

Introducción a *Ideen I* de Edmund Husserl*

Paul Ricoeur

a Mikel Dufrenne

Es imposible, en el espacio restringido de una introducción, dar una visión de conjunto de la fenomenología de Husserl. Además, la masa enorme de los inéditos que poseen los *Archives Husserl de Lovaina* nos impide emprender actualmente una interpretación radical y global de la obra de Husserl. Treinta mil páginas en octavos de autógrafos, cuya casi totalidad está escrita en estenografía, representan una obra considerablemente más vasta que los escritos publicados en vida del autor. Solo la transcripción y la publicación parcial o total de estos manuscritos, emprendida por los *Archives Husserl de Lovaina* bajo la dirección del Doctor H.L. Van Breda, permitirá poner a prueba la representación que uno puede hacerse actualmente del pensamiento de Husserl, principalmente según las *Logische Untersuchungen*¹, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*², *Philosophie als strenge Wissenschaft*³, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen*

* La traducción de esta Introducción cuenta con la autorización tanto del Comité Editorial y el Consejo Científico del Fonds Ricoeur, como de Ediciones Gallimard de París. Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, copyright original © Éditions Gallimard, 1950 (*N. de la E.*).

¹ Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, 1ra. edición, 2 vv., Halle: Niemeyer, 1900-1901. La segunda edición fue recogida en tres volúmenes en 1913 y 1922. La tercera y cuarta edición fueron publicadas sin cambios en 1922 y 1928. Los lectores en lengua inglesa han tenido un amplio resumen en la excelente obra de Marvin Farber (Farber, M., *The Foundation of Phenomenology, Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy*, Cambridge Mass: Harvard University Press, 1943; particularmente cf. pp. 99-510).

² Husserl, E., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Heidegger, M. (ed.), en: *Jahrbuch*, v. 9, pp. 367-496. Estas lecciones fueron extraídas de un curso de 1904-1905 y de trabajos escalonados de 1905-1920; fueron también reproducidas en tiraje aparte por Niemeyer en Halle en 1938.

³ Husserl, E., "Philosophie als strenge Wissenschaft", en: *Logos*, I (1911), pp. 289-341.

*Philosophie*⁴, *Phenomenology*⁵, *Formale und transzendente Logik*⁶, *Méditations cartésiennes*⁷, *die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*⁸, *Erfahrung und Urteil*⁹.

El objeto de esta introducción es por tanto muy modesto: se trata primero de reunir algunos temas surgidos de la crítica *interna* de las *Ideen I* y dispersos en el Comentario; y de esbozar luego, con la ayuda de los principales manuscritos del período 1901-1911, *la historia* del pensamiento de Husserl, desde las *Logische Untersuchungen* a las *Ideen*.

1. El progreso de la reflexión en el interior de *Ideen*

Es particularmente difícil tratar *Ideen I* como un libro que se comprende por sí mismo. Lo que aumenta la dificultad en el caso de *Ideen I* es ante todo el hecho de que este libro forma parte de un conjunto de tres volúmenes de los cuales solo ha aparecido el primero. *Ideen II*, que hemos podido consultar en los *Archives Husserl*, es un estudio muy preciso de los problemas concernientes a la constitución de la cosa física, del yo psico-fisiológico y de la persona desde el punto de vista de las ciencias del espíritu. Es pues, la puesta en ejecución de un método que, en *Ideen I*, solamente es presentado en su principio y mediante algunos ejemplos muy abreviados. *Ideen III*, cuya transcripción definitiva no estaba acabada cuando terminamos nuestro trabajo, debe, según la introducción de *Ideen I*, fundar la filosofía primera sobre la fenomenología. Por otra parte, *Ideen I* presupone conocimientos lógicos precisos, tomados de las *Logische Untersuchungen (Investigaciones lógicas)*, los cuales son tratados

⁴ Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1ra. edición, v. 1, en: *Jahrbuch*, v. 1 (único publicado); en adelante: *Idl.* Existe una traducción al inglés de W.R. Boyce Gibson (Londres: George Allen and Unwin; New York: Macmillan, 1931) con un prefacio de E. Husserl publicado aparte con ligeras modificaciones en el título: *Nachwort zu meinen Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, en: *Jahrbuch*, v. 11; en adelante: *Nachwort*. Fueron también reproducidas en tiraje aparte por Niemeyer en 1930. E. Lévinas ha hecho un buen resumen en “Sur les Ideen de M. E. Husserl”, en: *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, CVII, 54 (1929), pp. 230-265.

⁵ Husserl, E., “Phenomenology”, en: *Encyclopædia Britannica*, 4ª edición, XVII (1927), pp. 699-702.

⁶ *Jahrbuch*, v. 11.

⁷ Husserl, E., *Méditations cartésiennes*, Peiffer, G. y E. Lévinas (trads.), París: A. Colin, 1931.

⁸ Husserl, E., “Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie”, en: *Philosophia*, I (1936), pp. 77-176; solo publicada la primera parte.

⁹ Husserl, E., *Erfahrung und Urteil*, Landgrebe, L. (ed.), Praga: Academia/ Verlagsbuchhandlung, 1939.

la mayoría de veces por alusión en la presente obra y no se está en condiciones de comprender el sentido técnico de esta sin recurrir a las *Investigaciones lógicas*, ni de aprehender el vínculo exacto con la idea central de la fenomenología trascendental sin recurrir a la *Formale und transzendente Logik (Lógica formal y trascendental)* que muestra el paso de la lógica formal a su fundamento trascendental en la fenomenología. Agreguemos finalmente que *Ideen I* es un libro cuyo sentido permanece *oculto* y que uno está inevitablemente inclinado a buscar ese sentido en otra parte. A cada instante se tiene la impresión de que lo esencial no está dicho, porque lo que está en juego es dar al espíritu una nueva visión del mundo y de la conciencia, más que afirmar sobre la conciencia y sobre el mundo cosas definitivas que precisamente no serían comprendidas sin este cambio de visión. Esta clave de la obra parece escapar incluso a la lectura de las *Méditations cartésiennes*, veinte años posteriores a las *Ideen*. Ahora bien, el texto más explícito que poseemos plantea las preguntas más embarazosas; dicho texto no es propiamente de Husserl, sino del E. Fink, que fue el colaborador de Husserl durante muchos años y que conocía desde el interior no solamente la obra publicada, sino también una buena parte de la obra manuscrita y, sobre todo, el pensamiento vivo del maestro; se trata del gran artículo titulado: *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*¹⁰, publicado en los *Kantstudien*, v. 38, cuaderno 3-4, en 1933. Se podría sospechar que dicho artículo representa solamente la interpretación de Fink, o una interpretación de Husserl por él mismo, en un momento dado, bajo la influencia de E. Fink; pero Husserl ha dado crédito a este texto de la manera más clara en el prólogo: “me regocijo de poder decir que no se encuentra en este tratado ninguna frase de la que no pueda apropiarme completamente y reconocer explícitamente como la expresión de mi propia convicción”¹¹. Por tanto, no tenemos derecho a ignorar este texto:

¹⁰ Fink, E., “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”, en: *Kantstudien*, XXXVIII (1933), pp. 319-383; en adelante, *DpK*. Fink expone: “no debe ponerse en cuestión que Husserl, en la fase que sigue a las *Investigaciones lógicas*, llevó a cabo una profunda transformación de sus pensamientos filosóficos, pero la mayor parte de las veces se ha desconocido la *dirección* de su ‘revolución de la manera de pensar’. Este camino interno se suscita en la lucha por la conquista de la autocomprensión filosófica, como autoapropiación de las intenciones que, en lo íntimo, hacen progresar su pensamiento. Solo desde la perspectiva de esta época se puede entender la época anterior de su filosofía en su real ‘sentido’”. [Existe una traducción al castellano: Fink, E., “La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea”, Velozo Fariás, R. (trad.), en: *Acta fenomenológica latinoamericana*, v. 1, Lima: Fondo Editorial PUCP, 2003, pp. 361-428 (*N. del T.*)].

¹¹ *Ibid.* p. 364 (*N. de la E.*).

recurriremos a él para intentar dilucidar las preguntas que la lectura directa deja en suspenso.

1.1. 1ª Sección. Las esencias y el conocimiento de las esencias¹²

Ideen I se inicia con un capítulo muy difícil de lógica, que el lector puede omitir provisionalmente para comprender el *movimiento espiritual* de la obra, pero será necesario que lo reintegre en el curso de la lectura para poder aprehender finalmente el estatuto de la *fenomenología como ciencia*. Además de un hormigüear de dificultades técnicas de carácter en cierto modo local, que hemos intentado esclarecer por el comentario, una incertidumbre pesa sobre la interpretación general de este capítulo: si la fenomenología debe ser “sin presupuestos”, ¿en qué sentido presupone una armadura lógica? Es imposible en un primer momento responder a esta pregunta, porque la ley de este movimiento espiritual, que vamos a intentar sorprender en *Ideen I*, será precisamente apoyarse primero en una lógica y en una psicología para luego, por medio de un giro, cambiar de plan, liberarse de estas primeras muletas y finalmente aparecer como *primero*, sin presupuestos; solamente al *término* de este movimiento de profundización, la fenomenología estará en condiciones de *fundar* las ciencias que en un primer momento la habían esbozado.

El propósito de este capítulo de lógica es mostrar: 1º que es posible edificar una ciencia no empírica sino eidética¹³ de la conciencia y 2º comprender

¹² [7] 1. Esencia y conocimiento de las esencias. – *Esta primera sección de las “Ideen” forma una suerte de prefacio general a la obra: no hay aquí aún un problema de fenomenología; sino que, como todo el grupo de las ciencias a la cual pertenece, la fenomenología presupone que existen las esencias y una ciencia de las esencias (cf. § 18, primeras líneas) que no solamente reúne las verdades formales que convienen a todas las esencias, sino también las verdades materiales que rigen su distribución a priori en ciertas “regiones”: la fenomenología también pone en marcha la intuición de las esencias y se refiere, al menos bajo su forma rudimentaria, a una “región” del ser.*

El primer capítulo establece de manera directa y sistemática esas presuposiciones. El segundo capítulo la confirma por la vía indirecta de la polémica con el empirismo, el idealismo, el realismo platónico, etcétera.

¹³ Sobre la esencia, cf. Comentario, p. 9 n. 5.

