

El itinerario de la conciencia dentro de sí misma

Una introducción a la fenomenología de Husserl

Gonzalo Serrano Escallón*

RESUMEN

A partir de la caracterización de la actitud natural, se describe la ruptura frente a tal actitud y su consecuente ingreso en el terreno filosófico. La reducción a la inmanencia de la conciencia que ello implica nos revela el apriori de la subjetividad en toda su estructura, pasando por los diversos niveles del acceso a la conciencia pura. Por último, se explicitan las consecuencias doctrinarias de este tipo de consideraciones.

1. Preliminar

El pensamiento filosófico de Husserl se ha caracterizado por tener sus orígenes en la ciencia, y a la vez, y como consecuencia de ello, por pugnar por una filosofía científica (1). Husserl tiene una formación eminentemente matemática, y su ingreso en la filosofía abunda en problemas lógico-matemáticos que difícilmente podrían seguir siendo tratados de manera aislada. Su ideal científico-matemático se funde entonces con su ideal filosófico. Seguramente una filosofía de estilo especulativo en muy poco habría de servirle para el tratamiento de sus problemas. No había más remedio que

* Profesor de la Universidad Javeriana y de la Universidad Nacional de Colombia

1. Cfr. CRUZ VELEZ, Danilo: *Filosofía sin supuestos*, Buenos Aires, Suramericana, 1970, p. 217.

dedicarse a sus arduos análisis que llevaban ya implícita su concepción de la filosofía como ciencia estricta. Y como tal, debía empezar por donde empiezan las ciencias; mas no por ello debía terminar donde ellas terminan, pues por eso es filosofía, es decir, tenía que intentar llegar donde se halla el último fundamento de toda realidad, lo cual no preocupa en absoluto a la ciencia.

Sin embargo, el carácter filosófico que reviste su comienzo lo libera de empezar con la restricción peculiar de una ciencia a un objeto. En este caso la filosofía ha elevado ya a abstracción el comienzo mismo. Se ha liberado del objeto particular, y por tanto también de la ciencia del caso: esto constituye una primera superación de la facticidad. Y, al no ocuparse de un objeto determinado ni de una ciencia en particular, su objeto será el objeto en general, y la ciencia será la ciencia universal.

Esta superación de los límites de la ciencia, que Husserl lleva a cabo mediante la filosofía, lo conduce a enunciar de una manera también amplia las características de la conciencia que conoce. Husserl no se va a restringir a la conciencia científica, pues el carácter filosófico de sus reflexiones ya le permitió superar las restricciones de lo meramente científico. Por tanto, "conocer" no significará para él algo exclusivo de la ciencia, sino que ésta es más bien un momento del conocer. Entonces su filosofía no habrá de consistir simplemente en una filosofía de la ciencia, o en una teoría del conocimiento científico, sino en una filosofía de la totalidad de la conciencia. Para ello va a recurrir al concepto cartesiano de "cogito": no se trata del mero pensar o conocer, sino también de cualquier espontaneidad de mi conciencia, sea ésta teorizante, apetente, expectante, actuante, etc. (2).

Esta ampliación del concepto de conciencia, la cual se logra recurriendo al cogito cartesiano, lleva pareja una ampliación de su correspondiente concepto de experiencia. Por tanto, rebasa los límites de la experiencia meramente científica para lograr un concepto de experiencia que responda por todas las acepciones que puede tener también el término conciencia en el cogito cartesiano. Entonces, cualquier actividad en la cual esté presente la conciencia implica una experiencia. Ahora bien, con el fin de no confundir esta experiencia con la científica, vamos a tomar el nombre que el mismo Husserl muy acertadamente le da: "vivencia" (*Erlebnis*) (3).

Ahora bien, la conciencia siempre es "conciencia de...", (*Bewusstsein von...*) (4), lo cual nos indica ya que la conciencia no se queda simplemente consigo

2. Cfr. HUSSERL, Edmund: "Der Encyclopaedia Britannica Artikel, vierte letzte Fassung", en *Husserliana IX*, p. 279. En adelante se citará como *Artikel*.

3. Cfr. *Ibidem*, p. 279.

4. *Ibidem*, p. 279.

misma, sino que su esencia consiste precisamente en ser conciencia de algo: la conciencia es “percibir de algo, recordar algo o pensar en algo, esperar, temer, pretender algo, decidirse por algo, etc.” (5). Entonces nunca se nos presentará la conciencia sin ese carácter de ser conciencia de algo; la conciencia pura no es el comienzo, sino el resultado del itinerario de Husserl: sólo después de él puede quedar fundamentada científica y estrictamente la filosofía. En consecuencia, el que toda conciencia sea conciencia de algo quiere decir que la conciencia “vivencia” algo, para no decir que “experimenta”, por el carácter restringido que posee este término.

2. La desconexión de la actitud natural

Pero si seguimos en la actitud de la conciencia de algo, actitud en que la conciencia tiende hacia ese algo, nos quedaríamos en ella y no lograríamos acceder al terreno específicamente filosófico. Esta actitud en la que la conciencia siempre es conciencia de algo es lo que Husserl llama la actitud natural o también directa, “porque ella va directamente del sujeto al objeto” (weil sie gleichsam garadelinig von dem Subjekt zum Objekt vorläuft) (6). La conciencia en tal actitud se mantiene en un permanente vivenciar el mundo en todas sus formas: querer algo, sentir algo, decidirse por algo, pensar algo, conocer algo, etc. Pero esta actitud no nos puede decir nada definitivo, ni de aquello que vivenciamos, ni de nuestro vivenciar mismo. Entonces, para poder avanzar en el camino de la filosofía, tenemos que “suspender” ese permanente vivenciar el mundo o las cosas. Por tanto nos vemos obligados a optar por uno de esos dos polos entre los cuales corre directamente el rayo de conciencia. Pero, si optamos por quedarnos en el polo de las cosas, seguimos en la misma dirección de la actitud natural, lo cual no nos revelará nada nuevo, sino simplemente más y más cosas. Por consiguiente, sólo nos queda como solución salirnos de la actitud natural, a saber: recorrer en dirección contraria el camino que la conciencia naturalmente recorre; devolvemos desde las cosas que nos ocupan en cada vivencia hacia el polo del sujeto, hacia la pura conciencia o el puro vivenciar.

3. La intencionalidad como esencia de la conciencia

Pero, antes de “desconectar” o “suspender” la actitud natural y emprender el regreso, tenemos que asegurarnos el camino que recorre la línea que va del sujeto al objeto, con el fin de no errar el retorno. Al caracterizar a la conciencia esencialmente como “conciencia de...” habíamos dicho que ésta implicaba la

5. Ibidem, p. 279.

6. BIEMEL, W.: “Husserls Encyclopaedia Britannica Artikel und die Anmerkungen Heideggers dazu” en *Tijdschrift voor Philosophie*, 12 Jaargang, Nº 1, febrero de 1950. Gracias a una transcripción mecanográfica del profesor Danilo Cruz Vélez y a su generosidad, disponemos de este indispensable material. En adelante se citará como Biemel 1950.

“tendencia” hacia las cosas, es decir, que esta “tendencia” es inherente a la conciencia misma; la conciencia vacía, entonces, no es posible; tal vez sólo como conciencia pura, y más adelante veremos en qué sentido. Esta “tendencia”, este “tender” de la conciencia hacia las cosas, es precisamente lo que constituye a las cosas como el otro polo frente a la conciencia. Y es mediante esa tendencia que la conciencia vivencia las cosas. Dicho de otra manera: la conciencia dirige su tendencia hacia las cosas, y así las vivencia. Esta tendencia, para no hablar más en estos términos, es nada menos que la intencionalidad. Husserl llega a caracterizarla como un “rayo o corriente de la conciencia” que va directamente hacia los objetos (7). Este concepto de intencionalidad no carece, por supuesto, de historia (8).

