

**Jesús Adrián Escudero (Editor)**

# **Studia Heideggeriana Volumen V**

**Heidegger – Husserl**

**teseo** 



**Sociedad  
Iberoamericana  
de Estudios  
Heideggerianos**

ISSN 2250-8740

© Editorial Teseo, 2016

© Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, 2016  
Castillo 824 - C1414 AWR - Ciudad de Buenos Aires

### **Studia Heideggeriana**

Director de la serie: Alejandro Vigo

Editor del volumen V: Jesús Adrián Escudero

### **Comité Académico**

Dr. Arturo Leyte Coello (Universidad de Vigo, España)

Dr. Carlos B. Gutiérrez (Universidad de los Andes, Colombia)

Dr. Carlos Másmela (Universidad de Antioquia, Colombia)

Dr. Felipe Martínez Marzoa (Universidad de Barcelona)

Dr. Ramón Rodríguez (Universidad Complutense de Madrid)

Dr. Roberto Walton (UBA-Conicet)

Dr. Jorge Eduardo Rivera (Pontificia Universidad Católica de Chile)

Dr. Alberto Rosales (Universidad Simón Bolívar, Venezuela)

### **Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos**

Mesa Directiva (2015-2017)

Presidente: Francisco De Lara

Secretario: Bernardo Ainbinder

Tesorero: Roberto Rubio

Fiscal: Róbson Ramos dos Reis

Vocales: Diana Aurenque Stephan

Pilar Gilardi

Andrés Contreras

François Jaran

ISSN: 2250-8740

## Índice

A la búsqueda de un diálogo entre Husserl y Heidegger.....	9
<i>Jesús Adrián Escudero</i>	
Un ejemplo husserliano de indicación formal.....	35
<i>Roberto J. Walton</i>	
Mundo circundante y mundo de vida en 1919 .....	71
<i>Ángel Xolocotzi Yáñez</i>	
Hospitalidad reflexiva .....	99
<i>César Moreno-Márquez</i>	
“Trascendental a posteriori” .....	147
<i>Bernardo Ainbinder</i>	
A autointerpretação de Husserl em 1930/31 .....	187
<i>Irene Borges-Duarte</i>	
Cientificismo, reducciones y “conciencia purificada” .....	217
<i>Rodrigo Yllaric Sandoval Ganoza</i>	
Semblanzas bio-bibliográficas .....	255

# Cientificismo, reducciones y “conciencia purificada”

*Abordar la polémica husserliana un siglo después*

RODRIGO YLLARIC SANDOVAL GANOZA<sup>1</sup>

## Resumen

En atención a las críticas de la autointerpretación teórica heideggeriana, abordaremos tres temas fundamentales posteriores al “giro” trascendental husserliano. A la luz de la interpretación contemporánea, buscaremos evitar los lugares comunes de la crítica a Husserl, en aras de una discusión más sofisticada en torno al método fenomenológico.

## Palabras clave

Fenomenología Trascendental – Hermenéutica – Método Fenomenológico – Epojé.

---

<sup>1</sup> Universidad Alberto Hurtado. rodrigoyllaric@gmail.com

## Abstract

Considering the most extended arguments of Martin Heidegger against the transcendental “turn” of Phenomenology, we will approach to three main characters of this transcendentalism *sui generis*. In light of contemporary phenomenological studies, we will avoid commonplaces of misinterpretation in order to gain a more sophisticated debate about phenomenological method.

## Keywords

Transcendental Phenomenology – Hermeneutics – Phenomenological Method – Epoché.

---

En *Ser y tiempo* (1927), Martin Heidegger sugiere que las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) de Edmund Husserl abren una posibilidad tras cuya estela debe caminar la verdadera fenomenología, al margen de lo que escribiera Husserl después de 1901.<sup>2</sup> Esta afirmación, que en 1927 sólo genera suspicacias, se solidifica con la autointerpretación heideggeriana tardía, en textos como *Mi camino en la fenomenología* (1963) o la *Carta a William Richardson* (1963).<sup>3</sup> Todas ellas parecen concentrarse en la misma acusación ambigua: la fenomenología auténtica no “encierra ningún resultado, ninguna tesis, ningún dogma extraído del contenido del conocimiento de la investigación” (GA 20, p. 104); mientras que la fenomenología trascendental, con el método de las reducciones que se busca consolidar en *Ideas I*, habría restringido sus investigaciones a un entramado

---

<sup>2</sup> Cf. GA 2, pp. 51-52.

<sup>3</sup> Cf. GA 14, pp. 91-102 y GA 11, pp. 143-152.

conceptual demasiado específico. En efecto, la etapa posterior a las *Investigaciones lógicas* se interpretó como fruto de un “giro trascendental”, y se leyó por mucho tiempo como el motivo principal de la ruptura entre Husserl y Heidegger, tal como Rizo-Patrón menciona al criticar la aproximación de Biemel (2012, p. 291).

Este rechazo, que se expresa repetidas veces en las obras de Heidegger con diferentes argumentos determinó la interpretación de la relación teórica entre ambos autores y condenó a una lectura reduccionista a parte de la obra clave de Husserl, especialmente en la recepción francesa de la fenomenología (aunque sus repercusiones también pueden leerse en autores contemporáneos).<sup>4</sup>

El problema por el cual Heidegger rechaza la fenomenología de *Ideas I* es el encubrimiento del modo de ser de la conciencia, que en *ST* (§43) se expresa como “indeterminación ontológica” de la intencionalidad.<sup>5</sup> Ahora bien, siguiendo los argumentos de base en la *Introducción a la investigación fenomenológica* (1923-1924),<sup>6</sup> comprendemos que todos los reproches de Heidegger hacia la identificación de la fenomenología con el método de las reducciones responden a que ve, en la conciencia “purificada”, una filiación cartesiana que abandona el problema complejo de la facticidad de la existencia a favor de la *res cogitans*, sin percatarse de los prejuicios ontológicos que esto suponía: una amalgama epistémico-teológica fruto del traslado y desarraigo de la ontología aristotélica. Para Heidegger, Husserl abandona la preocupación por el modo de ser de la conciencia y permite que se imponga una noción conservadora de la misma, que hunde sus raíces en el clásico *homo animal rationale*. Una

---

<sup>4</sup> Rizo-Patrón señala, por ejemplo, a Emmanuel Levinas, Maurice Merleau Ponty, Paul Ricoeur y J.F. Lyotard (2012, pp. 387-388). Jesús Adrián, por su parte, refiere a Hubert Dreyfus y Robert McIntyre (2012, p. 175).

<sup>5</sup> Cf. GA 2, p. 276

<sup>6</sup> Cf. GA 17.

correcta tematización de la vida fáctica tendría repercusiones sobre el método fenomenológico, cuya descripción debería asumirse aceptando las condiciones que el existencial del comprender demanda. Es decir, la transformación hermenéutica de la fenomenología se sigue necesariamente de la tematización atenta del *Dasein*.<sup>7</sup>

Ahora bien, no es nuestro propósito detenernos en los detalles de los argumentos heideggerianos, sino abordar tres temas que son recurrentes en las acusaciones contra Husserl, incluso en la actualidad. Esto impactaría positivamente en la comprensión de la crítica heideggeriana, pues consideramos erradas las reducciones de la misma a un enfrentamiento al “teoreticismo” o “cientificismo”, una “superación pragmatista” o “existencial” o una crítica sin más al método de las reducciones y a todo trascendentalismo. Una mejor comprensión del trascendentalismo sui generis de Husserl abrirá las puertas a un debate más sofisticado entre los dos filósofos de Freiburg, en beneficio de la fenomenología en general.

Dado que la meta de la fenomenología, tal como ésta se ejecuta desde *IL* hasta *Ideas I* no se puede reducir al análisis de la conciencia y el descubrimiento de la intencionalidad, ni a la descripción de la objetividad a partir de un cambio de actitud ni, mucho menos, al intento de superar el escepticismo recurriendo al fundacionalismo clásico y la intuición eidética; la comprensión de los elementos que conforman el método fenomenológico husserliano no será satisfactoria si se hace de manera aislada, ignorando el marco en que se sitúan. En este sentido, ninguna crítica estará suficientemente fundamentada si no se erige, a su vez, desde el problema de la constitución, la intencionalidad y el método

---

<sup>7</sup> Para más detalle desde una perspectiva de la hermenéutica como “crítica inmanente” a la fenomenología, puede revisarse nuestro estudio al respecto en Sandoval, 2015.

de las reducciones. Para ello haremos una interpretación en perspectiva, en línea con una lectura holística del “nuevo” Husserl, siguiendo las expresiones de Welton en *The New Husserl* (2003, p. xi). Referiremos también a autores como Rizo-Patrón (2015, 2012), Crowell (2001, 2002, 2007), Zahavi (2003), Moran (2011)<sup>8</sup> o Held (2003), entre otros.