[9] 5. Esta frase define con mucha exactitud la esencia fuera de todo platonismo: en los *Prolegómenos a la Lógica pura*, cap. XI, § 65, la noción de esencia es introducida por la de *a priori*: se pregunta cuáles son “las condiciones ideales de posibilidad de la ciencia o teoría en general” (es decir, de un sistema deductivo cerrado): “Es evidente, se responde, que las verdades mismas y especialmente las leyes, fundamentos, principios, son lo que ellos son, tengamos o no de ellos la visión intelectual, la evidencia” (*ibid.*, p. 238). Ellas son en sí mismas la condición ideal de posibilidad de su conocimiento: en este sentido se habla de “la esencia de esas unidades ideales” como ley *a priori* que pertenece a la verdad como tal, a la deducción, a la teoría como tales. La última pregunta de los *Prolegómenos* es entonces esta: “¿Qué es lo que compone la esencia ideal de la teoría en tanto que tal?” (*ibid.*, p. 241); la

las esencias de la conciencia como los géneros supremos que se encuentran en toda la “región” conciencia (como opuesta a la “región” naturaleza)¹⁴. La fenomenología parece, por tanto, tributaria de aquel doble análisis lógico de las esencias y de las regiones; pero precisamente ella se elevará a un punto del sujeto que será *constituyente* con respecto a esas ciencias que le dieron su primer estatuto: se verá en particular que la “región” conciencia no está *coordinada* con la “región” naturaleza, sino que esta se refiere a aquella, e incluso, en un sentido más especial de la palabra, se incluye en ella. Así se puede suponer que la fenomenología, que parecía haber podido recortar su objeto a partir de una realidad total (naturaleza más conciencia), puede fundar las otras ciencias y finalmente su propia metodología, fundando de manera general la lógica misma, como sucede en *Formale und transzendente Logik*. Dejemos de lado por el momento esta compleja relación de la lógica

lógica pura será la teoría de las teorías, es decir “la teoría sistemática fundada en la esencia de la teoría, o la ciencia nomológica teórica *a priori* que se relaciona con la esencia ideal de ciencia en tanto que tal” (*ibid.*, p. 242). Todos los conceptos primitivos como, por ejemplo, objeto, unidad, pluralidad, etcétera, se justifican por una “*Einsicht in das Wesen*”, es decir, una “intuitiva *Vergegenwärtigung des Wesens in adäquater Ideation*” (*ibid.*, pp. 244-245). – La VIª *Investigación* (2ª sección) da más amplitud a este análisis de la esencia y lo introduce por otra vía: la intuición es estrictamente definida ahí por la “plenificación” de ciertos actos de pensamiento que significan en vacío, no la “materia”, sino la “forma” de la proposición (cópula, funciones, ligazones, subordinación, etcétera) y que se puede llamar “forma categorial”; estas significaciones no pueden ser completadas por una percepción, por una intuición “sensorial” sino por una “intuición categorial”; en un sentido amplio de la palabra “ver” (o evidencia), (pp. 138-139), hay un “ver” que tiene en relación con los momentos no sensibles de la significación la misma función que la percepción tiene en relación con los momentos sensibles (pp. 142ss.). Hay una “percepción categorial” en la que los elementos formales se dan en original, en persona. La idea de esencia no exige otra cosa (*ibid.*, pp. 128-155). – En la introducción a la 2da. edición de las *Investigaciones lógicas*, Husserl declara que, si se ha leído y comprendido esta VIª *Investigación*, no se hubiera caído en tantos contrasentidos respecto de las *Ideen*. No se puede insistir lo suficiente en el carácter no metafísico de la noción de esencia: ella es introducida aquí dialécticamente como correlato del hecho, como el estatuto de determinación que debe necesariamente sobrevenir a un hecho para que tenga este sentido y no otro.

¹⁴ Sobre la región, cf. Comentario, p. 19 n. 1.

[19] 1. – *Naturaleza de la ontología regional*, §§ 9-10. Hemos encontrado en el curso del § 2 el problema de la *jerarquía* de las esencias; las esencias materiales que dominan los objetos empíricos se subordinan a los géneros supremos que son el objeto de una ciencia, la ontología regional; así, la ontología de la naturaleza trata de las propiedades que pertenecen universalmente a los objetos de la región naturaleza. – El § 10 precisa las relaciones de la ontología regional con la ontología formal que domina desde arriba las ontologías de tal o tal región; la ontología formal plantea preguntas tales como: ¿qué es un objeto, una propiedad, una relación, etcétera? Como la noción misma de región, que pone en juego cada ontología regional, brota de la ontología formal, se puede decir que todas las reflexiones sobre la noción de región son, de ahora en más, de la incumbencia de la ontología formal (comienzo del § 17).

con la fenomenología, ya que también será el problema *histórico* del paso de las *Logischen Untersuchungen* a las *Ideen*, al cual consagraremos la segunda parte de esta introducción.

1.2. IIª Sección. Consideraciones fenomenológicas fundamentales¹⁵

Las *Ideen* esbozan un camino *ascendente* que debe conducir a lo que Husserl llama la reducción o mejor la “suspensión” de la tesis natural del mundo (tesis = posición) y que, además, no es más que el reverso, lo negativo de una obra formadora, tal vez incluso creadora de la conciencia, llamada constitución trascendental. ¿Qué es la tesis del mundo? ¿Qué es reducirla? ¿Qué es constituir? ¿Qué es *lo que* es constituido? ¿*Cuál* es ese sujeto trascendental que se desprende así de la realidad natural y se enrolla en la obra de la constitución? Esto no puede ser dicho “en el aire”, sino conquistado por la ascesis misma del método fenomenológico. Lo que desconcierta mucho al lector de las *Ideen*, es que es difícil decir en qué momento se ejerce efectivamente la famosa reducción fenomenológica. En esta IIª Sección se habla de ella desde el exterior en términos enigmáticos e incluso engañosos (§§ 27-32, 33, 56-62), pero los análisis más importantes de la IIª Sección están por *debajo* del nivel de la reducción y no es cierto, si se le cree a Fink, que los análisis de la IIIª y de la IVª Sección, sobrepasen un nivel indeciso entre la psicología preparatoria y la filosofía verdaderamente trascendental. Dejando el enigmático capítulo I, que se encuentra en un avance respecto de la ascesis que se ha de producir, consideremos los análisis de la IIª Sección, que preparan para la reducción fenomenológica partiendo del plano de la reflexión psicológica. Estos análisis

¹⁵ [48] 1. Esta segunda sección tiene aún un carácter preparatorio: define la reducción fenomenológica (§§ 31-32) pero no la aplica todavía (como se dice al principio del § 33).

El capítulo I introduce la *reducción fenomenológica* en relación con la actitud natural que ella “suspende”.

El capítulo II y el capítulo III –la parte más grande de esta sección– *describen la conciencia*; preparan la reducción fenomenológica, pero no la suponen. El capítulo II analiza más particularmente la percepción con el objeto de liberar de prejuicios naturalistas y de hacer aparecer *la oposición* de dos modos de ser: el ser como objeto y el ser como conciencia. Esta oposición *separa* la “región” conciencia. El capítulo II sobrepasa esta oposición y muestra la *relatividad* del ser del mundo al ser de la conciencia: la actitud natural es así “invertida”, “convertida”. El análisis que parte de la actitud natural se pone gradualmente a tono con la reducción propuesta de manera abrupta en el capítulo I. Por lo demás, la reducción no es presentada de manera radical en las *Ideen*, lo que explica que se pueda dar con ella de una manera insensible.

El capítulo IV precisa la técnica de las reducciones fenomenológicas. –En las *Méditations cartésiennes*, por el contrario, no hay “psicología intencional” previa: se pasa inmediatamente al mundo como “fenómeno”. La intencionalidad misma solo es descrita después de la reducción.

están aún en el interior de “la actitud natural” que se trata precisamente de reducir. Dichos análisis comportan dos momentos:

1° El capítulo II contiene el estudio de la intencionalidad de la conciencia, esta propiedad notable de la conciencia de ser conciencia de..., mención de trascendencia, estallido hacia el mundo¹⁶; lo corona con el descubrimiento de la reflexión que es la revelación de la conciencia a sí misma como estallido fuera de sí misma. ¿A qué tiende este análisis (que se puede llamar fenomenológico en el sentido amplio de una descripción de los fenómenos tal como ellos se ofrecen a la intuición, pero no en el sentido estricto de la fenomenología trascendental introducida por la reducción y la constitución)? El propósito es modesto: se trata de una preparación para liberarse de la actitud natural haciendo añicos el naturalismo, que no es más que una de sus manifestaciones menos sutiles. En lenguaje husserliano: la “región” conciencia es *distinta* de la “región” naturaleza; ella es percibida de *otra manera*, existe *de otra manera* y es *cierta de otra manera*¹⁷. Se advierte el método totalmente

¹⁶ Sartre, J.P., “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité”, en: *La Nouvelle Revue Française*, LII, 304 (1939). Este artículo fue reimpresso en *Situations I* en París por Éditions Gallimard en 1947 (pp. 129-132). [Sartre escribe: “Esta necesidad para la conciencia de existir como conciencia de otra cosa, cualquiera que sea, Husserl la llama ‘intencionalidad’... Husserl ha reinstalado el horror y el encanto en las cosas. Nos ha restituido el mundo de los artistas y de los profetas: extraordinario, hostil, peligroso, con remansos de gracia y de amor. Husserl ha abierto el espacio para un nuevo tratado de las pasiones que se inspirará en esta verdad tan simple y tan profundamente desconocida por nuestros refinamientos: si amamos a una mujer, es porque ella es amable”. La traducción es mía. (N. del T.)]

¹⁷ Cf. Comentario, p. 48 n. 1 (ver nota al pie n° 15); p. 57 n. 3 y p. 80 n. 1.

[57] 3. El capítulo II no pone en marcha la *ἐποχή*, sino que describe la conciencia de tal manera que el lector esté preparado para efectuar, a partir de esta descripción, la reducción decisiva. Pero, si es anterior a la reducción (§ 33, p. 57 n. 4 y p. 59 n. 1, comienzo del § 39), este análisis es en realidad imantado por una “primera visión” de la conciencia trascendental (§ 33) y así elevado poco a poco al nivel de la reducción. Los más importantes análisis de las *Ideen* están, por otra parte, a mitad de camino entre una psicología fenomenológica y el idealismo trascendental. Este es el sentido de esta reducción restringida anunciada en el § 32. Esta relación *ambigua* de la psicología intencional y la fenomenología trascendental explica el movimiento del capítulo:

1° Primera visión de la conciencia trascendental separada por la reducción, § 33.

2° Descripción intencional, pre-fenomenológica de la conciencia, §§ 34-38.

3° Posición del problema central de una eidética de la “región” conciencia: ¿en qué sentido la conciencia es un ser *distinto* de la realidad mundana?, § 39.

La distinción de los dos tipos de ser evoca la oposición de la percepción trascendente y de la percepción inmanente, §§ 40-43.

4° Se extraen las conclusiones completas del capítulo: la conciencia es el ser absoluto, indubitable; el ser trascendente es el ser relativo, dudoso, §§ 44-46.

[80] 1. 4°) *Consecuencias provisionales del capítulo II*: §§ 44-46. a) La percepción por escorzos es inadecuada; la percepción inmanente es adecuada, § 44. b) Son incomparables los

cartesiano de iniciación. Es un camino, pero no es el único, ya que, por otro lado, *Formale und transzendente Logik* procederá únicamente por la vía lógica (el gran inédito *Krisis* discierne cinco vías diferentes). El camino no está libre de peligro; inclina ya a pensar que la reducción consiste en sustraer alguna cosa –la naturaleza *dudosa*–, y en retener por sustracción un residuo: la conciencia *indubitable*. Esta mutilación que, por lo demás, solo deja subsistir una conciencia psicológica y no un sujeto transcendental, es la falsificación de la verdadera reducción. Pero el método pedagógico, más cartesiano que kantiano, de las *Ideen* corre el riesgo de esta incomprensión¹⁸.

sentidos en que la cosa y la vivencia están prestas a ser percibidas, § 45. c) Por último, y sobre todo, la inadecuación de la percepción transcendente la hace *dudosa*; la percepción inmanente es *indubitable*, § 46. El acento cartesiano de estas conclusiones es impresionante (fin del § 46); en este sentido, la duda cartesiana ha podido ser llamada un método subsidiario (p. 54, n. 1) de la *ἐποχή*.

¹⁸ Cf. Comentario, p. 48 n. 3, p. 53 n. 1, p. 54 n. 1, etcétera, p. 57 n. 4.

