

LA REALIZACIÓN DEL PROGRAMA FENOMENOLÓGICO DE HUSSERL

Antonio Gutiérrez Pozo

RESUMEN

La verificación del programa fenomenológico de Husserl depende de la obtención de un conocimiento filosófico estricto, es decir, fundamentado en absoluto sobre las cosas mismas. Este trabajo muestra cómo los conceptos centrales de la fenomenología (intuición, intencionalidad, constitución, reducción, subjetividad trascendental) sólo pretenden justificar la realización de esa síntesis entre radicalidad del conocimiento y fundamentación sobre un nivel ontológico adecuado. En esta dirección, cabe decir que la filosofía husserliana es ciencia estricta porque parte -mediante la reducción- del objeto intencional, la objetividad primaria de las cosas, la objetividad que se constituye como correlato del sujeto trascendental, y cuya intuición permite un conocimiento descriptivo absoluto, previo a las construcciones científicas.

La intuición de la cosa misma. base de la filosofía como ciencia estricta

La pieza clave del programa fenomenológico husserliano es la constitución de la filosofía como ciencia estricta, o sea, fundamentada en absoluto. De ello dependen la recuperación del hombre como sujeto racional, y la superación de la crisis de la vida y la cultura europeas. La verificación de la fenomenología como ciencia filosófica estricta no puede llevarse a cabo sino sobre las cosas mismas y, por tanto, sobre la base del método de la intuición, entendiendo por tal la capacidad en general del sujeto de darse cuenta de sus estados objetivos individuales, la capacidad mediante la cual le son dados objetos. Con el principio de intuición Husserl pretende obtener un método que ofrezca verdades absolutas, autoevidentes, independientes del sujeto, verdades que tenga que admitir cualquier sujeto -Dios incluido. Pretende encontrar en él la base para elaborar una filosofía como ciencia estricta. Para comprender la naturaleza de ese método y el tipo de verdades a que aspira la fenomenología pensemos estos ejemplos (1). Las proposiciones 'toda proposición es un acto de segundo grado que se funda en actos presentativos' o 'la línea recta es la distancia más corta entre dos puntos', son el tipo de proposiciones a que aspira la filosofía según Husserl. Se fundan a sí mismas, no dependen de otras, llevan su verdad en sí; representan verdades intocables, pues proclaman necesidades absolutas. Según la primera, p. e., es evidente que para decir algo de algo necesito previamente tener presentes esos objetos, de manera que es imposible emitir una proposición sin previa presentación de los objetos que en ella intervienen, sea quienquiera el sujeto que la emita; es una verdad absoluta para todo sujeto capaz de emitir proposiciones. Son, por tanto, verdades independientes de todo saber reflexivo, de modo que verdades obtenidas mediante teorías no pueden afectarles (2). Estas verdades no se han obtenido

por inducción, pues no hemos necesitado estudiar muchos casos reales de proposiciones ni de líneas, ni por deducción, ya que no están incluidas en los conceptos 'proposición' o 'línea recta' y, en consecuencia, no hemos podido extraerlas de ellos. Han sido obtenidas por intuición de la cosa misma. Esas verdades no proceden ni de la suma de casos individuales, ni de conceptos, sino de la *presencia* de la cosa misma dada en la intuición. La ley que me impide emitir una proposición sin tener presentes los objetos no se funda sobre mi emisión efectiva de una proposición; no se funda sobre un hecho concreto aquí-ahora. Contra el psicologismo, que reduce todo lo objetivo a lo fáctico-subjetivo, la verdad de esa ley no se debe a que yo -de hecho- pueda emitir una tesis sin previa presencia de los objetos. Esa ley no depende de mi constitución subjetiva, no expresa mi necesidad subjetiva de tener presentes los objetos antes de conectarlos en un enunciado; más bien, es una verdad de la cosa misma *proposición*, y expresa que es ella la que necesita la previa presentación de los objetos. Se extrae directamente de la cosa misma dada en la intuición y por eso es válida para todo sujeto que emita proposiciones. Según Husserl, todo sujeto, también un ser divino, un entendimiento infinito, sólo puede tener del *eidos* 'proposición' -o 'rojo', 'línea', etc.- su intuición genérica o esencial (3). Husserl considera que, a diferencia de la intuición, la inducción y la deducción, los métodos de las ciencias no filosóficas, son métodos indirectos de obtener verdades ya que no las extraen de las cosas mismas. Contra el idealismo constructivo de Kant, que hace de la construcción de objetos mediante categorías el método de la filosofía, Husserl afirma su filosofía sobre la presencia de la cosa misma dada en la intuición. Por tanto, no la intuición individual, la que da el hecho, una existencia aquí-ahora, sino la intuición de esencia, la que hace presente la cosa misma liberada ya de toda condición fáctica, es la base del verdadero método filosófico, de la fenomenología.

La actitud natural de la conciencia y la descripción de las cosas mismas

El método de la intuición nos exige, primero, aclarar qué son esas cosas mismas de la filosofía. Luego veremos cómo se las intuye. Todo ello nos obligará a profundizar en los conceptos básicos de la fenomenología. El punto de partida de la filosofía husserliana es la actitud natural de la conciencia, pero también es su meta. Si la ciencia positiva, a juicio de Husserl, se ha perdido en el mundo, la fenomenología, en cambio, pretende "perder primero el mundo por medio de la *epokhé* para recuperarlo luego en la meditación universal sobre sí mismo" (4), esto es, para explicitar mediante la reflexión el *logos* del mundo de la actitud natural, que sin aquélla queda latente. La actitud natural de la conciencia es descrita por Husserl como el natural dejarse vivir de la conciencia en el que ésta vive efectiva y definitivamente en sus actos -los ejecuta- creyendo en la realidad de lo que en ellos se le presenta (5). La

conciencia natural, caracterizada por el valor ejecutivo de sus actos, es definida por Husserl como un *cogito lebendig*, es decir, como un *cogito* -acto de conciencia- viviente. Cuando la conciencia ejecuta algo en actitud natural, percibe, ama, se duele, etc., se dice que *vive* en esos actos -los ejecuta; o sea, ama, piensa, se duele, recuerda efectivamente, sin reducciones, y lo que vive lo vive como realidad. En actitud natural, la conciencia se halla penetrada por una convicción de realidad, por un *compromiso* con el mundo (6). Es lo que llamamos vida, vivir: la conciencia ejecutando actos. De hecho, vivencia de la conciencia es cada actualización de la relación de conciencia en actitud natural. Al vivir, la conciencia toma una forma transitiva, es decir, entra constitutivamente en relación inmediata con ciertas objetividades. Esto es la intencionalidad de la conciencia y por eso se habla de vivencias intencionales. Ahora bien, el *cogito* viviente -la actitud natural- se caracteriza, según Husserl, porque consiste en un "un saber que no tiene nada de pensar conceptual" (ID, § 27, p. 65; p. 57); un saber antepredicativo del mundo. Es el contacto primario, ingenuo, preteórico, de la conciencia con el mundo. Por tanto, la actitud natural consiste en una experiencia originaria del mundo, de las cosas, en el que éstas se nos dan tal como son para nosotros antes de todo teorizar. Este el primer concepto de las cosas mismas: las cosas tal como se dan a la conciencia antes de las construcciones y significados culturales. En esta experiencia originaria de la actitud natural, en las cosas mismas que experimenta, satisface Husserl su apetito ontológico, el instinto de realidad primaria -sin supuestos- que impulsa su filosofía. La suma de saberes o experiencias primarias es lo que Husserl llama mundo natural o vital, el lugar de la experiencia originaria. En él reside el sentido primario -pre-cultural- de las cosas, el sentido sobre el que se levanta todo otro sentido posterior ya cultural, construido. El propio saber científico supone este mundo vital, este saber elemental, que puede considerarse fuente de todo significado cultural. Si el positivismo y el idealismo cultural habían desalojado el *logos* del mundo, Husserl lo devuelve al mundo vital. Es evidente que el objeto de la filosofía husserliana es el saber primario de la conciencia natural donde se dan las cosas mismas, pero ese saber que constituye al *cogito lebendig* es ejecutivo, prerreflexivo, no sabe de sí, es mudo. La función de la filosofía entonces consistirá en un rodeo para volver a la actitud natural, al mundo vital, y elevar a nivel reflexivo el saber preteórico que contiene; esto es, para enunciar *sulogos*, el sentido originario de las cosas mismas que la conciencia natural aprehende preconceptualmente. Por esto Husserl considera, primero, que la tarea de la filosofía es obtener un *concepto natural del mundo*, o sea, "explicitar el sentido que este mundo tiene para todos nosotros, antes de todo filosofar"; y segundo, que "el comienzo es la experiencia pura y, por así decirlo, todavía muda, a la que hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido" (MC, § 62, 16, pp. 226, 84; pp. 177, 77. Cfr. ID, § 28, p. 67; p. 59). Hartmann, Merleau-Ponty y Tran-Duc-Thao coinciden en afirmar que la misión de la fenomenología husserliana es trascender todo significado cultural, científico, y volver al contacto ingenuo -prerreflexivo- con el mundo

que define a la conciencia natural para otorgarle estatuto filosófico; o sea, explicitar, elevar a concepto, el sentido auténtico de la posición ingenua de existencia propia de la actitud natural (7). La fenomenología husserliana pretende comprender -llevar a reflexión- las afirmaciones -prerreflexivas- de la actitud natural, para lo cual habrá que suspenderlas. Como todo saber no es sino expresión segunda de este saber o experiencia primaria del mundo, sobre el cual está construido, para comprender la cultura, también la ciencia, es necesario despertar, llevar al concepto, a la palabra, ese saber mudo (8).