La intencionalidad es “la expresión terminológica proveniente de la escolástica para designar aquél carácter fundamental del ser como conciencia, como apariencia (*Erscheinung*) de algo”, y, continúa Husserl: “en el irreflexivo tener conciencia de cualquier objeto estamos ‘dirigidos’ hacia éste, nuestra ‘intentio’ va hacia él” (9). Semejante “irreflexivo tener conciencia de cualquier objeto” es la actitud natural en la cual estamos “flexionados”, inclinados hacia las cosas. Esta peculiaridad de la actitud natural, que la hace totalmente irreflexiva, y que por lo tanto nunca es consciente de sí misma, vedándonos el terreno específicamente filosófico, es lo que precisamente nos impulsa a suspender semejante actitud en favor de la verdaderamente filosófica que pretende dar razón de la cosa y de la vivencia de ella, y no simplemente vivenciarla.

Pareciera ser que la intencionalidad, como corriente o rayo de conciencia, fuera una e invariable en principio. Es decir, como si nosotros nos dirigiéramos a todas las cosas de la misma manera e invariablemente. Pero sabemos que no

7. Cfr. Biemel 1950, p. 7.

8. Husserl dispone del concepto de intencionalidad gracias a su maestro Franz Brentano, quien en su obra *Sicología desde el punto de vista empírico* había definido así los fenómenos de conciencia, en contraposición con los fenómenos físicos: “Cualquier fenómeno síquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media denominaron la existencia-en (*Inexistenz*) intencional (también mental) de un objeto, y por lo que nosotros denominaríamos, aunque no con expresiones totalmente desprovistas de ambigüedad, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto, bajo lo cual no ha de entenderse aquí una realidad (*Realität*), o a la objetividad inmanente. Cualquier fenómeno síquico contiene algo como el objeto en sí, aunque no del mismo modo. En la representación, algo está representado, en el juicio, algo está reconocido o reprobado, en la vida algo vivido, en el odio algo odiado, en el apetito algo apetecido, etc. Esta existencia-en intencional (*Intentionale Inexistenz*) es exclusivamente peculiar de los fenómenos síquicos. Ningún fenómeno físico muestra algo semejante. Así podemos definir los fenómenos síquicos diciendo que ellos son tales que contienen en sí intencionalmente un objeto” (*Psychologie von empirischen Standpunkt*, I, Hamburg, F. Meiner Verlag, 1955, pp. 124-125).

9. HUSSERL, E.: *Artikel*, p. 280.

es así. No es lo mismo, por ejemplo para un botánico, tener en frente una fruta en el jardín que tenerla en el laboratorio, o finalmente, en el frutero. No es lo mismo contemplarla en el jardín, que escrutarla en el laboratorio o que apetecerla en el comedor; y, sin embargo, en los tres casos nuestra "intencio" se dirige hacia ella. Hay, por lo tanto, muchos modos de intencionalidad, muchas formas de dirigir nuestra "intencio" hacia las cosas, lo cual además explica la multiplicidad de las cosas y de las clases o géneros de cosas. No obstante, todas estas formas tienen la característica universal de ser "intencio", de estar dirigidas hacia las cosas. A su vez, la multiplicidad de las cosas que vivenciamos tienen en común ser polo opuesto de nuestra conciencia, es decir, ser objeto de nuestra "intencio". Y ésto es lo que se llama el "intentum". Entonces, todas nuestras vivencias tienen una forma o modo, a saber, una "intencio", y un contenido o materia, a saber, un "intentum". El contenido o materia de nuestras vivencias es aquello de lo cual nuestras vivencias lo son; pero siempre de aquello en cuanto vivenciado; pues hablar del contenido o materia de una vivencia como no vivenciado sería un contrasentido. La forma de nuestras vivencias es la "intencio" que las atraviesa, el rayo de conciencia que les da un determinado sentido.

b. Más claramente explicado encontramos esto en el primer tomo de las *Ideas*, cuando Husserl se ve obligado a introducir dos nuevos conceptos. Como es demasiado inexacto seguir hablando de intencionalidad simplemente al referirse a las vivencias de la conciencia, pues ello abarca desde la pura subjetividad hasta los momentos más concretos del vivenciar, entonces Husserl introduce una distinción que, podríamos decir, está ya implícita en la anterior distinción entre "intencio" e "intentum". Va a denominar "noesis" (10) a aquellos elementos de la intencionalidad que están presentes en la vivencia como constituyentes de sentido. Equivaldría entonces a la forma de la intencionalidad o, más exactamente, a la diversidad de formas que a su vez posibilita que el mundo sea vivenciado también en toda su diversidad. Pero la "noesis", como forma determinada de dirigirse a las cosas y constituir los objetos de las vivencias, tiene que tener una meta a la cual llegar, algo que llene su "intencio", algo que cumpla su sentido. Este algo es lo que Husserl llama contenido noemático, o simplemente "noema" (11). "Noesis" y "noema" se requieren mutuamente, son correlatos dentro de la misma conciencia; son equivalentes al vivenciar y la vivencia como lo vivenciado.

De este modo, la relación entre la conciencia y su objeto no es una relación entre dos cosas distintas y opuestas. Esta relación, que siempre se ha creído irreductible, ocurre ahora según Husserl en *uno de los dos polos* en que antes

10. Cfr. HUSSERL, Edmund: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, F.C.E., 1962, p. 205. En adelante se citará como *Ideas*.

11. Cfr. *Ibidem*, p. 213.

se dividía el acto del conocimiento, a saber, *sujeto y objeto*. De lo contrario, ¿qué ventaja ofrece la capacidad de reflexión, si no es precisamente la de poder reducir a uno de los polos la totalidad de la relación? "... ha quedado desconectada la 'verdadera' existencia de la relación real en sentido escrito entre percepción y percepto; y, sin embargo, ha quedado, patentemente, como resto una relación entre la percepción y el percepto, una relación que viene a darse esencialmente en 'pura inmanencia', es decir, puramente sobre la base de la vivencia de percepción fenomenológicamente reducida tal como se inserta en la corriente trascendental de las vivencias" (12). Ahora es más claro cómo Husserl logra reducir la relación sujeto-objeto a la inmanencia, lo cual significa una verdadera superación de la tradicional oposición entre los dos términos.

4. La actitud reflexiva

Recuperemos ahora el hilo de una tarea que habíamos interrumpido: la de la desconexión de la actitud natural. De alguna manera, el tratamiento del problema de la intencionalidad ya nos había puesto sobre la pista de este *estado de desconexión* de la actitud natural. El hecho de haber analizado la intencionalidad, como lo hicimos arriba, implica ya una cierta reflexión ajena a la actitud natural. Esta reflexión es precisamente el regreso de la conciencia hacia sí misma, partiendo desde las cosas a las que está dirigida en la actitud natural. Pero hasta ahora no lo habíamos emprendido explícitamente, porque, como dijimos, era menester despejar el camino que la conciencia recorre en la actitud natural con el fin de no errar el regreso. Vimos que tal camino es la misma intencionalidad caracterizada por Husserl como un rayo o corriente de conciencia. Repetimos, este análisis de la intencionalidad es ya, de alguna manera, una suspensión de la actitud natural, y es por tanto un comienzo del retorno, o por lo menos una vuelta de la mirada sobre el camino que recorre la intencionalidad en la actitud natural.

