambio de signo” en que la intencionalidad se libera de la actitud natural. Pero sigue siendo notable esa complicidad entre epojé y reflexión. Ninguna de ellas es prescindible a la hora de conquistar lo fenomenológico: la epojé nos entregaría resultados ininteligibles sin la reflexión, y la reflexión, privada de la

²⁵ “La vieja doctrina ontológica de que *el conocimiento de las “posibilidades” tiene que preceder al de las realidades*, es a mi parecer, con tal de que se la entienda bien y se la use del justo modo, una gran verdad” (pag.189, par79)

²⁶ Tengamos en cuenta que en la operación de la epojé ya se ha tomado una *decisión* que no deja de ser problemática. Leamos atentamente el siguiente extracto: “En lugar, pues, del intento cartesiano de llevar a cabo una duda universal, podríamos colocar la *epojé* universal en nuestro sentido rigurosamente determinado. Pero con buenas razones *limitamos* la universalidad de esta *epojé*. *Pues si fuera tan amplia como en general puede ser, dado que puede modificarse con plena libertad toda tesis o todo juicio, o colocarse entre paréntesis toda objetividad susceptible de ser sujeto de un juicio, no quedaría dominio alguno de juicios no modificados, ni mucho menos de ciencia*” (p.73, par.32. Cursiva nuestra). Y la justificación que se ofrece para esta limitación no deja de ser sorprendente: “Nuestros designios se enderezan, justamente, a descubrir un nuevo dominio científico, y un dominio tal que se conquiste justo *por medio del colocar entre paréntesis*” (íbid) El *interés* científico obliga a Husserl a detener la corrosión a la que da pie la epojé.

Umwertung, carecería de un criterio para discernir la calidad del campo que precisa conquistar. La epojé está en función de la reflexión; la reflexión, de la epojé²⁷.

²⁷ Tal posición aparece claramente expuesta y abiertamente defendida por E. Fink en el párrafo siguiente: “La reducción fenomenológica nos es primariamente un método de mera “desconexión”, sino la retroconducción. Ella conduce al sujeto filosofante, en el extremo radicalismo de la autorreflexión *a través de sí mismo*, a aquella vida de la creencia trascendental, oculta de su auto-percepción como hombre, cuyo correlato de validez “es” el mundo. Dicho de otro modo: es el método del descubrimiento y despeje de una temática cognoscitiva por principio *no-mundana*: la dimensión del origen del mundo” (p.411) Este párrafo pertenece a su artículo *La filosofía fenomenológica de E. Husserl ante la crítica contemporánea*, publicado en el Acta fenomenológica VI. Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología (Bogotá, mayo 22-25, 2002). Traducción de Raúl Velozo Farías.

III. Capítulo tercero:

Caracterización formal de la intencionalidad

III.A) Reflexión, trascendencia y Mundo.

En el capítulo primero y segundo de este informe nos hemos propuesto exponer el momento inaugural de la indagación husserliana: la apertura del campo fenomenológico. Esta argumentación tiene su *telos* en la descripción de la epojé. Sin embargo, ya hemos hecho algunos comentarios de advertencia al respecto: Husserl liga indefectiblemente tal apertura (consignada en la epojé) a su posterior reapropiación reflexiva. En efecto, sólo gracias a la reflexión se conquista definitivamente el panorama fenomenológico. La particularidad de la reflexión *fenomenológica* radica en que gracias a ella se procede a *tematizar* (y no tan sólo a visualizar) aquello que con la neutralización parecía tender a disiparse. Nos referimos al Mundo²⁸. El Mundo –la “realidad en sentido estricto”– es para Husserl un asunto fenomenológico absolutamente legítimo, aún (o sólo) después de la epojé. Y lo es porque el Mundo entrecomillado deviene susceptible de una elaboración teórica distinta, no ya edificada sobre la evidencia ingenua de la actitud natural. Señala nuestro filósofo:

“Primero se debe perder el Mundo mediante la epojé para recuperarlo en la autoreflexión universal”²⁹