[48] 3. 1° *El sentido radical de la actitud natural* no podría aparecer fuera de la reducción que lo revela en el momento en que lo suspende. Como lo ha mostrado E. Fink en su artículo de los *Kantstudien*, toda exposición que comienza, está condenada a permanecer en el plano que se trata precisamente de trascender; presa en el mundo, la actitud natural no puede aparecerse a sí misma en su significación total. Por eso solo encontraremos aquí una exposición “falsa”, que “apela a una operación que la rebasa”: Fink, *DpK.*, pp. 346-347. El análisis que sigue indica ya que la actitud natural es más vasta que el psicologismo y el naturalismo, puesto que una buena parte de los análisis intencionales –es decir, todo lo que las *Méditations cartésiennes* llaman psicología fenomenológica (teoría del cogito, de la intencionalidad, de la reflexión, de la atención, etcétera)– se desarrolla también en el interior de la actitud natural. La actitud natural es una limitación fundamental, pero de una amplitud inmensa como el horizonte del mundo. Este párrafo muestra ya el mundo como correlato de la conciencia atenta o desatenta, perceptiva o pensante, teórica, afectiva, axiológica o práctica. El § 26 aproximará esta conciencia al cogito cartesiano.

[53] 1. Este párrafo es bastante decepcionante si se espera de él una definición radical de la actitud natural. No permite responder a las preguntas más elementales: 1° ¿Por qué llamar *tesis* o *posición* (*Thesis = Setzung = Position*), a esta actitud que consiste en *encontrar ahí un mundo existente y en aceptarlo como él se da: como existente?* Brevemente, ¿en qué es *encontrar-ahí* un equivalente de *poner*? Pero precisamente la creencia que se disimula en la actitud natural, y que la reducción denunciará como una limitación del poder constituyente del yo transcendental, solo será reconocida por la reducción. Y de esta manera la reducción aplicada a esta limitación revelará como posición esta creencia que, en el plano de la actitud natural, se da como descubierta, como receptividad pura. 2° En el estadio del § 30, puede parecer que solo la “ingenuidad” de la actitud natural se ajusta al “principio de los principios” del § 26 y a la *ἐποχή* de toda filosofía y de toda crítica que este implica; ¿no será la filosofía fenomenológica una teoría crítica o incluso escéptica? Solo se podrá responder a esta pregunta cuando la intuición haya sido reencontrada sin la limitación de la “tesis general de la actitud natural”, es decir, reencontrada como constituida ella misma en tanto que intuición.

[54] 1. Esta aproximación cartesiana a la *ἐποχή* en las *Ideen* es una grave fuente de incomprensión. Por cierto, se tiene cuidado en distinguir la *ἐποχή* de la duda metódica y en caracterizarla como una suspensión compatible con la certeza. Y, sin embargo, el capítulo II y el capítulo III, que recaen por debajo del nivel de la *ἐποχή* entrevista (como se dice al

2° El capítulo III ordena el análisis: la conciencia no es solamente *distinta* de la realidad, sino que la realidad es *relativa* a la conciencia, en el sentido en que se *anuncia* en ella como una *unidad de sentido* en una diversidad “de escorzos” convergentes¹⁹; la atención es así orientada hacia la idea de reducción

comienzo del § 34), son de estilo cartesiano: para separar la “región” conciencia, se la caracteriza como no dudosa (cf. el título del § 46: “Que la percepción inmanente es indubitable y la percepción transcendente dudosa”); la “destrucción del mundo” que hace aparecer la conciencia como “residuo” es un paso eminentemente cartesiano. Así, los preparativos cartesianos de la *ἐποχή* tienen más lugar que la *ἐποχή* misma en las *Ideen* –cf. la definición de *ἐποχή* en las *Méditations cartésiennes*, pp. 16-18, 31-32, 70-71–.

2. El análisis de la duda compete a la psicología eidética: ella se ocupa de la esencia de la “región” conciencia. Este análisis será rehecho en el marco de la fenomenología propiamente dicha, § 103.

3. *Materia*, en el sentido de las *Investigaciones lógicas*, designa el *quid* del juicio, la misma cosa (o el mismo estado de cosa) puede ser constatado, deseado, ordenado, etcétera: por el contrario la cualidad (*Qualität*) del juicio concierne al hecho de que esta cosa, esta “materia”, sea precisamente constatada, deseada, ordenada, etcétera. Vª *Investigación* § 20, pp. 411-412. La cuestión es retomada en *Ideen*, § 133.

4. El método de aproximación de Husserl es este: extraer de la duda metódica, más conocida que la *ἐποχή*, el componente que es precisamente la *ἐποχή*; este componente es más primitivo que la duda, ya que esta le añade la exclusión de la certeza; la *ἐποχή* consiste en un acto de suspensión y no de negación, de conjetura, de suposición, de duda. Estas modalidades de la creencia son en efecto modificaciones de la creencia de base o certeza (§§ 103-107); son, por tanto, destructoras de la creencia cierta y están, además, fuera de nuestra libertad. Se trata, por tanto, de una alteración de la creencia que no es una modalidad de la creencia, sino una dimensión totalmente diferente. Consiste en *no usar* la certeza que sigue siendo lo que es. Es evidente que este señalamiento es todavía muy poco esclarecedor, porque está aún mezclado con la creencia misma que trata de transcender. Cf. §§ 112-117.

5. Estas dos imágenes –el paréntesis y la ruptura de circuito– son también mundanas y, por tanto, engañosas. 1° No es una *parte* del ser lo que es *excluido*, ni siquiera el ser del mundo en su conjunto, sino su “posición”, es decir, un comportamiento (*Verfahren*) de frente al mundo (más aún: *die Thesis ist Erlebnis*); solo a título correlativo se puede decir que el índice de presencia que responde a esta creencia es suspendido; en lenguaje abreviado se hablará más delante de la exclusión de esto o de aquello (del mundo natural, de las esencias, de la lógica, etcétera), §§ 56-61. 2° Más radicalmente, esta “abstención” no tiene más que en apariencia un carácter privativo; si es verdad que la actitud natural es una limitación por la cual el yo transcendental se oculta a sí mismo su poder constituyente, el aspecto privativo de la *ἐποχή* es un señalamiento provisional; y solo la puesta en marcha de la constitución transcendental puede desvelar el sentido de la actitud natural y de su suspensión. Esta es la razón por la cual Husserl dice que la *ἐποχή* retiene lo que excluye (*IdI*, p. 142, n. 2). Esto queda oscuro en tanto que no se muestra que retener es constituir, y que excluir es liberar la generosidad radical de ese sujeto donador de sentido. Desafortunadamente, los análisis preparatorios de los capítulos II y III, al presentar la “región” conciencia como el “residuo” de una eliminación, inclinan a interpretar la *ἐποχή* en un sentido privativo.

[57] 4. 1° *La búsqueda de un “resto”* es una expresión provisional, y plena de incompreensiones del método fenomenológico; subraya exclusivamente el carácter de sustracción de la reducción; en este estadio, la fenomenología es una eidética regional que se delimita por la exclusión de la región naturaleza, y la conciencia es la región no tocada por esta exclusión.

¹⁹ Cf. Comentario, p. 87 n. 4 y 5.

y de constitución. Se muestra que no es contrario a la esencia de un objeto y del mundo que las apariciones concuerden de otra manera e incluso que no concuerdan del todo; en esta hipótesis-límite creada por la imaginación, pero a la cual no se opone ninguna esencia, el mundo sería anonadado²⁰; de ahora en más la naturaleza no es solamente dudosa sino *contingente* y *relativa*; la conciencia no es solamente indubitable sino *necesaria* y *absoluta*²¹.

El espíritu así preparado advierte que se ha puesto poco a poco a tono con la reducción, la cual sirve, por otra parte, de polo magnético a un análisis que no cesa de superarse a sí mismo.

3° Si uno quiere ahora abordar la famosa reducción fenomenológica, es necesario intentar tomar en bloque “tesis natural”, “reducción de la tesis” y “constitución transcendental”²². Sería una ilusión creer que la actitud natural

[87] 4. El capítulo III *completa el movimiento del capítulo II y conduce la descripción eidética a las puertas de la fenomenología transcendental*. 1° La conciencia no es solamente *distinta* de la realidad; es el absoluto al cual está *referida* toda transcendencia como “correlato de conciencia”; la hipótesis del “anonadamiento del mundo” es el acicate de este último paso, §§ 47-49. Esta inversión de la actitud natural, actitud que ponía a la conciencia en el mundo, entronca en adelante con la reducción anunciada y entrevista en los §§ 32-33: la descripción que termina es el comienzo de la fenomenología transcendental, §§ 50-51. 3° Algunos esclarecimientos necesarios conciernen a algunas transcendencias, la de Dios, la de la cosa física, la del hombre como composición psicofísica y la de la conciencia psicológica, §§ 51-54. – La conciencia es aún una “región” del ser (p. 93), pero sabremos pronto que es la *Urregion* (§ 76).

5. 1°) *Que la realidad natural es relativa a la conciencia*, §§ 46-49. Llevando al extremo la noción de “contingencia” del mundo, establecida anteriormente, pasamos a la noción siguiente: la “relatividad” del orden del hecho –el orden que la ciencia elabora y el mismo que se da en la percepción– a un encadenamiento, a un estilo, a una estructura o, como dice Husserl, a una motivación que es inmanente en lo vivido mismo y que regla la discordancia o la concordancia de la experiencia. ¿Cómo asegurarse de ello? “Destruyendo en el pensamiento” ese orden y sus dos niveles: científico y perceptivo. Esta hipótesis audaz, digna del genio maligno de Descartes, ilustra bien el papel de la ficción (§ 4): mediante variaciones ilimitadas, la imaginación busca la resistencia de un invariante eidético: ahora bien, el orden de hecho del mundo no es en absoluto necesario eidéticamente; “la idea de conciencia empírica” implica, además de ese orden y otros órdenes, la posibilidad extrema de la nada de orden.

²⁰ Cf. *IdI*, § 49.

²¹ Cf. *IdI*, §§ 54-55.

²² Cf. Comentario, p. 48 n. 3 (ver n. 18); p. 53 n. 1 (ver nota al pie n° 18); p. 54 n. 1, 4, 5 (ver nota al pie n° 18); p. 56 n. 1; p. 57 n. 3 (ver nota al pie, n° 17); p. 59 n. 3.

[56] 1. ¿En qué sentido la reducción es *limitada* en su universalidad? Como se verá en los capítulos II y III, la reducción será una reducción de la trascendencia, es decir, de todo aquello que siendo otro diferente a la conciencia está allí para ella. La reducción está limitada al mundo como enfrentada a la conciencia. De golpe, su sentido es peligrosamente alterado; no es más que una exclusión destinada a revelar la conciencia como «residuo» (§ 33, comienzo), es decir, como «región» ontológica (§ 33). Esta separación de la *inmanencia* no es más que un medio en alguna medida pedagógico, de corte cartesiano, para familiarizar

puede primero ser definida desde sí misma, para luego ser sobrepasada; es precisamente la reducción la que la revela como “tesis del mundo”, y es al mismo tiempo la constitución la que le da su sentido positivo a la reducción. Esta es la razón por la cual todo lo que se dice de la tesis natural es primero oscuro y propenso a incomprendimientos. En particular, uno está tentado a ensayar un esquema cartesiano o kantiano, uno en la línea del capítulo II, el otro en la línea del capítulo III. Se dirá así que la tesis del mundo es la ilusión de que la percepción es más *cierta* que la reflexión; o bien que es la creencia original en la existencia *en sí* del mundo. La reducción sería entonces algo como la duda metódica o el recurso a la conciencia como condición *a priori* de posibilidad de la objetividad. Estas no son más que vías de aproximación posibles entre otras. En particular, la reducción no es la *duda*, ya que deja intacta la creencia sin participar en ella; por tanto, la tesis no es, hablando con propiedad, la creencia, sino algo que la contamina. La reducción no es tampoco el descubrimiento de una acción legisladora del espíritu, ya que la conciencia continúa siendo un sujeto de *intuición* y no de *construcción*²³: el intuicionismo de base de la epistemología husserliana no es arruinado por la fenomenología trascendental; al contrario, Husserl no dejará de profundizar su filosofía de la percepción en el sentido más amplio de una *filosofía del ver*. La tesis es, por tanto, algo que se mezcla con una creencia indubitable, y que, además, tiene una raíz intuitiva. Husserl tiene entonces en vista un principio que se inmiscuye en la *creencia* sin ser creencia y que contamina el *ver* sin ser este ver mismo, ya que el *ver* saldrá de la reducción fenomenológica en toda su gloria.