Pero lo que se aparece a la conciencia prerreflexivamente, las cosas mismas, las cosas tal como se dan en el contacto ingenuo de la conciencia natural, antes de todo significado cultural, no son sino las cosas aprehendidas por la conciencia en tanto que aprehendidas, o sea, los fenómenos. La cosa misma, lo que nos es la cosa sin la teoría, es realmente lo representado en la conciencia como tal, independiente de cualquier interpretación. Husserl distingue en el ámbito del ser dos planos o dimensiones de objetividad. Por una parte, el plano de las apariencias o del ser fenoménico consiste en lo que se nos aparece inmediatamente ante la conciencia, en lo patente como tal. Fenómeno es el ser que está constituido por lo presente en cuanto tal, el ser cuya consistencia no posee más notas que aquellas que se nos dan con presencia inmediata; es lo en absoluto patente, lo que no es sino tal y como se aparece. Por otra, el plano de realidad o del ser real consiste en lo que no se presenta inmediatamente ante la conciencia, es decir, en las cosas pensadas, fruto de construcciones teóricas. La cosa real *esta mesa*, p. e., no me es dada nunca con inmediatez; inmediatamente sólo veo una cara de ella, no la mesa entera, que es algo pensado, supuesto, añadido al puro fenómeno. El plano de los fenómenos, nuestra *conciencia de las cosas*, el plano en el que las cosas reducen su ser a lo que de ellas se aparece a la conciencia sin más añadidos teóricos, es el ámbito de la objetividad primaria pues las cosas antes que nada, antes que reales o irreales, verdades o alucinaciones, son eso, presencias inmediatas ante la conciencia. De esta tesis ha partido todo el idealismo desde Descartes. Pero lo puramente captado -intencionado- por la conciencia no se nos da consciente o conceptualmente en el vivir natural; en actitud natural pasa desapercibido. Lo novedoso de la fenomenología y lo que Husserl echa en falta en el idealismo moderno, es que eleva a método de la filosofía la detención en esa región de objetividad. Para lograrlo es necesario practicar la *epokhé*, instrumento que nos permite volver consciente lo que naturalmente no lo es. Si el idealismo desde Descartes no se ha detenido en ella, sino que, una vez descubierto el sujeto, pasaba a demostrar la validez objetiva de lo captado por la conciencia, era porque no practicaba la reducción trascendental, la única que nos permite acceder a ese ámbito, y seguía en actitud natural suponiendo el mundo en sí. Esas objetividades primarias son las cosas mismas, el objeto de la fenomenología, donde la filosofía recupera la experiencia ontológica y la autonomía respecto de las ciencias, y donde -dado su carácter de objeto absoluto- funda la posibilidad de establecer un

conocimiento absoluto (9). En todo vivir, en todo acto de conciencia hay que distinguir: el acto, el objeto real al que se refiere, y el sentido, lo puramente aprehendido, el objeto intencional mediante el cual nos referimos al objeto real, esto es, un *eidós*, el elemento invariable, absoluto y eterno. Percibo una mesa. Mi acto de visión de la mesa -y yo mismo- pasa, la mesa real que he visto cambia, se corrompe, pero el objeto 'mesa que yo he visto ahora' es incorruptible, ajeno a las vicisitudes de lo real: la mesa que ví, tal y como la ví, la mesa aprehendida en tanto que tal, lo que yo he *entendido* cuando he percibido la mesa real, ese sentido u objeto intencional, constituye un objeto absoluto, eterno e idéntico a sí mismo; no es un objeto individual, es una esencia. El objeto que percibo puede no existir y ser una alucinación, pero lo que yo he visto *qua* tal, el objeto en tanto presencia inmediata, es incuestionable, es un objeto absoluto; el ser real podrá ser de otro modo que como pienso que es, pero lo que yo pienso es tal y como lo pienso. La conciencia pura, trascendentalmente reducida, donde se da lo puramente intencionado, es un ser absoluto (10).

El método de la intuición. La fenomenología como auténtico positivismo

Husserl cree que la intuición de las cosas mismas es el método adecuado para realizar una filosofía como ciencia estricta, autónoma y radical. No sólo asume la tesis positivista que exige la vuelta a las cosas mismas como principio metódico fundamental, sino que tras considerar que el propio positivismo empirista no le ha sido fiel (11), propone a la fenomenología como su verdadera realización: "Si 'positivismo' quiere decir tanto como fundamentación, absolutamente exenta de prejuicios, de todas las ciencias en lo 'positivo', en, pues, lo que se puede aprehender originariamente, entonces somos nosotros los auténticos positivistas" (ID, § 20, p. 52; p. 45). La fenomenología es pleno positivismo, o sea, la verdadera reducción del conocimiento a lo presente y positivo, a las cosas mismas, a lo que se muestra tal y como se muestra. Ciertamente si hubiese una función puramente receptiva, que reciba la cosa misma, y si luego nos referimos escrupulosamente a lo en ella percibido tal como es percibido, obtendríamos un conocimiento absoluto puesto que donde está el objeto no hay lugar para el error. Esa función es la intuición eidética, no la sensación. De acuerdo con ello, Husserl toma el "punto de partida de aquello que se encuentra antes de todas las posiciones posibles: del reino íntegro de lo dado intuitivamente y antes de todo pensar teórico, de todo aquello que se puede ver y aprehender directamente -cuando uno no se deja cegar por prejuicios" (ID, § 20, p. 52; p. 45). A su juicio, el positivismo empirista no es radicalmente positivista porque no se ha limitado a lo dado sino que ha *puesto*: parte de la hipótesis de que sólo hay fenómenos sensibles y de que no hay más presencia inmediata que la de los objetos sensibles. Frente a este positivismo ingenuo, la fenomenología

es un *positivismo trascendental* pues considera que lo realmente positivo, la cosa misma donde funda sus descripciones, no es algo dado sin más, no es explícita en la actitud natural, sino que sólo puede obtenerse mediante la reducción trascendental. El ámbito de las cosas mismas dadas originariamente en la intuición, el ámbito de lo que aparece a la conciencia en tanto que aparece, una esfera exenta de prejuicios, es el reino de la filosofía. Este método de intuición de la cosa misma permite a Husserl salvar la radicalidad ontológica de la filosofía respecto de las ciencias. Percibimos, p. e., un sonido musical. La física estudia las causas físicas de ese fenómeno, las combinaciones no manifiestas que lo producen, las vibraciones acústicas reales, de modo que busca del lado de allá del fenómeno 'sonido musical' la constitución de la cosa material que lo produce y que se manifiesta en ese fenómeno. La psicología estudia el mecanismo psicofisiológico por el que llegamos a percibirlo, de modo que busca la génesis del fenómeno en la realidad de una psique individual. Por tanto, las ciencias parten del fenómeno -plano fenoménico- pero no lo describen, sino que al intentar explicarlo lo abandonan por objetos reales -plano de realidad-, que son productos de operaciones teóricas, construcciones científicas, y que tienen una realidad de segundo orden respecto del sonido mismo. Pero antes de esto habrá que entender qué es la cosa misma *sonido musical*, el sonido musical mismo, es decir, habrá que fijar -describir- la esencia, el *logos*, de ese fenómeno -hacer fenómeno/logía. Esto equivale a describir la esencia de lo que se me aparece en cuanto y sólo en cuanto se me aparece.

El método de intuición queda resumido por Husserl en el "principio de todos los principios": "Que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la intuición hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da" (ID, § 24, p. 58; p. 51). La fenomenología consiste en descripción pura, liberada de toda teoría, o sea, en la fiel traducción a conceptos de lo dado por la intuición, la cosa misma. Sólo habla de lo visto intelectivamente sobre la base de la pura captación intuitiva de esencia. Este es el método que está anunciado en el título *a las cosas mismas*: Husserl pretende que todo concepto y teoría sean una descripción fiel de los fenómenos captados en la intuición, pues "la visión directa", como "forma de conciencia en que se da algo originariamente" es el "último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales"; dicho de otro modo, puesto que la intuición eidética -merced a las cosas mismas que da-, "es la única que puede dar sentido y derecho racional a nuestras palabras" (12). Para Husserl, "si vemos un objeto con toda claridad, si hemos llevado a cabo la explicación y la traducción en conceptos puramente sobre la base de la visión y dentro del marco de lo aprehendido realmente en la visión, (...) entonces goza de todos sus derechos la proposición que expresa eso fielmente" (ID, § 19, p. 50; p. 43). Teorías y conceptos son verdaderos si cuanto en ellos se dice ha sido

tomado por visión directa -sin añadir ni corregir- de los fenómenos mismos, de manera que para hablar con fundamento racional de las cosas tenemos que *verlas*, es decir, tienen que sernos inmediatamente presentes; en suma, tenemos que intuirías. "Lo decisivo, escribe Husserl, está ante todo en la descripción absolutamente fiel de lo que se tiene realmente delante en la pureza fenomenológica y en mantener alejadas todas las interpretaciones que trascienden de lo dado" (ID, § 90, p. 218; p. 207). Cuando Husserl presenta su lema ¡ a las cosas mismas! quiere decir que frente a la *voluntad de sistema* dominante en el racionalismo filosófico, especialmente en Schelling o Hegel, y según la cual el pensar se dedica a construir, a legislar cómo deben ser las cosas siguiendo su propia lógica *a priori*, el método adecuado de la filosofía es la *voluntad de verdad*, según la cual el pensar debe atenerse escrupulosamente a los fenómenos mismos y supeditar a ellos la teoría y los conceptos. Este método de la voluntad de verdad obliga a no aceptar ninguna teoría que no se vea en los fenómenos, o sea, que no pueda ser *cumplida* en evidencia intuitiva, teniendo en cuenta que la evidencia no es sentimiento sino el carácter que adquieren todos nuestros elementos teóricos cuando lo que en ellos decimos lo decimos porque lo hemos visto. Husserl sostiene que reconocemos con evidencia la verdad de una proposición cuando todo lo en ella pensado se halla en la intuición; la evidencia es la más alta forma de cumplimiento en la intuición de lo mentado en un concepto, la identidad entre lo pensado y lo dado en la intuición, la "auténtica *adaequatio rei et intellectus*" (13). Esta voluntad de verdad, la exigencia de que lo teórico se cumpla en intuiciones evidentes donde se pueda *ver* lo dicho, no es sino la *voluntad de claridad* que atraviesa la obra de Husserl y que él consideraba constitutiva de la filosofía (14). El radicalismo que Husserl le exige a la filosofía la obliga a que el modo de verdad de sus proposiciones sea el de total evidencia basada en la intuición de la cosa misma. Dado que el método de la intuición describe la cosa misma, independiente de cualquier tipo de interpretación, el puro darse del objeto a la conciencia, entendida ésta a su vez como esfera (preteórica) del puro manifestarse las cosas, Husserl deduce que esta descripción del *logos* del fenómeno vale para todo sujeto, y no es relativa a las condiciones fácticas de las conciencias. Todo sujeto que pueda percibir el sonido musical lo percibirá de la misma manera *esencial*. Ningún sujeto puede tener de la esencia del sonido musical más que su intuición eidética. Pero esto se debe a que el resultado de la descripción fiel de un fenómeno, que dice sólo lo puramente visto, es decir, una verdad fundada en una evidencia intuitiva, es una verdad absoluta, indestructible por las teorías; nada pueden contra ella las verdades explicativas porque éstas se localizan en un plano secundario, que da por supuesto y que en nada afecta al plano del sentido primario de las cosas aprehendidas por la intuición (15). Por tanto, el método de la descripción basada en la intuición de la cosa misma va a permitir a Husserl realizar -como fenomenología- el ideal cartesiano de la filosofía como ciencia de fundamentación absoluta, sin perder el nivel ontológico: es más, su propio carácter de conocimiento absoluto, sin supuestos, independiente de

otros saberes, compuesto de verdades que se fundan a sí mismas, autoevidentes, se debe a su radicalidad ontológica, se sostiene sobre el hecho de que la filosofía husserliana se localiza en el plano antepredicativo del *logos*, y consiste en la traslación al concepto de la cosa misma. La filosofía es ciencia estricta porque consiste en fenómeno-logía, en descripción y fijación del *logos* del fenómeno dado originariamente en la intuición.