Con respecto a la obra de Husserl, acudiremos a los textos a los que se dedica luego del descubrimiento del método de las reducciones en 1905.<sup>9</sup> Entre la obra significativa (y pública) en este periodo, además de *Ideas I*, encontramos a *La idea de la fenomenología*<sup>10</sup> (lecciones de 1907) y *La filosofía como ciencia estricta*<sup>11</sup> (1911). De acuerdo con Dermot Moran, el “giro” idealista y trascendental que rompe también con sus seguidores realistas originales (como Ingarden o Conrad-Martius) se produce entre 1905 y 1906, y aunque se revela en sus clases de Göttingen entre esos años, recién se publica con *Ideas I* en 1913.<sup>12</sup> Luego de este “giro”, la fenomenología experimenta una ampliación de sus objetos de estudio (al ir más allá del análisis, en *IL*, de los actos cognoscitivos), un refinamiento del trato eidético (tanto por la aclaración del propósito científico de la fenomenología en el artículo de *Logos*, como por la agudización de la relación entre hechos y esencias en *Ideas I*) y una separación tajante del naturalismo al proponer un “cambio de actitud” a través del método de las reducciones y descubrir así el ámbito constituyente de la región trascendental. Aunque el término nos remita a Kant, la propuesta husserliana es particular y más extensa, pues

---

<sup>8</sup> La versión en lengua inglesa de *Introduction to Phenomenology* es del año 2000.

<sup>9</sup> Seguimos aquí el estudio de Dermot Moran al respecto (2011, pp. 141-147).

<sup>10</sup> Hua II.

<sup>11</sup> Hua XXV, pp. 3-62.

<sup>12</sup> Cf. Moran, 2011, p. 134

Husserl es kantiano en el sentido de que se han de buscar las *condiciones de posibilidad del conocimiento* en general. Pero (...) la preocupación de Husserl no era tanto la constitución de la objetividad como la constitución del mundo (...). [Q]uería tener una conciencia en su “propia esencialidad” a través de revisiones muy descriptivas de los actos conscientes y de sus contenidos y objetos, pero también enfocándose en el modo como los significados y los objetos surgen en la conciencia, dedicando sus inquietudes a la noción de “donación originaria” (Moran 2011, p. 137).

En consecuencia con ello, “mientras la fenomenología crecía también se volvía una empresa cooperativa (...) de ‘tareas infinitas’”, impulsada por el nuevo método de las reducciones como vía definitiva para escapar a la psicología descriptiva y los malentendidos naturalistas (Moran 2011, pp. 122, 133).

Klaus Held coincide con Moran en que el planteamiento kantiano no es suficiente. No obstante destaca que la fenomenología deviene trascendental en dos sentidos, siguiendo el propósito inaugurado por Kant: a) sobre la base de la reflexión, observa el “cómo” del aparecer de los objetos, y b) en tanto que eidética, pues la fenomenología determina lo a priori de la conciencia. Por su parte, Zahavi destaca que Husserl no entiende al sujeto trascendental a la manera kantiana (“como un sujeto abstracto, ideal, general o transpersonal”, 2003, p. 48),<sup>13</sup> sino como siendo el mismo que la subjetividad empírica. No se trataría de dos sujetos distintos, sino de dos diferentes auto-aprehensiones (una primaria y otra secundaria, objetivante). Asimismo, propone que el “idealismo” husserliano debe leerse desde el trascendentalismo y la comprensión trascendental de la intencionalidad. Aunque Husserl rechaza que el objeto pueda ser reducido a un mero conjunto de sensaciones, tampoco

---

<sup>13</sup> Esta y las siguientes traducciones del inglés son nuestras.

se puede comprender su regreso hacia la subjetividad trascendental como una inmersión en lo mental; no es posible equiparar la fenomenología con cualquier otro idealismo. La realidad, para Husserl, se comprende mejor como “un sistema de validez y sentido que necesita de la subjetividad, esto es, perspectivas de la experiencia sensible y conceptuales, para poder manifestarse y articularse como tal” (Zahavi 2003, p. 69). Por ello, Zahavi sugiere rechazar las referencias al realismo y al idealismo, no sólo por su ambigüedad y amplitud, sino también porque la comprensión adecuada de la intencionalidad descarta, a priori, toda referencia a ambas ontologías.

Ante esto, debemos mantener en mente que Husserl utiliza el concepto “trascendental” en un sentido laxo, esto es, “el motivo de la pregunta reductiva acerca de la postrera fuente de todas las formaciones cognoscitivas, la reflexión del cognoscente en sí mismo y su vida cognoscente” (Hua VI, pp. 100-101, citado por Moran 2011, p. 137). Por nuestra parte, creemos que el método de las reducciones y el abordaje de lo fenomenológico desde el trascendentalismo se impone para poder superar las comprensiones previas que exigen tomar postura dentro de las fronteras de la oposición inmanencia/trascendencia, por lo que, más que un giro, se trata de un perfeccionamiento del método.<sup>14</sup> Sólo a través de este recurso se podría cumplir con el propósito crítico y de filosofía primera que la fenomenología se traza.

---

<sup>14</sup> Conviene tener en cuenta que la superación del problema epistemológico moderno del “mundo externo” es nuclear a la misma intencionalidad, como se expresa en *IL*. En palabras de Klaus Held, “con el concepto de intencionalidad, el problema clásico de la ‘teoría del conocimiento’ moderna (...) está básicamente terminado” (2003, p. 14).

## I. Sentido y necesidad de las reducciones

El método de las reducciones es el eje del progreso fenomenológico, pues “es generalmente cierto que Husserl avanzó a través de diferentes etapas de la fenomenología por una aplicación progresiva y refinada de la metodología central de la ‘reducción’ que emergió como un instrumento filosófico alrededor de 1905” (Moran 2011, p. 123). Held asume una explicación metafilosófica de la evolución de la fenomenología: si ésta sólo considerase a las esencias permanecería sólo “a las puertas de la filosofía”, puesto que la filosofía se ocupa del conocimiento de la totalidad (“*knowledge of the whole*”) (2003, p. 17). Advirtiendo esto, Husserl perfeccionaría el método para ocuparse del “mundo” en tanto que totalidad. El cambio de actitud sería un requisito puesto que en “actitud natural” la dirección de la conciencia hacia el mundo se mantiene sin tematizar. El fenomenólogo, en cambio

ya no se ocupa de los objetos tomados como existentes, sino de los objetos tomados en el *cómo* de su apariencia no tematizada y en la incrustación de esta apariencia en la conciencia de horizonte. (...) La mirada del fenomenólogo está doblada hacia atrás, sobre el aspecto subjetivo (...). En pocas palabras: el análisis fenomenológico tiene la cualidad de la reflexión (Held 2003, pp. 20-21).

Esta reflexión, según cree Husserl en *Ideas I*, es subsidiaria de la “suspensión” de la tesis de la actitud natural. Es decir, el fenomenólogo no debe estar interesado en la existencia de sus objetos. En ello consiste la *epojé*, elemento fundamental de la fenomenología trascendental y condición de posibilidad de la tematización del mundo como totalidad.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Cf. Held 2003, p. 21.

Ahora bien, si la *epojé* es la suspensión de la validez de la tesis ingenua de la actitud natural, la reducción trascendental es la re-conducción (*re-ducere*) hacia la correlación subjetividad-mundo, hacia la fundación trascendental de la actitud natural.<sup>16</sup> De esta manera, tras la liberación de los prejuicios ontológicos que la *epojé* posibilita, la reducción nos advierte de nuestra capacidad constitutiva. Ésta no significa un “retroceso” hacia la conciencia natural, al contrario, se trata de ganar un ámbito más amplio de investigación:

La *epojé* y la reducción no involucran un giro exclusivo hacia la interioridad, tampoco implican ninguna pérdida. Al contrario, el cambio fundamental de actitud hace posible un descubrimiento decisivo y debería consecuentemente ser entendido como una *expansión* de nuestro campo de investigación. Husserl mismo compara la actuación de la *epojé* con la transición de una vida bidimensional a otra tridimensional (Cf. Hua VI, p. 120) (Zahavi 2003, p. 46).

Con ello vemos los contornos de la región trascendental: la consideración filosófica del objeto en tanto que aparecer (a una conciencia) conlleva la consideración de la subjetividad, no en términos psicológicos sino trascendentales. Entender los objetos físicos implica comprender la subjetividad donde los mismos se manifiestan.

En efecto, en sus lecciones de 1907, Husserl demuestra la necesidad de un método filosófico que no se alimente de los prejuicios de las ciencias naturales. La incapacidad de la epistemología para explicar la relación entre el conocimiento y su objeto (tal como se expuso en las *IL*) debería ser suficiente motivo para buscar este nuevo método:

---

<sup>16</sup> Cf. Hua III/1, §§31, 32, 50.

Si el sentido mismo y el valor del conocimiento natural como tal (...) se han vuelto problemáticos, entonces esto afecta también a cada principio extraído de la esfera del conocimiento natural que pueda ser considerado como un punto de partida (Hua II, p. 25).