La recuperación del Mundo a la cual alude Husserl es un paso metódico absolutamente necesario. Pues ocurre que, de otro modo, la argumentación husserliana se ve excesivamente expuesta a una acusación de solipsismo. Husserl ha menester del método reflexivo para no sucumbir completamente a la nihilización del Mundo (nihilización que incluye *su propio* yo psicológico), ha menester de la reflexión para no quedarse detenido en una consideración meramente formal y abstracta de la conciencia trascendental, consideración que, adoptando la forma de una egología absoluta, tendería

²⁸ Sabemos que, estrictamente hablando, lo que se recupera con la reflexión es el ámbito de la inmanencia en sí. Pero en esta recuperación lo que más cuesta ver es, no tanto la inmanencia que efectiva y evidentemente hemos ganado gracias a este movimiento, sino la trascendencia que en este plano le este correlativa: el “Mundo”. (nótese las comillas)

²⁹ Husserliana, vol.1., p.39, 183. Citado por W. Szilasi en “Introducción a la fenomenología de Husserl”. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

a eludir toda proximidad con una trascendencia. Ahora bien, esto debe quedar claro: tal recuperación del Mundo sólo es legítima, para Husserl, si se procede desde la perspectiva fenomenológica -la de la inmanencia.

Pero esto que decimos debería sorprender un tanto. Pues sabemos con certeza que para Husserl *la trascendencia* es un momento indispensable de la conciencia. Así lo indica la más básica de las caracterizaciones de la intencionalidad. Lo que aún no conocemos es el *rasgo específico* según el cual ella se estructura. Pues a Husserl le interesa recuperar esa trascendencia científicamente, esto es, en tanto eidos:

“Como el lector ya sabe que el interés que domina estas meditaciones se endereza a una nueva eidética, esperará que sucumba a la desconexión sin duda el mundo como un hecho (Tatsache), pero no el mundo como eidos” (p.75, par.33)

En este punto es preciso indicar –aunque sea de modo muy general- que el estatuto de la *ciencia* fenomenológica es el de una ciencia *descriptiva* que se atiene a lo dado en la esfera absoluta de la conciencia de un modo presencial³⁰. La descripción³¹ –procedimiento fenomenológico capital- no es explicación. La descripción es, si se nos permite hablar así, la narración que se hace de una *intuición*, esto es, de un ver inmediatamente en lo ofrecido por vía fenomenológica aquella *forma* esencial (eidos) por medio de la cual se agrupan todos los caracteres de una entidad determinada³². Lamentablemente, no abundaremos más en aclaraciones al respecto pues, evidentemente, la extensión de este trabajo lo impide. Además, la cuestión de la

³⁰ Siguiendo el ejemplo de algunos traductores, hemos optado por verter el muy recurrente adjetivo “leibhaft” (que hace relación con la palabra cuerpo, “Leib”) por *presencial* para destacar el carácter de presencia de lo percibido.

³¹ Para tratar este tema más en profundidad remito a los párrafos 71, 72, 73, 74 y 75, en los cuales se detalla rigurosamente la posibilidad de existencia de una ciencia descriptiva (en contraposición a una ciencia exacta).

³² Vaya aquí una suerte de “resumen” del procedimiento fenomenológico de captación de esencias. Por supuesto, el ejemplo versa sobre la esfera sensible aunque, ya sabemos, puede extrapolarse a toda esfera trascendente: “Hay que mantener fijos los ojos con toda atención en el hecho de que “lo percibido” en cuanto sentido (Sinn) no encierra en sí (...) nada más que aquello que en el caso dado “aparece realmente” (wirklich erscheint) en lo que aparece en la percepción, y exactamente en el modo de darse en que justo es conciente en la percepción. A este sentido, tal como es inmanente a la percepción, y sólo a lo aprehendido en ella, puede dirigirse en todo momento una *reflexión sui generis*, y sólo a lo aprehendido en ella ha de ajustarse en fiel expresión (treuem Ausdruck) el juicio fenomenológico” (p.216-217, par.89) Tenemos, pues, un primer momento donde se visualiza el campo de *lo que aparece*. Luego, este campo debe ser captado, por medio de la reflexión, en el modo en que aparece, y tan sólo en él. Es el momento en que se conquista la esencia del objeto. En tercer y último lugar, encontramos el momento del lenguaje. El lenguaje –tan sólo- como vehiculización (como *expresión*, Ausdruck) de aquello aprehendido con claridad y distinción en el momento reflexivo.