La intencionalidad de la conciencia como superación del esquema clásico dentro/fuera

La objetividad primaria de la filosofía, la objetividad que satisface su exigencia de localizarse en las cosas mismas, es, a juicio de Husserl, el objeto intencional, lo intencionado *qua* tal por la conciencia, la *conciencia de* independiente de cualquier teoría; esto es, el *eidos*, el *logos*, que lleva consigo -en virtud de la intencionalidad de la conciencia- todo acto de conciencia natural. La intencionalidad, "la peculiaridad de las vivencias de 'ser conciencia de algo' " (ID, § 84, p. 199; p. 188), significa que en todo vivir hay algo eidético, hay *logos*; hace referencia al hecho de que toda experiencia natural de la conciencia posee un objeto intencional, lo aprehendido en tanto que aprehendido. El estudio de la intencionalidad, por tanto, es imprescindible para comprender el *status* del objeto de la filosofía. La comprensión de la conciencia como intencionalidad es el resultado que obtiene Husserl de la aplicación del método propio de la filosofía: la intuición y descripción de la cosa misma *conciencia*. La descripción del fenómeno *conciencia*, de lo que puramente se nos aparece de la conciencia antes de toda teoría, nos enseña que la conciencia es intencionalidad. Husserl considera que esta idea de la conciencia representa una comprensión más radical que la que representan los conceptos tradicionales, ya realista ya idealista, los cuales han sido formados desde la actitud natural, sin adoptar la actitud fenomenológica, y por ello no han podido acceder a la cosa misma *conciencia*. Consecuencia de su falta de radicalidad ha sido su comprensión de la conciencia desde el esquema inmanencia/trascendencia, dentro/fuera. La adopción de la actitud fenomenológica, la descripción de la conciencia en pureza fenomenológica, nos impide entenderla como una *cosa* que va *fuera*, hacia las cosas reales trascendentes, las cosas en sí -realismo; pero también como una *cosa* que consiste en un continente, un *dentro*, que engulle el mundo -idealismo. El resultado que arroja la descripción pura del fenómeno 'conciencia' es que antes que nada, antes de cualquier hipótesis que sobre ella forjemos, la conciencia -el supuesto *dentro*- es *conciencia de*, puro *referirse a* (=nósis, *cogito*), salir de sí a lo otro, el ámbito del darse o aparecer lo otro, lo que no es conciencia. En una palabra: intencionalidad. Esta descripción pura afecta también a la realidad trascendente, al objeto -el supuesto *fuera*-, el cual, antes de ser interpretado como real o irreal, es objeto intencional. Afirmar que lo primario

y esencial de la conciencia es la intencionalidad, implica afirmar que lo primario del objeto es ser aquel de del que la conciencia es *conciencia de*, lo puramente referido por la nóesis, una presencia inmediata ante la conciencia, lo intencionado o mentado *qua* tal (=nóema, *cogitatum*). Nóesis es, pues, el acto de conciencia referido al objeto en tanto pura referencia, mientras que nóema es el objeto tal y como aparece en ese acto; no el objeto real sino el objeto contenido de forma intencional en la nóesis. Decir que la conciencia es intencionalidad es lo más radical, lo primario, lo mínimo, que sobre ella puede decirse; significa decir que la conciencia es la instancia donde se constituye el ser primario de las cosas, el plano de la objetividad primaria, esto es, el plano donde el ser de las cosas se reduce a lo que de ellas se aparece ante la conciencia (fenómeno). La fenomenología se sitúa en este plano radical, último refugio de una filosofía como ciencia estricta con nivel ontológico. La propia comprensión de la conciencia como intencionalidad es fruto de la descripción de lo que de la conciencia se aparece en tanto que tal ante ella. Esa comprensión permite a Husserl delimitar la fenomenología de la psicología, que también tiene por objeto a la conciencia. La psicología, todavía en actitud natural, trata la conciencia como un hecho ya dado, como una cosa del mundo, como una realidad, una existencia; la fenomenología, en cambio, suspende el hecho de la conciencia, su sentido mundano, para ocuparse sólo de su esencia, de su ser fenomenológico, o sea, de la conciencia entendida como plano de objetividad primaria, como región del aparecer *qua* tal (16). La conciencia que trata la fenomenología, por así decirlo, es una conciencia previa al hecho de conciencia que tratan las ciencias desde la actitud natural, y a la que sólo se accede en actitud fenomenológica. No puede ser considerada una realidad pues la realidad, en su sentido primario, lo que la realidad es pura e inmediatamente ante la conciencia, se constituye en ella, incluido el sentido *realidad*. La intencionalidad, ser primario de la conciencia, lo que es la conciencia como presencia inmediata ante ella misma, no puede ser ya entendida -como creía Brentano, prisionero de la actitud natural- como una propiedad de los actos psíquicos reales, a diferencia de los actos físicos. La radicalidad de la idea husserliana de conciencia le sitúa más allá de la distinción entre lo físico y lo psíquico.

Husserl pretende superar el idealismo subjetivista con su definición de la conciencia como intencionalidad, es decir, como esfera donde se constituye la objetividad primaria de las cosas, donde las cosas son lo aprehendido *qua* tal. Para aclarar esta separación del idealismo hay que dar un paso más advirtiendo que, para Husserl, afirmar la intencionalidad de la conciencia equivale a afirmar la correlación esencial conciencia/objeto. En efecto, la intencionalidad no es sino el "*a priori* universal de correlación" entre objetividad y forma de darse, que Husserl -llevado por el afán de evitar el psicologismo y el logicismo- descubrió ya en *Investigaciones lógicas*, y cuya elaboración sistemática -según confesó más tarde- dominó toda su obra (17). La intencionalidad de la conciencia, entendida como *a priori* de correlación,

permite redefinir las parejas sujeto/objeto, dentro/fuera, trascendencia/inmanencia, superando la inconciliabilidad y oposición-no la distinción- entre ellos de que partían el realismo y el idealismo. En actitud natural ejecutamos los actos de conciencia y vemos las cosas, no la conciencia (18). Sólo cuando detenemos el acto mediante la *epokhé* vemos el acto, el puro referirse; sólo entonces hay conciencia, pero también vemos entonces como correlato necesario del acto el objeto, no ya como realidad por supuesto, como ocurría en actitud natural, sino como lo puramente aprehendido por conciencia, como nóema, el objeto primordial de la conciencia -aquello que le pasaba desapercibido a la conciencia natural (ID, § 88, p. 214; p. 203). De aquí deducimos dos cosas: que sólo hay conciencia, esto es, intencionalidad, en actitud fenomenológica (19), y que la intencionalidad, la correlación, no se establece entre dos cosas reales del mundo, sujeto y objeto, un dentro y un fuera, que es el nivel en el que se movían idealismo y realismo y desde el que veían el problema de la relación conciencia-mundo: se produce entre nóesis-nóema, *cogito-cogitatum*. Hemos señalado que Husserl no se interesa por la conciencia como cosa del mundo, sino por el fenómeno de conciencia, y ahí es donde descubre el *a priori* de correlación. Es más, entre cosas reales sólo puede darse el *hecho* de la correlación, no el *a priori*. Lo que Husserl descubre es que *a priori* hay esa correlación nóema/nóesis, de manera que no importa tanto la correlación como el hecho de que es *a priori*. Esto significa que la correlación entre *cogito* y *cogitatum* no es meramente de hecho sino esencial, es decir, que *a priori* no se da uno sin otro. El *a priori* de correlación, el concepto de conciencia que Husserl expone bajo el título de intencionalidad, quiere decir que el acto de conciencia como tal, como pura referencia o nóesis, es conciencia de algo, de una objetividad (nóema u objeto intencional, lo puramente mentado por ese acto, un sentido objetivo y absoluto); y, al tiempo y por lo mismo, que toda objetividad primaria se da en un acto de conciencia, en una determinada forma de darse, lo que le permitió superar el subjetivismo psicologista y el objetivismo logicista. La intencionalidad no supone una relación sujeto-objeto como si éstos ya preexistiesen, no es una forma de relación que enlaza dos entidades. La correlación husserliana significa que no existe el acto de conciencia y luego, además, es conciencia de algo, sino que no es sino siendo conciencia de algo; y también que el *cogitatum* no es y luego es intencionado, sino que sólo es siendo intencionado. La esencia de la intencionalidad puede resumirse afirmando que el mentar no es nada sin lo mentado y viceversa. Recordemos que cuanto decimos sólo tiene sentido una vez sentado que estamos en actitud fenomenológica; no nos referimos a la conciencia y al objeto desde la actitud natural, como cosas reales existentes en el mundo, sino como puros fenómenos, a lo que de ellos se nos aparece: a la conciencia como puro referirse (nóesis) y al objeto como lo puramente aprehendido (nóema).

Nos queda por saber cómo el concepto intencional de conciencia supera el esquema inmanencia/trascendencia, fuera/dentro, de que parten el realismo y

el idealismo. La correlación significa, por un lado, que los objetos, los nóemas, se dan en la conciencia -lo que, según la comprensión tradicional de la conciencia implica que estarían dentro, que serían inmanentes; pero, por otro, significa que no son conciencia, que no son productos psíquicos, ingredientes de la conciencia -lo que según aquélla implica que estarían fuera, que serían trascendentes. Son, en efecto, objetividades que, eso sí, se dan con la conciencia, *correlativamente*. El nóema no está ni dentro ni fuera de la nóesis, de la conciencia, sino junto a la conciencia. Ni inmanente ni trascendente, sino correlativos, es decir, inseparables; no son uno sin otro - contra el realismo-, pero -a diferencia del idealismo- son distintos. Del *a priori* de correlación deduce Husserl que no es posible describir una vivencia sin recurrir la objetividad que en ella captamos, ni describir actos de mención sin recurrir a las cosas mentadas, lo que significa que el análisis noético, el análisis de los actos de conciencia, es, al tiempo, análisis noemático. Esto último permite a Husserl entender las formas (subjetivas) de darse los objetos como propiedades (objetivas) de los mismos. La consecuencia más importante que extrajo Husserl de esta idea intencional de la conciencia fue la naturaleza de esas objetividades (intencionales) que no son sin conciencia, pero que no son conciencia; que sólo se dan en la conciencia, mejor, junto a ella, pero que no son subjetivas, no son partes o momentos de la conciencia (20).