En el artículo de *Logos*, la explicación del error epistemológico moderno sugiere una “cosificación”: “Seguir el *modelo* de la ciencia de la naturaleza implica casi inevitablemente cosificar la conciencia” (Hua XXV, p. 26); es decir, “es el absurdo de naturalizar algo cuya esencia excluye al ser como naturaleza” (Hua XXV, p. 29). Esto se sigue del análisis que Husserl hace acerca de lo que el “ser cosa” implica, vinculando tres caracteres: presencia corpórea, legitimidad intersubjetiva y propiedades vinculadas causalmente; características que deben ser desvinculadas de la esfera de lo “psíquico” pues sus propiedades no cumplen con los mismos patrones de identidad y reconocimiento intersubjetivo que tienen las cosas físicas. A la cosificación, Husserl opone el concepto de “vivencia”: “unidad que en sí no tiene nada que ver con el espacio, el tiempo, la sustancialidad y la causalidad, sino que tiene sus ‘formas’ absolutamente exclusivas” (Hua XXV, p. 30).<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Consideramos que en *FCE* el método de las reducciones no es referido directamente y Husserl está a un paso de recaer en el psicologismo. En este artículo, hace énfasis en la descripción esencial y en la distinción entre lo físico y lo propiamente inmanente. Pero la terminología y el proceder están claramente atados a la comprensión más clásica de la inmanencia: “Superamos con dificultad el hábito originario de vivir y pensar en actitud naturalista y por lo mismo el hábito de falsear lo psíquico naturalizándolo. Además, superar este hábito depende en gran parte de que se comprenda que de hecho es posible una investigación ‘puramente inmanente’ de lo psíquico” (Hua XXV, p. 31). Por ello, Moran justifica el paso hacia *Ideas I*, dado que la descripción esencial no es suficiente: “La fenomenología debía explorar ya no sólo las estructuras esenciales de todas las experiencias conscientes y sus objetos intencionales, sino las raíces de esas esencias y objetos en un reino trascendental y en el yo trascendental como su ‘fuente absoluta’” (Moran 2011, p. 122).

Para Husserl, lo que la fenomenología propone es superar “el hábito originario de vivir y pensar en actitud naturalista y por lo mismo el hábito de falsear lo psíquico naturalizándolo” (Hua XXV, p. 31). Pero, si no parecen intersubjetivamente válidas ni conservan su identidad, ¿qué tipo de conocimiento podría existir de las vivencias? En la respuesta confluyen dos elementos importantes de la fenomenología: la intuición de esencias y el método de las reducciones. Esta posibilidad, al parecer vetada por nuestra inclinación naturalista, no posee nada de mística y más bien abriría las puertas a una verdadera crítica de la razón.

Pero ello implica un “cambio de actitud”, por lo que Husserl propone “adjudicar el índice de la ‘dubitabilidad’ al mundo entero, a la naturaleza física y psíquica, y, en última instancia, también al propio yo humano, junto con todas las ciencias que se refieren a estos objetos” (Hua II, p. 29). ¿Qué queda entonces como aquello en lo que la crítica sí se puede apoyar para elaborar su propio corpus? Un tipo de conocimiento que está dado por la crítica misma y además tiene garantía de evidencia. Es el punto de partida de la “vía cartesiana”: la *cogitatio*.

No obstante, si bien la mirada hacia la *cogitatio* garantiza un ámbito de lo indubitable, Husserl aún quiere resguardarse del error cartesiano, para lo que la adecuada comprensión de la *epojé* es necesaria: “Tenemos que guardarnos de la fundamental confusión entre *fenómeno puro* en el sentido de la fenomenología y *fenómeno psicológico*, el objeto de la psicología como ciencia natural” (Hua II, p. 43). Y esto se debe a que “Si yo, como persona que piensa en la actitud natural, dirijo la mirada a la percepción que estoy experimentando, la apercibo enseguida y casi inevitablemente en relación a mi yo” (Hua II, pp. 43-44). Sin embargo, este tipo de consideración sólo nos dirige al fenómeno psicológico,

a la *cogitatio* como objeto de la ciencia natural.<sup>18</sup> Ni bien se ejecuta la *epojé*, en cambio, el yo-persona, la cosa en el mundo, la vivencia sujeta al tiempo objetivo, quedan suspendidos en tanto que trascendencias. Por ello, sólo por este camino “obtengo un dato absoluto, que ya no presenta nada trascendente” (Hua II, p. 44).

¿Cómo congenia este abandonarse a los fenómenos tomados en su pureza con las demandas de la anunciada intencionalidad? Recordemos que en todo momento Husserl está modificando nuestra aproximación a ciertos fenómenos; el principal giro metodológico es un cambio de actitud. Por ello, así como la intencionalidad no es una afirmación ontológica, el cambio de la *epojé* tampoco supone un abandono metafísico o una negación del mundo. De esta manera, cuando abordamos la intencionalidad fuera de la actitud natural, Husserl declara que aquella es “una característica que reside *en* ellos (los actos tomados puramente), mientras que nada se prejuzga sobre el ser o el no-ser de la realidad efectiva” (Hua II, p. 45).

La coincidencia de las demandas y soluciones de *IF* y *FCE* (la *epojé* como método para sortear al naturalismo y la descripción esencial de la conciencia entendida sin apelar al “suceso real”) se expresa bien en *Ideas I*: una *epojé* que conduzca al descubrimiento de la conciencia trascendental, la cual es tratada de manera eidética, completamente al margen de la psicología. El “análisis de la conciencia misma” (Hua XXV, p. 19) se cumplirá al fin con un método claro que se expone en el texto de 1913.

---

<sup>18</sup> Esta suposición (que en “actitud natural” uno procede naturalísticamente) será un error que impacte en la malinterpretación común de Heidegger y Husserl. Heidegger criticará que se asuma que la persona se vincula siempre naturalísticamente con los objetos (antes bien, traza una relación pragmática) y Husserl criticará a Heidegger por no distinguir entre lo trascendental y lo naturalista (abandonando su analítica existencial al mundo de la actitud natural). Cf. Crowell, 2002.

En primer lugar, aquello que la *epojé* supera es entendido más claramente y se expresa con el nombre de “tesis de la actitud natural”. Esta representa la posición acrítica en la que cotidianamente estamos inmersos y a través de la cual se entiende a las cosas como lo que está “ahí delante”, es decir, en términos de una realidad espacio temporal: “La ‘realidad’ la encuentro (...) ahí delante como existente y la acepto, tal como se me da, también como existente. Ninguna duda y ningún rechazo de datos del mundo natural cambia nada en la tesis general de la actitud natural” (Hua III/1, p. 61). Ante esta, Husserl propone una “desconexión” o “puesta entre paréntesis” (*epojé*) que constituye un “cambio radical”: “No se trata de una conversión de la tesis en la antítesis, de la posición en la negación; tampoco de una conversión en conjetura, suposición, en indecisión, en una duda (...). [La] tesis experimenta una modificación –mientras sigue siendo en sí la que es, la ponemos, por decirlo así, ‘fuera de acción’, la ‘desconectamos’, la ‘ponemos entre paréntesis’” (Hua III/1, p. 63). Por ello, no significa que “se niegue” el mundo, sino que se suspenden las consideraciones sobre su existencia espacio temporal, así como las de todas las ciencias que tratan con el mundo de esta manera.<sup>19</sup> ¿Qué nos queda, entonces? Husserl lo explica como la “conquista de una nueva región del ser, hasta ahora no deslindada en lo que tiene de propio” (Hua III/1, p. 67). Las vivencias, que en actitud natural se comprenden como hechos reales del mundo (actos psicofísicos), ahora pueden entenderse como “conciencia trascendental”.

---

<sup>19</sup> Recomendamos el artículo de Soren Overgaard, donde descarta cualquier “desmundanización” de la (inter)subjetividad trascendental husserliana: Overgaard defiende que la (inter)subjetividad trascendental no es, de ninguna manera, “independiente” (*detached*) o “apartada” (*aloof*) del mundo, pues “no puede perder su apertura intencional al mundo; al contrario, esta apertura la define” (2004, p. 139).

De aquí se sigue que la intencionalidad no es suficiente para el análisis fenomenológico de la conciencia. Su correcta aplicación depende del trato en actitud trascendental,<sup>20</sup> que nos arroja aparentemente al mismo objeto pero con una “radical modificación de sentido” (Hua III/1, p. 205), pues la nueva consideración prescinde de las propiedades que el objeto tiene como objeto real (natural).

## II. La cientificidad particular de la fenomenología

Como bien menciona Pucciarelli en su comentario introductorio, para el autor de *FCE* se trataba de realizar las exigencias de la ciencia en la filosofía. Lo que esto implique iría más allá de la simple acusación de teoreticismo, antes bien, refiere a una manera novedosa de concebir la filosofía que no significa la replicación de los métodos naturalistas (Descartes o el primer Russell), la recopilación de los resultados de las ciencias (Comte) ni una mera teoría de la ciencia como el neokantismo o Wittgenstein.<sup>21</sup>

A esto hay que añadir dos precisiones. Por un lado, la preocupación husserliana permanente por la rigurosidad de la ciencia que busca avanzar sin presupuestos, buscando “el denuedo de prestar obediencia, con radical exención de prejuicios, sin preocuparse de ninguna de las teorías circulantes aprendidas, a las claras daciones esenciales” (Hua III/1, p. 201). Por otro, el compromiso ético que atraviesa toda la obra de Husserl: “una vida regida por normas puramente racionales” (Hua XXV, p. 3), esto es, una ciencia que parte “de la responsabilidad última por sí mismo” (Hua V, p. 139).