determinación del estatuto epistemológico que le atañe a la fenomenología no forma parte de los objetivos explícitos de nuestra investigación. Pero al menos quisiéramos que esto quedara claro: la fenomenología es *ciencia* por ser una disciplina descriptiva, pues ésta (la descripción) permite objetivar la *esencia*.

Decíamos que a Husserl, según expresa declaración, le interesaba rescatar al Mundo como *eidós*. Por nuestra parte, lo que nos interesa sobremanera retener de todo ello es que, con el objeto de recuperar la esencia del Mundo y, así, aclarar su sentido, es indispensable aprehender el verdadero diseño de la conciencia. Pues sólo en él se dibuja el Mundo como *eidós*. Ahora bien, esta recuperación sólo puede darse por vía reflexivo-descriptiva. Y el resultado de esta peculiar apropiación se cifra en la doctrina de los correlatos noemáticos. Tan sólo por medio de éstos nos es posible retomar un vínculo legítimo con el Mundo.

La verdadera naturaleza de la intencionalidad, aquella que permanecía disimulada en la actitud natural, se domicilia en la pareja de correlaciones hyle/morphé y noesis/noema. Ahora nos detendremos en una sumaria revisión de ellas, ateniéndonos a lo que se detalla en *Ideas I*.

III.B) Estructura intencional en una doble correlación.

Por ejemplos que hemos desarrollado anteriormente, sabemos que podemos diferenciar entre los ingredientes de una vivencia intencional y los correlatos de la misma, vale decir, podemos diferenciar –siempre en la esfera de la inmanencia- entre elementos propiamente inmanentes (ingredientes) y elementos “inmanentes” en los que se diseña la trascendencia (correlatos). Ambos momentos no pueden independizarse, aunque sí pueden ser investigados con autonomía. Del primero de ellos se ocupa un análisis de los ingredientes y del segundo, un análisis intencional.

Procederemos paso a paso. Con el primero de ellos (análisis de los ingredientes) revisaremos la correlación hyle/morphé y luego, con el segundo de ellos (análisis intencional), revisaremos la correlación noesis/noema.

a) Análisis de los ingredientes.

Husserl enseña a discernir una correlación dentro de la esfera de los ingredientes. Desde todo punto de vista este esquema puede homologarse –como lo hace Husserl- a la distinción metafísica entre *materia sin forma* y *forma sin materia*. A

nuestro filósofo le es particularmente importante esta distinción pues gracias a ella puede prescindir de consideraciones sicologistas. El sicologismo ve en las unidades inteligibles (sean ideas o las materialidades con-formadas del Mundo) un producto síquico derivado causalmente de la realidad espacio-temporal (en otras palabras: piensa la conciencia vinculada al cuerpo)³³. Y, por lo mismo, no le es posible distinguir entre la afección sensible y el objeto sensiblemente constituido. Además, téngase en cuenta que esta distinción es crucial para entender el rol que la sensibilidad juega en la doctrina fenomenológica expuesta *Ideas I*³⁴.

Pues bien, la correlación que se organiza en la esfera de los elementos ingredientes de la vivencia es ésta:

-Datos hyléticos. Los *datos hyléticos* son datos sensibles por medio de los cuales se “exhiben” las notas objetivas de las cosas materiales. Es muy importante reconocer la diferencia –a primera vista no muy evidente- entre el dato hylético de la vivencia (la sensación del color rojo) y la nota del objeto aprehendido (color rojo). El color *uno* de la manzana se ofrece en una *multiplicidad* de sensaciones.