Apartándose del subjetivismo y contra la psicologización de esencias, que no es sino una forma de aquél y que reduce la esencia a la conciencia de la esencia, Husserl considera que aquello de que la conciencia es conciencia, su objeto, el objeto intencional, no es *contenido de conciencia*. Sin duda, hay en la fenomenología una asunción del idealismo: las objetividades no son sin conciencia, pero también opera en ella una voluntad antisubjetivista de no interiorizar al objeto, de no reducirlo a ingrediente de la conciencia (21). A la esencia de cada vivencia pertenece 'lo intencionado en cuanto tal', o sea, el nóema u objeto intencional, pero no es algo subjetivo; el nóema no está contenido como ingrediente en la vivencia psíquica sino que tiene consistencia propia, un contenido, a saber, un sentido, y a través de él se refiere la conciencia al objeto real (22). El nóema, p. e., el "árbol percibido en cuanto tal", el árbol ya entrecorillado, "no está más contenido como ingrediente en la percepción que el árbol de la realidad" (ID, § 97, p. 236; p. 226). Hacer del objeto intencional ingrediente de la vida psíquica es traicionar el sentido de la intencionalidad, que es referirse a la cosa misma y no a un trozo de mi psiquismo. Con la intencionalidad, Husserl disuelve la noción idealista de conciencia como un continente en el que está contenido el mundo, y, con ello, manifiesta el absurdo del esquema dentro/fuera que aquélla daba por supuesto. No puede decirse que el nóema esté fuera, en el sentido de entidad autosuficiente, pues aunque no está contenido en la nóesis, sí está presente en ella bajo la forma de referencia a él mismo. Pero tampoco puede decirse que esté dentro, como si fuese un ingrediente subjetivo, puesto que tiene una estructura objetiva independiente; o sea, no es un mero producto psíquico. Por otra parte, puede decirse, en cierto modo, que está dentro, pues el nóema sólo

se da en la nóesis; pero también que está fuera, pues no es la nóesis. Realmente los conceptos 'dentro/fuera' no sirven para describir el fenómeno de conciencia. Nóema y nóesis son correlativos, son uno junto a otro (23).

Esencia intencional y constitución fenomenológica

La fenomenología es ciencia de esencias, no de existencias (FCE, p. 80; p. 36); consiste en descripción pura de esencias, pero la región cuyas esencias describe no es otra que la conciencia. Aunque Husserl define la esencia siguiendo la tesis clásica de Platón y Aristóteles: "lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo lo que él es" (ID, § 3, p. 20; p. 13), las esencias fenomenológicas, las cosas mismas, no son las esencias del realismo. Lejos de eso, son lo aprehendido o intencionado en tanto que tal por la conciencia, esto es, un sentido (24); son, en rigor, esencias intencionales. Consisten en los sentidos absolutos que *contienen* -intencionan- los actos de conciencia natural, el vivir, y representan, en suma, el *logos* de lo vivido. Describir las esencias, misión de la fenomenología, equivale a describir lo puramente manifestado ante la conciencia en tanto que manifestado. Esta descripción pura de los fenómenos de la conciencia es la fenomenología; en palabras de Husserl, la "ciencia descriptiva de las esencias de las vivencias puras trascendentales en actitud fenomenológica" (25). La noción de intencionalidad, en definitiva, permitió a Husserl incardinar las esencias en la conciencia, entendiéndolas como lo intencionado *qua* tal, pero sin restarles objetividad, sin reducirlas a subjetividad. El lugar donde se manifiestan -y se intuyen- las esencias de la fenomenología, las cosas mismas, es la conciencia o subjetividad trascendental. Así, sobre la base de la conciencia, asumiendo el idealismo y evitando el camino que lo convirtió en un culturalismo, logró Husserl realizar la voluntad ontológica radical que define a la filosofía. Esto nos obliga a profundizar en el concepto husserliano de lo trascendental -y, con él, en los de reducción y constitución- para aclarar en qué sentido la fenomenología es idealismo trascendental. Husserl reconoce que el giro trascendental fue introducido por Descartes al defender que "todo lo real y finalmente este mundo entero que para nosotros es y es-así, sólo es en cuanto contenido de nuestras propias representaciones, en cuanto lo judicativamente mentado y lo evidentemente verificado de nuestra vida cognoscitiva" (26). Esta es la cifra del idealismo: las cosas pueden no existir como realidades independientes, en sí, pero son indudables como *cogitationes* o ideas nuestras. La única existencia segura que tienen es en tanto pensadas. Lo propio de la actitud natural, la actitud en que están la vida cotidiana y las ciencias, es que el mundo -para ella- existe de suyo, independiente de nosotros, pre-dado, supuesto constantemente en un indudable estar-ahí. El correlato de la actitud natural es el mundo como realidad (ID, § 50, p. 115; p. 106). El mundo así es el suelo de que parten -y suponen- todas nuestras experiencias prácticas y

teóricas. Entramos en una nueva situación en cuanto abandonamos la actitud natural y en un giro de la mirada ésta se dirige hacia la vida de conciencia, en la cual el mundo es para nosotros precisamente ese mundo que está delante de nosotros en sí. En esta actitud trascendental nos percatamos de que todo sentido que tiene para nosotros el mundo en actitud natural, incluido su ser en sí, es un sentido constituido en nuestra propia vida perceptiva, pensante, valorativa, etc. El mundo real que en actitud natural está ahí delante para nosotros, indudable, cobra ese sentido de 'mundo real' en nuestra vida de conciencia; es en nuestra inmanencia donde el mundo gana su sentido de trascendencia existente en sí, donde se constituye la trascendencia. El sentido que le interesa a Husserl evidentemente no es el que tienen las cosas como objetos ya teorizados, sino el sentido fenomenológico, esto es, el sentido primario constituido en la conciencia: lo que las cosas son como puro correlato *-cogitatum-* de nuestra experimentante, lo inmediatamente presente a la conciencia.

Este espíritu trascendental es lo que subyace a la intencionalidad, el sentido profundo del *a priori* de correlación: la intencionalidad no es una relación entre cosas ya dadas, no es un trascender del sujeto-ya hecho- hacia la cosa -ya constituida- para obtener una representación de ella, sino una relación constituyente. La conciencia, el sujeto, en su trascender constituye aquello hacia lo que trasciende. Por tanto, el yo en Husserl es condición *a priori* de posibilidad de todo objeto. Formalmente es clara la semejanza con la filosofía trascendental de Kant. La diferencia reside en el modo de entender el carácter trascendental del yo, que en Kant supone un sistema de formas conceptuales y en Husserl el concepto de intencionalidad constituyente: el papel de la subjetividad husserliana no es producir formas de conocimiento, como en Kant, sino trascender hacia las cosas haciendo que se manifiesten, o sea, intencionarlas. Esto, y no otra cosa, es constituir las. En lenguaje fenomenológico, decir que todo sentido u objetividad primaria se constituye en la conciencia, equivale a decir que es correlato de las formas intencionales de la conciencia, de las formas de darse, que no se da sino *junto a ellas*. No es por tanto, como en Kant, construido por las formas *a priori* subjetivas. La constitución como correlación supone tal defensa de la objetividad por parte de Husserl, que más que afirmar que la subjetividad trascendental hace que las cosas se manifiesten, se constituyan, hay que advertir que son las cosas mismas las que se manifiestan en ella (27). El sujeto trascendental husserliano es, pues, el ámbito del manifestarse o darse originario de las cosas, la esfera donde se constituye su objetividad primaria: lo que son como puros correlatos de la conciencia. Esa región no se da inmediata o naturalmente a la conciencia; no es patente; para desvelarla es necesaria la reducción. La subjetividad trascendental posee en Husserl un carácter ontológico: en ella se da el ser originario de las cosas, lo aprehendido en tanto que aprehendido. Queda claro además que el concepto de constitución supone el de intencionalidad. Ahora puede afirmarse con rotundidad que la intencionalidad

no sólo supone una impugnación del psicologismo, sino también del platonismo u objetivismo, de la creencia en la existencia de sentidos objetivos en sí, sin referencia subjetiva (28). La constitución de la objetividad primaria en una forma intencional de conciencia, la correlación *cogito/cogitatum*, niega la existencia de toda positividad ingenua. Frente al naturalismo que cree en un mundo ya dado y se pregunta por su verdad creyendo en su ser en sí, el carácter trascendental de la fenomenología significa afirmar que el mundo ya dado y siempre presupuesto, el mundo vital, el reino de las evidencias apodícticas primarias, es una configuración subjetiva, producto de la vida productiva precientífica, ya que está compuesto por lo que son las cosas originariamente ante la conciencia. Entonces sólo el retroceso hacia el sujeto trascendental hace inteligible cada sentido mundano. Todo sentido o validez mundanal, toda positividad ingenua, aparentemente existente en sí, incluidos nosotros, nos remite a nosotros mismos, a nuestra vida pura de conciencia, en tanto en ella se configura su *logos* originario.

Objetividad e intencionalidad

La intencionalidad, es decir, el *a priori* de correlación entre objeto y acto de conciencia o forma de darse, es la fórmula abreviada que presenta Husserl de su fenomenología como filosofía trascendental. Ahora bien, ese *a priori* no sólo significa para Husserl que los objetos sean correlatos de -se constituyan en- unos actos de conciencia, sino que cada objeto tiene su propia forma de darse, un modo de experiencia en que se constituyen sus rasgos peculiares; los objetos se constituyen en lo que son en unas determinadas vivencias intencionales. La correlación implica que para comprender qué son las cosas, las objetividades primarias, lo dado a la conciencia *quotal*, hay que comprender los actos de conciencia en que se dan, o sea, las formas de la intencionalidad del sujeto trascendental mediante las que se dan/constituyen. El *a priori* de correlación supone la inseparabilidad entre el análisis eidético y el análisis intencional (29). La consecuencia que se extrae de la comprensión husserliana de la conciencia como intencionalidad es que el análisis de aquella tiene valor para el conocimiento del objeto; más aún: que sólo analizando el modo de darse de un objeto alcanzo su esencia. El concepto de intencionalidad, la peculiar copertenencia *intentio/intentum*, significa que todo mentar -puesto que no hay un mentar puro-siempre mienta algo en una forma determinada, y que lo mentado siempre lo es en un cierto acto. El cómo del mentar (*intentio*) implica un qué (*intentum*), y no hay qué sin cómo. Tal es el sentido último de la *conciencia de* husserliana: que toda conciencia sea conciencia de algo -es decir, que realiza las operaciones necesarias para que se dé ese algo-, significa que ese algo sólo se da en *esa* conciencia. Sólo sobre la base del *a priori* de correlación puede explicarse esto último, que el estar intencionado de un ente tenga que ver con ese ente. Expuesta esta tesis es