---

<sup>20</sup> Cf. Hua III/1, p. 201.

<sup>21</sup> Cf. Pucciarelli, 1973, pp. 10-18.

Al igual que en *Ideas I*,<sup>22</sup> en *IF* Husserl distingue entre actitud intelectual natural<sup>23</sup> y la actitud intelectual filosófica. Mientras la actitud filosófica se enfrenta de entrada a uno de sus problemas más densos (la relación entre conocimiento y objeto), la actitud natural no problematiza la posibilidad del conocimiento (pues está ocupada, más bien, de su rendimiento y productividad)<sup>24</sup> y no ve los problemas que se generan por la “correlación entre vivencia cognoscitiva, significación y objeto” (Hua II, p. 19), más allá de lo que la gramática y la lógica pura pudiesen estudiar.

En sintonía con la tarea kantiana, Husserl declara que la de la fenomenología es una labor crítica, “específicamente filosófica”: “tiene que explicar los errores en que incurrir de manera casi inevitable la reflexión natural sobre la relación de conocimiento, sentido del conocimiento y objeto de conocimiento; es decir, tiene que refutar las teorías explícita o implícitamente escépticas acerca de la esencia del conocimiento demostrando su contrasentido” (Hua II, p. 22). Sostenemos que éste es uno de los dos ejes de la demanda de cientificidad husserliana, y sigue la línea del intento contra-escéptico de *IL*. Se trata de un enfrentamiento contra la pretensión de la ciencia natural en las tareas de la filosofía por los resultados escépticos hacia los que esta conduce, en perfecta coincidencia con aquello que el método de las reducciones busca evitar.

Ahora bien, el segundo eje de la cientificidad que Husserl reclama refiere a la noción de “esencia”. El autor de *Ideas* observa cómo la validez objetiva científica contrastaría con la aparente validez subjetiva de la fenomenología. ¿Cómo

---

<sup>22</sup> Cf. Hua III/1, §62.

<sup>23</sup> Cabe destacar que Husserl incluye bajo este tipo de actitud a todas las ciencias: naturales, “del espíritu” y exactas (matemáticas) (Hua II, pp. 18-19).

<sup>24</sup> También puede problematizar el conocimiento pero, en tanto que desde el paradigma naturalista (explicación psicológico-causal), la posibilidad misma de la relación entre conocimiento y objeto no entra en cuestión. Esta es una pregunta extra-naturalista, exclusivamente filosófica.

lograr la validez objetiva que la ciencia ostenta si es que ésta, justamente, supone la trascendencia? ¿Cómo conservar la validez objetiva y el espíritu de la *epojé* al mismo tiempo? Si la paradoja se mantuviera, nuestros esfuerzos por superar el escepticismo (es decir, cancelar todo método naturalista como vía para la descripción de la conciencia) harían imposible la elaboración de una crítica del conocimiento como nos habíamos propuesto.

La salida de Husserl estriba en defender la trascendencia de las esencias referidas a los actos cognoscitivos demostrando, una vez más, su compromiso científico fuerte (lejos de aquel “anticientificismo” del que también se le ha querido acusar), pues su búsqueda por el tipo de certeza que la inmanencia le brinda (autodonación absoluta de singulares) no es sino parte del camino que incluye la autodonación de universalidades. “Este conocimiento es de importancia decisiva para la posibilidad de una fenomenología”, señala Husserl (Hua II, p. 51).

Por último, aclara que no debemos confundir el carácter del “a priori” de las esencias de la fenomenología, pues “no es *a priori* en el sentido de la deducción matemática. Lo que la distingue de las ciencias apriorísticas objetivadoras es su método y su objetivo. La fenomenología procede aclarando intuitivamente, determinando y distinguiendo el sentido (...), no ofrece explicaciones en el sentido de la teoría deductiva” (Hua II, p. 58). A la deducción, Husserl opone la intuición y eso le permitirá hablar de la fenomenología como una ciencia de descripciones esenciales.

En *FCE* explica con mayor conciencia histórica la raigambre de sus preocupaciones: luego de la emancipación ilustrada de las ciencias naturales, la filosofía permanece sin cumplir ese ideal de ciencia estricta y se debate en sus últimos años en torno a su relación con las ciencias de la naturaleza. Aunque el fin de la filosofía es el conocimiento más alto y puro, carece del estatuto de “ciencia verdadera”

que otras disciplinas han alcanzado. Esto se debería a que “todavía carece de problemas, métodos y teorías nítidamente deslindados y cuyo sentido haya sido cabalmente aclarado. (...) En ella absolutamente todo es discutible; cada actitud es cuestión de convicción personal, de interpretación de escuela, de ‘punto de vista’” (Hua XXV, pp. 4-5). Sin embargo, Husserl ve lo problemático de (a) la naturalización de la conciencia y (b) la naturalización de las ideas universales. Esto es, la explicación de las vivencias como sucesos en la malla espacio-temporal (el “primer eje” al que antes hicimos referencia y que conduce al escepticismo cuando se aplica a los actos cognitivos) y la reducción de toda universalidad a *matters of fact* naturalistas (el “segundo eje” de la preocupación científicista husserliana).

De ello se desprende que hay una tarea irresuelta (por más que la psicología experimental pretenda adscribírsele): el estudio de la esencia de la conciencia y los modos de darse de sus objetos. “[Es] necesario el estudio de toda la conciencia, pues ella interviene, de acuerdo a todas sus formas, en las funciones posibles del conocimiento. Pero en la medida en que cada acto de conciencia es ‘conciencia de’, el estudio de la esencia de la conciencia comprende también el estudio de la significación y de la objetividad de la conciencia como tal” (Hua XXV, p. 16).

La pertinencia del método de las reducciones se hace evidente, pues la posibilidad de tematizar la conciencia y alzar una crítica del conocimiento depende de la separación de los prejuicios naturalistas. A su vez, la fenomenología “no puede ser más que una investigación de esencia y de ningún modo una investigación de existencia” (Hua XXV, p. 36), es decir, garantizar el acceso a la descripción eidética es indispensable si se quiere sentar las bases para una fenomenología como filosofía primera y cumplir, de esta manera, con el ideal de filosofía rigurosa.

Ahora bien, el problema de las esencias y su acceso es fundamental, y comprender el tipo de ciencia que se siga de la descripción eidética es clave para superar algunos elementos de la crítica heideggeriana. Como Rizo-Patrón advierte, existe una difícil diferencia entre ciencias eidéticas y ciencias exactas, y la fenomenología pretende suscribirse a las primeras exclusivamente.<sup>25</sup> Esto se explica en el párrafo 75 de *Ideas I*. Allí Husserl señala cómo la fenomenología trata de las esencias de las vivencias puras, aunque de manera descriptiva o morfológica, pues “en la peculiaridad de la conciencia en general radica el ser un fluctuar que transcurre según distintas dimensiones, de tal suerte que no cabe hablar de una fijación conceptualmente exacta de ningunos concretos eidéticos ni de ninguno de los momentos que los constituyen inmediatamente” (Hua III/1, p. 156). Dado lo anterior, Rizo-Patrón afirma que

Es un abuso de interpretación (...) pretender asimilar la concepción husserliana de la fenomenología como “ciencia estricta” a la “metafísica matemática” que propone Descartes en los albores de la época moderna. La fenomenología trascendental nunca pretendió erigirse en ciencia exacta, *more geométrico* (2012, p. 310).

Por un lado, en la sección de *FCE*, dedicada a criticar a las “filosofías de la cosmovisión”, Husserl nos dice que “la ‘idea’ de cosmovisión es (...) distinta para cada época (...). La ‘idea’ de ciencia es, por el contrario, supratemporal, lo que aquí quiere decir que no está limitada por ninguna relación con el espíritu de una época” (Hua XXV, p. 52). De ello se entiende que la fenomenología no pretende la adquisición de valores coyunturales o culturalmente condicionados, sino absolutos e intemporales, valiosos para toda la humanidad. Sin embargo, hay que mantener

---

<sup>25</sup> Cf. Rizo-Patrón, 2012, p. 310.

en mente las precisiones que Husserl hace sobre el cumplimiento de esta "idea": "una actitud investigadora (...) plenamente consciente de que la ciencia jamás puede ser una creación completa de un individuo, emplea a la vez las mayores energías, cooperando con personas igualmente dispuestas para lograr que una filosofía científica nazca y se desarrolle progresivamente" (Hua XXV, p. 53). Asimismo, lo que dice al respecto en el "Epílogo" (de 1930) de *Ideas I*: "Es, insisto, una idea que (...) solo es realizable en el estilo de vigencias relativas, temporales, y en un proceso histórico infinito –pero que, así, es de hecho realizable" (Hua V, p. 139). Para Rizo-Patrón habría una evolución entre un Husserl temprano que entiende la evidencia como *adecuada* y un Husserl, posterior a las reflexiones sobre el tiempo inmanente (entre 1922 y 1923), que pasa a reconocer la infinitud de la descripción eidética y, con ello, reemplazar la *adecuación* por la *apodicticidad*.<sup>26</sup> De esta manera, arribamos a la fenomenología entendida como una tarea infinita para una comunidad infinita de investigadores. Sólo así es como el ideal de ciencia rigurosa debe intentar llevarse a cumplimiento. Retomando nuestro punto de partida en esta sección, debemos reconocer en este ideal una influencia ética antes que epistémica. En palabras de Rizo-Patrón, "el proyecto cartesiano-platónico, para Husserl, debería dar lugar a una nueva forma de vida, justificada absolutamente por una conciencia *responsable* y expresada específicamente por una idea *regulativa* ético-cognitiva" (2012, p. 314).