Pero esta capa material, justamente por serlo -por ser *meramente* material- carece de significación. Es *materia sin forma*, le esta privada la inteligibilidad. Es pasiva: recibe la actividad del sentido, no la produce. Su pasividad, sin embargo, provee a los datos hyléticos de una dignidad muy importante: gracias a ella la conciencia toma contacto con algo que le es radicalmente heterogéneo.

³³ Para notar la aversión de Husserl a tratar el tema de la conciencia desde un punto de vista meramente psicológico y para notar, asimismo, la importancia de este tratamiento no-psicológico de la conciencia, téngase presente el siguiente párrafo: “Conciencia no es un rótulo para “complejos síquicos”, por decirlo así, para “contenidos” fundidos, para “haces” o corrientes de “sensaciones”, que, de suyo sin sentido, no podrían originar “sentido” alguno como quiera que se mezclasen, sino que es de un cabo a otro “conciencia”, *fuerza de toda razón y sin razón, de toda legitimidad e ilegitimidad, de toda verdadera realidad y ficción, de todo valor y contra valor, de toda hazaña y fechoría*” (p.207, pár. 86. Cursiva nuestra) Téngase muy en cuenta esta descripción para lo que sigue.

³⁴ La “definición” que se da de sensibilidad es harto escueta: sensibilidad, para el Husserl de *Ideas I*, es “el residuo fenomenológico de los que procuran los “sentidos” en la percepción exterior normal” (p.204, par.85) Al contrario, las preguntas que Husserl formula (p203, par.85) –y que él mismo evita responder- son extraordinariamente estimulantes. Al establecer el esquema materia/forma en relación con los elementos que componen el lado “ingrediente” de la intencionalidad, nuestro filósofo se pregunta: a) si acaso estos datos sirven siempre como “base” para las “animaciones” de la noesis. O formulado en otras palabras: si no existe acaso materialidad que resista la efectividad noética. Y, en segundo lugar, b) si acaso es concebible que la intencionalidad se desprenda absolutamente de su recurso a lo sensible. Si ello no ocurre, vale decir, si el momento de la materialidad es imprescindible para la forma, la pureza de esta última quedaría puesta en entredicho.

-*Elementos noéticos*. Los datos hyléticos exhiben los caracteres materiales de los objetos. Pero ellos mismos, índices de pasividad, carecen de *significación*, vale decir, no pueden cumplir esa función de “exhibición”, de hacer “aparecer”. La sensibilidad no ofrece sino la “base” a partir de la cual la actividad intencional se hace efectiva. Es el elemento propiamente intencional de la conciencia el que pone en relación (hace *significar*) los datos hyléticos con el fin de hacer aparecer *con* ellos un objeto *idéntico*, es la intencionalidad la que *imprime* en la materialidad un *sentido*. En efecto, afirma nuestro filósofo:

“Sobre los elementos sensibles hay una capa “animadora” que les *da sentido* (“beseelende” sinngebende Schicht), capa mediante la cual se produce de *lo sensible*, que en sí no tiene nada de intencionalidad, justo la vivencia intencional concreta” (p.203, par.85)

Tal capa animadora, tal actividad donadora de sentido recibe el nombre de *noesis*³⁵.

En suma, la primera correlación, correlación que define la estructura esencial de la conciencia en tanto intencionalidad, consta de dos polos: uno pasivo (el material) y otro activo (el espiritual). Gracias al segundo, el primero puede significar, ofrecer un Mundo. A continuación se ofrecerá el análisis del correlato trascendente de la conciencia.

b) Análisis intencional.

Gracias al elemento propiamente intencional de la conciencia (la *noesis*) los datos hyléticos pueden significar. Si significan, quiere decir que remiten necesariamente a *algo*. Y nosotros podemos perfectamente preguntar por la legalidad de ese *algo*, cuyo nombre técnico –ahora podemos decirlo - es “noema”³⁶.

³⁵ Tal es la escueta caracterización que la *noesis* recibe en *Ideas I*. Su único rasgo distintivo consiste en ser *aquello que anima a* (pone en relación *con*) *la parte no-intencional* de la conciencia, vale decir, lo propiamente “conciencia” de la misma. Es difícil extraer de *Ideas I* una definición más acabada o una explicación de su proceder.