Veamos ahora en qué consiste la suspensión de la actitud natural o directa y en qué nueva actitud nos habremos de situar. Si la primera es aquella en la cual la conciencia está "flexionada" (13) o dirigida hacia las cosas, entonces, tratándose ahora de suspender tal actitud para regresar al verdadero y fundamental punto de partida, sólo nos resta volver la mirada hacia atrás, en dirección contraria a las cosas. Prácticamente la suspensión de la actitud natural no es otra cosa que dar la espalda a las cosas y mirar hacia la conciencia. Estando la

12. Ibidem, pp. 214-215.

13. Ya en la página 96 ha sido utilizado el término "flexionada" para caracterizar a la conciencia en su actitud natural. El término está tomado simplemente de la descomposición del de "re-flexión", para mostrar cómo este último concepto completa y da sentido definitivamente a la actitud natural de la conciencia.

conciencia “flexionada” en la dirección de las cosas, hacerla mirar hacia sí misma será entonces otra “flexión” en dirección contraria a la primera. Por eso la nueva actitud que resulta es la de la “re-flexión”. ¿Qué es lo que ahora se ofrece a la vista en esta nueva actitud? Nada menos que la conciencia misma. Entonces, en la reflexión, la conciencia se observa a sí misma en su actitud natural, en el modo de la intencionalidad con sus formas noéticas y sus contenidos noemáticos. Por eso decíamos que hablar de intencionalidad, de noesis y noema, implicaba ya estar de vuelta, o sea, en actitud reflexiva. Obviamente la intencionalidad pertenece a la actitud natural, “y ella existe antes e independientemente de la reflexión, pero ésta, la reflexión, posibilita el llegar a clarificarse a sí misma la intencionalidad” (14).

5. El retorno a la región de la conciencia pura mediante la reflexión

Hace un momento preguntábamos por aquello que veríamos en el instante de tornar la mirada hacia la conciencia. Respondíamos que la conciencia misma. Y así es. Pero no podemos ir tan aprisa. La conciencia no se nos revela en toda su pureza así como así, en un solo golpe de vista. La región de la conciencia pura es un terreno que hemos de conquistar. Recordemos que estamos en actitud reflexiva y que debemos recorrer el mismo camino de la actitud natural, pero ahora de vuelta. Por tanto, la conciencia sólo se nos irá revelando paso a paso hasta que logremos la total suspensión de la actitud natural, para así ingresar a la región completamente depurada de la conciencia, donde ya no quede ningún rastro de lo que es peculiar de la actitud natural.

El retorno, que tiene su meta en la conciencia pura, se puede dividir en tres etapas. Estas etapas corresponden a las tres reducciones, o a los tres niveles de la reducción, por los que tiene que pasar la reflexión.

a. La reducción fenomenológica

En cuanto hemos vuelto nuestras espaldas a las cosas, éstas ya no nos interesan. Pero de ellas guardamos aún las vivencias que hemos tenido en la actitud natural; conservamos las cosas, pero sólo en la forma de nuestras vivencias, es decir, en cuanto vivenciadas. Esta conservación, por no tratarse de conservar la cosa real y existente a que tiende la conciencia naturalmente, equivale a una “reducción”; diremos entonces que las cosas y el mundo han quedado ahora reducidos a nuestras vivencias. Hemos llevado a cabo una “epojé” respecto del mundo del cual tenemos conciencia; en otras palabras, del mismo Husserl, lo hemos puesto entre paréntesis. Ha quedado nuestra relación con el mundo definitivamente reducida a la inmanencia en la conciencia.

14. Biemel 1950, p. 7.

Este primer nivel de la reducción es el comienzo de la vuelta o de la reflexión, y ocurre cuando se produce la “desconexión” de la actitud natural. El sujeto vuelve sobre sí mismo en cuanto tiene contenidos determinados: las vivencias; en cuanto piensa pensamientos, valora cosas valiosas, apetece determinados objetos, teme o espera determinadas cosas, etc. La reducción consiste, por tanto, en dirigir la atención a estos contenidos determinados, prescindiendo de qué son en realidad o de si se corresponden con la realidad trascendente al sujeto. Se trata pues de las vivencias como tales, de las cosas como apprehendidas, del mundo como conocido.

“La epojé universal respecto del mundo que deviene consciente (su puesta entre paréntesis) elimina del campo fenomenológico al mundo simplemente existente para el sujeto del caso, pero ocupa su lugar *el mundo consciente como tal de uno y otro modo* (percibido, recordado, juzgado, pensado, valorado, etc.), el *mundo entre paréntesis* o, lo que es lo mismo, ocupa el lugar del mundo, es decir, de lo único simplemente mundano, el sentido de conciencia de cada caso en sus diversos modos (sentido de percepción, sentido de recuerdo, etc.)” (15).

Mediante esta epojé, hemos eliminado de toda consideración al mundo como existente, quedando en su lugar el mundo como vivenciado, el mundo entre paréntesis.

Este mundo entre paréntesis constituye el campo fenomenológico, el cual da el nombre al nivel de la reducción que hasta ahora nos ocupa. El que la reducción sea *fenomenológica* quiere decir que de lo que se trata ahora es de considerar el fenómeno.

“Denominamos fenómeno a una ‘apariencia’ — en una apariencia algo viene a aparecer, algo se muestra” (16).

Entonces, el fenómeno es el aparecer de algo, y considerar nosotros el fenómeno en la reducción fenomenológica es considerar a lo que aparece, y por tanto a aquello de lo cual podemos tener vivencia.

Es inevitable aquí evocar el concepto kantiano de fenómeno y pensar entonces que aún nos resta algo distinto y hasta opuesto al fenómeno por considerar. Pero “el concepto husserliano de fenómeno no puede ser confundido de ningún modo con el de Kant. Para Husserl no hay contraposición entre fenómeno y noúmeno. En el fenómeno, lo que es, y lo que nosotros llamamos ente, aparece, sale a la luz. Entonces, según Husserl, la esencia del hombre reside en ser-sujeto, y puede el hombre tener conocimiento del ente sólo por medio de

15. HUSSERL, E.: *Artikel*, p. 282.

16. Biemel 1950, p. 8.

actos de conciencia (percepción, recuerdo, sentimiento, voluntad, etc.), en los cuales él está dirigido hacia el ente” (17). Al quedar enriquecido el concepto de experiencia, que para Kant se restringía al ámbito de lo meramente científico, puede ahora la reflexión acceder hasta aquel terreno que le estaba reservado a la metafísica, pues ahora conciencia para Husserl no es sólo conocer en sentido científico, sino que abarca también cualquier otra actividad en la cual ella, la conciencia, pueda estar presente: sentir, querer, desear, esperar, decidir, etc. Por tanto, tampoco requeriría Husserl de la distinción entre razón teórica y razón práctica (18). Y si la esencia del hombre reside en ser sujeto, la de las cosas, la del mundo, reside en ser para el sujeto, en mostrarse.

Los modos de la apariencia, la diversidad como aparece el ente, se corresponden con la multiplicidad de actos de la conciencia; o en otras palabras, la diversidad de la apariencia descansa en la diversidad de los actos de la conciencia. Por tanto, la investigación de las formas de la apariencia, y de los modos como se dan los objetos, es una investigación fenomenológica, pues a los modos de la conciencia, es decir, a los diversos correlatos noesis-noema accedemos sólo mediante los fenómenos. Precisamente las descripciones fenomenológicas son descripciones noético-noemáticas (19), pues el fenómeno como tal se desdobra en elementos o formas de la intencionalidad (actos de la conciencia) por un lado, y en contenidos que cumplen o llenan el sentido de tales formas, por el otro lado.

b. La reducción eidética

La reducción fenomenológica ha delimitado muy claramente el terreno de los fenómenos. Ha sido suspendida la tesis de la actitud natural, y lo que nos queda luego de tal suspensión o desconexión es el fenómeno. Pero los fenómenos aún conservan toda su particularidad y multiplicidad; conservan una facticidad que Husserl denomina fenomenológica (20). Se trata ahora en la reducción eidética de ir a la forma esencial de dicha facticidad (21). Lo fáctico,

17. *Ibidem*, pp. 8-9.