---

<sup>26</sup> Cf. Rizo-Patrón, 2012, pp. 313-317.

### III. La “conciencia purificada” y los problemas funcionales

Por las secciones anteriores de este estudio sabemos que las tesis de Husserl superan en complejidad a las del materialismo naturalista. Pero para comprenderlas, debemos tener en cuenta que no se trata de un idealismo subjetivista donde la conciencia cree al mundo, sino que “el mundo se abre, se torna significativo, se descubre a través de la conciencia. (...) Tratar la conciencia como una parte del mundo, reificar la conciencia, es ignorar precisamente el rol fundacional, decisivo de la conciencia” (Moran 2011, p. 139).<sup>27</sup> Asimismo,

es consistente concluir que [Husserl] comprende la constitución como un proceso que involucra diversos constituyentes entrelazados, tanto la subjetividad como el mundo (y, en última instancia, también la intersubjetividad) (...). Husserl lleva el proceso de constitución a presuponer un elemento de facticidad, una dación previa pasiva sin ninguna participación activa o contribución del ego (Zahavi, 2003, p. 73).

---

<sup>27</sup> En manera semejante a la concepción heideggeriana de la “apertura” del Dasein que puede leerse en el Capítulo tercero de la Primera sección de *ST* como, en su versión originaria, en el §69 del Capítulo cuarto de la Segunda sección del mismo libro. No obstante, Heidegger (creemos que sin disentir estructuralmente) es mucho más enfático en (a) la dimensión pragmática del mundo cotidiano y (b) el carácter constituido del Dasein constituyente: “Los respectos de significatividad que determinan la estructura del mundo no son, pues, una trama de formas impuesta a un material por un sujeto sin mundo. Por el contrario, el Dasein fáctico, comprendiéndose a sí mismo y comprendiendo, a la vez, en la unidad del Ahí, su mundo, vuelve desde estos horizontes hacia el ente que comparece en ellos. La vuelta comprensora hacia los entes es el sentido existencial que tiene el dejar que los entes comparezcan por medio de una presentación; y por eso, a tales entes se los llama intramundanos” (GA 2, p. 484). Heidegger comprende adecuadamente el proceso de constitución, como queda expresado en los *Prolegómenos*: “esto hay que entenderlo siempre en sentido intencional, y no quiere decir que hagan surgir las cosas en cualquier sitio. ‘Constituir’ no significa producir, esto es, hacer, elaborar, sino *hacer ver lo ente en su objetualidad*” (GA 20, pp. 96-97).

Por esta razón, los conceptos de “subjetividad”, “mundo” (y, si fuera necesario, “idealismo” y “constitución”) han de sufrir cambios para entenderlos en el marco de la teoría husserliana. Especialmente, la evolución de la constitución hacia una perspectiva de reciprocidad nos permite comprender mejor al yo, así como la injusticia de las acusaciones de “desmundanización”:

Husserl consecuentemente afirma que la realidad sólo puede aparecer gracias a la subjetividad. Pero finalmente se da cuenta que 1) el sujeto no permanece intacto por su ejecución constitutiva, sino que, al contrario, es atraído hacia ello, en tanto que 2) la constitución no es simplemente una relación entre un sujeto singular y el mundo, sino un proceso intersubjetivo (Zahavi, 2003, p. 76).

A ello se añade que la importancia primaria de la función de sentido estriba en el carácter mismo de la conciencia en su ser “conciencia de”. Se trata de indagar en cómo “unidades *objetivas* no inmanentes en el sentido de ingredientes, de toda índole, son ‘conscientes’, ‘mentadas’; cómo pertenecen a la identidad de lo mentado configuraciones de conciencia de estructura muy diversa (...). Con la más amplia generalidad se trata, pues, de explorar cómo se ‘constituyen conscientemente’ unidades objetivas de toda región y categoría” (Hua III/1, p. 197). Esta es, pues, la tarea fundamental que signa el destino de la fenomenología llamada “trascendental” y que es demandada por el estudio riguroso de la conciencia comprendida como intencional.

Pero, atendiendo a la crítica heideggeriana, es menester que revisemos con mayor detenimiento el “modo de ser” de la conciencia. En *IF*, Husserl se da cuenta que al apelar a la “esfera de donación absoluta”, siguiendo el argumento conocido de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, el

ámbito de la “inmanencia” no queda esclarecido del todo.<sup>28</sup> En el mismo concepto se mezclan el sentido psicologista de “percepción interna” con el de dación absoluta. De igual manera, en el concepto de “trascendencia” encontramos entremezclados (a) el carácter no-ingrediente del objeto de conocimiento, es decir, en tanto que no forma parte de la composición de la vivencia misma (“la cosa que ella mienta y que supuestamente percibe, recuerda, etcétera, no se halla en la *cogitatio* misma, como vivencia que es [...] como algo que efectivamente exista en ella”; Hua II, p. 35); así como (b) aquello que no es dado de manera absoluta. De esto se siguen, por oposición, los sentidos de inmanencia como (a) ingrediente y (b) donación “absoluta y clara, la autodonación en el sentido absoluto” (Hua II, p. 35). Como advierte Husserl, “estos dos sentidos de inmanencia y trascendencia están inicialmente entrelazados de manera confusa el uno con el otro” (Hua II, p. 35). Efectivamente, mientras el primer sentido (de orden más ontológico) ha sido de amplia difusión, el segundo supone comprender la definición del carácter del objeto en base a su modo de darse (es desde ya una consideración fenomenológica), y el uno no involucra al otro: la dación absoluta no lo es exclusivamente de los contenidos ingredientes. La intuición de esencias es una prueba de ello.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Cf. Hua II, p. 32.

<sup>29</sup> Distinguir ambos sentidos (que incluso a veces Husserl usa con ambigüedad en *IF*) es fundamental para comprender el idealismo husserliano *sui generis*, su noción de dación absoluta y el sentido de la intuición de esencias: “uno debe tener claro precisamente el hecho de que el fenómeno absoluto, la *cogitatio* reducida, no vale como autodonación absoluta porque sea un objeto singular, sino porque en la pura intuición se muestra después de la reducción fenomenológica *justo como algo que se da absolutamente a sí mismo*. En la pura intuición podemos descubrir el fenómeno absoluto justo como tal donación absoluta, pero en no menor grado también la universalidad” (Hua II, p. 56).

Entre los párrafos 33 y 55 de *Ideas I* encontramos las referencias a la “conciencia pura” que provocaron conocidos malentendidos y tergiversaciones de la obra de Husserl y el sentido “idealista” de la fenomenología trascendental.<sup>30</sup> A la manera en que se explica en *IF*, en *Ideas I* se descubre en la esencia de la conciencia algo que permite mantenerla como “residuo fenomenológico” luego de la desconexión de trascendencias.

En un trato meramente eidético (es decir, previo a la *epojé*), Husserl toma como punto de partida el *cogito* cartesiano buscando descubrir el ser propio de las vivencias. De esta manera, parte por distinguir la *cogitatio* del *cogitatum*<sup>31</sup> y reconocer que aquella no se restringe a la percepción. Esto implica ver en el carácter intencional una propiedad esencial de la conciencia. Como sabemos por la lectura mencionada de Dan Zahavi e *IL*,<sup>32</sup> no se trata de una afirmación metafísico-naturalista (que suponga un “objeto externo” y una relación del tipo causal-psicofísica), se trata más bien de un análisis eidético: “en la esencia de la vivencia misma reside no sólo que es conciencia, sino también de qué lo es y en qué sentido determinado o indeterminado lo es” (Hua III/1, p. 74). Ahora bien, la determinación más precisa sobre el modo de ser de la conciencia pura fenomenológica o conciencia trascendental llega a partir del párrafo 39 de *Ideas I*. Dos preguntas nos guían como punto de partida de esta nueva consideración, propiamente fenomenológica: ¿es la conciencia algo de género distinto al mundo material? ¿Cómo pueden “entretenerse” conciencia y mundo? Es

---

<sup>30</sup> Considérese como ejemplo la observación al margen del párrafo 44, al que el propio Husserl considera “entero, inservible” (Hua III/2, nota referida a la página 92 de Hua III/1).