Progresaremos hacia el punto esencial observando que la tesis del mundo no es un elemento positivo que la reducción, entendida como un momento *privativo*, vendría luego a anular: al contrario, la reducción suprime una limitación de la conciencia liberando su alcance absoluto.

al lector con esta idea de que la conciencia no está *en* el mundo, sino que el mundo está *para* la conciencia. Esta inversión es el fruto de esa reducción limitada, pero es solamente una preparación para la reducción radical que no está aún más que sugerida en *Ideen*. Se propone solamente una extensión de la ἐπιτομή a la eidética del capítulo IV.

[59] 3. El sentido de la palabra trascendental será explicado en el § 86 y en el § 97 *ad finem*; la fenomenología –y por tanto también la reducción– es trascendental porque *constituye* toda transcendencia en la subjetividad pura. El sentido privativo de la reducción se borra completamente ante el sentido positivo de la constitución. Este proyecto y esta expresión de origen kantiano llaman a una confrontación entre Husserl y el criticismo; pero no es todavía posible confrontar las dos concepciones de lo trascendental.

²³ Cf. *Nachwort*, pp. 3-5.

Lo que permite afirmar esto es precisamente el vínculo entre tesis, reducción y constitución. Si la constitución debe poder ser la posibilidad esencial de la conciencia, la reducción debe ser el levantamiento de una prohibición que pesa sobre la conciencia.

¿Qué prohibición puede, por tanto, limitar la conciencia que *crea* en el mundo y que *ve* el mundo en el que *crea*? Se podría decir –permaneciendo aún en las metáforas– que la tesis del mundo es la conciencia *capturada* en su creencia, cautiva del ver, entretejida con el mundo hacia el que ella se sobrepasa. Pero esto mismo es también engañoso: porque sería necesario comprender qué sujeto está así cautivo, ya que esta cautividad no impide la libertad psicológica de la atención que se vuelve hacia o se aparta de, que considera esto o aquello. Pero esta libertad sigue siendo una libertad en el interior de cierto ámbito que es precisamente la actitud natural. Comprender la tesis del mundo es ya realizarme como sujeto no psicológico sino transcendental. Dicho de otra manera, es haber accedido a la cumbre de la fenomenología (cumbre que no es aún en sí misma más que una cumbre provisional).

A falta de poder acceder de manera inmediata a la inteligencia radical del *sujeto* transcendental en relación con el cual la “tesis del mundo” adquiere su sentido, el análisis de las *Ideen* deja la reducción peligrosamente asociada a la idea de la destrucción del mundo y a la idea de la relatividad del mundo al absoluto de la conciencia. Pero la atmósfera kantiana (e incluso cartesiana) de esta hipérbole pedagógica no permite comprender cómo, en la IVª sección, *la intuición* marca la última “legitimación” de toda creencia, ya sea matemática, lógica, perceptiva, etcétera. En efecto, lejos de arruinar la intuición, la reducción exalta, por el contrario, su carácter primitivo, originario. Si la intuición debe ser la última palabra de toda constitución, es necesario, por tanto, también que la “tesis del mundo” sea alguna alteración de la intuición misma.

Una expresión sorprendente de Husserl nos pone en camino: Husserl llama a la intuición que puede “legitimar” toda significación mentada por la conciencia: “la intuición donadora originaria” (*originär gebende Anschauung*)²⁴.

²⁴ Cf. Comentario, p. 7 n. 5.

[7] 5. *Donación original o en original* se opone a “simplemente pensado”, “mentado en el vacío” (§§ 136-138); esta noción toma su sentido en el conjunto de una teoría de la evidencia y se comprende por la distinción de los actos que significan en vacío y de los actos que plenifican por la presencia en persona (Iª. *Investigación* y VIª *Investigación*, 2º sección). Como se verá (nota 5 de la p. 10), hay también una donación originaria de las formas, relaciones, “categorías”, etcétera. La teoría de la evidencia y de la “plenificación” será retomada en *Ideen*, IVª parte. La expresión “original” es introducida en la 2ª edición de los *Prolegómenos a la lógica pura* (1913), pp. 190 y 229.

Que la intuición pueda ser *donadora*, es en un primer momento una expresión más enigmática que esclarecedora: en efecto, creo que se comprendería a Husserl si se llegara a comprender que la constitución del mundo no es una legislación formal, sino la donación misma del ver por el sujeto transcendental. Se podría decir entonces que, en la tesis del mundo, yo veo sin saber que yo dono. Pero el “yo” del “yo veo” en la actitud natural, no está en el mismo nivel que el “yo” del “yo dono” en la actitud transcendental. El primer “yo” es mundano, como también lo es el mundo donde él se desenvuelve. La ascesis fenomenológica instituye un desnivelamiento entre el “yo” y el mundo, porque hace surgir el “yo” transcendental a partir del “yo” mundano. Si, por tanto, el “yo” transcendental es la clave de la constitución, y ésta es la clave de la reducción, y esta la clave de la tesis del mundo, se comprende que Husserl solo podía hablar enigmáticamente de la tesis del mundo, si quería comenzar por ahí, como lo hace en las *Ideen*.

Pienso que cada uno está invitado a reencontrar en sí este gesto de superación, y me arriesgaría a esbozar para mí mismo el sentido “existencial” de la tesis del mundo de la siguiente manera: yo estoy primero olvidado y perdido en el mundo, perdido en las cosas, perdido en las ideas, perdido en las plantas y en las bestias, perdido en el otro, perdido en las matemáticas: la presencia (de la que no se renegará nunca) es el lugar de la tentación, hay en el ver una trampa, la trampa de mi alienación; estoy afuera, distraído. Se comprende que el naturalismo sea el más bajo grado de la actitud natural, algo así como el nivel al que la arrastra su propia recaída, porque si me pierdo en el mundo, estoy ya dispuesto a tratarme como cosa del mundo. La tesis del mundo es una suerte de ceguera en el seno mismo del ver; lo que yo llamo *vivir* es ocultarme como conciencia ingenua en lo más profundo de la existencia de todas las cosas: “*im natürlichen Dahinleben lebe ich immerfort in dieser Grundform alles aktuellen Lebens*”²⁵. Así, la ascesis fenomenológica es una verdadera conversión del sentido de la intencionalidad que es inicialmente *olvido* de la conciencia y se descubre luego como *don*.

Es esta la razón por la cual la intencionalidad puede ser descrita antes y después de la reducción fenomenológica: antes, ella es un encuentro; después, es una constitución. Ella queda como el tema común de la psicología pre-fenomenológica y de la fenomenología transcendental. La reducción es el primer gesto libre, porque es liberador de la ilusión mundana. Por ella *pierdo* en apariencia el mundo que verdaderamente *gano*.

²⁵ *IdI*, pp. 50-51.

1.3. IIIª Sección. Métodos y problemas de la fenomenología pura²⁶

No solamente en las *Ideen* los problemas de constitución se sitúan en cierta zona indecisa entre una psicología intencional y una fenomenología francamente trascendental²⁷, sino que son voluntariamente mantenidos dentro de límites estrechos: solo se considera la constitución de las “trascendencias” y principalmente la de la naturaleza, que es considerada como la piedra angular de la actitud fenomenológica²⁸. Ello es muy razonable si se abordan al pasar transcendencias más sutiles, como la del yo psicológico, que están “fundadas” en la naturaleza por la intermediación del cuerpo²⁹. Un pequeño lugar es concedido a la transcendencia de las esencias lógicas, que, no obstante, alimentaba los principales análisis de las *Investigaciones lógicas*³⁰. No se ha de dudar que la actitud natural incluye también la lógica, que la reducción concierne también a esta, y que hay un problema de constitución de las disciplinas lógico-matemáticas como lo esboza el capítulo III de la IVª Sección. Este esbozo es importante, porque muestra bien que la lógica misma tiene una raíz trascendental en una subjetividad primordial; las *Logische Untersuchungen* no son, por tanto, rechazadas sino integradas; *Formale und transzendente Logik* lo muestra superabundantemente. Pero en las *Ideen* el método psicológico del comienzo de la fenomenología deja entrever mal este injerto de la lógica en el nuevo árbol fenomenológico. En términos generales, las *Ideen* tienen su centro de gravedad en una fenomenología de la percepción (sensible). De allí la amplitud de los problemas residuales a los cuales se hará alusión al final.

En la IIIª Sección, los problemas de constitución son presentados con mucha prudencia en torno de la idea de *noema*. Esta idea es introducida lentamente, a través de largos preparativos metodológicos (cap. I) y no sin repasar los temas del primer análisis fenomenológico (reflexión, intencionalidad, etcétera), pero elevados a otro nivel del movimiento en espiral del análisis (cap. II); el *noema* es estudiado en el cap. III: es el correlato de la conciencia, pero

²⁶ [120] *La tercera parte* pone particularmente en marcha aquella fenomenología pura que realiza más bien la transición entre la psicología fenomenológica y la filosofía trascendental, tal como ella se afirmará a partir de *Formale und transzendente Logik*. El núcleo de ella es el estudio de las estructuras *noético-noemáticas*. Es necesario ver aquí los *ejercicios* de fenomenología que acostumbran el espíritu a repensar los múltiples caracteres del conocimiento como las dimensiones originales de la intencionalidad constituyente.

²⁷ Por esta razón, en *Nachwort* Husserl insiste detenidamente en la separación de la “psicología fenomenológica” y la “fenomenología trascendental”, pp. 3-10.

²⁸ Cf. *IdI*, §§ 47 y 56.

²⁹ Cf. *IdI*, § 53.

³⁰ Cf. *IdI*, §§ 59-60.

considerado precisamente como *constituido en la conciencia* (en griego νοῦς, quiere decir espíritu)³¹. Pero a) esta constitución es descrita también como el *paralelismo* entre tales caracteres del *noema* (lado-objeto de la conciencia) y tales caracteres de la *noesis* (lado-sujeto de la conciencia)³²; b) esta constitución deja provisionalmente fuera de cuestión la *materia* del acto (o *hyle*, ὕλη en griego) que la forma constituyente anima³³. Por esta doble limitación, la constitución no aparece aquí como creadora. Pero, de vez en cuando, un heroico abrirse paso a los problemas radicales de la filosofía fenomenológica deja entender que la conciencia es lo que “prescribe” por su “configuración”, por su “encadenamiento”, el modo de darse y la estructura de todo correlato de conciencia; inversamente, toda unidad de sentido que se anuncia en la conciencia es el *índice* de esos encadenamientos de conciencia³⁴.

Pero los ejercicios fenomenológicos de esta IIIª Sección –bajo el título de análisis noético-noemáticos– permanecen más acá de esta promesa: consisten en una *clarificación* y en una búsqueda de *correlación* entre los rasgos del objeto mentado (*noema*) y los rasgos de la mención misma de la conciencia (*noesis*): los análisis más notables son consagrados a los “caracteres de creencia” (certeza, duda, pregunta, etcétera, del lado de la *noesis*; real, dudoso, problemático,

³¹ Cf. Comentario, p. 179 n. 1.