necesario evitar su interpretación subjetivista, y afirmar que la postura husserliana es si empre de defensa de la objetividad, aunque, eso sí, *desde* el sujeto, asumiendo el descubrimiento idealista de la subjetividad. Es claro que desde el momento en que el *eidos* husserliano, lejos de ser el *eidos* platónico, es sentido, lo aprehendido *qua* tal, la esencia es inseparable de su forma de darse en la conciencia. Es cierto que la filosofía, escribe Husserl, "sólo puede tener presente el ser como correlato de conciencia, como algo mentado al modo de la conciencia", y que, por tanto, "la conciencia misma es la que debe hacer evidente y completamente inteligible qué es la objetividad", de manera que "estudiar cualquier especie de objetividad según su esencia general significa ocuparse de sus modos de darse" (FCE, pp. 57 s; pp. 15 s). Pero esto no implica, como sugiere Zubiri, reducir la esencia a los modos subjetivos de darse los objetos en la conciencia; no hay riesgo de un retroceso al sujeto, al modo cartesiano, que suponga la pérdida de las cosas mismas (30). Si un objeto se da de una cierta forma es porque *él mismo* se da así; se da en un determinado acto de conciencia porque su naturaleza fenoménica lo requiere. La esencia de la cosa es la causa de que para experimentarla tenga que realizar tales operaciones y no otras. Cada objetividad tiene -en virtud de su consistencia objetiva- su propia forma de darse; cada cosa se da según su consistencia. De ahí que el estudio de la forma de darse contenga un saber de objetividades, valga para el conocimiento de su esencia. El modo de darse habla de la esencia del objeto dado; es decir, que, como consecuencia del *a priori* de correlación, la forma subjetiva de darse un objeto no es algo meramente subjetivo sino también objetivo. El objeto, en tanto es término de una determinada intención, posee unas notas propias: el mismo árbol puede ser consciente en la percepción, en una imagen, o sólo referido. En el primer caso está presente originariamente, en el segundo *está sin estar*, está representado, y en el último sólo está mentado. Ahora bien, estas expresiones designan notas del árbol mismo; sólo en este sentido sostiene Husserl que los modos de darse establecen diferencias objetivas. Cuando percibimos el árbol percibimos el árbol mismo y no su imagen; *ese ser él mismo en persona* es algo del árbol. Cada ámbito de objetos tiene una forma única de darse, sea quien sea el sujeto experimentante (31). Por tanto, al margen de su defensa de la objetividad, del *a priori* de correlación se desprende que Husserl no concibe el ser separado de la conciencia. Funde esencialmente la pregunta por el ser con la pregunta por las efectuaciones intencionales de conciencia en que ese ser -según su consistencia- se da. Su crítica al objetivismo acaba en la afirmación de que el ser es siempre correlato de conciencia; no hay más ser que el que se nos da como sentido, como *cogitatum*. Landgrebe escribe que para Husserl, a diferencia de Heidegger, no hay *ser*, que "ser es ser objeto" (32). Esto es, por otra parte, lo que hace posible que la fenomenología, entendida como egología trascendental, como explicitación de las intencionalidades constituyentes de la subjetividad trascendental, sea la verdadera ontología universal; de ahí que Husserl proponga como programa filosófico la pérdida del mundo mediante la *epokhé* para luego recuperarlo -

como correlato- en la autorreflexión (MC, § 64, pp. 231 s, 234; pp. 181, 183) (33).

La reducción como método de la filosofía

En actitud natural, en el natural dejarse vivir, intencionamos un *eidos*, un sentido, lo aprehendido *qua* tal, pero no lo explicitamos, no lo tematizamos. Percibimos los objetos en intuiciones individuales, pero no captamos las esencias intencionales, los sentidos que se forman como correlatos de las intencionalidades constituyentes. Vivimos el mundo como realidad, pero no la conciencia, ni lo *concienciado* como tal; la conciencia no es un objeto natural de la propia conciencia. En el primer capítulo de *Ideas*, Husserl muestra que en todo objeto individual hay dos elementos: el hecho, la nota de su existencia aquí/ahora, y la esencia, lo que el objeto es, esencia fenomenológica que consiste en el *logos* de lo vivido, en el sentido intencionado, en *conciencia de*. La intuición individual me da el objeto concreto, el hecho; pero en toda intuición individual puedo abstraer este elemento que individualiza y convierte en hecho al objeto para quedarme sólo con el objeto mismo, con la esencia, con lo manifestado en tanto que manifestado. Ahora bien, el sentido primario de lo vivido, la cosa misma buscada por la fenomenología, se constituye en la vida intencional subjetiva, que, por eso, es vida trascendental, o sea, constituyente, condición de posibilidad de la objetividad primaria. Esta subjetividad trascendental, el ámbito del aparecerse de la objetividad primaria, el polo subjetivo de la constitución de las cosas mismas, es el objeto de la fenomenología, y la reducción es el método de que se vale para desvelarla. En la reducción prescindimos de la actitud natural de la vida ordinaria y la ciencia, orientada hacia las cosas, con su convicción de presencia, para explicitar las vivencias intencionales, los actos de conciencia en que se constituyen/manifiestan los objetos y que en actitud natural, volcados sobre el mundo, comprometidos con él, no percibimos. Por todo esto la reducción es trascendental, porque no muestra objetos sino procesos de conciencia en que aquéllos se dan, son posibles. Supuesta la vinculación esencial entre objetividad y modo de darse, la reducción es el camino de reconducción desde el objeto que se muestra hasta la estructura intencional en que se muestra. La reducción no es como la duda cartesiana, que finge la inexistencia del mundo, sino que consiste en un cambio de actitud que -mediante la revelación de los respectivos correlatos intencionales- aclara el sentido primario de ese mundo, explicita el *logos* de toda trascendencia, opaca e incomprensible en su facticidad. La reducción, por tanto, equivale a una hermenéutica de la comprensión natural del mundo: trasparenta el objeto positivo desvelándolo como un índice de conjuntos de experiencias. Nos enseña que el mundo es realmente una red de intereses, deseos, recuerdos, ilusiones, etc., subjetivos. La reducción profundiza en la actitud natural para descubrir que su afirmación

de la trascendencia de la cosa está impregnada de intencionalidad; desvela la actividad constituyente de la conciencia trascendental, oculta bajo capas de objetivaciones, y descubre que el sentido del mundo se levanta sobre la vida intencional. Es una deconstrucción hacia las intencionalidades constituyentes del *ego*, donde se manifiesta lo que son pura e inmediatamente las cosas ante la conciencia, para desvelar las evidencias cada vez más originarias, o sea, el sentido de lo positivo y presupuesto. La reducción parte de la suspensión de la fe primordial, la creencia natural que da preeminencia al mundo, a los entes, como realidades en sí y por sí, y que encubre la fuente eterna de sentido: la vida o subjetividad trascendental. Lo que aparece en la reducción es que el mundo, los entes, son básicamente sentido, *cogitatum*, correlato de la vida trascendental.

El problema es cómo convertir la intuición individual en intuición esencial, cómo pasar de una a otra; o sea, cómo captar la *conciencia de* desapercibida en actitud natural, y tematizar así el sentido intencional. La reducción trascendental está compuesta por dos momentos: la *epokhé* respecto de toda posición objetiva, y la captación y descripción de las vivencias intencionales en que se dan los objetos. La manera natural de efectuar los actos de conciencia se caracteriza por su valor ejecutivo y por su compromiso con el mundo: la conciencia natural vive en sus actos trascendiendo hacia el mundo, al que *pone* como realidad. Como la conciencia natural no cesa de ejecutar sus actos, de transitar hacia el mundo, para comprender esencialmente sus afirmaciones, para llevar a reflexión el saber preteórico del mundo en que consiste, esto es, para captar la *conciencia de*, es necesario practicar la *epokhé*, operación que consiste en detener, desconectar, suspender o poner entre paréntesis, ese movimiento ejecutivo de trascendencia, o sea, en dejar de ejecutar la *tesis* de la actitud natural de la conciencia. Frente a las interpretaciones que cifran en la reducción la comprensión por parte de Husserl de la conciencia como clausura y su adopción de un idealismo solipsista, Merleau-Ponty sostiene que la reducción es síntoma justo de lo contrario: "Es por ser de cabo a cabo relación con el mundo que la única manera que tenemos de advertirlo es suspender este movimiento" (34). Porque la conciencia es trascendencia hacia un mundo que esencialmente nos precede, hay reducción. Con la *epokhé*, detenemos la ejecución de actos, dejamos de dirigirnos a las cosas, y nos volvemos -reducimos- a los actos intencionales y a los objetos que en ellos se dan. Ya no *vivimos* los actos ni sus objetos; los *mentamos* (IL-2, Invest. V, § 19, p. 519; pp. 422 s). Esta reflexión fenomenológica considera el acto sin participar en él, sin ejecutarlo, sin vivirlo (35); en vez de seguir su dirección temática, lo convierte en tema, *enfenómeno*. La fenomenología suspende el vivir, es decir, pone entre paréntesis las condiciones fácticas particulares y variables de la intuición individual mediante las que -prerreflexivamente- se da el *eidós*, para poder tematizar lo vivido, lo puramente intencionado. En la *epokhé* persiste el objeto del acto primario natural, pero sólo como *intentado*, como correlato de los

actos intencionales en que se da, no como realidad. De hecho, lo que extirpa la *epokhé* es la convicción de realidad que penetraba al acto natural, y lo que resulta tras ella -el "residuo fenomenológico", la conciencia pura, o sea, la vivencia pura y sus correlatos puros (ID, § 33, p. 75; pp. 66 s)- es *lo mismo* que había antes, en actitud natural, pero reducido a fenómeno. Por tanto, la reducción trascendental, que reduce el polo objetivo del acto de conciencia a índice de una serie de hilos intencionales, y que como tal lo considera, es también reducción fenomenológica. Al reflexionar sobre un acto de conciencia y contemplarlo, en vez de vivirlo, ese acto, con todas sus consecuencias ejecutivas, con toda su afirmación de que algo real hay ante él, queda en suspenso. Tras la suspensión, afirma Husserl, "todo sigue igual que antes. También la vivencia de percepción fenomenológicamente reducida es percepción de 'este manzano en flor, en este jardín etc.' [que] no ha perdido ni el más leve matiz de todos los elementos, cualidades, caracteres con los cuales aparecía en la percepción" (ID, § 88, p. 215; p. 204.); sólo que ahora la vivencia y el manzano aparecen desconectados, reducidos a fenómeno, como una realidad irrealizada, anestesiada, sin carga de realidad, virtual. El árbol real percibido, añade, puede arder, pero el sentido de esa percepción, obtenido tras la reducción, no puede arder (ID, § 89, p. 216; pp. 205 s.). Es el mismo árbol, pero entrecomillado, puesto entre paréntesis, liberado del peso de la realidad. Al ejecutar la *epokhé*, "no abandonamos la tesis que hemos practicado", pero "la tesis experimenta una modificación -mientras sigue siendo la que es, la ponemos, por decirlo así, fuera de juego, la desconectamos, la colocamos entre paréntesis" (ID, § 31, p. 71; p. 63.). El mundo, con la reducción, no varía de contenido sino sólo en nuestra actitud: ya no posee -porque lo suspendemos- el significado de trascendencia real que le atribuíamos ejecutivamente en actitud natural (36). En lugar de ese sentido, con la nueva actitud fenomenológica, el mundo nos es fenómeno. Fenómeno, por tanto, no significa para Husserl lo mismo que para Kant, es decir, apariencia que oculta algo sustancial, el noúmeno; en palabras de Ortega, significa "el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo" (37). Ahora bien, toda objetividad, cuando es tratada desde una actitud puramente contemplativa, lo propio de la actitud fenomenológica, se reduce a lo que aparece en tanto que aparece, y no en tanto que oculta una realidad sustancial; se reduce a lo que se manifiesta *qua* tal, a puro aspecto (= *eidós*), sin añadirle el supuesto o tesis de la trascendencia real, precisamente lo que *su-pone* la actitud natural. Desde esta perspectiva hay que entender la afirmación de Merleau-Ponty según la cual la fenomenología consiste en "aprender de nuevo a ver el mundo", en una segunda visión tras la primera de la actitud natural (38). El cambio de la actitud natural a la fenomenológica no implica ver un nuevo mundo sino el mismo, sólo que de otra forma: como fenómeno, no como realidad, esto es, como correlato de un acto intencional, como constituyéndose en la conciencia. Este mundo *epokheado*, desconectado, reducido a fenómeno, a correlato puro de

conciencia, a *conciencia de*, es la cosa misma de la filosofía pretendida por Husserl, lo que satisface su afán ontológico. Pero la reducción fenomenológico-trascendental nos ofrece todavía un dato fenomenológico individual, aunque puro, y no un *eidos*: un objeto purificado, reducido a lo intencional, considerado como puro *cogitatum*. Es necesario someterlo a una segunda reducción, la reducción eidética, que lo que pretende es reducirse a su *eidos*, describir y fijar el sentido de la objetividad aprehendida *qua* tal, manifestar en definitiva las estructuras esenciales invariantes de la vida psíquica.