<sup>31</sup> Cf. Hua III/1, §35-36.

<sup>32</sup> Cf. especialmente Hua XIX, V §11.

decir, ¿cómo llegamos a un mundo compuesto por vivencias conscientes y materialidad enlazadas, si es que la esencia de cada parte es de diverso género?

Si bien Husserl reconoce la materialidad como el estrato fundamental del mundo,<sup>33</sup> no se trata de reducir la complejidad de éste a la manera empirista de “cualidades primarias” y “cualidades secundarias”, pues esta consideración de la “cosa verdadera” exclusivamente como la cosa física (descrita únicamente en conceptos referidos a lo espacio temporal) sugiere que la “cosa verdadera” es trascendente a aquella que se nos da “en persona”, de manera que “no existe en el espacio de la percepción, sino en un ‘espacio objetivo’ –del cual aquél [la cosa en persona] es un mero signo” (Hua III/1, p. 83). Tampoco hace falta acudir a la “inmanencia” (ingrediente) para explicar la cosa percibida, pues “es (...) evidente que la intuición y lo intuido, la percepción y la *cosa* percibida están en verdad referidas en su esencia una a otra, pero, por necesidad de principio, no son algo uno ni están vinculadas como ingredientes y por esencia” (Hua III/1, p. 84). Así Husserl traza la siguiente distinción: mientras que en la percepción de una cosa, la cosa misma permanece sin ser alterada, la vivencia es parte del flujo permanente de la conciencia. La clave está en la dación en “matizaciones”: “Con necesidad esencial, a una conciencia de experiencia ‘omnilateral’ de la misma *cosa*, que se confirma en sí misma uniforme y continuamente, le pertenece un variado sistema de continuas multiplicidades de apariciones y matizaciones” (Hua III/1, p. 85).<sup>34</sup> Pues bien, esta caracterización de la percepción sensible (su manera peculiar de donar la

---

<sup>33</sup> Cf. Hua III/1, p. 80.

<sup>34</sup> Consideramos esto como una anticipación de lo que luego llamará *hylé*. Ahora bien, lo que en este párrafo interesa es distinguir: a) La donación en matizaciones como propia de la percepción sensible, y b) el carácter ingrediente de los “datos de sensación” (las matizaciones) esencialmente diferente de aquello que matizan (la cosa percibida).

cosa a través de matizaciones) le permite a Husserl trazar la diferencia fundamental entre el ser de la conciencia y el de la realidad: mientras a la vivencia se la percibe de manera “inmanente”, a la cosa no (pues trascendencia es equiparable a dación matizada):

A la *cosa* como tal, a toda *realidad* en el auténtico sentido (...) es inherente, por esencia y enteramente “por principio”, la incapacidad de ser inmanentemente perceptible y, por ende, en general, de ser susceptible de ser encontrada en el nexo de vivencias. Así pues, la *cosa* se dice, ella misma y sin más, trascendente. En esto se delata precisamente la diversidad de principio entre los modos de ser, la más cardinal que hay en general, la que hay entre conciencia y *realidad* (Hua III/1, pp. 87-88).<sup>35</sup>

Como vimos anteriormente con *IF*, la oposición inmanencia / trascendencia no responde únicamente al sentido de ingrediente del primero de los conceptos. Antes bien “se diferencian por un modo de dación” (Hua III/1, p. 88), porque aquello que llamamos cosa sensible se da matizado, mientras que la vivencia (como objeto de otra vivencia) no se da de este modo. Esta característica se expresa fenomenológicamente de la siguiente manera:

a la esencia de percepciones concretas de peculiar estructura, es inherente que lo intencional en ellas sea consciente como *cosa* espacial; a su esencia es inherente la posibilidad ideal de pasar a multiplicidades de percepción continuas ordenadas en forma determinada y prolongables indefinidamente, o sea, que nunca se cierren (...) [aunque] aparece cada vez más perfectamente, cada vez por nuevos lados, con determinaciones cada vez más ricas. (Hua III/1, p. 89).

---

<sup>35</sup> A esta diferencia fundamental es a la que se refiere Heidegger en *Introducción a la investigación fenomenológica* y es la que acusa de ser descubierta, no a partir de la cosa misma (el ser de la conciencia), sino según patrones epistemológicos a los que cierta preocupación husserliana por el conocimiento certero dirigía.

Aquellos que diferencian entre cualidades primarias y secundarias, y atribuyen a la cosa como aparece el mero carácter de “signo”, caen en un error de principio al no distinguir entre el modo propio de darse de lo trascendente (por oposición a aquel de lo inmanente) y creer en una suerte de mediación hacia el objeto tal como es. Husserl es contundente al respecto: “La *cosa* espacial que vemos es con toda su trascendencia algo percibido, algo dado conscientemente en su propia persona. No se da en lugar de ella una imagen o un signo” (Hua III/1, p. 90). Por ello piensa, al igual que Heidegger,<sup>36</sup> que “la percepción de *cosas* no representa (*vergegenwärtigt*) algo no presente, como si fuera un recuerdo o una fantasía; ella presenta (*gegenwärtigt*), capta un sí mismo en su presencia en persona (*leibhaftigen Gegenwart*)” (Hua III/1, pp. 90-91).

Los parágrafos 44 y 49 serían especialmente vapuleables si no se hubiera anticipado la lectura respetuosa de la coherencia interna de la obra husserliana que hemos intentado seguir antes de llegar a este punto. Al haber visto la diferencia entre “absoluto” y “trascendente” en sentido fenomenológico, comprendemos que el juicio sobre la cosa espacial como “indeterminada” responde al análisis sobre su modo de darse. De esta manera, mientras que la cosa “remite necesariamente a nexos continuamente unitarios de percepciones posibles, que partiendo de una percepción efectuada cualquiera, se prolongan en una infinitud de direcciones de una manera sistemática y firmemente regulada (...) siempre enteramente dominadas por una unidad del sentido” (Hua III/1, p. 92); la vivencia que es objeto de la reflexión “no se matiza. Si miro hacia ella, tengo algo absoluto; no tiene lados que pudieran exhibirse tan pronto así, tan pronto así” (Hua III/1, p. 92). Es por esta razón que

---

<sup>36</sup> Tanto en *Ser y tiempo* (GA 2, pp. 36-42) como en *Prolegómenos* (GA 20, pp. 110-115). Con respecto a Husserl, el argumento se detalla en Hua III/1, §52.

la evidencia del *cogito* sirve como punto de apoyo, como vimos en *IF*, ya que “en la esfera absoluta no hay espacio para la pugna, la ilusión, el ser de otra manera. Es una esfera de posición absoluta” (Hua III/1, p. 98). Con todo ello, Husserl expresará sus conclusiones en el parágrafo 49 de la siguiente manera: “ningún ser *real*, ningún ser de tal índole que se exhiba y acredite conscientemente mediante apariciones, es para el ser de la conciencia misma (...) necesario” (Hua III/1, p. 104). Esto le hará decir que lo “absoluto” de la conciencia se define como “*nulla re indiget ad existendum*”, como critica Heidegger en los *Prolegómenos*. Pero no nos perdamos en los evidentemente malos términos con los cuales Husserl se expresa desde el título del parágrafo. Lo que aquí interesa es resaltar la diferencia esencial entre conciencia y mundo desde una perspectiva fenomenológica al considerar sus modos de darse: “Aquí un ser que se matiza, que nunca puede darse absolutamente, meramente contingente y relativo; allá, un ser necesario y absoluto, que por principio no puede darse por medio de matización y aparición” (Hua III/1, p. 105). Esta separación de esencias y relevancia de la conciencia (por su rol constituyente con respecto a las cosas) nos demuestra la pertinencia y posibilidad de la *epojé*: “Esto [la conciencia pura] es lo que queda como el buscado ‘residuo fenomenológico’, lo que queda a pesar de que hemos ‘desconectado’ el mundo entero con todas las *cosas* (...). No hemos perdido propiamente nada, sino ganado el ser absoluto en su totalidad, que, bien entendido, alberga en sí todas las trascendencias mundanas, las ‘constituye’ en sí” (Hua III/1, p. 107). Sobre esta diferencia esencial entre conciencia y cosa de la naturaleza Husserl podrá concluir justificadamente que, para cumplir con los propósitos de la fenomenología, hace falta una *epojé* dado que “la investigación trascendental de la conciencia no puede significar investigación de la naturaleza o presuponer ésta como premisa” (Hua III/1, p. 108).