[179] 1. El Capítulo III, “en el umbral de la fenomenología” (p. 180), marca el paso decisivo hacia la constitución de la objetividad. Se trata de reflexionar sobre el objeto mismo, de descubrirlo como un “componente” (p. 180) de lo vivido. En el sujeto hay más que el sujeto, entendamos: más que la *cogitatio* o *noesis*; hay el objeto mismo en tanto que mentado, el *cogitatum* en tanto que es puramente para el sujeto, es decir, constituido por su referencia al flujo subjetivo de lo vivido. En esto consiste la fenomenología “vuelta hacia el objeto” (p. 161): ella reflexiona sobre el objeto “en el sujeto”. El término *noema* indica que el objeto debe cambiar de nombre; su nombre de bautizo fenomenológico recuerda el νοῦς que de alguna manera lo incluye.

1° La noción de *noema*, como componente original de la vivencia, es introducido primero de manera general (§§ 87-88).

2° El caso particular de la percepción conduce a una primera extensión de la noción de *noema*: incluye, además el “sentido” indiferente a la existencia o a la inexistencia del objeto, el índice mismo de realidad que procede de la “tesis” de existencia del mundo, así la existencia (como *puesta*) es excluida, pero la creencia en la existencia (como *posición*) es integrada al *noema*, §§ 89-90. Esta primera extensión del *noema*, § 91, se generaliza a los otros índices de irrealidad, de reproducción, etcétera.

3° Segunda extensión: se incluyen en el *noema* los “modos de aparecer” que corresponden a las variaciones de la atención, § 92.

4° Tercera extensión: las vivencias complejas como el juicio, las operaciones afectivas y voluntarias ofrecen las mismas estructuras noético-noemáticas, pero bajo una forma más compuesta, §§ 93-96.

³² Cf. *IdI*, § 98.

³³ Cf. *IdI*, pp. 171-172, 178, 203.

³⁴ Cf. *IdI*, §§ 90, 96.

etcétera, del lado del *noema*). Progresivamente se constituyen todos los caracteres de lo “mentado en cuanto tal”³⁵, –todos salvo uno, aquel al cual está consagrada la IV^a Sección–. Estos caracteres están constituidos en el sentido de que, por ejemplo, lo dudoso o lo real son *incluidos* en el “sentido” mismo de lo “mentado en cuanto tal” y aparecen *correlativos* de un carácter que *pertenece* a la mención de la conciencia. Poco a poco lo “mentado en cuanto tal” se carga de todos los caracteres que, en el límite, igualan a la realidad misma.

Pero los problemas residuales de esta III^a Sección son tal vez más importantes que los análisis explícitos: todo lleva a pensar que si los problemas de constitución tratados en las *Ideen* conciernen a las transcendencias que se anuncian en la vivencia –esto es, al lado-objeto de la vivencia–, subsiste el problema más radical de la constitución del yo –del lado-sujeto del yo³⁶. Ahora bien, el sentido del yo cuya libre mirada “atraviesa” todos los actos, permanece indeciso: las *Logische Untersuchungen* afirmaban que el yo está afuera entre las cosas y que las vivencias no son más que un haz de actos ligados entre sí que no exigen el centro de referencia de un yo. En las *Ideen*, Husserl vuelve atrás respecto de esta condena: hay un yo puro no reducido³⁷. Pero ¿es este yo puro

³⁵ Todo el capítulo IV.

³⁶ Cf. Comentario, p. 161 n. 1 y p. 163 n.1.

[161] 1. La segunda pregunta planteada aquí no es tratada: si los problemas de constitución tratados en las *Ideen* conciernen a las transcendencias que se anuncian en la vivencia –esto es, en el lado-objeto de la vivencia–, ¿hay un problema de constitución del yo –del lado-sujeto de la vivencia–? Si se considera que el yo es una transcendencia original, es natural que la fenomenología encuentre este problema; cf. p. 162 n. 2. Ahora bien el problema del tiempo (§§ 81-88) y el de la *hyle* –y de una manera general el de la estructura inmanente de la vivencia (§ 85)— pueden ser considerados como muestras de esta fenomenología “vuelta hacia el yo” (cf. *infra* p. 163 n. 2 y p. 165 n. 3); el tiempo es en efecto la conexión inmanente del flujo, el cual ha sido ya caracterizado como flujo de los “escorzos” (§ 41): *hyle* y temporalidad son por tanto aspectos solidarios de esta estructura inmanente.

[163] 1. Hasta aquí solo han sido abordados los problemas concernientes a la constitución de las transcendencias, cf. p. 161 n. 2. La reducción de las transcendencias o reducción limitada (§ 32) no puede conducir más que a una esfera “cerrada” de problemas de constitución. La *Urkonstitution* del yo –que es en un sentido una auto-constitución– es el tema de un número importante de inéditos. Si hay, como se dice más adelante, un “enigma” (*Rätse*) de la conciencia del tiempo, lo hay en tanto que concierne a esta *Urkonstitution* del yo mismo. La antigüedad de los trabajos sobre la *Conciencia del Tiempo* (1903-1905), publicados por M. Heidegger, atestigua que esta dificultad ha sido advertida en el comienzo mismo de la fenomenología transcendental. La IV^a *Méditation cartésienne* muestra que la temporalidad del *ego* permite pasar al punto de vista de una “génesis” del *ego*: “el *ego* se constituye por sí mismo en alguna medida en la unidad de una historia” (p. 64); esta “génesis” es pasiva o activa (pp. 65-70) y reside en la “composibilidad” de las vivencias en el flujo temporal.

³⁷ Sobre esta discordancia entre las *Logische Untersuchungen* y las *Ideen*, cf. Comentario, p. 109 n. 1.

el sujeto transcendental más radical? Nada lo indica. Al contrario, claramente se afirma que él mismo es constituido en un sentido específico³⁸: en efecto, el problema del tiempo abre una brecha en el silencio de Husserl sobre estas difíciles cuestiones. Más aún, la antigüedad de un libro como *Zeitbewusstsein* (1904-1910) atestigua que los problemas más radicales de la egología son contemporáneos del nacimiento mismo de la fenomenología transcendental. Un grupo importante de inéditos está consagrado a esta cuestión³⁹. En las *Ideen*, incluso el encadenamiento del tiempo implica que la reflexión solo es posible gracias a la “retención” del pasado inmediato en el presente. Pero, más radicalmente aún, se entrevé que, en la conexión inmanente del flujo vivido, reside el enigma mismo de esta materia sensible cuya diversidad encierra, en el análisis final, las últimas configuraciones en las que se anuncian las transcendencias. Ahora bien, la constitución de las transcendencias deja precisamente como residuo esta *hyle* (materia), esta diversidad de escorzos; se deja entrever, por tanto, su constitución en otro grado de profundidad. Sea como sea, yo, temporalidad, *hyle*, forman una trilogía que exige una proto-constitución solamente saludada de lejos en las *Ideen*.

1.4. IVª Sección. Razón y realidad⁴⁰

Si se hace abstracción de las lagunas voluntarias en el análisis del lado del sujeto y de las dificultades correlativas del lado del objeto, queda

³⁸ Cf. p. 163 arriba [Es decir, cf. en la nota 36 *supra*, el comentario a [163], nota 1. (*N. de la E.*)].

³⁹ Este conjunto de inéditos consiste el Grupo D de la clasificación de los manuscritos elaborada por Eugen Fink y Ludwig Landgrebe en 1935, bajo el título: “*Primordiale Konstitution*” (“*Urkonstitution*”).

⁴⁰ [265] 1. La IVª Sección hace estallar el cuadro de los análisis anteriores. Estos tenían por tema el “sentido” del *noema* y los múltiples “caracteres” que lo modifican, en el primer rango de los cuales se ha colocado a los caracteres dóxicos. Se ha olvidado un rasgo fundamental del sentido (percibido, imaginado, juzgado, deseado, querido, etcétera): a saber que él se refiere a un objeto. Esta “pretensión” de lo “percibido en tanto que tal”, de “lo imaginado en tanto que tal”, en una palabra de lo “mentado en tanto que tal” plantea un problema de validez que es el problema mismo de la razón; este problema, como se ve, no concierne a una “capa” nueva del sentido, como lo era, por ejemplo, la capa del juicio y la capa de la expresión lógica, sino a una dimensión absolutamente nueva, una *referencia al objeto*. Esta reanudación de la descripción plantea las más extremas dificultades de interpretación. Husserl declara aquí que aún no se ha dado cuenta de lo más íntimo de la intencionalidad si en el “sentido” mentado, en el correlato mismo de la conciencia, no se discierne un movimiento de rebasamiento, una flecha que lo atraviesa y que indica la dirección de..., la intención o la pretensión a... la objetividad. No solamente la conciencia se rebasa en un sentido mentado, sino que ese sentido dado se rebasa en un objeto. El sentido mentado solo era todavía un contenido –un contenido “intencional”, ciertamente, y no “real”, como se repite aquí mismo según el § 97. –Es así como esta inclusión específica, esta inclusión intencional del sentido transcendental en la inmanencia de la vivencia parece estallar de nuevo. Como subraya E.

por completar una última diferencia entre lo que llamamos en adelante el “sentido” del *noema* y la realidad. Se ha intentado ya constituir el sentido del *noema*: por ejemplo el sentido de este árbol que percibo ahí, determinado como verde, rugoso, y, asimismo, caracterizado como percibido con certeza, duda, conjetura, etcétera. Constituir este sentido del árbol era, según la tercera sección, mostrar que es correlativo de ciertas estructuras de la conciencia; el término mismo del *noema* significa que en el sujeto hay más que el sujeto solamente y que una reflexión específica descubre, en todo el despliegue de la conciencia, un correlato que está implicado en él. La fenomenología aparece entonces como una reflexión no solamente sobre el sujeto, sino sobre el objeto en el sujeto.

Ahora bien, algo esencial escapa aún a esta constitución: a saber lo “pleno” de la presencia percibida, lo “cuasi-pleno” de lo imaginario, o lo “simplemente mentado” de las determinaciones solamente significadas⁴¹. La fenomenología trascendental tiene la ambición de integrar al *noema* su relación misma con el objeto, es decir lo “pleno” que acaba por constituir el *noema* completo. Esta peripecia última de las *Ideen* es capital: en efecto, toda la teoría de la evidencia edificada en las *Logische Untersuchungen* reposa en la *plenificación* de las significaciones vacías por la presencia “original” (en original, en persona) de la cosa *misma*, de la idea *misma*, etcétera⁴². La función

Fink en el artículo ya citado (pp. 364-366), esta nueva peripecia parece difícilmente conciliable, a primera vista, con la idea de una constitución integral de lo-que-es-en-el-mundo en y por la conciencia. Si es necesario creer a Fink, tenemos aquí el ejemplo más flagrante de la actitud indeterminada de las *Ideen*, a medio camino entre una psicología intencional y una fenomenología verdaderamente constituyente: el *noema* psicológico no es más que un “sentido” mental que se refiere a un objeto *fuera* de él; el *noema* trascendental sería el mundo mismo en su “sentido” y en su “ser”: la relación del *noema* con el objeto tendría que ser *constituida* ella misma por la conciencia trascendental como última estructura del *noema*. Las últimas líneas del § 129 tienen este sentido: la mención objetiva del *noema* es declarada “*paralela*” a la mención misma de la conciencia como *noesis*. Constituir el *noema* es, para el ego trascendental, constituirlo como *sentido-que-mienta-algo-que-es*. En el lenguaje de Fink, que Husserl refrenda formalmente en el prefacio de los *Kant-Studien*, “el *noema* trascendental, considerado en el proceso infinito de la identificación, no puede remitir a algo que estaría más allá de esta infinitud y que sería independiente de ella misma; el *noema* es el ente mismo, es verdadero según una profundidad hasta aquí desconocida en su sentido óntico oculto: a saber, como unidad trascendental de validez. Aquí, la <relación con el objeto> tiene solamente el sentido de la referencia de un *noema* actual (es decir, del correlato de un acto trascendental aislado) a la multiplicidad de los correlatos de actos que, en virtud de una síntesis incesante de plenificación, edifican la unidad del objeto a título de polo ideal”, o.c., pp. 364-365. Todo el § 131 confirma esta interpretación. Véase también p. 280 y pp. 302-303.