El idealismo fenomenológico-trascendental

La fenomenología husserliana es trascendental porque tiene por meta reducirse a la subjetividad trascendental, el ámbito del aparecer primario, la esfera donde se constituye el sentido radical de todo lo mundano que nos encontramos en el vivir natural, la fuente última de *logos*, la vida productiva originaria. Husserl pertenece, pues, a la metafísica del fundamento. El carácter fundamental del sujeto trascendental -"el ser en sí primero que precede y soporta toda objetividad"- significa que en él está el sentido primario de todo lo existente, su *logos*: "La racionalidad del *factum* yace en el *a priori*", de manera que sólo así, como formación de la subjetividad trascendental, se vuelve comprensible todo ser (MC, § 64, p. 233; p. 181. Cfr. LFT, § 93 a, p. 238; p. 235.). En este sentido hay que entender la definición husserliana de la subjetividad trascendental como "único ente absoluto", como *fundamentum absolutum et inconcussum*: el resto de seres, todo lo que es y vale para nosotros, es relativamente a ella (39). También en esta dirección hay que interpretar la identificación establecida por Husserl entre la ontología universal y la egología trascendental, es decir, su convicción de que todas las "investigaciones de esencia" no son sino "descubrimientos del *eidos* universal *ego trascendental*" (MC, § 34, p. 126; pp. 105 s.). Esa ontología universal, cuya meta es explicitar el *logos* primario de todo ser, es realmente la tarea básica que se proponía la fenomenología: recordemos, aclarar el sentido que el mundo tiene para nosotros antes de todo teorizar. Pues bien, ese sentido preteórico lo tiene precisamente de nuestra experiencia. Ahora bien, la subjetividad trascendental husserliana no es la kantiana. En primer lugar y de acuerdo con Scheler (40), no es, como en Kant, un conjunto de categorías que ya está ahí en el mundo, no es una cosa del mundo, una parte de él, sino que sólo *es* mediante el esfuerzo de la actitud fenomenológico-trascendental; sólo entonces comienza la filosofía. Por esto ni ella ni la filosofía pueden ser comprendidas desde la actitud natural (41). Más aún: el sujeto trascendental husserliano es el mismo sujeto natural, pero en actitud fenomenológico-trascendental, de manera que sólo en esta actitud es accesible. El yo trascendental es el yo empírico, pero no tal como lo encuentro

en la actitud natural del vivir y de las ciencias positivas -o sea, como un trozo del mundo-, sino como un sujeto que es consciente de ser el lugar último de todo darse y legitimarse, la región donde se constituye el sentido originario de las cosas. En conclusión, Husserl niega tanto la existencia de dos subjetividades -una empírica y *otra* trascendental- como la oposición que también Kant estableció entre ellas. Ciertamente, en segundo lugar, Kant y Husserl exigen dirigirse al sujeto trascendental para lograr el desvelamiento del sentido primario de toda objetividad, pero en Husserl esto no se debe a que el sujeto posea las condiciones lógico-trascendentales de posibilidad de la experiencia, sino a que es el último lugar de todo manifestarse, la esfera de las experiencias absolutas y trascendentales, siempre presupuesta, donde se constituye la objetividad primana.

Esta descripción de la subjetividad trascendental nos va a permitir delimitar el idealismo fenomenológico-trascendental, y marcar sus diferencias respecto del idealismo cartesiano y kantiano. Descartes inició el giro trascendental. Mientras permanecemos en actitud natural sólo hallamos la conciencia empírica, una cosa más del mundo; sólo en actitud fenomenológica encontramos la conciencia trascendental y vemos la correlación, o sea, que el sentido se constituye en ella, que los objetos antes que nada son presencias inmediatas ante la conciencia. Si en actitud natural hay para mí mundo, cosas, sin conciencia, en la reflexión fenomenológica descubro que no hay mundo sin mí. La subjetividad trascendental supera toda validez mundanal, pues toda objetividad -su sentido primario- es relativamente a ella; se constituye en ella como correlato puro de sus actos de conciencia. Husserl asume que también Descartes había asegurado que "todo lo que es para mí, es gracias a mi conciencia cognoscente; es para mí lo experimentado de mi experimentar, lo teorizado de mi teorizar, etc." (MC, § 40, pp. 138 s; p. 115.). Pero a su juicio, Descartes y todo el idealismo moderno, que había seguido el camino por él marcado, no llegaron a desplegar el verdadero sentido del idealismo - representado por el idealismo fenomenológico-, porque no habían practicado la actitud fenomenológico-trascendental, su verdadera y única puerta de acceso. Nunca abandonaron la actitud natural, y desde ella, desde su creencia en posiciones objetivas, realizaron su -por tanto fallido- idealismo. Sin suspender toda positividad ingenua, suponiendo la cosa en sí, consecuencias de su permanencia en la actitud natural, plantearon -erróneamente- los problemas trascendentales. El giro trascendental, desde Descartes, estaba lastrado por el objetivismo naturalista, y por eso el problema clásico de la filosofía trascendental moderna fue la justificación de la validez objetiva de los contenidos de conciencia. Descartes dudaba de la existencia en sí del mundo y accedía al *ego cogito*, y allí comprobaba que la cosa, al menos, era *cogitatum*, que tenía una existencia indudable como cosa pensada, idea. Pero -y aquí reside la diferencia radical entre el idealismo moderno y el de Husserl- al no practicar la *epokhé* y pensar desde la actitud natural, seguía suponiendo la existencia en sí y, precisamente por ello, toda su preocupación

era demostrar que el mundo, además de idea, es una cosa en sí, independiente y autosuficiente -lo que logró mediante *laveracitas Dei*. Ahora bien, este problema tradicional de la filosofía moderna, el problema de la trascendencia, sólo surge dentro de la actitud natural, mientras se piensa bajo la categoría de cosa en sí; pero Husserl sostiene que es un problema absurdo una vez practicada la *epokhé* (MC, § 41, pp. 140 s; p. 117). Después de ejecutarla y de descubrir que el sentido primario de las cosas se constituye en nosotros - incluido el de cosa en sí, el de trascendencia-, abandonamos la creencia en lo trascendente en sí y deducimos que el problema de la filosofía no puede ser preguntarse por cómo cobra significación objetiva todo el juego inmanente de la vida de conciencia. Contra el idealismo ingenuo de Descartes y Kant, Husserl no separa 'representación de la realidad' y 'realidad', para luego, como hacen ellos, relegar lo real, ocuparse de la representación y demostrar al fin su realidad objetiva. Para el idealismo fenomenológico *poner* un objeto como trascendencia, como existente en sí, independiente de mí y más allá de la representación, es ya un carácter de la propia representación, un *logos* de mi vida intencional. El error de entrada del idealismo moderno reside en que filosofa desde la actitud natural, en la cual nos vemos a nosotros mismos como una parte del mundo. Sólo la reducción enseña que nada hay para nosotros que no se constituya en su sentido primario en el yo trascendental; sólo ella enseña que no hay cosa en sí, pues nada más pensarla ya está bajo el *a priori* de correlación.

Husserl, como Descartes, había descubierto que las cosas son, ante todo, lo experimentado de mi experimentar, o sea, presencias inmediatas ante la conciencia, que su objetividad primaria es lo aprehendido *qua* tal; pero sólo la *epokhé*, la desconexión de la convicción natural de realidad trascendente, le permite plantear como nuevo problema de la filosofía la detención en el *cogitatum*, en lo vivido como tal, para describir su *logos*, para fijar la esencia de la objetividad primaria, en lugar de salir de él para demostrar su validez objetiva. Sólo la reducción permite a Husserl ganar aquel yo donde pueden plantearse los problemas trascendentales, el yo trascendental donde se constituye todo ser y sentido radicales. El yo en actitud natural no puede plantearse semejantes problemas porque al percibirme a mí como hombre natural, ya he percibido y dado por supuesto el mundo como existente y no puedo asistir al surgimiento de su sentido originario, lo que tiene lugar en el yo trascendental. Es absurdo, pues, pretender captar el universo del verdadero ser, el *logos* primario, como si estuviera fuera de conciencia, como si ambos universos se relacionaran de forma puramente externa. Por tanto y a diferencia del idealismo moderno, la fenomenología nada tiene que ver con una inferencia desde una supuesta inmanencia a otra presunta trascendencia de cosas en sí, conceptos que Husserl invalidó al comprender la conciencia como intencionalidad; en vez de eso, retrocede y explicita las efectuaciones intencionales en que esas cosas, y en general todo ser y sentido, se nos hacen comprensibles (42). Lejos de poner en duda la existencia real del mundo, su

trascendencia, para luego deducirla desde la absoluta autocerteza del yo, lo único que pretende la fenomenología husserliana es desvelar el sentido originario -implícito en las afirmaciones naturales de la conciencia- que el mundo tiene para nosotros y que en nosotros mismos se constituye como correlato de nuestras vivencias intencionales. Del mismo modo que Descartes, por no acertar con el verdadero sentido de la *epokhé* y no superar la actitud natural, postulaba la existencia de un mundo en sí y no llegó a ver el fenómeno del mundo ni captó el *eidos* 'mundo' que se constituye en la conciencia trascendental, tampoco -y por lo mismo- pudo entender el *ego cogito* como subjetividad trascendental en la que se constituye todo sentido. En lugar de ello, y debido a que se guía suponiendo la existencia de lo en sí, sin darse cuenta de que también ese sentido se da en el yo trascendental, lo comprendió como una "parcela del mundo", la única incuestionable, desde la cual había que deducir la existencia en sí del resto del mundo (MC, § 10, p. 64; p. 63.). Descartes no entendió que su *ego cogito*, escribe Husserl, "su yo desmundanizado por la *epokhé*, y en cuyas cogitaciones funcionantes posee el mundo todo el sentido de ser que pueda en absoluto tener para él, no puede aparecer en el mundo como tema, porque todo lo mundano toma su sentido precisamente de esas funciones" (CRI, § 19, p. 86; pp. 83 s.). Para Husserl, el sujeto no es, como para Descartes, una cosa mundana, un trozo cierto de mundo, pues todo lo mundano cobra sentido en sus efectuaciones; más bien, es un ámbito absolutamente original que trasciende toda experiencia mundana, un *egodesmundanizado*, fuente eterna de todo *logos* (43). No es un principio establecido como premisa para posteriores deducciones, sino un campo de experiencias absolutas en las que se constituye -como correlatos suyos- toda objetividad primaria, o sea, un campo donde detenerse para describir sus estructuras intencionales.