³⁶ Hemos hablado con un poco de soltura del *noema*. He aquí una definición nominal del mismo: “Dondequiera corresponde a los múltiples datos de los ingredientes, del contenido noético, una multiplicidad de datos comprobables en una intuición realmente pura e integrantes de un correlativo “contenido noemático”, o más brevemente, de un noema” (p.213, par.88)

Ahora bien, al preguntar por la legitimidad del *noema* hacemos una pregunta mayor. Pues ocurre que con ella se juega el problema del *sentido*. En varios lugares, Husserl señala que la correlación noesis/noema es una correlación de sentido, de significación. O formulado de un modo más exacto: el hecho de la referencia de uno (noesis) al otro (noema) es el hecho mismo del sentido³⁷. Al revisar la legitimidad del noema, estamos ante el *problema* del sentido. Específicamente hablando (en el caso de Husserl), del sentido del Mundo. De la fenomenología dependerá el detectar y evaluar la validez o invalidez de los vínculos que la conciencia trame con la “realidad”. Como apunta Husserl:

“El noema tiene de suyo una referencia objetiva (*gegenständliche Beziehung*), justo por medio de su sentido propio. Si preguntamos cómo el “sentido” de la conciencia se acerca al “objeto” (*Gegenstand*) que es su objeto (...) - el resultado son nuevas estructuras cuya extraordinaria significación es evidente. Pues avanzando en esta dirección y reflexionando sobre las noesis paralelas, acabamos por tropezar con la cuestión de lo que pueda querer decir propiamente la “pretensión” de la conciencia de “referirse” realmente a un objeto, de ser “certera”, la cuestión de cómo aclarar fenomenológicamente, siguiendo la distinción de la noesis y el noema, la referencia objetiva “válida” o “no válida”; y con esto nos hallamos ante los grandes problemas de la razón” (p.307-308, par.128)

Al encarar el problema de la relación noesis/noema la fenomenología husserliana se eleva a la altura de la dignidad filosófica³⁸.

Por otro lado, podemos constatar que este mismo *problema* es el que ha generado las más fructíferas “herejías” fenomenológicas. “Toda historia del movimiento

³⁷ Hay un párrafo en *Ideas I* en que Husserl, luego de ofrecer un catálogo de ejemplos de lo que considera son ingredientes de la vivencia intencional, escribe: “Pero por mucho que esta serie de ejemplos de elementos apunte a ingredientes de las vivencias, lo cierto es que también señala, a saber, por medio del nombre “sentido”, a componentes no ingredientes” (p.213, par.88) Creemos que estas y otras frases similares, en las que se declara abiertamente que la relación entre ambos (noesis/noema) es el origen mismo del sentido, dan la clave para realizar una lectura semiótica de esta relación, es decir, para entender el *sentido* (*Sinn*) como *significación* (*Bedeutung*).

³⁸ *Ideas I* reconoce dos núcleos de problemas fundamentales. El primero es el que queda consignado en la cita que esta nota comenta. El segundo es el tema de la constitución, que aparece expuesto en el párrafo 86. En él se afirma: “Pero los problemas mayores de todos son los *problemas funcionales* o los de la “*constitución de las objetividades de la conciencia*” (p.207, par.86). Lamentablemente, no entraremos más en ello.

fenomenológico se asocia con las vicisitudes de esta correlación”-señala R. Walton³⁹. Y habría que añadir: y con las vicisitudes del modo en que se entiende la intencionalidad. Y a título de ejemplo, sólo dos casos característicos: la correlación Dasein/Ser heideggereana (que prescribe una *significación* de orden *ontológico*) y la correlación Mismo/Otro (que prescribe una *significación* de orden *ético*) de Lévinas. En el caso de Husserl, el principal énfasis está puesto en el vínculo que esta entidad enteramente peculiar que es la conciencia establece con una entidad *esencial* (no necesariamente ideal), vínculo de *sentido* que escapa a la legalidad espacio-temporal del Mundo, pero que tampoco es enteramente “subjetiva”, “interior”. Por ejemplo, el sentido de un árbol, que ciertamente se “da” en la experiencia, no puede arder como el árbol fáctico. Esto no significa que, desprendida de su naturaleza fáctica, el árbol se reduzca al resultado de una alquimia subjetiva. Mas bien, ocurre que la conciencia alberga al Mundo como *sentido de Mundo*, y al sentido del Mundo como *posibilidad* de lo real.