Como señalábamos al principio de esta sección, el problema funcional de la constitución de objetividades deviene uno de los problemas fundamentales de la fenomenología luego del “giro” trascendental; esto es, “penetrar en la esencia de la donación y el constituirse de los diferentes modos de objetualidad” (Hua II, p. 73). Con este nuevo norte, entre 1907 y 1913 Husserl “introduce una nueva terminología, tomada de los antiguos términos griegos para el ‘acto de pensar’, *noesis*, y para ‘lo que se piensa’, *noema*, términos que acarreaban menos bagaje filosófico que los términos tradicionales para la estructura intencional, como por ejemplo ‘acto’, ‘contenido’, ‘significado’ y otros” (Moran 2011, p. 150). El entramado conceptual surgía, como vemos, de una búsqueda coherente por conservar los descubrimientos previos de la fenomenología y avanzar sin recaer en prejuicios metafísicos de epistemologías anteriores. Coincidiendo con Drummond, para Moran el uso del término “noema” se explica porque

Husserl está repensando la naturaleza del objeto intencional, ahora bajo la puesta entre paréntesis de la existencia. Está en cierto sentido meditando sobre la relación entre sentido y referencia que Frege había propuesto (...), pero, con la *epoché*, todas las cuestiones acerca del verdadero referente de una expresión quedan excluidas. Está interesado entonces no en la referencia *real* sino sólo en el acto de referir y en la referencia *intencional* del acto. Con el *noema* Husserl está postulando una sola entidad compleja que habrá de hacerse cargo tanto de lo que Frege incluye bajo el término sentido, como de la función referencial del acto (2011, p. 150).

Siguiendo esta línea, la “dación de sentido” será el eje problemático que distribuya la nueva conceptualización husserliana. En primer lugar, Husserl distinguirá que a aquello que aporta la percepción sensible (que podemos llamar materia o ὕλη sensual) se añade un momento propiamente noético, entendido como aquel que brinda sentido.

Ahora bien, aquello a lo que llamamos “sentido” refiere tanto a componentes ingredientes como no-ingredientes.<sup>37</sup> De esta manera, al contenido noético que es ingrediente le corresponde un contenido noemático no-ingrediente.<sup>38</sup>

Zahavi identifica dos momentos en la nóesis: (a) contenido no-intencional (sensaciones, material *hylético*) y (b) dimensión intencional (componentes dadores de sentido, *morphé*); mientras que el noema se comprende como el objeto en tanto que intencionado (Zahavi, 2003, pp. 43-78).

Ahora bien, aunque la diferencia entre (1) noema y (2) nóesis en *Ideas I* pudiera parecer sencilla (“toda conciencia es conciencia [1] de algo, y los [2] modos de la conciencia son muy diversos”, Hua III/1, p. 222), la comprensión completa de lo que significa asumir esta diferencia desde una actitud trascendental requiere de un gran esfuerzo: “el problema es si el noema, como una entidad inmanente en la conciencia, es una parte del pensamiento, o si se refiere al objeto más allá del pensamiento, o bien si es el significado ideal abstracto (*Sinn*) a través del cual se da el objeto” (Moran 2011, p. 151). Aunque responde que “el noema no es el objeto hacia el cual se dirige el acto, sino que más bien proporciona el vehículo que conecta mi actual pensamiento con el objeto intencional”; reconoce que Husserl “admite tener grandes dificultades sobre el ‘modo de ser’ (*die Seinsweise*) del noema, sobre el modo de su inmanencia en el acto noético, y sobre el modo de suspender el objeto” (Moran 2011, pp. 151-153).

---

<sup>37</sup> Hua III/1, p. 203.

<sup>38</sup> No obstante, Husserl advertirá más adelante que el “sentido” no agota al nóema, sino que este “consiste en un complejo de momentos noemáticos” (Hua III/1, p. 206). A esta ambigüedad propia de *Ideas I* se referirán todos los autores de bibliografía secundaria consultados (Moran, Drummond, Zahavi o el propio Rudolf Bernet).

La pregunta que nos interesa en esta breve referencia a la estructura noético-noemática es en qué sentido puede ahora el objeto intencional ser descrito como “contenido fenomenológico” (es decir, “dejar” la “trascendencia”) sin que la fenomenología recaiga en el inmanentismo que Husserl buscaba superar inicialmente en Brentano. Por ello, el sistema de reducciones es aquí también relevante:

el objeto intencionado permanece dentro de la mira de aquello hacia lo que reflexionamos fenomenológicamente, pero con su índice cambiado. El objeto intencionado es considerado sólo tal como es intencionado en el acto. Este nuevo punto de vista es expresado en la reformulación de la distinción entre contenido real e intencional o, en el lenguaje de *Ideas I*, en la distinción entre nóesis y noema (Drummond, 2003, p. 71).

Sin embargo, Drummond mismo afirma que Husserl no logra deshacerse por completo de la ambigüedad en este nuevo planteamiento. De manera sencilla, la *nóesis* puede comprenderse como aquello que antes se denominaba ingrediente (*reell*) del acto. El *noema*, por otra parte, referiría al correlato intencional del acto. Pero Husserl explica el *noema* de diversas formas, atribuyéndole tres características, según Zahavi:<sup>39</sup>

1. Característica tética (posición noemática correspondiente a la cualidad noética).<sup>40</sup>
2. Sentido (materia del acto, según los términos de *IL*). Se le considera el *núcleo*.

<sup>39</sup> Las tres características que Husserl adscribe al nóema en *Ideas I* habrían sido originalmente identificadas por Bernet (Zahavi 2003, p. 65). Drummond, por su parte, encuentra cuatro: “(1) el noema es sentido (entanto lo que Husserl llama ‘significación extendida’ [*extended signification*] para indicar que se refiere a una noción de sentido [*Sinn*] más amplia que la designación lingüístico [*Bedeutung*]); (2) el noema es el objeto intencionado entanto que intencionado; (3) el noema es aquello a través de lo cual la conciencia se relaciona con su objeto intencionado; y (4) el ‘algo objetivo’ al cual la conciencia se dirige, esto es, el objeto intencionado en sí mismo, el momento más interno al noema” (2003, p. 73).

<sup>40</sup> Para mayor claridad con respecto a aquello a que nos referimos por “cualidad” revélese Hua XIX, V §20.

3. La *X* determinable (momento más interno del noema) (“*innermost moment*”, “*the core of the core*”).

Estas características refieren a la pregunta por la relación entre el objeto *como es* intencionado y el objeto *que es* intencionado, la cual tiene importantes repercusiones, pues “la interpretación del noema a la que uno adhiere tiene implicancias en la interpretación misma de la teoría husserliana de la intencionalidad, así como en la comprensión general que uno tendrá de su proyecto fenomenológico” (Zahavi, 2003, p. 58). Por ejemplo, a diferencia de Moran (que piensa en la metáfora del vehículo), Drummond propone un acceso *a través* pero *hacia dentro*. Sostiene que por un lado se puede considerar al noema como aquello *en* lo cual se encuentra al objeto mismo y, por otro, puede ser aquello *a través* (*through*) de lo cual el acto se dirige al objeto.<sup>41</sup> Drummond defiende una versión que concilia ambas perspectivas, salvando a su vez a la intencionalidad de una recaída en el representacionalismo: el “*a través*” no referiría a una mediación de una entidad ontológicamente distinta. El objeto que es intencionado se entiende así como el momento más interno (*innermost*) del noema, evadiendo cualquier regreso a la explicación representacionista.<sup>42</sup> Sólo desde esta perspectiva se mantendría el triunfo de la intencionalidad sobre los prejuicios de la ontología del “mundo externo”. Este problema, en el núcleo mismo de

---

<sup>41</sup> Cf. Drummond, 2003, p. 72.

<sup>42</sup> De acuerdo con Zahavi, la interpretación de no-mediación del noema que Drummond suscribe es llamada *East Coast Interpretation*, originalmente promovida por Robert Sokolowski. La oposición que Zahavi describe consiste en ubicar por el lado de la *West Coast Interpretation* (una representación más fregeana de Husserl, que entiende el noema como mediador) a Dreyfus y McIntyre, encabezados por Dagfinn Follesdal; mientras que por el lado de la *East Coast Interpretation* ubica a Drummond, James Hart y Cobb-Stevens (Zahavi, 2003, p. 59).

la fenomenología trascendental, expresa la riqueza de un “modo de ver” que excede los planteamientos de la ontología o epistemología modernas.

#### IV. Conclusiones

Primero, acusamos un error heideggeriano: a pesar de las repetidas declaraciones distinguiendo la “evidencia matemática” de la búsqueda fenomenológica (la más clara de ellas, tal vez en Hua III/1, §75), y la identificación de la meta de fundamentación como una tarea infinita, Heidegger insistió en vincular la conciencia trascendental con la búsqueda de la certeza matemática en su *Introducción a la investigación fenomenológica*. Perderse en esta acusación distraería más bien del problema real que la distinción entre *Vorhandenheit* y *Dasein* significaría para la “conciencia”, y cuya superación podría ser mucho más fructífera. La preocupación por el conocimiento absoluto no es lastre alguno para la fenomenología husserliana: esta se abandona y reemplaza por la idea de una tarea infinita. El problema del “cientificismo” o “teoreticismo” husserliano no debe verse desde ese ángulo pues, como señala Moran, la entrada a la fenomenología a través de la lógica y la epistemología fue “meramente accidental, un hecho contingente de su propia biografía, más que el único modo de acceso a los terrenos fenomenológicos” (2011, p. 123).<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> A su vez, esto tampoco debería sostener la creencia en un rechazo heideggeriano al esencialismo. Al contrario, “el ‘apriorismo’ es el método de toda filosofía científica que se comprenda a sí misma” (GA 2, p. 67, n. 9), por ello considera al análisis existencial un análisis esencial: “El análisis de los caracteres de ser del *Dasein* es un análisis existencial. Esto quiere decir que estos caracteres no son propiedades de un ente que está-ahí, sino formas existenciales esenciales de ser” (GA 2, p. 178).