Antonio Gutiérrez Pozo es Doctor en Filosofía y Profesor del IES Pino Montano de Sevilla, Avenida de Kansas City 28, p. 20141007 - Sevilla-. Teléfono 954584125

NOTAS

1. Ejemplos que tomamos prestados de un trabajo de Ortega de 1913 ("Sobre el concepto de sensación", *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1983, vol. I, pp. 244-260) en el que presenta al público español la fenomenología de *Ideen I* recién publicadas.
2. "Ninguna teoría científica puede destruir una intuición", afirma J. San Martín (*La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED, 1986, p. 24). En clave fenomenológica, Ortega ya había escrito que "ninguna verdad explicativa puede tener efecto retroactivo sobre las verdades descriptivas" (*Investigaciones psicológicas, O. C.*, XII, 392).
3. Husserl, *La idea de la fenomenología*, Madrid, FCE, 1982, p. 70. Ed. alemana en Husserliana -Hua- II, her. v. W. Biemel, The Hague, Nijhoff, 1973, p. 57. En adelante y en el texto: FEN, p. en ed. esp.: p. en ed. alemana.

4. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Paulinas, 1979, § 64, p. 234. Ed. alemana en Hua I, her. v. S. Strasser, Den Haag, Nijhoff, 1973, p. 182. En adelante, en el texto: MC, n° parág., p. en ed. esp.; p. en ed. alem.

5. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, FCE, 2ª ed., 1985, § 27-28, pp. 64-68. Ed. alemana en Hua III, her. v. K. Schuhriann, Den Haag, Nijhoff, 1976, pp. 56-60. En adelante y en el texto: ID, n° parág. (§), p. en ed. esp.; p. en ed. alemana.

6. *Engagement* es el término que emplea Merleau-Ponty para describir la actitud natural husserliana, ese "interés por el mundo que nos define" (*Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta, 1984, p. 14). La conciencia natural es *ponente*, lo que vive lo pone como realidad, o sea, lo vive con la convicción suficiente como para decir: esto es (J. Patocka, *Platón y Europa*, Barcelona, Península, 1991, p. 24). A esto lo llama Husserl '*tesis (tithemi = poner) general de la actitud natural*'; según ella siempre me encuentro el mundo ya allí delante como realidad (ID, § 30, p. 69; p. 61).

7. Hartmann, *Metafísica del conocimiento*, Buenos Aires, Losada, 1957, I, p. 205; Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 7; Tran-Duc-Thao, *Fenomenología y materialismo dialéctico*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, p. 80.

8. Teniendo presente que el mundo vital, la permanente fuente de sentido, es el mundo siempre presupuesto en la actitud natural del vivir, el mundo que está ya dado antes de toda reflexión, el intento de obtener un concepto de él es interminable; la reflexión que vuelve sobre él para comprenderlo no podrá nunca abarcarlo completamente, puesto que por definición siempre parte del mundo. La reducción no puede ser completa. Esta tesis subraya la distancia entre Husserl y el racionalismo: la reflexión es acto segundo y no sustancia, depende esencialmente de la vida irrefleja, natural, sobre la cual se levanta y hacia la cual no cesa constantemente de retomar. Por eso, en 1931, Husserl se considera *aún* un principiante con "la esperanza de poder llegar a ser un filósofo" (*Epilogo de Ideas...*, ed. cit., p. 394. Ed. alem. en *Nachwort, Ideen III*, Hua V, her. v. M. Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1971, p. 161).

9. J. Patocka define esa objetividad primaria descubierta por la reflexión fenomenológica como lo que se manifiesta *qua* tal, las cosas tal como se nos aparecen (*op. cit.*, p. 37). De ahí parte precisamente la fenomenología, según N. Hartmann, de lo aprehendido *qua* tal (*op. cit.*, I, p. 147).

10. Un ser absoluto en dos sentidos. Primero, porque la percepción inmanente -frente a la percepción trascendente del mundo, que siempre es perspectivista y nunca da el objeto del todo- presenta su objeto tal como es, en absoluto, pues "una vivencia no se matiza ni escorza"; y segundo, porque mientras la existencia de las cosas, del mundo, es presunta, contingente, el ser de la vivencia y su objeto inmanente, lo vivenciado *qua* tal, es absoluto, de manera que toda cosa dada en persona puede no existir, pero ninguna vivencia en persona puede no existir: según Husserl, la tesis del mundo es contingente mientras que la de mi yo puro es absolutamente necesaria, esto es, no necesita de ninguna cosa Para ser. Por eso, anade, al practicar la *epokhé* propiamente no perdemos nada, sino que ganamos el "íntegro ser absoluto" (ID, § 42,46, 50, pp. 96, 106, 115; pp. 88, 97 s, 107).

11. Ello se debe a que el positivismo empirista ha confundido la exigencia metódica básica de volver a las cosas mismas con la exigencia de fundar todo conocimiento en la experiencia sensible, dando por supuesto primero que la experiencia sensible es el único acto en que se dan las cosas mismas, y segundo que las cosas son, sin más, las cosas naturales (cfr. ID, § 19, p. 49; p. 42).

12. Husserl, ID, § 19, p. 50; p. 43. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 4ª ed., 1981, p. 63. Edición alemana en Husserliana -Hua- XXV, her. v. Th. Menon und H.R. Sepp, Dordrecht, Nijhoff, 1987, p. 21. En adelante y en el texto: FCE, p. en ed. española; p. en ed. alemana.

13. Husserl, *Investigaciones lógicas*, t. II, Madrid, Alianza, 2ª ed., 1985, Invest. V, Intr., p. 473, Invest. VI, § 37-38, pp. 683 ss. Ed. alemana en Hua XIX, her. v. U. Panzer, The Hague, Nijhoff, 1984, pp. 352, 648 ss. En adelante y en el texto: IL-2, p. en ed. española; p. en ed. alemana. Se citará IL-1 para "Prolegómenos a la lógica pura", primera parte de IL publicada en Hua XVIII, her. v. E. Holenstein, Den Haag, Nijhoff, 1975).

14. La confesión husserliana: "Lo que quiero es claridad" (FEN, p. 95; p. 6), puede servir como programa de todo su pensamiento. Desde su perspectiva cartesiana, la filosofía debe estar gobernada por esta voluntad de claridad frente a la profundidad (*Tiefsinn*) que a veces se considera algo propio de la filosofía y que realmente la convertiría en mística (FCE, p. 106; p. 59). Es evidente que esta tesis le alejó de Heidegger, ejemplo de profundidad para Husserl. La profundidad heideggeriana se debe a que para él el ser, a diferencia del ente, excede toda posibilidad de ser captado en un concepto, no puede ser dado; para Heidegger, la voluntad de claridad husserliana, su afán de reducir el ser a lo dado en la intuición, algo por tanto delimitable, traducible en conceptos, no era sino un ejemplo de metafísica, de olvido de la diferencia ontológica y de reducción del ser a ente.

15. A juicio de L. Kolakowski la intuición del fenómeno, sin distorsión, es la única base garantizadora del conocimiento absoluto (*Husserl y la búsqueda de la certeza*, Madrid, Alianza, 2ª ed., 1983, p. 35).

16. "La psicología, escribe Husserl, se ocupa de la 'conciencia empírica', de la conciencia en la actitud de la experiencia, como existente en el orden de la naturaleza, mientras que la fenomenología se ocupa de la conciencia 'pura', es decir, de la conciencia en la actitud fenomenológica" (FCE, p. 59; p. 17).

17. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1935), Barcelona, Crítica, 1991, § 48, p. 175 n. Ed. alemana en Hua VI, her. v. W. Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1962, p. 169. En adelante y en el texto: CRI, nº parág., p. en ed. esp.; p. en ed. alemana.

18. No obstante, en determinadas situaciones de la actitud natural sí podemos ver la conciencia: en el vivir diario puedo pensar sobre ella y las ciencias -la psicología o la fisiología p. e.- no hablan de ella desde otra actitud. Pero en estos casos la conciencia es tratada como una cosa del mundo, y la reflexión que se refiere a ella es, en palabras de Husserl, una "reflexión natural", reflexión que no llega a considerar la conciencia como fenómeno, lo que sólo es posible en actitud fenomenológico-trascendental, o sea, una vez suspendida -trascendida- la actitud natural. Esto es lo que llama Husserl "reflexión trascendental" (MC, § 15, pp. 77-82; pp. 72-75).

19. Por esto sostiene Zubiri que la conciencia husserliana carece de ser sustantivo, no es cosa sino un "carácter o propiedad que poseen algunos -no todos- de los actos que el hombre ejecuta; hay actos conscientes, pero no hay conciencia" (*Sobre la esencia*, Madrid, Alianza, 1985, pp. 28 s). Sólo hay conciencia en actitud fenomenológica; se explicita al detener el ejecutarse de la actitud natural. Y Gadamer afirma que "la conciencia no es para él [Husserl] un 'objeto' sino una atribución esencial" (*Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 307).

20. Cfr. Husserl, ID, § 23. Cfr. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 25. También Ortega se sintió pronto atraído por esta objetividad intencional a la que llamó gráficamente "lo intrasubjetivo" ("Sobre el punto de vista en las artes", *O. C.*, ed. cit., IV, p. 457).

21. Esto fue lo que llevó a Husserl a evitar la expresión 'objeto inmanente' y a sustituirla por 'objeto intencional'. En las *Investigaciones lógicas* aún hablaba de 'objeto inmanente'; luego, en *Ideas*, usó la expresión 'objeto intencional'. Quería evitar todo riesgo de recaer en la -en palabras de Sartre- "*philosophie digestive*" ("*Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*", en *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990, p. 9) del idealismo subjetivista, según el cual el yo engullía el mundo, lo convertía en contenido de conciencia, disolvía la objetividad en subjetividad: el Yo es Todo, decía Fichte.

22. Husserl, ID, § 129, p. 308; p. 297. Para aclararlo Husserl expone el ejemplo de la vivencia de un centauro: es cierto que el centauro sólo se da en una vivencia psíquica, en un acto imaginativo, pero "el centauro mismo no es naturalmente nada psíquico", sino que tiene una consistencia objetiva (ID, § 23, p. 57; pp. 49 s); no se puede, pues, confundir esa vivencia imaginativa con lo en ella imaginado. Toda conciencia es siempre conciencia de *algo*.