En lo que sigue ofreceremos una morfología preliminar del noema. Gracias a ella, en el apartado que sigue, tendremos oportunidad de acceder a una caracterización de lo que Husserl denomina el “pleno noema” (volle Noema). Tengamos presente que en esta caracterización se juega todo el problema de la *trascendencia* y el *sentido*.

Pues bien, diremos que el noema es aquella objetividad que se dibuja en la esfera inmanente de la conciencia. El problema que se plantea con esta caracterización es el siguiente: el noema, que es una entidad *para-la-conciencia*, es, al mismo tiempo, un *objetividad* cuyos rasgos no dependen de la conciencia. Pues el noema se distingue de la noesis precisamente en eso, en ser no-ingrediente, en ser un elemento no-subjetivo presente en la conciencia. El noema tiene, por lo tanto, un estatuto enteramente particular. Pues no pertenece propiamente ni al mundo ni a la conciencia, sino que, de algún modo, el noema es el mundo que por medio de sus apariencias se ofrece a la conciencia. El noema no es la “cosa” de la actitud natural sino el conjunto organizado de sus apariciones. Y podemos fácilmente convenir en que apariciones sólo las hay para un espectador. Así, el noema, polo objetivo de la conciencia, se fragua en la intersección del mundo “objetivo” con la conciencia “subjetiva”

Es comprensible que esta brevísima determinación de lo que *es* un noema deje muchas preguntas pendientes. A ellas intentaremos dar respuesta en el apartado que sigue.

³⁹ En “Mundo, conciencia y temporalidad”. Editorial Almagesto, Buenos Aires.

III.C) El pleno noema

Prometíamos tematizar la noción de “pleno noema”. Pues la caracterización que hemos realizado del “noema” es insuficiente. Para cumplir con ello, en un primer momento, ofreceremos una cita por medio de la cual introduciremos el asunto. A continuación nos propondremos dilucidar su significado.

Pues bien, la cita que nos sirve de guía es ésta:

“Pronto se verá que el *pleno noema* consiste en un complejo de elementos noemáticos; que en este complejo el elemento específico del sentido sólo forma una especie de necesario núcleo en el que están necesariamente fundados otros elementos, que sólo por ello podríamos denominar igualmente, pero en una acepción ampliada, elementos del sentido” (p.217. par.90)

Qué pueda querer decir la expresión “necesario núcleo” y los correspondientes “elementos de sentido” se aclarará en lo que sigue.

a) El “objeto” en el cómo de sus determinaciones.

Cuando percibimos un árbol lo que percibimos es, valga la redundancia, un árbol. Esto quiere decir: hay cierto “objeto” (nótese las comillas) que es uno y el mismo y que, en consecuencia, puede ser descrito -en principio- con el mismo conjunto de predicados (lo cual no significa que el conjunto de predicados sea un conjunto “cerrado”). Este conjunto de predicados excluye cualquier referencia al *modo* en que es percibido (su *cómo*) y sólo se encarga de formalizar sus características objetivas. Pues bien, este conjunto de predicados es lo que Husserl denomina “sentido objetivo” (*gegenständlichen Sinn*) y constituye el *necesario núcleo del noema* del que hablábamos arriba⁴⁰. Constituye el núcleo del noema porque ofrece el *qué* de la vivencia. En nuestro