18. La relación entre Kant y Husserl, y sus respectivos conceptos de conciencia y experiencia, queda mejor caracterizada por la famosa doctrina de la intuición categorial, expuesta en las *Investigaciones lógicas*. En esta obra es más claro cómo Husserl, con su nuevo concepto de intuición categorial, revela lo en-sí, que estaba reservado en Kant para la metafísica desde el punto de vista práctico. Pero, al anular la diferencia entre razón teórica y razón práctica, desaparece también la contraposición entre fenómeno y nómeno. Al querer limitar esta exposición de la fenomenología de Husserl a una de las etapas de su pensamiento, renunciamos por el momento a la explicación de la importancia que la doctrina de la intuición categorial guarda para establecer su relación con Kant.

19. Biemel 1950, p. 9.

20. HUSSERL, E.: *Artikel*, p. 284.

21. *Ibidem*, p. 284.

el hecho, es para Husserl el ejemplo o la particularización de una determinada forma esencial. Esta forma esencial es la misma esencia, o el eidos (22), el cual da nombre al nivel de la reducción de que ahora nos ocupamos. La tarea de esta reducción eidética es entonces “el tránsito universal de la facticidad al eidos” (23), o como lo dice también Husserl en *Ideas*, “desde la universalidad fáctica (empírica), hasta la universalidad esencial” (24).

Para este tránsito de la facticidad fenomenológica al eidos, Husserl recurre al método de la variación, que consiste en partir del resultado de la reducción fenomenológica, es decir, de la facticidad fenomenológica, la cual,

“sirve sólo ejemplarmente y como trans fondo para una libre variación de las posibilidades. Así, por ejemplo, el análisis fenomenológico de la percepción de los objetos espaciales de ningún modo es un informe sobre las percepciones que ocurren fácticamente o que se esperan empíricamente, sino el resultado del sistema estructural necesario, sin el cual sería impensable una síntesis de múltiples percepciones como percepción de una y la misma cosa” (25).

Las múltiples percepciones son variaciones de una misma percepción general, de un eidos, eidos que hace posible que todas esas múltiples percepciones sean percepciones de una misma cosa. Estas múltiples percepciones son tomadas todas ellas de la facticidad fenomenológica que Husserl también llama facticidad síquica, pues el análisis eidético conduce de lo múltiple síquico a lo síquico puro, o lugar de lo eidético (26). Se trata de vivencias particulares y fácticas que ahora se comparan entre sí para buscar las variaciones que hay entre ellas, encontrando finalmente lo que tienen en común y que permanece invariante. Y ésta es precisamente la meta de la reducción eidética: la forma esencial de la percepción en cada caso: su eidos. Hemos logrado así la forma pura de la vivencia.

“Pura” quiere decir en este caso: totalmente depurada de facticidad, de particularidad. La reducción eidética ha llegado a su propia región, a saber, la región de lo puro síquico, del mismo modo como la reducción fenomenológica había determinado su terreno como región de facticidad síquica, habiéndose depurado de toda facticidad natural al empezar con la desconexión de la actitud natural.

22. Ibidem, p. 284. También en *Ideas* (parágrafos 2 y 3), Husserl establece la equivalencia entre eidos y esencia.

23. Ibidem, p. 284.

24. HUSSERL, E.: *Ideas*, p. 10.

25. HUSSERL, E.: *Artikel*, p. 262.

26. Ibidem, p. 262.

Sin embargo, esta desconexión de la actitud natural parece no ser aún definitiva; en otras palabras, a pesar de haber sido desconectada la tesis de la actitud natural sobre la existencia real del mundo, esta tesis vuelve a sentarse sobre los nuevos descubrimientos que se logren en la nueva actitud, quedando así afirmada la existencia de la región de lo síquico. Tanto en la primera reducción, a saber, la fenomenológica, como en la eidética, quien las lleva a cabo todavía sienta sobre los dos terrenos a que ellas llegan la tesis de la actitud natural. Es decir, se comporta respecto de tales logros como si éstos tuviesen existencia real e independiente del sujeto.

En el caso de la reducción fenomenológica, quien la lleva a cabo o la disciplina a la cual incumbe, es la psicología fenomenológica o pura (27). El carácter puro de esta ciencia está definido en analogía con las ciencias naturales puras o apriorísticas, en las cuales "puro" se opone a "empírico" (28). Entonces, la psicología fenomenológica es pura porque prescinde de la facticidad natural o empírica y entra a considerar sólo la facticidad fenomenológica, es decir, desconectada de la realidad natural existente independientemente del sujeto. Pero, de nuevo, al entrar en este terreno fenomenológico, en donde se topa con los procesos síquicos, otorga a éstos realidad natural, o, lo que es lo mismo, sienta sobre ellos de nuevo la tesis de la actitud natural considerándolos como cosas existentes independientemente del sujeto.

Lo mismo ocurre con la reducción eidética. El psicólogo fenomenológico ha convertido los fenómenos en el objeto de su investigación. Toma los fenómenos como hechos, algo depurados por la desconexión, mas no totalmente depurados gracias a su actitud aún natural, y busca el eidos o forma esencial de los fenómenos o vivencias puras, es decir, no referidas a nada independientemente de ellas. De nuevo el psicólogo fenomenológico objetiviza este eidos o esencia de las vivencias que ya se han depurado de toda facticidad síquica y otorga plena realidad a lo síquico puro a que ha llegado. Es entonces cuando Husserl concluye que la psicología "en todas sus disciplinas empíricas y eidéticas es 'ciencia positiva', ciencia en la actitud natural, en la cual el mundo simplemente existente es el campo temático" (29). La psicología eidética, es decir, en su forma más pura, todavía versa sobre un objeto puro, pero considerado siempre como objeto, por lo tanto objetivamente existente e independiente de mí. Y ésto es precisamente lo que caracteriza a tal objeto como "positivo", y por consiguiente es también lo que hace de la disciplina que de él se ocupa una ciencia a su vez "positiva".

27. Biemel 1950, p. 6.

28. Ibidem, p. 3.

29. HUSSERL, E.: *Artikel*, p. 290.

Es en el esclarecimiento de tal característica, a saber, “lo positivo”, donde se ve la necesidad del tránsito al terreno de lo específicamente trascendental, o terreno propio de la filosofía. Con este mismo esclarecimiento se hace posible también el planteamiento del problema de la constitución.