23. Zubiri ha profundizado en el *junto a* que caracteriza a la idea husserliana de conciencia: el ser de la conciencia -y aquí reside su capacidad constitutiva- consiste en iluminar el ser de las cosas, en hacer que las cosas se vayan manifestando tales como son, y las cosas sólo son lo que son a la luz de la

conciencia (*Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, E. Nacional, 5ª ed., 1963, p. 239; *Cinco lecciones de filosofía*, Madrid, Alianza, 1980, p. 245).

24. Sentido es la materia de que está hecha la esencia de la fenomenología según Zubiri (*Sobre la esencia*, p. 23).

25. Husserl, ID, § 75, p. 166; p. 156. Por eso el "campo fundamental de la fenomenología" es el "campo infinito de las vivencias absolutas" (ID, § 50, p. 116; p. 107). Scheler define la fenomenología como "descripción de lo dado en la vivencia", o sea, "de lo que veo en tanto que lo veo" ("Fenomenología y gnoseología", en *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, Buenos Aires, Nova, 3ª ed., 1966, pp. 83 s).

26. Husserl, *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 50 ss. Ed. alemana en *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Hua IX, her. v. W. Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1962, pp. 282 ss.

27. Según Tran-Duc-Thao, la constitución husserliana, frente a su interpretación construccionista en Kant, consiste en "el manifestarse las cosas en su ser originario, previo a todo teorizar" (*op. cit.*, pp. 60 ss).

28. Cfr. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 306 s.

29. Para Tran-Duc-Thao "el análisis eidético es un análisis intencional que se ignora a sí mismo" (*op. cit.*, p. 42).

30. Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 27. No obstante, es comprensible el desencanto que sufrieron sus discípulos en 1912 con la publicación de *Ideas*, donde se exponía sin reticencias la filosofía trascendental. Lo que chocó del texto fue que ahí se desarrollaba la fenomenología como estudio de las vivencias de conciencia o del yo. Pensaron que con el trascendentalismo que adoptaba, Husserl separaba totalmente la esencia de la realidad natural, originaria, y, con ello, perdía nivel ontológico, o sea, renegaba de su voluntad de ir a las cosas mismas, para centrarse en el sujeto trascendental y volver al culturalismo neokantiano que creían ya superado. La fenomenología husserliana, que hasta entonces había sido descripción de los fenómenos del mundo circundante tal y como aparecen a la conciencia -es decir, la conciencia moral, los sentimientos, el espacio y el tiempo, y las formas básicas de la ciencia, la vida social religiosa o la expresión estética-, se convertía ahora -debido a que la fenomenología descriptiva no podía llegar al sistema y sólo lograba un mundo atomizado, plural- en fenomenología trascendental, en descripción de la vida del sujeto trascendental, de los actos subjetivos donde se muestran las cosas (cfr. J.L. Villacañas, "La metafísica, crisis y reconstrucciones", Boletín Informativo de la Fundación Juan March, Madrid, Agosto-Septiembre 1997, pp. 3 s). Pero Husserl no seguía tal cual la vía cartesiana en *Ideas*: no pretendía llegar a un *ego* apodíctico y deducir de él el mundo, sino acceder al *a priori* de correlación, el cual, como destaca Muralt (*L' idée de la phénoménologie*, Paris, PUF, 1958, pp. 85, 353 ss), al garantizar la conexión entre esencia y existencia, representa la base filosófica que permite verificar el programa fenomenológico: búsqueda de la esencia, de los sentidos ideales, para conquistar la facticidad, para comprender el mundo natural, para desvelar su *logos*.

31. P. e., las cosas materiales se manifiestan en unas experiencias peculiares: visuales, táctiles, mientras que ellas mismas como instrumentos ya tienen unos modos distintos de darse, pues ya no son principalmente objetos del ojo/tacto sino que se caracterizan por un uso que está más allá de lo óptico-táctil. Para tener experiencia de una verdad matemática tengo que hacer unas operaciones cognoscitivas distintas de las que tengo que hacer para tener experiencia de algo material o instrumental. Como no se pueden dar objetividades sino en *su* forma de darse, Husserl afirma que "el mundo aritmético sólo está para mí ahí, si y mientras estoy en actitud aritmética" (ID, § 28, p. 76; p. 59). Así, quien haya de poder ver un color -sea animal, hombre, ángel o Dios- necesitará vivir un acto intencional determinado. Por eso todo sujeto lo percibirá esencialmente de la misma manera. El relativismo y el racionalismo realizan una interpretación propia de una misma actitud filosófica de base: relegación de la objetividad y primacía del sujeto. El primero, haciendo depender de lo subjetivo la experiencia del objeto, y el segundo, al distinguir entre entendimiento finito e infinito. Frente a ellos, Husserl *des-subjetiva* la razón centrando su filosofía en la objetividad, en la objetividad primaria claro, en lo puramente aprehendido por la conciencia. El análisis del fenómeno espacial, p. e., le permite calificar de absurdo el hecho de pensar que el espacio mismo, que jamás se da en una percepción que abarque al tiempo todas sus perspectivas, se ofrezca de

este modo esencialmente prohibido por su propia naturaleza fenoménica a una inteligencia superior. El propio *eidós espacio* impide que haya intuiciones de ese estilo. Sería tan imposible como pedir que oíamos una operación aritmética. Hacer una fenomenología de la percepción del espacio o de los cuerpos -lo que entra dentro de lo que llama Husserl 'ontologías regionales'- no es hacer un registro de las percepciones que ocurren fácticamente, sino mostrar el sistema esencial e invariante de estructuras sin el que sería imposible la percepción de un cuerpo -p. e., que un cuerpo aparece siempre por un lado, mientras que el resto de perspectivas permanece en la sombra-, sistema que habla de la esencia de la objetividad que mediante ella se da. El análisis intencional, entendido como descubrimiento de las intencionalidades que constituyen los objetos de una región determinada, es el método de las ontologías regionales, las cuales no pretenden sustituir a las ciencias. La fenomenología es saber de esencias, o sea, conocimiento de qué es lo matemático, lo espacial, lo material, etc., en tanto objetividad primaria, conocimiento que incluye el análisis de las formas puras de darse esos objetos. Este saber filosófico, a juicio de Husserl, trasciende el saber científico: qué sea lo matemático o lo psíquico no es problema de la matemática ni de la psicología, que desarrollan su saber sobre aquellos supuestos, sino de la filosofía, que, por supuesto, nada sabe de matemática ni de psicología (IL-1, § 4-5, pp. 39 s; pp. 25 s). Por tanto, la fundamentación de las ciencias realizada por la filosofía no es sólo epistemológica sino también - digamos- metafísica o eidética. Esta relación entre ciencia y filosofía permite a Husserl recuperar para ésta el papel de ciencia primera.

32. L. Landgrebe, *El camino de la fenomenología*, Buenos Aires, Sudamericana, 1968, p. 61. Patocka (*op. cit.*, p. 229) también afirma que Husserl reduce el ente a lo constituido en las estructuras de su presentación inmediata a la conciencia, a correlato subjetivo. Sin duda, esta tesis apartó a Heidegger de la fenomenología husserliana. En ella sólo veía una forma más de la metafísica de la presencia, que olvida el ser, que no reconoce la diferencia ontológica, o sea, que "el ser es lo *transcendens*" (*Ser y tiempo*, § 7), y que, en consecuencia, el ser excede cualquier sentido dado en la intuición; lejos de ello, reduce el ser a ente, a objeto presente, dable, captable y manipulable por el sujeto, y no se prepara Para una experiencia pura, *deshwnaninida*, del ser -libre de humanidad.

33. Cfr. Husserl, *Lógica formal y trascendental*, México, UNAM, 1962, § 104, pp. 283 s. Ed. alemana en Hua XVII, her. v. P. Janssen, Den Haag, Nijhoff, 1974, pp. 280 ss. En adelante y en el texto: LFT, n° §, p. en ed. esp; p. en ed. alem.

34. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 13.

35. La reflexión, por tanto, es el método fenomenológico para el conocimiento de la conciencia, y por eso puede afirmar Husserl que la fenomenología se mueve íntegramente en actos de reflexión, porque su tema es la conciencia pura (ID, § 77-78, pp. 172, 176; pp. 163, 165).

36. Kolakowski, *op. cit.*, p. 38.

37. Ortega, "Sobre el concepto de sensación", *O. C.*, I, p. 253.

38. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 20.

39. Husserl, LFT, § 103, p. 281; p. 278. La primacía del sujeto trascendental no conduce a Husserl al solipsismo trascendental. Por una parte, en mi experimentar no me experimento sólo a mí sino también al otro, y lo experimento como siendo *alter ego*, como otra subjetividad irreducible a la mía; no se reduce a *ser para mí* sino que lo experimento como *ser para sí*, para el que además yo soy *otro*. Por otra parte, y a diferencia del idealismo moderno, Para el que el yo sólo era accesible a sí mismo y se definía por su autoconciencia, Husserl sostiene que yo no soy sólo para mí sino también -y esencialmente- para otros. Husserl no reduce el ser del yo a la conciencia que tiene de su ser, sino que aquél contiene también la conciencia que posee de ello- el otro. Sólo entonces el otro comienza de verdad a tener valor. Por tanto, el *para mí* y el *para otro* no pueden yuxtaponerse, pues entonces *sensu stricto* el otro no me vería a mí ni yo al otro, sino que el *para otro* interviene en mi ser, me constituye. Mi *ser para mí*, mi ser, lo reconozco también como *siendo para otro*. En consecuencia, la subjetividad trascendental es intersubjetividad trascendental; de ahí que la subjetividad constituyente del mundo no es el yo sino nosotros. Por todo esto, P. Ricoeur ha podido afirmar que la intersubjetividad cumple en la filosofía de Husserl el mismo papel que la *veracitas Dei* en la de Descartes: la superación del solipsismo ("Etude sur les *Meditations Cartesiennes* de Husserl" *Revue Philosophique de Louvain*, 53, (1954), pp. 44-67).

40. M. Scheler, "Fenomenología y metafísica de la libertad", en *Metafísica de la libertad*, Buenos Aires, Nova, 1960, pp. 35 s.

41. Esto explica la dificultad que entraña el pensamiento husserliano, tanto para ser entendido como enseñado. Filosofa, trata la realidad, no desde ella misma, sino desde la experiencia fenomenológica-transcendental de la realidad. Por esto nos obliga a abandonar la actitud natural y adoptar la actitud propiamente filosófica. Estas dos actitudes explican también el hecho de que Husserl mantenga los términos clásicos de la filosofía, pero cargados con un sentido nuevo, el que obtienen al ser reinterpretados desde la actitud fenomenológico-transcendental.

42. Cfr. L. Landgrebe, *Fenomenología e historia*, Caracas, Monte Ávila, 1975, pp. 13 s, 32 s.

43. Cfr. Tran-Duc-Thao, *op. cit.*, pp. 60 ss.