⁴⁰ En Ideas I, Husserl trabaja otra línea argumentativa que, por un lado, se encarga de precisar la función de este “núcleo del noema” y, por otro, detalla más rigurosamente la morfología del mismo. Y si bien esta reflexión no interfiere directamente en la línea de pensamiento que estamos siguiendo (esa es la razón de que aparezca tan sólo en un pie de página), es bueno tenerlo presente. Y es bueno tenerlo presente pues en ella se aborda el problema de la referencia del noema a la cosa. Escuchemos las palabras de Husserl: “Pero los predicados son predicados de “algo” y este algo entra también, y evidentemente en forma inseparable, en el núcleo en cuestión: es el punto central de unidad (*zentrale Einheitspunkt*) (...). Es el punto de enlace (*Verknüpfungspunkt*) o el “soporte” de los predicados” (p.312, par.131) El conjunto de predicados reales remitan a un “algo”. Y este *algo* es el objeto (nótese la ausencia de comillas). En

ejemplo, un árbol. Un árbol que objetivamente posee tales o cuales caracteres: es un roble de muchos años, su color es tal, su altura tal, etc.

Sin embargo, pudiera ocurrir que ese *mismo* árbol sea objeto de otro tipo de vivencia. Este otro tipo de vivencia tendría la capacidad de modificar la significación del ser del árbol sin alterar su sentido objetivo. Por ejemplo, podríamos afirmar que el árbol, con todo su conjunto de predicados reales, es y no es el mismo tanto en el recuerdo como en la percepción. El árbol recordado, si bien es ese mismo roble de tal tamaño y edad, es una *modificación* del árbol percibido presencialmente⁴¹. Pues evidentemente la *imagen* no es lo mismo que la *cosa* dada en la presencia. El objeto que la conciencia intenciona en uno y otro caso es absolutamente distinto. A propósito de este tipo de modificaciones, modificaciones que no hacen relación con el conjunto de predicados reales, léase lo que sigue.

b) El “objeto” en el cómo de sus modos de darse.

Guiados por una cita, hemos llegado a comprender lo que significaba la expresión “necesario núcleo de un noema”. Éste consistía en el conjunto de predicados reales que podía afirmarse de un objeto cualquiera. Lo particular de este conjunto era que resultaba exactamente el mismo para dos instancias tan disímiles como el recuerdo (la imagen) y la percepción (cosa). En consecuencia, la modificación que se operaba sobre estos objetos (que evidentemente son distintos) no podía serle atribuida a él en tanto conjunto de predicados reales. Las modificaciones a las que estaba sometido “el árbol en cuanto tal” eran modificaciones en su *carácter de ser*. A ella se refiere Husserl en la afirmación siguiente:

“Frente al idéntico “árbol que aparece en cuanto tal”, con la idéntica forma objetiva de su aparecer, quedan las diferencias del *modo de darse* (*Gegebenheitsweise*)” (p.243, pár. 99)

nuestro ejemplo, un árbol. Pero, en actitud fenomenológica ese árbol, se ofrece *por medio de* su pleno noema. Mejor dicho: no es sino su pleno noema. El árbol deviene “árbol”. Y la función del mero árbol, aquel *objeto* el de la actitud natural, queda reducida a ser el centro de referencia de los predicados, a una X vacía que asegura la identidad del “objeto” mentado (y nada más). (Para mayor detalle, consúltese el parágrafo 131)

⁴¹ Véase nota 3

El árbol objetivo (el *qué*) aparece modificado en su *cómo*. Este *cómo* que ahora alcanzamos a divisar es lo que, en la cita que nos servía de guía, identificábamos con el nombre de “elementos de sentido”. Como ya indicábamos, las modificaciones que operan los elementos de sentido son modificaciones que afectan al carácter de ser del objeto. Este “carácter de ser” no corresponde al conjunto de sus predicados reales, pues el ser no es un predicado real. En consecuencia, tales modificaciones sólo cabría remitirlas a la actividad noemática y dadora de sentido de la conciencia. Dicho más exactamente: en el *pleno noema* (que ahora por primera vez vislumbramos) el modo en que la conciencia se dirige al objeto ya no sólo constituye el contenido psicológico de la misma, sino una cuota no menor del ser mismo del objeto. El pleno noema incorpora la actividad subjetiva al ser del objeto. El modo en que nuestro “interior” se aproxima al “objeto” forma parte del objeto mismo: la ilusión de un objeto captado “objetivamente”, en-sí, con independencia de las efectuaciones de la conciencia se desbarata. El “objeto” de la ciencia no es el objeto “purificado” de toda psicología; antes bien, es sólo una de las correlaciones posibles entre la noésis y el noema.