“¿En qué consiste fundamentalmente la positividad de la actitud psicológica fenomenológica? ¿Qué quiere decir aquí y siempre para Husserl positividad? Ser positivo significa para él estar puesto. El contrario de positivo no es negativo, sino propiamente ‘ponente’ (posierend), si es que esta construcción verbal existe (ponente en el sentido de el que pone, el que coloca). ¿Qué diferencia puede haber entre poner y puesto? Es una y la misma palabra, sólo que en dos inflexiones diferentes. Tener algo como puesto quiere decir considerarlo listo como lo que yace ahí, como existiendo independientemente de quien lo considera. Entender algo como ponente quiere decir aprehenderlo en su propia referencia a quien lo considera, por consiguiente, no como disuelto e independiente de él, sino justamente como, por decirlo así, producido por él. En lo puesto el acto del poner ha desaparecido, en el poner el acto como tal está vivo. Para Husserl una ciencia es positiva cuando ella tiene al ente como puesto de una vez por todas. En tanto que cualquier ciencia lo hace así, —desde las ciencias de la naturaleza hasta las del espíritu— todas ellas son para Husserl ciencias positivas. El no restringe de ningún modo esta expresión a las llamadas ciencias de la naturaleza. La única ciencia no positiva es la fenomenología, porque ella pone en cuestión el estado del ente con miras a considerarlo en su referencia a la subjetividad operante. Ella pregunta por consiguiente, desde lo puesto (el ente) hacia lo ponente (el ser). El mundo vale como terreno de las ciencias positivas, mientras que el yo trascendental es el auténtico terreno de la fenomenología. Precisamente porque la psicología fenomenológica no ha captado todavía ésto (aunque ella ya está dirigida hacia las vivencias en actitud reflexiva), por eso también tiene que caerle a ella el reproche de positividad” (30).

Por tanto, no obstante haber empezado ya la actitud reflexiva y haber avanzado en ella, aún no accedemos al terreno específicamente filosófico. Por eso, la psicología fenomenológica pura nos sirve apenas como propedéutica a la fenomenología trascendental (31). La actitud reflexiva tiene que ser llevada a un radicalismo tal que nunca más permita la subrepticia salida de la tesis de la actitud natural que hasta ahora no se ha podido impedir. En el método que Husserl viene exponiendo, esta radicalización de la actitud reflexiva es nada menos que la reducción trascendental, último nivel de la reducción. Permanecer apenas en el segundo nivel de la reflexión, el cual pertenece aún a la psicología, y pensar que ahí se ha concluido la vuelta o retorno a la subjetividad, y por tanto, creer que se ha llegado con ello al último fundamento, a saber, a la filosofía, ésto es precisamente el sicologismo. Husserl caracteriza este sicolo-

30. Biemel 1950, p. 14.

31. HUSSERL, E.: *Artikel*, p. 295.

gismo como círculo trascendental (32), pues luego de haber desconectado la tesis de la actitud natural, ésta vuelve a aparecer ahora sobre los nuevos terrenos a que ha accedido la reflexión. Este círculo trascendental debe ser roto mediante una radicalización de la reflexión, pues “la subjetividad y la conciencia, a la cual recurre la cuestión trascendental, no puede por consiguiente ser aquella subjetividad y conciencia real de que trata la psicología” (33).

c. La reducción trascendental

Entonces, ¿a dónde nos podemos dirigir más allá de la subjetividad y conciencia psicológica? ¿Y cómo podemos tener acceso a tal “más allá” si es que lo hay? Es menester, antes de seguir, una pequeña aclaración. Si desde el principio ha sido caracterizada la reducción como un retorno o un regreso hacia la subjetividad, entonces ese “más allá” se torna en un “más acá”. Se trata pues de acercarnos aún más a la subjetividad, a la conciencia. Todavía hay una distancia que nos separa de ella, y es por eso que aún podemos tomarla como objeto (en este caso de la psicología), como estando puesta en frente de nosotros. Pero ella (la subjetividad) no está distante de nosotros en cuanto que esté fuera de nosotros, sino que somos nosotros mismos los que estamos distantes del auténtico sí mismo, de la plena conciencia, y por eso hemos sentido la necesidad de un retroceso radical. Si aún podemos investigar la subjetividad psíquica como algo, como cosa del mundo (en este caso de lo psíquico), es porque todavía nos movemos en la actitud en que consideramos algo frente a nosotros como independiente de nosotros, lo cual es, repetimos, característico de la actitud natural. La subjetividad psíquica que ahora es objeto de la investigación presupone otra subjetividad. “El yo y el nosotros dados como existentes (apercibidos) presuponen un yo y un nosotros (apercipientes), para los cuales los primeros están dados como existentes, pero ellos mismos no están de nuevo dados como existentes en el mismo sentido” (34). El yo apercebido se nos ofrece en el acto de la apercepción como un yo objeto para un yo aperceptivo o auténtico sujeto. Pero, como nuestro regreso se propone precisamente la justificación de eso otro (yo apercebido) distinto de nosotros mismos (yo aperceptivo) como producido o constituido por nosotros (y por eso llevamos a cabo la desconexión de la tesis de la actitud natural), entonces de nuevo tenemos que seguir en la misma dirección hasta que esa duplicidad (lo otro y la auténtica subjetividad) o dualidad desaparezca al ser explicado o reducido lo otro a lo uno: al yo.

En este caso se requiere de una experiencia muy especial y distinta de todas las que hasta ahora se han logrado. No puede ser una experiencia en la cual se

32. *Ibidem*, p. 292.

33. *Ibidem*, p. 292.

34. *Ibidem*, p. 292.

diferencie lo experimentado de quien experimenta. Se trata esta vez de la auténtica experiencia del "sí mismo" en donde no quepa un otro, o donde todo otro sea producido por él (el "sí mismo"). Intentemos llegar a aquel terreno donde desaparezca la diferencia sujeto-objeto, y al mismo tiempo se explique el origen de tal diferencia; en otras palabras, el lugar donde se produzca la diferencia al producir el objeto. Aquí se nos presentan de modo simultáneo dos tareas: 1) acceder al terreno del más puro y auténtico "sí mismo": el yo trascendental y 2) dilucidar de qué modo produce ese yo trascendental todo lo otro distinto de él: la constitución trascendental.

Llevar a cabo la primera tarea es objeto de la reducción trascendental. Este nivel de la reducción tiene que conducirnos desde ese residuo de mundo que es la subjetividad síquica hasta el lugar totalmente depurado de mundo que es la subjetividad trascendental. Tenemos ante nosotros una subjetividad mundana, perteneciente al mundo y parte del mundo. La epojé, por medio de la cual vamos a llevar a cabo la reducción, tiene como tarea convertir esa subjetividad síquica, aún mundana, en fenómeno trascendental (35). Todos sus eidos o formas puras de vivencias que conforman la subjetividad síquica pura "se tornan en mis vivencias trascendentales, cuando, por medio de una radical epojé, convierto en mero fenómeno el mundo, incluido mi ser hombre, y voy en pos de la vida intencional, en la cual se forma la completa apercepción de mi alma, de mis vivencias reales de percepción psicológica, etc." (36). El sujeto síquico puro ha quedado reducido a fenómeno trascendental, y entonces cabe la siguiente pregunta: si el sujeto síquico se relacionaba con sus fenómenos como de eidos a hechos, de universalidad esencial a diversidad fáctica, ¿de qué manera se relaciona el sujeto trascendental con su fenómeno trascendental? El hecho o la diversidad fáctica (ya reducidos) es ejemplo o particularización del eidos o forma esencial de vivencia. De nuevo, ¿qué es el sujeto síquico respecto del trascendental? La relación ya no es de ejemplificación o particularización, sino de constitución. Ya no se trata de un sujeto eidético, sino de un sujeto constituyente, en cuya vida intencional se forma o constituye toda la apercepción del mundo y la de la misma alma o sujeto síquico, así como todas las demás vivencias.

Pero, antes de entrar de lleno en el problema de la constitución trascendental, debemos aclarar algo respecto a esa relación entre los presuntos dos sujetos. Uno de ellos, el trascendental, es el "sí mismo" del otro, el psicológico, y lo hace posible; mas no a la inversa. Luego no son dos, y la duplicidad es tan solo aparente. "Mi yo trascendental es por tanto evidentemente 'distinto' del yo natural, pero de ningún modo como un segundo yo, como un yo *separado* de él

35. *Ibidem*, p. 293.