⁴¹ Cf. Comentario, p. 265 n. 1. (ver n. 40).

⁴² Cf. *Logische Untersuchungen*, IVª *Investigación*, 2ª parte.

universal de la intuición –ya sea la intuición del individuo empírico, la de las esencias de las cosas, la de las esencias-límites de las matemáticas o la de las ideas reguladoras en el sentido kantiano– es llenar lo “vacío” de los signos con lo “pleno” de las presencias. Constituir la realidad es rehusarse a dejar fuera del “sentido” del mundo su “presencia”.

Las *Ideen* nos remiten así, en la IVª Sección, a la dificultad inicial que puso en marcha la interpretación de la “tesis” del mundo. La fenomenología trascendental se establecería si se pudiera mostrar efectivamente que la intuición es “prescrita” por un “encadenamiento de conciencia”. Más que mostrarlo, *Ideen I* lo promete: la “relación con el objeto”, se afirma, “es el momento más interior del *noema*... el punto más central del núcleo”; el objeto real representa “un índice que remite cada vez a los sistemas perfectamente determinados de la conciencia que presentan una unidad teleológica”⁴³.

Toda la fenomenología trascendental depende de esta doble posibilidad: afirmar de un lado el primado de la intuición sobre toda construcción, de otra parte hacer triunfar el punto de vista de la constitución trascendental sobre la ingenuidad del hombre natural. En su *Nachwort* a las *Ideen*, Husserl subraya la conjunción de estas dos exigencias: la subjetividad trascendental surgida de la reducción es ella misma un “campo de experiencia”, “descrito” y no “construido”⁴⁴.

2. Dificultades de una interpretación de conjunto de las *Ideen*

La fenomenología que se elabora en las *Ideen* es incontestablemente un idealismo, e incluso un idealismo trascendental. El término mismo no está en las *Ideen*, aunque se encuentra en los inéditos anteriores, en *Formale und transzendente Logik*⁴⁵ y en las *Méditations cartésiennes*⁴⁶; sin embargo, Landgrebe, en su Índice Analítico de las *Ideen*⁴⁷, no duda en agrupar en torno a esta palabra los análisis más importantes de la constitución, y Husserl

⁴³ *IdI*, pp. 268-269, 303.

⁴⁴ *Cf. Nachwort*, p. 4.

⁴⁵ § 66, *Psychologistischer und phänomenologischer Idealismus*.

⁴⁶ Husserl, E., *Méditations cartésiennes*, § 40: *Pasaje al problema del idealismo trascendental*; § 41: *La explicación fenomenológica verdadera del “ego cogito” como idealismo trascendental*.

⁴⁷ [*Cf. Landgrebe, L., “Índice analítico”, en: Edmund Husserl. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura)*, México: Fondo de Cultura Económica, 2013, traducción de José Gaos, pp. 751-788 (*N. del T.*).

la emplea para caracterizar las *Ideen* en el *Nachwort zu meinen "Ideen..."*⁴⁸. Pero es finalmente imposible, sobre la sola base de las *Ideen*, caracterizar definitivamente este idealismo que permanece en el estado de proyecto –de promesa o de pretensión, como se quiera. Las partes más elaboradas de las *Ideen* son los fragmentos de una psicología intencional (IIª Sección) o los ejercicios orientados a una constitución radical de la realidad, aunque por debajo del nivel del idealismo buscado (IIIª y IVª Sección). Finalmente, la “conciencia pura”, la “conciencia trascendental”, “el ser absoluto de la conciencia”, “la conciencia donadora originaria”, son títulos para una conciencia que oscila entre varios niveles o, si se quiere, que es descrita en fases diferentes de su ascesis: de ahí los errores de interpretación de los cuales Husserl se ha quejado tan continua y tan amargamente. Si se interpretan las fases ulteriores permaneciendo en el nivel de partida (el de la psicología intencional), el idealismo trascendental parece no ser más que un idealismo subjetivo; “el ser” del mundo es reducido, en el sentido de disuelto, al “ser” de la conciencia, tal como lo revela la más ordinaria percepción interna. Pero entonces resulta imposible hacer concordar este idealismo rudimentario con la filosofía constante de la intuición, que no es nunca desmentida desde las *Logische Untersuchungen* (1900-1901) hasta *Erfahrung und Urteil* (1939)⁴⁹: es la intuición, sea en su forma sensible, sea en su forma eidética o categorial⁵⁰, la que “legitima” el sentido del mundo y el de la lógica en el sentido más amplio de esta palabra (gramática pura, lógica formal y *mathesis universalis*, etcétera). El idealismo trascendental es de tal índole que la intuición no es negada en él, sino fundada.

Las críticas neo-kantianas han creído discernir en las *Ideen* una mezcla inconsistente de realismo platónico y de idealismo subjetivo: estos elementos inconexos se mantendrían ellos mismos reunidos mediante el artificio de un lenguaje de estilo kantiano⁵¹. Como Fink lo ha mostrado claramente, no ha habido nunca en Husserl realismo platónico, aun en las *Logische Untersuchungen*, como lo recordará a toda hora. No hay tampoco en Husserl

⁴⁸ Husserl opone el *transzendental-phänomenologischer Idealismus* al *psychologischer Idealismus*, p. 11.

⁴⁹ Lévinas, E. *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Alcan, 1930, pp. 101-174. J. Héring ha mostrado insistentemente, en su discusión con L. Chestov, que no hay en Husserl autocracia de la razón y de la lógica, sino un reino de la intuición en todas sus formas. Héring J., “Sub Specie Æterni”, en: *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, 7 (1927), en respuesta a “Memento mori”, en: *Revue Philosophique de la France Et de L'Étranger*, CI, 62 (1926).

⁵⁰ Cf. Comentario p. 9 n. 5. Ver nota al pie n° 13.

⁵¹ Cf. Fink, E., *DpK*, pp. 321-326, 334-336.

idealismo subjetivo oculto por un lenguaje kantiano, lo cual debe ser mostrado inmediatamente.

Ahora bien, nada es más difícil que fijar el sentido final del idealismo husserliano que se realiza por el progreso mismo de la reflexión. No tenemos en las *Ideen* más que un camino entre otros en dirección a un centro que no puede ser dado desde afuera. Es necesario arriesgar entonces un sentido y ver si los “índices de dirección”, dispersos en las *Ideen*, concuerdan con ese sentido.

Aquí se ofrece la interpretación de E. Fink, que es necesario al menos *poner a prueba*, ya que, por otra parte, Husserl mismo la ha reconocido como suya en un momento dado⁵².

La “cuestión” de Husserl, escribe E. Fink⁵³, no es la de Kant; Kant plantea el problema de la *validez* para una conciencia objetiva posible: por eso permanece en el interior de un cierto recinto que es aún la actitud natural. El sujeto transcendental kantiano es aún una *apriorische Weltform*, un sujeto mundano, *weltimmanent*, aunque formal. No se opera el verdadero desnivelamiento del sujeto absoluto. La cuestión de Husserl, según E. Fink, es la cuestión del origen del mundo (*die Frage nach dem Ursprung der Welt*)⁵⁴; es, si se quiere, la cuestión implicada en los mitos, las religiones, las teologías, las ontologías; pero esta cuestión no estaba aún elaborada científicamente; solo la fenomenología pone en cuestión la unidad del “ser” y de la “forma del mundo”; no tiene la ingenuidad de recurrir a otro “ser”, a un trasmundo; se trata precisamente de rebasar toda forma “*welthaft*” de explicación, de fundamento, de forjar un nuevo concepto de la ciencia *welttranszendent* y no más *weltimmanent*. La filosofía fenomenológica pretende fundar incluso la esfera del problema al cual el criticismo se refiere a su manera. Es una filosofía que muestra la inclusión del mundo –de su “ser”, de su sentido, de las esencias, de la lógica, de las matemáticas, etcétera– en el absoluto del sujeto.

a) Esta es la razón por la cual la *operación principal* –o *reducción*– es una conversión del sujeto mismo que se libera de la limitación de la actitud natural. El sujeto, que se ocultaba a sí mismo como parte del mundo, se descubre como fundamento del mundo⁵⁵.

⁵² En otro artículo, Fink habla del “riesgo” de la interpretación: Fink, E., “Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls”, en: *Revue Internationale de Philosophie*, I (1939), pp. 226–270, p. 227.

⁵³ Cf. Fink, E., *DpK*, pp. 336, ss.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, p. 338. Sobre Husserl y Kant, cf. Berger G.. *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, París: Aubier/Éditions Montagne, 1941, pp. 121-133.

⁵⁵ Cf. Fink, E., *DpK*, pp. 341-343.

Pero, se dirá, si esta interpretación es exacta, ¿por qué Husserl no lo ha dicho al comienzo de las *Ideen*? Precisamente la cuestión misma es incomprendible antes del recorrido metodológico que la elabora como cuestión. La fenomenología no tiene motivo intramundano anterior a ella misma. Es por la reducción fenomenológica como surge el proyecto del problema transcendental del mundo. Por eso toda descripción de la actitud natural sobre su propio terreno es una incompreensión. Más radicalmente aún, la fenomenología no es una posibilidad natural del hombre; sino que, venciendo como *hombre*, el sujeto puro inaugura la fenomenología. Consecuentemente, no motivada en la actitud natural, la fenomenología solo puede dar malas razones o razones equívocas –cartesianas o kantianas– para su propia irrupción. Solo la reducción revela lo que es la creencia mundana y la erige en “tema transcendental”. En tanto que es enunciada en la letra y en el espíritu de la actitud natural, la reducción parece no ser más que la inhibición mundana de la creencia intramundana del ser del mundo⁵⁶.

b) Estas incompreensiones sobre la reducción son incompreensiones sobre la *constitución*: el sujeto transcendental no está en absoluto fuera del mundo; al contrario, él es fundación del mundo. Esto es lo que significa esta afirmación constante de Husserl: el mundo es el correlato de la conciencia absoluta, la realidad es el índice de las configuraciones radicales de la conciencia. Descubrir el sujeto transcendental es precisamente *fundar* la creencia en el mundo.

Cada nueva dimensión del yo es una nueva dimensión del mundo. En este sentido, la intencionalidad sigue siendo el tema común de la psicología intencional y de la filosofía fenomenológica⁵⁷. Pero todas las veces que se hace recaer la reducción fenomenológica en la conciencia psicológica, se reduce el sentido del yo a un simple para-sí de naturaleza mental, a un pensamiento impotente que deja afuera el en-sí. En tanto que la reducción es una “limitación” en el interior del mundo, y no una “ilimitación”⁵⁸ más allá del mundo, el mundo está fuera de la conciencia como otra región. Es trascendiendo el mundo como la conciencia “a-regional” lo incluye, así como a todas las “regiones”. Inversamente, el método fenomenológico consiste en hacer la exégesis del *ego* tomando el fenómeno del mundo como hilo conductor. Hay así varios

154

⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 359; en favor de esta interpretación: Cf. *Méditations cartésiennes*, pp. 70-74; G. Berger, *o.c.*, 43-61, hace una notable exposición de la reducción fenomenológica con todas sus dificultades.

⁵⁷ Las *Méditations cartésiennes* proponen esta fórmula desarrollada del *cogito*: “*ego-cogito-cogitatum*”, p. 43.