El pleno noema está conformado por la convergencia entre el sentido objetivo y la calidad de la tesis que lo intenciona. Un objeto cualquiera sólo queda plenamente determinado en su ser cuando se toman en consideración ambos factores. El “pleno noema”, en consecuencia, es el nombre técnico para las “cosas mismas”. Y el retorno a las “cosas mismas” es, por expresa declaración del autor, la divisa fenomenológica fundamental.

PALABRAS FINALES

En la Introducción dejábamos en claro nuestro propósito: exponer el camino de pensamiento que llevaba a la apertura del campo fenomenológico. A lo largo de nuestro recorrido tal “camino” resultó estar atravesado por los siguientes pasos:

- a) Descripción de la tesis de la actitud natural y del Mundo.
- b) Delimitación de la esfera de los hechos psicológicos.
- c) Caracterización eidética de la conciencia (primeras palabras sobre la noción de intencionalidad).
- d) Epojé fenomenológica practicada sobre la esfera de los hechos psicológicos.
- e) Obtención del campo fenomenológico.
- f) Conquista reflexiva del panorama fenomenológico: verdadera naturaleza de la intencionalidad domiciliada en la pareja de correlaciones hylé/morphé y noésis/noema.

Como se hecha de ver, nuestro trabajo –al margen de nuestras intenciones- no se agotó en la mera caracterización del procedimiento que conduce a la “apertura” del campo fenomenológico, sino que terminó incluyendo una breve pero necesaria referencia al modo específico en que éste (el campo fenomenológico) era plasmado vía reflexivo-descriptiva en la pareja de conceptos noésis/noema. Esta inclusión tiene una razón, no es arbitraria. Ocurre que, en el camino que recorríamos, se dibujó una restricción de la epojé. Tal restricción pretendía salvaguardar un dominio científico de investigación. Ahora bien, las razones aducidas para esta restricción eran externas al sentido mismo de la epojé y, por lo mismo, correspondían a una *decisión* tomada de antemano por Husserl. Pues la epojé perfectamente podría haber seguido otros derroteros. Dicha decisión tomada de antemano se revela, a nuestro juicio, en el hecho de pensar concomitantemente operaciones tan disímiles como la epojé y a la reflexión. En consecuencia, lo que se tiene en mente a la hora de limitar a la epojé es la *reflexión*, vale decir, la limitación de la epojé está *al servicio* de su reapropiación reflexiva. Y si la reflexión se tiene en mente *antes* de comenzar el análisis, no nos sorprenderá que tenga como punto de culminación la elaboración de la doctrina de los correlatos noemáticos y que ésta, en última instancia, atribuya toda donación de sentido a la *correlación* (adecuación) entre la actividad noética y *su* noema.

(Sólo para finalizar: las preguntas que hemos realizado al final de la Introducción, aquellas que hacen relación con la radicalidad de la epojé y el carácter indispensable de la reflexión, siguen orientando el curso de esta investigación. En consecuencia, que la “conclusión” de este informe no sea sino la oportunidad de abrir nuevamente el pensamiento)

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía básica:

Husserl, Edmund:

-*Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986. Traducción de J. Gaos.

-*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, en el tomo III de la Husserliana, Martinus Nijhoff, La Haya, 1950. Edición a cargo de W. Biemel.

Bibliografía complementaria:

Fink, Eugen.

-*La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea*, en *Acta fenomenológica latinoamericana, volumen I*. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 361-428. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003. Traducción de Raúl Velozo Farías.

Husserl, Edmund.

-*Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Editorial Crítica, Barcelona, 1991. Traducción a cargo de Jacobo Muñoz y Salvador Mas.

Szilasi, Wilhelm

-*Introducción a la fenomenología de Husserl*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973. Traducción de Ricardo Maliandi.

Walton, Roberto.

-*Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*, Editorial Almagesto, Buenos Aires.