Por otra parte, el problema central del naturalismo y la naturalización de la conciencia es una preocupación común a Husserl y Heidegger cuya revisión detallada podría arrojar mayores luces sobre la fenomenología. Podemos suscribir al respecto la tesis de Ramón Rodríguez, quien defiende que ambos filósofos buscan desprenderse de la tipificación psíquica-naturalizada de lo intencional, tal como en la primera edición de *IL* se hizo. Para el filósofo español,

liberar la intencionalidad de lo psíquico es una tarea que se desprende de la propia atención fenomenológica a la vida intencional. La fenomenología trascendental de Husserl la emprendió decididamente, justo en la medida en que abandonaba la posición de [la primera edición de] las *IL*. Heidegger la llevó aún más al extremo, cuestionando la noción misma de conciencia, pero con ello no se acercaba, sino que se alejaba aún más de las *IL* (1997, p. 70).

De manera semejante, Steven Crowell, sostiene que el propósito husserliano de liberar al problema de la constitución de los procederes y prejuicios psicológicos es logrado por Heidegger a través de la analítica existencial:

Si desde la dimensión trascendental a la que Husserl en último término arriba, las “apariciones” no son subjetivas en el sentido psicológico, entonces la dimensión trascendental no puede ser alcanzada pasando a través de lo psicológico. Toda la estrategia que Husserl adopta en el artículo de la *Encyclopaedia Britannica* no sólo es un desvío, es un callejón sin salida, y Heidegger supo ver esto (2002, p. 129).

De este interés común no nos cabe duda, y en la crítica husserliana a la psicología experimental encontraremos más de un argumento que Heidegger podría firmar sin problemas (Hua XXV, p. 25). Sin embargo, si bien ambos buscan desprenderse de la naturalización de la conciencia, Husserl ve la amenaza del psicologismo tan presente que la misma batalla permanente con éste lo llevaría a ponerse

obstáculos en el escape. Heidegger opta por otro camino en *ST*: simplemente no lo toma en cuenta. Esta diferencia en los focos de atención es, para Crowell, motivo de la incompreensión de ambos. No obstante, Heidegger argumenta (y según cierta lectura de *Ideas I* es plausible) que la actitud natural husserliana cede espacio a la comprensión de la facticidad (*Wirklichkeit*) como realidad espacio-temporal (*Realität*) (GA 20, pp. 153-154). En ello, nuevamente, estriba un punto importante del método hermenéutico: al diferenciar la existencia de la realidad espacio-temporal, no es menester “suspender” su tesis para abordar el ámbito trascendental. Según Crowell, un “cambio de actitud” no es necesario si aceptamos que la actitud originaria no es naturalizante, como pensaría Husserl en *Ideas I*. Una investigación sobre el método de las reducciones a la luz de los conceptos heideggerianos y husserlianos de *Vorhandenheit*, *Wirklichkeit*, *Realität* y *Dasein* sería enriquecedora.

Finalmente, desde el combate contra los absurdos escépticos del psicologismo hasta el descubrimiento de la intencionalidad y la investigación refinada en las estructuras de la conciencia, la fenomenología avanza en densidad intentando, a cada paso, mantener la coherencia interna pero en responsabilidad radical por las cosas mismas. La rigurosidad de la fenomenología desemboca en la estructura noético-noemática de la conciencia y es con este aparato teórico que iniciaría su mayor fertilidad. El desplazamiento radical de las preocupaciones husserlianas de *Ideas I* en aras de la “pureza de principio” de *IL* sería un contrasentido: la intencionalidad, como descubrimiento fundamental, nos impulsa a separarnos del naturalismo para ganar el campo más amplio de las estructuras del *intentio* y el *intantum*. Heidegger mismo reconoció la fecundidad de esta ciencia;<sup>44</sup> he ahí el quid de una labor por continuar.

---

<sup>44</sup> Cf. GA 20, p. 65.

## Bibliografía

- Heidegger, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann, 1977. [*Ser y tiempo*, 3a ed., trad. Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2012].
- GA 11, *Identität und Differenz*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann, 2006.
  - GA 14, *Zur Sache des Denkens*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann, 2007.
  - GA 17, *Einführung in die Phänomenologische Forschung*, F.-W. von Herrmann, Frankfurt, V. Klostermann, 1994. [*Introducción a la investigación fenomenológica*, trad. J.J. García Norro, Síntesis, Madrid, 2008].
  - GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. P. Jaeger, Frankfurt, V. Klostermann, 1979. [*Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. Jaime Aspiunza, Alianza, Madrid, 2006].
- Adrián, Jesús, (2013), "Desarrollo y evolución del pensamiento del joven Heidegger", *Estudios de Filosofía*, no. 11, pp. 59-75.
- (2012), "Husserl y la Neurofenomenología", *Investigaciones fenomenológicas*, no. 9, pp. 173-194.
- Crowell, Steven & Malpas, Jeff (2007). Introduction: Transcendental Heidegger. En S. Crowell, & J. Malpas (Edits.), *Transcendental Heidegger* (págs. 1-9). Stanford: Stanford University Press.
- Crowell, Steven, (2002), "Does the Husserl/Heidegger Feud Rest on a Mistake? An Essay on Psychological and Transcendental Phenomenology", *Husserl Studies*, no. 18, pp. 123-140.

- (2001), *Husserl, Heidegger, and the space of meaning: paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Northwestern (Northwestern University studies in Phenomenology and Existential Philosophy).
- Drummond, John, (2003), "The Structure of Intentionality", en D. Welton, *The New Husserl. A Critical Reader*, Indiana University Press, Indiana, pp. 65-92.
- Held, K. (2003). "Husserl's Phenomenological Method", en D. Welton, *The New Husserl. A Critical Reader*, Indiana University Press, Indiana, pp. 3-31.
- Husserl, Edmund, Hua II, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, ed. W. Biemel, Haag, M. Nijhoff, 1973. [*La idea de la fenomenología*, trad. Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2011].
- Hua III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck, ed. K. Schuhmann, Haag, M. Nijhoff, 1977. [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura, trad. Antonio Zirión, UNAM-Fondo de Cultura Económica, México, 2013].
- Hua XVIII, *Logische Untersuchungen*. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik, ed. E. Holenstein, M. Nijhoff, The Hague, 1975.
- Hua XIX, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, ed. U. Panzer, M. Nijhoff, The Hague, 1984. [*Investigaciones lógicas* (Vols. 1 y 2), trads. M. Morente y J. Gaos, Alianza Universidad, Madrid, 1985].

- Hua XXV, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, eds. Th. Nenon y H.R. Sepp, M. Nijhoff, The Hague, 1987. [*La filosofía como ciencia estricta*, trad. Elsa Tabernig, Nova, Buenos Aires, 1973].
- Moran, Dermot, (2011), *Introducción a la fenomenología*, trad. F. Castro y P. Lazo, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona-México.
- (2007), "Heidegger's Transcendental Phenomenology in the Light of Husserl's Project of First Philosophy", en S. Crowell, & J. Malpas, *Transcendental Heidegger*, Stanford University Press, California, pp. 135-150.
- Overgaard, Soren, (2004), *Husserl and Heidegger on Being in the World*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-Londres.
- Pucciarelli, Eugenio, (1973), "Introducción: Husserl y la actitud científica en filosofía", en E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires.
- Rizo-Patrón, Rosemary, (2012), *Husserl en diálogo. Lecturas y debates*, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Siglo del Hombre Editores, Lima.
- Rodríguez, Ramón, (2004), "Las paradojas de una filosofía mundana", en R. Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid, pp. 149-163.
- (1997), *La transformación hermenéutica de la fenomenología*. Madrid: Tecnos.
- Sandoval, Rodrigo, (2015), "Martin Heidegger y la crítica a la "indeterminación ontológica" de la conciencia en la fenomenología husserliana", *Metanoia*, no. 1, pp. 23-39.
- Sheehan, Thomas, (1997), "Husserl and Heidegger: The Making and Unmaking of a Relationship", en T. Sheehan, & R. Palmer (Eds.), *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)* (págs. 1-34). Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-Londres.

- Thurnher, Rainer, (2004), "Las Ideas de Husserl y Ser y tiempo de Heidegger", *Anuario filosófico*, no. XXXVII/2, pp. 429-455.
- Welton, Donn (ed.), (2003), *The New Husserl. A critical reader*. Indiana University Press, Indiana.
- Zahavi, Dan (2003), *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, California.