⁵⁸ *Einschränkung, Entschränkung*, cf. Fink, E., *DpK*, p. 359.

planos de verdad concernientes a la constitución, de la misma manera que hay una profundización progresiva de la reducción; en el grado más bajo, el de la psicología intencional, la constitución guarda un momento de receptividad del cual la doctrina de la *hyle* es el testigo. Las *Ideen* llaman ya constitución, como anticipación del grado más alto, a las simples correlaciones entre *noema* y *noesis*; pero, asegura Fink, en el último grado la intencionalidad transcendental es “productiva”, “creativa”⁵⁹. Estas dos palabras enormes son refrendadas por Husserl.

Habría, por tanto, tres conceptos de intencionalidad: el de la psicología (que es sinónimo de receptividad), el de las *Ideen* (dominado por la correlación *noema-noesis*, del cual no se sabe si ella es receptiva o creativa), y el de la constitución verdadera, productiva y creativa.

E. Fink indica que la reflexión sobre el yo transcendental implica en sí misma un tercer yo: “el espectador reflexivo que mira (*zuschaut*) la creencia en el mundo en la actualidad de su operación viviente sin cooperar con ella”⁶⁰; es para este espectador, radicalmente, que el yo transcendental en su flujo de vida es creencia en el mundo. Él es el que opera la reducción. Él es el “espectador teórico transcendental”, que descubre la creencia en el mundo como fundadora del mundo.

Apenas es necesario decir que las más extremas dificultades son provocadas por esta interpretación. ¿En qué sentido, y en qué nivel de la ascesis fenomenológica, la subjetividad es también una pluralidad de conciencias, una intersubjetividad? ¿Es Dios el sujeto más radical? ¿O bien la pregunta por el “origen”, elaborada científicamente por la fenomenología transcendental, disipa, como un mito del hombre natural, la problemática de las religiones? Solamente el estudio de los inéditos sobre la “*Urkonstitution*” permitiría plantear correctamente estas preguntas⁶¹.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 373. Sin embargo, como se ha dicho antes, este “crear” nada tiene que ver con un “hacer” en el sentido mundano, en razón de que es un “ver”. Retomo aquí a Berger G., o.c., pp. 97-100: “Es preciso aprender a unir dos conceptos que estamos habituados a oponer: la fenomenología es una filosofía de la *intuición creadora*... Es la evidencia, esta forma acabada de la intencionalidad, la que es constituyente” (p. 100). Esta creación “más allá de la acción y de la pasión” (p. 103), es una “creación por intuición”, (p. 107).

⁶⁰ Fink, E. *DpK*, pp. 356, 367.

⁶¹ Marvin Farber, que estudia tan cuidadosa y fielmente las *Logische Untersuchungen* en *The Foundation of Phenomenology*, critica someramente el idealismo husserliano. [Farber, M., o.c., pp. 543-559 (*N. del T.*)]

3. Nacimiento de las *Ideen*

Solo cuando se las aclara avanzando hacia un punto de vista más elevado, las *Ideen* adquieren un sentido y a su vez esclarecen los esbozos de los que han surgido.

Con frecuencia se ha dicho que en 1901 Husserl era realista y en 1911 era idealista. Lo que se acaba de decir respecto del carácter jerárquico de la reflexión fenomenológica nos pone en guardia contra tales oposiciones, cuyo defecto no consiste solamente en ser superficiales sino también en interpretar horizontalmente el desarrollo del pensamiento de Husserl. Las *Ideen* no se oponen del todo a las *Logische Untersuchungen* porque, en el tiempo transcurrido entre ellas, la fenomenología ha hecho surgir una dimensión nueva de la conciencia, otro nivel de reflexión y de análisis.

Se dice que las *Logische Untersuchungen* alejan de la subjetividad las verdades lógicas que las *Ideen* incluyen de nuevo en ella. Pero la subjetividad que Husserl combate en 1901, y exalta en 1911, no es la misma. Si el idealismo de las *Ideen* fuera subjetivista, las *Ideen* contradirían las *Logische Untersuchungen*. Husserl tiene tan poca conciencia de tal contradicción que no ha dejado de mejorar las *Logische Untersuchungen* para ponerlas a tono con las *Ideen*; en este sentido las Investigaciones V^a y la VI^a son revisadas en la segunda y tercera edición en 1913 y 1922, y la materia de las cuatro primeras *Investigaciones* es elaborada de nuevo en el marco de la primera parte de *Formale und transzendente Logik*.

Es verdad que las *Ideen* dejan entrever mal la integración de la lógica en la fenomenología⁶²; la razón es que, en las *Ideen*, el método de iniciación es más psicológico que lógico. Por el contrario, aun la lectura más superficial de *Formale und transzendente Logik* no deja subsistir ninguna duda: la lógica también puede ser perfeccionada en el nivel mismo de un apriorismo de las esencias formales (primera parte), y luego llevada en bloque al nivel de la filosofía trascendental (segunda parte). *Erfahrung und Urteil* confirma esta interpretación⁶³.

156

Se puede decir, en líneas generales, que los *Prolegómenos a la lógica pura* (que forman la primera parte de las *Logische Untersuchungen*) y las cuatro primeras *Investigaciones* del tomo II están en una línea que va de la lógica formal

⁶² No obstante, cf. *Ideen*, §§ 146-149.

⁶³ Cf. el buen resumen de *Erfahrung und Urteil* ofrecido por Marvin Farber en *The Journal of Philosophy*, XXXVI, 9 (27 abril de 1939), pp. 247-249.

a la lógica transcendental, y pasa por *Formale und transzendentale Logik* y por *Erfahrung und Urteil*, en tanto que las Investigaciones V^a y la VI^a, las *Ideen* y las *Méditations cartésiennes* están en otra línea que va del cogito psicológico al cogito transcendental. Es necesario orientarse en la obra de Husserl como en la obra de Leibniz; es un laberinto de varias entradas y quizás de varios centros cada vez relativos a perspectivas diferentes de la obra en conjunto. La comparación entre las *Logische Untersuchungen* y las *Ideen* no es por tanto homogénea porque las dos obras no están ni al mismo nivel de la reflexión ni en la misma línea de acceso al corazón de la fenomenología.

No obstante, para descubrir una contradicción entre la gran obra de lógica y las *Ideen*, sería necesario atribuir a la primera un platonismo que no está en ella y a la segunda un idealismo subjetivo que es su falsificación. En efecto, el pretendido platonismo estaría ya en el plano de la problemática de las *Ideen* y se opondría de antemano a ella. Inversamente, el idealismo subjetivista recaería en el psicologismo combatido antes. Hemos insistido bastante en la originalidad del idealismo de las *Ideen* para no tener que volver sobre el tema. En cambio, no se podría enfatizar suficientemente la “neutralidad” de las *Logische Untersuchungen* en relación con la problemática de las *Ideen*. Los *Prolegómenos* y las cuatro primeras Investigaciones tienen como tarea elucidar las estructuras objetivas de las proposiciones y de las objetividades formales (el todo y la parte, las partes dependientes e independientes, lo abstracto y lo concreto, etcétera). La objetividad de estas estructuras no implica ninguna existencia de las esencias en un cosmos de ideas; la noción de esencia no implica más que un invariante inteligible que resiste a las variaciones empíricas e imaginativas; la noción de intuición de las esencias no implica más que la posibilidad de “plenificar” las significaciones lógicas de una manera análoga al modo en que la percepción “plenifica” de ordinario las significaciones vacías relativas a las cosas⁶⁴.

La objetividad de esas estructuras debe siempre ser reconquistada frente a la ilusión subjetivista que confunde los conceptos, los números, las esencias, las estructuras lógicas, etcétera, con las operaciones psicológicas individuales que las mientan. Esta reconquista de la objetividad se ha de reiterar sin cesar. El idealismo transcendental supondrá siempre esta primera victoria sobre el psicologismo. Se puede decir también que el logicismo de los *Prolegómenos* es la defensa del idealismo transcendental.

⁶⁴ Cf. Lévinas, E., *La théorie de l'intuition dans la phénoméologie de Husserl*, pp. 143-174; *Commentaire des Ideen*, p. 9, n° 5.

Por eso *Formale und transzendente Logik* comienza dando su importancia suprema a la lógica formal *objetiva*⁶⁵, antes de llevarla a otro nivel en que la objetividad se relaciona con una subjetividad más radical⁶⁶. Solo una visión chata, horizontal, del pensamiento de Husserl impide comprender que el pasaje del “logicismo” a la subjetividad trascendental se hace sin una renuncia. Pero el pasaje no era entrevisto en la época de la primera edición de las *Logische Untersuchungen*. Las Investigaciones V^a y VI^a, en su primera redacción, todavía presentan solamente una psicología descriptiva de la intencionalidad y de la “plenificación” de las intenciones vacías por la plenitud de la intuición o evidencia.

Desde 1907, Husserl tuvo plena conciencia del alcance limitado de las dos últimas *Investigaciones*; no vio en ellas más que una muestra de “psicología descriptiva” o de “fenomenología empírica” que distingue ya de la futura “fenomenología trascendental”⁶⁷.

¿Qué pasó entonces entre 1901 y 1907? Seis años después de la aparición de *Logische Untersuchungen*, Husserl atraviesa una fase de desmoralización. La Universidad de Göttingen rechaza el proyecto del ministerio para nombrarlo profesor “ordinarius” de Filosofía. Husserl duda de sí mismo y de su existencia como filósofo. En su *Notizbuch*, del 25 de septiembre de 1906, Husserl se propone realizar con pasión una *crítica de la razón*: sin alcanzar claridad sobre los problemas más radicales, señala “yo no puedo vivir en la verdad y la veracidad. He padecido suficientemente los tormentos de la no claridad, de la duda en la que he tambaleado en todo sentido. Quiero acceder a la coherencia interior”⁶⁸.

La idea de una fenomenología trascendental, de un idealismo trascendental que pasa por el camino de la reducción fenomenológica⁶⁹, encuentra su primera expresión pública en las cinco conferencias que llevan el título de *Idee der Phänomenologie*⁷⁰.

Como se infiere de numerosos inéditos menores del período 1907-1911, una verdadera crisis de escepticismo se encuentra en el origen de la cuestión

⁶⁵ *Die volle Idee der formalen Logik*, p. 42 ss.

⁶⁶ *Psychologismus und transzendente Grundlegung der Logik*, pp. 133-156.

⁶⁷ Texto inédito de septiembre de 1907, bajo la signatura B II 1 de los *Archives Husserl de Lovaina*.

⁶⁸ Texto e información extraídos de la introducción del Doctor Biemel a la transcripción aún inédita de la *Idee der Phänomenologie*.

⁶⁹ La primera alusión a la reducción es del otoño de 1905: *Seefeldler Blättern*, A VII 5.