36. *Ibidem*, p. 293.

en el sentido natural de la palabra, así como, a la inversa, tampoco es un yo ligado a él o entretelado con él, en el sentido natural de la palabra" (37).

Sin embargo, es menester dar razón de semejante ilusión de duplicidad, la cual es inherente a la estructura misma del proceso de reflexión; así mismo hay que reducir también esa ilusoria duplicidad y encontrar el lugar del auténtico "sí mismo" que la hace posible.

La reflexión es una actitud del sujeto en la cual él mismo se constituye como su propio objeto. El sujeto o yo es a su vez sujeto y objeto de la misma operación; esta operación la lleva a cabo él mismo; es decir, que se trata entonces de una autognosis. Pero en todo proceso de conocimiento, como lo es éste, hay un sujeto cognoscente y un objeto conocido. La reflexión, entendida como conocimiento de sí, como autognosis, consta también de esos componentes: sujeto y objeto. El problema radica entonces en que el sujeto y el objeto son lo mismo, pues el sujeto es objeto de sí mismo, pero aparecen como siendo distintos. Hay que justificar tanto lo uno como lo otro: su aparente diferencia tanto como su fundamental identidad.

En esta operación cognoscitiva que es la reflexión podemos también distinguir entre el elemento operatorio u operante, el cual hace las veces de sujeto, y el elemento temático u objeto, sobre el cual versa dicha operación cognoscitiva. La reflexión consiste, por tanto, en tematizar el sujeto; en convertirlo en tema. Pero toda tematización sólo es posible por medio de una operación tematizadora, la cual implica un sujeto operante que la lleve a cabo. Si a toda tematización es inherente la operación, o en otras palabras, si a todo sujeto temático es inherente el sujeto operante, entonces hay un momento en que tendremos que detener el proceso reflexivo y mirarlo con más distancia. De nada nos sirve continuar tematizando sujetos operantes que entonces se hacen temáticos, pues siempre nos resta un sujeto operante que se escapa a nuestra iterativa tematización. ¿Qué notamos entonces si miramos más detenidamente el carácter iterativo de este proceso? (38).

El que siempre, al tematizar u objetivar al sujeto, se nos escapa el sujeto operante u objetivante y nos dé la impresión que el sujeto se nos repite y se nos duplica por más que intentemos aprehenderlo; eso es precisamente lo que Husserl llama "la ilusión trascendental de la duplicación" (*der transzendentale Schein der Verdoppelung*) (39). Se trata ahora de dar razón del carácter aparente de semejante duplicación, haciendo ver la identidad en la duplicidad, lo idéntico en lo duple.

37. *Ibidem*, p. 294.

38. Para la consideración siguiente, Cfr. CRUZ VELEZ, Danilo: *op. cit.*, pp. 171-172.

39. HUSSERL, E.: *Artikel*, p. 292.

En la misma partícula que sirve para caracterizar como diferente, aunque solo sea en apariencia, a cada uno de los dos sujetos está la clave para la solución del problema. Uno es un sujeto tema u *objetivado*, sobre el cual versa la actividad reflexiva del sujeto operante, en este caso *objetivante*. Ambos son sujetos, uno *objetivado*, y el otro *objetivante*. Basta una aclaración gramatical de las dos partículas que los diferencian, para encontrar la solución a la aparente duplicación. *Objetivado* y *objetivante* son dos inflexiones de un mismo verbo. *Objetivado* es el participio pasado o pasivo del verbo *objetivar* y *objetivante* es el participio presente o activo del mismo verbo. Entonces el sujeto *objetivado* o temático es un sujeto pasado sobre el cual versa la actividad actual o presente del sujeto *objetivante*. Y, por versar sobre él tal actividad, es pasivo. Se hace aquí patente entonces que la diferencia que posibilita la duplicación es una diferencia de tiempo. A un sujeto pasado (pasivo) *objetivado* siempre le subyace, *o le resta* un sujeto actual, presente y activo, que hace posible tal *objetivación*; pero se trata de un mismo sujeto en dos tiempos distintos. Ante la iterativa actualización del sujeto, y la imposibilidad de una total y definitiva *objetivación* del mismo, éste se percata de que se trata del mismo, y de que si quiere *objetivarse*, verse como sujeto pasado, no puede renunciar al presente, a su propia actividad. Y al reconocerse el sujeto activo y presente en el pasado y *objetivado* se desvanece la ilusión de la duplicación. Y, finalmente, al encontrar al tiempo como la razón de la diferencia entre los presuntos dos sujetos, queda explicado el origen y fundamento de la ilusión.

La meta de la reflexión y de toda la reducción es aquel lugar que nunca se puede *objetivar*; por eso se lo bautiza con el nombre de yo puro, pues queda totalmente depurado de cualquier *objetividad* posible y le es peculiar ser pura actividad, puro presente. Este yo presente y activo es requisito de cualquier yo pasado y, por supuesto, de cualquier yo futuro: es el yo o sujeto que nunca es objeto y que por lo tanto no puede compartir en absoluto el modo de ser de los entes *objetivos*, de las cosas. Es aquello que, en sentido estricto, “nulla ‘re’ indiget ad existendum” (40).

Se ha logrado pues el cometido de acceder al lugar del más puro “sí mismo”, que hace posible todo otro distinto de sí. Hacer posible todo otro es precisamente constituirlo. El sujeto trascendental, meta de esta operación reflexiva, se constituye también a sí mismo al *objetivarse*. Entonces, al mirarse a sí mismo como otro, como *objetivado*, varía la actitud reflexiva, tornándose en directa, pues ahora se dirige hacia el objeto, aunque éste sea él mismo (pues está *objetivado*). Es así como el sujeto trascendental queda oculto al mirar ahora en actitud natural o directa, no pudiendo verse a sí mismo. En esta actitud, estando fuera de sí, el yo vivencia intencionalmente el mundo pero le queda oculto su “sí mismo”, su carácter de trascendental. Se le oculta el que sea él quien se dirige hacia afuera, y se experimenta a sí mismo como ahí puesto, como *objetivo*.

Queda claro por qué el sujeto eidético no podía ser sujeto de la reducción. Este sujeto eidético, o también llamado sujeto síquico puro, es producto de la actividad objetivante del sujeto trascendental; es decir, es puesto por éste, de tal modo que es experimentado como objetivo. No así el sujeto trascendental que sólo es constituyente y nunca constituido; es pura actividad y nunca resultado, nunca producto.

6. El problema de la constitución y el idealismo fenomenológico de Husserl

Ingresamos en una de las cuestiones de la filosofía de Husserl que, probablemente, es la más problemática de todas, o por lo menos la que más comentarios adversos ha suscitado. Las formulaciones de las teorías de Husserl, por la misma forma como se ha gestado su filosofía, han adolecido de cierta ambigüedad, que es quizá inevitable, por razón del objeto mismo de que se trata.