⁷⁰ Semestre de verano de 1907, F I 43.

fenomenológica: un hiato parece abrirse entre la “vivencia de conciencia” y el objeto: “¿Cómo puede ella ir más allá de sí, y alcanzar con seguridad su objeto?”. Esta pregunta retorna bajo mil formas en los inéditos de este período. La fenomenología nace bajo la amenaza de un verdadero solipsismo, de un verdadero subjetivismo. (Ya no se encuentra una huella de esta situación de peligro en las *Ideen*). Desde entonces, la tarea más urgente es “elucidar la esencia del conocimiento y la objetividad del conocimiento” (primera conferencia). Queda como un picotazo la pregunta: “¿Cómo puede la vivencia ir, por así decirlo, más allá de sí?” (segunda conferencia⁷¹). Debido a esto, la reducción *erkenntnis-theoretische* [cognoscitivo-teórica] aparece como una exclusión de la trascendencia, un repliegue en la inmanencia. En esta época, el carácter *limitativo* de la reducción es incontestable. La imagen de la puesta *fuera de circuito* (*Ausschaltung*) se encuentra en esta tercera conferencia, pero al mismo tiempo se afirma la clara visión de la meta: reencontrar la relación con la trascendencia como “carácter interno del fenómeno” tomado en su inmanencia. Es entonces cuando la cuarta conferencia introduce la intencionalidad como nueva dimensión de la inmanencia: hay dos: “*das reell Immanent*” [“lo realmente inmanente”] y “*das im intentionalen Sinn Immanent*” [“lo inmanente en sentido intencional”]. Esto es lo que las *Ideen* llamarán el *noema*. Así el filósofo solo ha aparentado encerrarse en sí mismo para comprender mejor la intencionalidad como una estructura de la conciencia y no como una relación intra-objetiva. La quinta conferencia puede entonces acceder al tema de la constitución, que queda él mismo distinguido por su victoria sobre el escepticismo: los datos inmanentes, que habían aparecido por un momento simplemente contenidos en la conciencia “como en una caja”, “se esbozan a título de aparición”; estas apariciones no son ellas mismas los objetos, no contienen los objetos, pero “crean de alguna manera para el yo los objetos”. Ante este primer bosquejo de la fenomenología, el lector difícilmente puede evitar el sentimiento de que la existencia absoluta está perdida y de que se ha ampliado el recinto de la conciencia solo para introducir en él el *fenómeno* del mundo. Algunos manuscritos posteriores recaen incluso más acá de este primer alumbramiento y hacen eco de la batalla interior que libra el filósofo con el fantasma del en-sí jamás alcanzado y siempre perdido⁷². Parece que el

⁷¹ [Ricoeur se refiere a la primera y segunda conferencia de las tituladas *Idee der Phänomenologie* (N. del T.) cf. Husserl, E., *La idea de la fenomenología, cinco lecciones*, México DF: Fondo de Cultura Económica, 1982, traducción de Miguel García-Baró (N. de la E.)]

⁷² M III 9 II. *Das Problem der Erkenntnistheorie, die Auflösung des Empirischen “Seins” in Zusammenhaenge des Absoluten Bewusstseins*. (*La disolución del ser empírico en los*

primer proyecto del idealismo trascendental continúa marcado por el subjetivismo que Husserl intenta vencer.

Se puede descubrir la transición a las *Ideen* en el curso de octubre-noviembre de 1910 titulado *Grundprobleme der Phänomenologie*⁷³, que contiene en germen la mayor parte de los temas de *Ideen I* e incluso de *Ideen II* (particularmente sobre la *Einführung* o intropatía)⁷⁴. Este curso comienza con una notable descripción de la actitud natural y de su mundo previo, “pre-descubierto” (*vorgefundene*). En el segundo capítulo, la reducción todavía es presentada, de una manera más neta que en las *Ideen*, como una eliminación de la naturaleza y del cuerpo propio. Así, la actitud natural parece comprenderse por ella misma, en el marco mismo de la reflexión del hombre natural. Por su lado, la reducción aparece como una “auto-limitación” a la esfera de la inmanencia; esto es, la esfera que “queda” cuando se ha removido la posición de la existencia empírica. Todo lo que Fink lamenta en las *Ideen* se despliega aquí, pero, en compensación, toda resonancia escéptica, toda ansiedad filosófica aparente ha desaparecido; al mismo tiempo, la dirección futura del pensamiento se revela claramente: se afirma con fortaleza que la creencia en la naturaleza física permanece intacta y solamente fuera de uso, y que el solipsismo es evitado por el hecho mismo de que el *solus ipse* de la conciencia psicológica está él mismo fuera de juego. En el tercer y cuarto capítulo, la experiencia fenomenológica, así liberada por la reducción, se dilata a partir de la intuición del presente hacia los horizontes temporales de la espera y del recuerdo; de esta manera se restituye a la subjetividad su amplitud temporal. Este recorrido es notable, porque orienta hacia la auto-constitución del tiempo inmanente, aun *antes* de plantear el problema de la constitución de la

encadenamientos (o conexiones) de la conciencia absoluta). “Todas las objetividades son ‘apariciones’ en un sentido específico, a saber, unidades de pensamiento, unidades de diversidades, que por su parte (en tanto que conciencia) forman el absoluto en el cual todas las objetividades se constituyen”; M III 9 III habla del “enigma” (*Rättsel*) del conocimiento: “Es en el pensamiento mismo donde todo debe ‘legitimarse’ (como ya lo observa Lotze sin hacer un uso correcto de ello). ¿Acaso no veo entonces que no puedo poner previamente un ser en frente del pensamiento, sino fundarlo solamente en el pensamiento y en el fundamento de sus motivos?”; en el mismo sentido M III 9 IV. *Transzendenzprobleme*, del semestre de verano de 1909.

⁷³ Texto preparado por Ludwig Landgrebe; algunas páginas son de comienzos de octubre de 1910; lo esencial proviene de la primera parte del semestre de invierno 1910-1911; M III 9 IVa y F I.

⁷⁴ Sobre la traducción de *Einführung* por intropatía, cf. “Intropathie”, en: Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. París: Presses Universitaires de France, 2006. [Otras traducciones posibles son “endopatía”, “empatía” o “impatía” (*N. de la E.*)].

naturaleza: el problema de la unidad del flujo de lo vivido (capítulo IV) tiene incluso primacía sobre toda consideración concerniente a la intencionalidad. Solo en el capítulo V se menciona la intencionalidad y se examina “lo que reside en la *cogitatio* a título intencional”. La reducción de la naturaleza a lo “percibido” y a lo “recordado” conduce de entrada a la afirmación radical de que la naturaleza no es, en la fenomenología, más que “el índice de cierta regulación de la conciencia como conciencia pura”. Más fuertemente aún: “la existencia verdadera de la cosa es el índice de ciertos encadenamientos determinados de apariciones que requieren una descripción determinada”. Se reconocen aquí algunas de las afirmaciones más radicales de las *Ideen* y de las *Méditations cartésiennes*. La experiencia de la naturaleza está así integrada al flujo temporal de lo vivido. Finalmente, como última ampliación del campo fenomenológico (capítulo VI), la intropatía permite considerar, en el marco mismo de la reducción de la naturaleza, una pluralidad y una comunidad de sujetos. Cada uno de ellos es “presentado” a sí mismo, pero a él le son “presentificados”⁷⁵ todos los otros sujetos, no como partes de la naturaleza, sino como conciencias puras.

De ahora en más se ha alcanzado el nivel de las *Ideen*.

En resumen: 1° Desde el punto de vista *metodológico* no hay dificultad en lo que concierne al pasaje del “logicismo” a la fenomenología trascendental, si se toma esta en un nivel suficientemente elevado y suficientemente alejado de toda psicología intencional y de todo idealismo subjetivista. En 1929 Husserl estará suficientemente afirmado para escribir *Lógica formal y trascendental*, obra en la que amplía y aun refuerza el “logicismo”, antes de integrarlo radicalmente en la fenomenología trascendental.

2° Por el contrario, desde el punto de vista de la *historia* del pensamiento de Husserl, la fenomenología trascendental misma ha tenido un nacimiento difícil, antes de estar en condiciones de plantear correctamente el problema de la integración de la lógica objetiva y de una manera general, de todas las formas de intuición en la fenomenología. El desarrollo del pensamiento de

⁷⁵ Sobre *Gegenwärtigung* y *Vergegenwärtigung*, cf. Comentario, p. 11 n. 1 e *Ideen* § 99.

[11] 1. *Presentificación*: la intuición originaria no se distingue solamente como dada, como presencia, de la significación vacía; además, ella es la presencia “en original” por oposición a la presencia “en retrato”, “en recuerdo”, etcétera, § 99 (*Investigaciones lógicas* VI, 2° parte, § 45, p. 144, traduce el *Gegenwärtigsein*: *das sozusagen in Persona Erscheinen*). La percepción presenta la cosa: el retrato, el recuerdo la presentifican. [La reciente versión castellana de *Ideen I* a cargo de Antonio Ziri6n, opta traducir *Vergegenwärtigung* por *representación* y no por “presentificación” (*N. de la E.*)].

Husserl de 1905 a 1911 nos parece consistir en un esfuerzo por subordinar cada vez más la comprensión de la actitud natural a la de la reducción fenomenológica y por esclarecer la reducción por la constitución transcendental del mundo. Al comienzo, la actitud natural se comprende como “la experiencia física” misma, y, por su parte, la reducción es provocada por una crisis escéptica; ella se presenta también como una limitación al *sí-mismo* por expulsión de la *naturaleza*⁷⁶.

Si se aclaran las *Ideen*, de una parte ubicándose en un estado más avanzado de la filosofía fenomenológica, y del otro comparándolas con los primeros esbozos del idealismo transcendental, esta obra aparece como el testimonio de un período intermedio en que los primeros motivos psicológicos, e incluso subjetivistas de la reducción no están aún integrados en el proyecto final de la fenomenología⁷⁷. Tal vez no podían estarlo, si es verdad que el sentido último de la fenomenología solo puede ser alcanzado mediante pasos definitivamente equívocos. Esta es, sin duda, la razón por la cual, en 1928, Husserl juzgó que las *Ideen* eran dignas de ser reeditadas por tercera vez sin cambios, mientras que cientos de otras páginas (aunque acabadas), y, ante todo, la continuación misma de las *Ideen*, permanecían negadas al público en nombre de ese rigor intelectual y de ese gusto escrupuloso por la perfección que fueron las raras virtudes del maestro de Göttingen y de Fribourg.

Esta tercera edición, sin cambios, es la que presentamos en traducción al público francés⁷⁸.

⁷⁶ Maurice Merleau-Ponty, por el contrario, se ubica en el otro extremo hacia el cual parece tender la fenomenología en su última fase: ella solo “reflexiona” para hacer surgir, más allá de toda ingenuidad, la seguridad de que el mundo está siempre “ya ahí”; ella solo “reduce” nuestra participación en la presencia del mundo para romper por un momento nuestra familiaridad con aquél y para restituirnos el asombro ante la extrañeza y la paradoja de un mundo que nos sitúa; ella solo va a las esencias para retroceder y conquistar la “facticidad” de nuestro ser-en-el-mundo (Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la Perception* (Prólogo), Paris: Gallimard, 1945); consúltese igualmente la conferencia de A. Waelhens en el Collège Philosophique titulada “De la Phénoménologie à l’Existentialisme”. Esta última inflexión en el sentido de Heidegger no puede advertirse aún en las *Ideen*, en las que el aspecto negativo de la reducción no está todavía absorbido en el momento positivo de la constitución. Pero el signo de que se va en este sentido, es incontestablemente la identificación del *constituir* y del *ver* en el tema de la *conciencia donadora original*.

⁷⁷ Nadie mejor que Husserl ha tenido el sentimiento de estar en marcha, e incluso de estar al comienzo. Husserl reivindica para sí “la seriedad del comienzo”. Aspira a merecer el nombre de un “principiante *real*”, en el camino de esta fenomenología que está en sí misma al “comienzo del comienzo” (cf. *Nachwort*, p. 21).

⁷⁸ Las notas (a), (b) debajo de las páginas son de Husserl. Las notas 1, 2, 3, etcétera, son del traductor; estas se refieren a las páginas de la edición alemana.

Séame permitido, al terminar esta introducción, agradecer al Doctor H.L. Van Breda, Director de los *Archives Husserl* de Lovaina, por la bondad con la que me ha dado acceso a los inéditos y con frecuencia me ha ayudado a interpretarlos. Tengo el placer de asociar a su nombre el del Doctor St. Strasser y también los del Doctor y la señora Biemel por sus preciosos consejos que me han permitido mejorar mi traducción y comprender mejor este texto denso y riguroso.

Paul Ricœur

*Traducción de Juan Manuel Cuartas Restrepo revisada por Roberto Walton
Universidad EAFIT, Colombia*