La reducción ha llegado a su término y, como vimos, las tareas filosóficas apenas comenzaban. Recordemos que aún en la reducción eidética permanecíamos en la sicología. Sólo en la reducción trascendental tomábamos posesión del terreno propio de la filosofía. Y el primer problema que se presentaba en esta región de la conciencia pura o yo trascendental era, nada menos, su relación con la presunta realidad, realidad que abarcaba desde el sujeto síquico hasta el mundo afirmado por la actitud natural. Toda la realidad trascendente, y aún los mismos mundos ideales, han sido reducidos a la pura inmanencia. Se trata, ahora, de ver en qué relación se encuentra todo lo reducido con respecto a la meta de la reducción, es decir, con respecto a lo irreducible: el yo trascendental. Husserl caracteriza esa relación como *constitución*, es decir, que ya no se nos presentan dos polos que se relacionan, sino que un polo constituye al otro; lo cual quiere decir que la relación es unidireccional: del yo al objeto. Pero esta dirección es precisamente la contraria de la que habíamos emprendido en la reducción, lo cual puede parecer sospechoso de convertirse en una recaída en la actitud natural. No obstante, no hay tal recaída, pues vamos hacia las cosas, hacia el mundo, esta vez a través de los actos constituyentes, es decir, sin que se nos oculte ahora la actividad donante de sentido del sujeto trascendental. No vamos al encuentro de una realidad o de un mundo independientes de nosotros, sino puesto por nosotros mismos, y con plena conciencia de que tal realidad es resultado de nuestra actividad constituyente y donante de sentido.

Ya se puede ver lo problemático de este concepto de constitución. Es menester no entender el concepto de constitución en el sentido de creación (*Kreation*) (41), sino más bien en el sentido de producción (*Erzeugnis*) (42); pero, de

41. Cfr. TUGENDHAT, Ernst: *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, Walter de Gruyter, 1967, p. 175.

42. Cfr. CAHIERS DE ROYAUMONT: *Coloquio sobre Husserl*, Buenos Aires, Paidós, 1968. Cfr. las

nuevo, no como producto de una actividad que produce al objeto, "sino sólo su sentido de validez (Geltungssinn)" (43). Ahora bien, se ha criticado a Husserl el hecho de que el sujeto trascendental, en su proceso de constitución de objetos, los constituya en su totalidad, los "ponga" en sentido estricto; es decir, más claramente, los cree de la nada. La cosa en sí servía a Kant para evitarse este estilo de objeciones; pero Husserl no podrá echar mano de ella, pues muchos han sido sus intentos por diferenciarse de Kant precisamente en este respecto: al fenómeno que tomamos en consideración no resta ninguna cosa en sí que la cause (44), y que sea incognoscible, no aparecible (erscheinbar). Sus afirmaciones llegan a un idealismo extremo, del cual en ningún momento reniega: más bien, él mismo lo proclama. En el parágrafo 55 de *Ideas* el título mismo puede aparecer escandaloso: "Toda realidad en sentido estricto existe por obra de un 'dar sentido' ". El ente, lo existente, es lo objetivo; y objetivo es precisamente lo representable, más allá de lo cual no hay nada. Constituir es el acto de volver representable el objeto (45).

Entonces, creer que existe algo no representable, una cosa en sí por ejemplo, es creer que existe algo no objetivo, no puesto, o no constituido; es decir, creer que existe algo independientemente de nosotros; lo cual es de nuevo la actitud natural, pero más grave todavía, pues tal cosa en sí eleva a categoría de absoluto lo que pretende ser independientemente de nosotros. Esto es, finalmente, reconocer un carácter filosófico a la actitud natural, que, por definición, no puede tener (46). El mundo y la realidad son unidades de sentido, lo mismo que el ser. Pensarlos como absolutos, implicaría que podrían prescindir de una subjetividad constituyente y donadora de sentido, y entonces serían sin sentido, lo cual es un contrasentido: un sentido que no es un sentido. Por eso la existencia es obra de un 'dar sentido'.

Volvamos sobre esta existencia que ha sido constituida. Cuando se habla de constituir y se objeta a tal constitución el hecho de que es imposible constituir desde la subjetividad el mundo y la realidad, quien hace la objeción está situado todavía en la actitud natural. Pero no por ello deja de tener algo de razón. Algo falta por restituir en ese proceso de constitución. Veamos.

intervenciones de R. Ingarden, titulada "El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl", y de W. Biemel, titulada "Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl", especialmente la discusión. Cfr. también TUGENDHAT, E.: *op. cit.*, p. 175, n.5.

43. TUGENDHAT, E.: *op. cit.*, p. 175.

44. HUSSERL, E.: *Ideas*, pp. 119 y ss.

45. Cfr. BIEMEL, W.: "Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl", en *Cahiers de Royaumont*, p. 46. Biemel cita a Husserl en carta a Hocking.

46. HUSSERL, E.: *Ideas*, p. 130.

7. La teoría de la evidencia como re-conexión de lo desconectado en la epojé

Recordamos que, en el comienzo del camino de la reflexión, dimos un paso definitivo que sigue pesando sobre todo el itinerario ulterior: la epojé. La reducción en sus tres niveles es posible sólo por ella. Pero tampoco debemos olvidar que lo que ocurrió en aquella epojé fue ni más ni menos que la suspensión de la tesis de la actitud natural: la existencia, o el “es” que se afirma sobre toda realidad. Por eso es, precisamente, que nos cuesta tanto trabajo constituir de nuevo aquella existencia suspendida. Y lo máximo que llegamos a restablecer en el proceso de constitución es el sentido de ser de la realidad, mas no la afirmación de su existencia: el “es”. Sólo podemos restablecer lo reducido, no lo desconectado. “Constitución no es otra cosa que el movimiento de reconstrucción que sigue a la reducción llevada a cabo. Así como esta última es trascendental, es decir, no significa ninguna negación real, sino sólo la suspensión de la validez de ser (Seinsgeltung), del mismo modo la reconstrucción a partir de los rendimientos de la subjetividad tampoco es una producción (Erzeugung) de una cosa cualquiera, sino el camino de la comprensión de todo lo que debe valer como sentido” (47). En definitiva, el proceso de constitución sólo puede responder por lo recorrido en el proceso de la reducción. ¿Qué es lo que falta a ese proceso de constitución para que nos restituya la existencia de la realidad, sin lo cual sigue siendo válida la objeción de arriba? Lo que falta es restituir lo suspendido en la epojé, que fue lo que hizo posible toda la reducción.

Pero semejante restitución no puede llevarse a cabo así no más. A toda intención de la conciencia le falta aquello que la llena, que la cumple, sin lo cual es apenas una intención vacía. Toda intención de la conciencia es constituyente de sentido, pero si no se llena o no se cumple queda incompleta, faltándole precisamente aquello a lo cual se dirige la intención. Es la evidencia la que brinda la cosa misma, la que hace posible el cumplimiento de la intención. Sin *la evidencia*, sin esa donación originaria, toda intención constituyente se queda corta y vacía. Ahora bien, la evidencia no es algo que llega finalmente después de recorrer todo el camino del proceso constitutivo, sino que es lo que conforma el a-priori de la vida o actividad de la conciencia (48), y que como tal se nos ha revelado en la reducción trascendental. La teoría de la evidencia, de sus diversas formas y grados, es la que hace posible la restitución de la tesis desconectada en el comienzo de la reflexión; es la que le da sentido al proceso mismo de la constitución, restituyendo el “es” de lo constituido.

47. GADAMER, Hans-Georg: “Phänomenologische Bewegung”, en *Kleine Schriften III. Idee und Sprache*, Tübinga, C.B. Mohr, 1972, p. 178.

48. HUSSERL, Edmund: *Lógica formal, lógica trascendental*, México, UNAM, 1962, p. 298.

Así como las actividades constituyentes vistas en toda su pureza nos explican la diversidad fenoménica y su estructura eidética, las cuales pertenecen a las vivencias y a sus eidos respectivamente, del mismo modo, la evidencia tiene que aclarar el carácter de ser en el que la conciencia misma se mueve con respecto a los entes de los cuales ella es conciencia. El ser de los entes lo afirmamos de manera inconsciente e irreflexiva en la actitud natural; en ello precisamente consiste la tesis de la actitud natural. La evidencia o modo de la conciencia que consiste en ser conciencia de la cosa misma tiene como cometido esclarecer el sentido de ser y sus diversas modalizaciones. La evidencia es el acto fundamental de la conciencia, que ha de mostrar que en ella no se trata de vivencias simplemente (desconectadas de los entes por la epojé), sino que se trata del ser de los entes vivenciados. Entonces, el esclarecimiento del sentido de ser tiene que ocurrir por obra de un acto fundamental y originario de la conciencia. El ser ha de revelarse él mismo a la conciencia de un modo originario, del cual dependen en adelante los diversos modos objetivos como han de darse los entes; el ser ha de considerarse entonces como el fenómeno originario: el protofenómeno.

Pero el ser no puede comportarse como un objeto más cuya única peculiaridad consista en brindarse en primer lugar, sino que es lo dado de antemano que hace posible cualquier otro darse de los entes. El más originario darse no puede ocurrir en el marco de la distinción entre un objeto dado y un sujeto al cual se da. El ser, repetimos, no es un objeto que se da simplemente en primer lugar. No; en ello no consiste su originariedad. Esta consiste más bien en ser lo inmediatamente dado, o en ser dado por sí mismo. Tal inmediatez suprime la distinción entre el sujeto y el objeto, haciéndolos in-mediatos, de tal modo que quedan plenamente identificados: así, la conciencia y el ser son lo mismo, y en ello reside la originariedad con que se da el ser; pues una conciencia de lo mismo es sin más una conciencia de sí que no tiene nada de objetiva; el ser entonces no es un ente, sino que es aquello que confiere sentido de ser al ente.

El más originario fenómeno que identifica como lo mismo a la conciencia y al ser es el lugar que permite hablar ahora de la verdad. Cualquier acto de la conciencia, por ejemplo un acto judicativo, establece una relación entre los entes, pero no dice nada sobre la verdad de dicha relación ni sobre la verdad de los entes. Entonces, las tesis de la conciencia, es decir, sus experiencias predicativas, en sí mismas no comportan verdad alguna; ellas tienen que ser remitidas al lugar de la verdad, de lo contrario son actos vacíos de sentido y de ser. La función precisa del lugar de la verdad es que de una proposición tenga sentido decir si es verdadera o falsa, en lo cual consiste la esencia de la proposición. Por tanto, la proposición o acto judicativo de la conciencia sólo se realiza en su remisión al lugar de la verdad: la evidencia.

Pero, de nuevo, la evidencia es a su vez un acto de la conciencia. Entonces, la conciencia remite a sí misma para verificar un acto mediato (juicio) en un acto inmediato (evidencia) y sólo en esta inmediatez tiene sentido hablar de verdad.

De este modo es como obtenemos las diversas modalidades de ser al quedar evidenciadas en sus modos respectivos a saber: el simple ser así, el poder ser de una determinada manera, y el no poder ser de otro modo (facticidad, posibilidad, apodicticidad).

El problema de la evidencia llega a su punto crítico cuando se trata de tematizar los actos de conciencia que tienen por objeto la realidad trascendente o realidad en sentido estricto. Ahora bien, la constitución de lo trascendente sólo tiene sentido para una conciencia. "La trascendencia en todas sus formas es un carácter inmanente del ser que se constituye en el interior del ego" (49). El mundo real, sus entes y las relaciones entre los mismos son un sentido constituido en la inmanencia de la conciencia. "Es absurdo pretender captar el universo del verdadero ser como algo que está fuera del universo de la conciencia posible, del conocimiento posible, de la evidencia posible, como si ambos universos se relacionaran entre sí de una manera puramente exterior, en virtud de una ley rígida. Ambos se corresponden recíprocamente de modo esencial, y esta correspondencia esencial es también concretamente una, una en la única concreción absoluta de la subjetividad trascendental. Si ésta es el universo del sentido posible, algo exterior a ella sería justamente un sinsentido. Pero inclusive todo sinsentido es un modo del sentido y su carencia de sentido puede hacerse evidente" (50).

De este modo queda entonces restituido el sentido de ser de los entes con plena claridad; ha sido esclarecido lo que de inconsciente e irreflexivo había en la actitud natural.

En conclusión, el mundo al que se vuelve el fenomenólogo, después de la reducción trascendental, ya no es un mundo natural positivo con existencia independiente de él. Por el contrario, es un mundo evidenciado originariamente como lo que es; es un mundo hecho consciente, del cual se siente no sólo dueño sino también responsable, pues el filósofo lo reconoce ahora como su propia obra, como su propia constitución y su propia evidencia. Ahora renunciar al punto de vista de la conciencia resulta imposible, es un absurdo; pues es el único punto de vista. En ello precisamente consiste el pecado original: ser consciente, saber.

8. Conclusión: el modo de ser de la conciencia

Recordemos que Husserl, al llegar a la última fase de su reducción, tiene que cuidarse de cualquier *atribución de existencia objetiva* al sujeto trascendental, pues de lo contrario se vería obligado a llevar a cabo una nueva reducción de

49. HUSSERL, Edmund: *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Paulinas, 1979, p. 141.

50. *Ibidem*, p. 141.

aquello que de nuevo se le aparece como objetivamente existente. Concebir “la conciencia pura, absoluta o trascendental como un residuo al cual seguir atribuyendo realidad en sentido estricto es un contrasentido” (51). En otras palabras, todo lo trascendente, en el sentido de que sale o aparece a un sujeto, tiene que ser reducido a la inmanencia pura. Tal inmanencia es el fundamento de la filosofía, pero jamás puede ser objetiva: no puede ser, de nuevo, correlato de una subjetividad.

“Ser inmanente o absoluto y ser trascendente quieren decir sin duda, ambos, ‘ente’, ‘objeto’, y tienen, sin duda, ambos, su determinado contenido objetivo; pero es evidente que lo que se llama objeto y determinación objetiva en ambos casos sólo se llama así según las categorías lógicas vacías. Entre la conciencia y la realidad en sentido estricto se abre un verdadero abismo de sentido” (52).

En consecuencia, el itinerario dentro de la conciencia que el propio Husserl ha efectuado, y que ha agotado hasta encontrar algo no objetivable, a saber, la conciencia misma, conduce al fenomenólogo a una doctrina según la cual todo lo real adquiere sentido gracias a lo ideal, lo cual a su vez no puede ser aprehendido en ningún caso como real. La inmanencia pura de la conciencia se logra por la vía de la completa desobjetivación de la misma; el fundamento de todo lo real y objetivo no es a su vez real y objetivo en el mismo sentido.

51. HUSSERL, E.: *Ideas*, p. 131.

52. *Ibidem*, p. 114.

BIBLIOGRAFIA

De Husserl:

- *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, F.C.E., 1962.
- *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana tomo IX, La Haya, Martinus Nijhoff, 1968.
- *Lógica formal, lógica trascendental*, México, UNAM, 1962.
- *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Paulinas, 1979.

De otros autores:

- BIEMEL, W.: "Husserls Encyclopaedia Britannica Artikel und die Anmerkungen Heideggers dazu", en *Tijdschrift voor Philosophie*, 12 Jaargang, N^o 1, febrero de 1950.
- CAHIERS DE ROYAUMONT: *Husserl*, Buenos Aires, Paidós, 1968.
- CRUZ VELEZ, Danilo: *Filosofía sin supuestos*, Buenos Aires, Suramericana, 1970.
- GADAMER, Hans-Georg: *Kleine Schriften III. Idee und Sprache*, Tübinga, J. C.B. Mohr, 1972.
- TUGENDHAT, Ernst: *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín, Walter de Gruyter, 1967.