

## ELEMENTOS ANTROPOLÓGICOS EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

JON BOROBIA

Sometimes, a few philosophers say that the Phenomenology of Edmund Husserl include one insight of the human being, which must not be distinguished from humanism. Husserl tries to understand the essence of the man from the analysis of the acts of knowledge. So, he define him like subject, consciousness, subjectivity or like reason. This subject is trascendental from the real, existing world; he is not absolutely accessible to only as a correlate of conscious acts; and he is still trascendental with regard to the community of subjects. This paper examine the solid contributions to the human being in the Phenomenological method as well his insufficiency.

*Keywords:* phenomenology, Edmund Husserl, subject, transcendental, Phenomenological method.

### 1. ¿LA FENOMENOLOGÍA ES UNA FORMA DE HUMANISMO?

En diferentes ocasiones, Jacques Derrida ha lanzado contra Husserl la acusación de estar aún ligado a las viejas propuestas del humanismo. Esta observación merece un cierto detenimiento para precisar dentro de qué límites puede tener validez.

Lo fenomenológico, como adjetivo, se ha utilizado con frecuencia para calificar cualquier forma de pensamiento que parta de la descripción de los fenómenos. Fenomenológico viene a significar simplemente lo descriptivo. El sentido con el que Husserl habla de fenomenología apenas coincide con ese uso de la palabra. Ni tam-

poco se refiere a él Derrida cuando advierte que la fenomenología husserliana, que él conoce bien, oculta una forma de humanismo. El contexto de esa acusación es en cambio el de la interrogación sobre la noción de sujeto. La deconstrucción y la disolución de los conceptos de ‘hombre’, ‘yo’, ‘sujeto’, ‘alma’, ‘humanidad’, etc. es una de las propuestas fuertes del pensamiento postmoderno, que ve en cualquier afirmación que incluya cualquiera de ellos los restos de una vieja forma de pensar que aún sostenía la objetividad del mundo, de la verdad, de la bondad,... y del hombre mismo. Restos de las últimas metafísicas, reliquias del naufragio de la razón que andan a la deriva de la historia y en las que algunos pretenden todavía fundamentar la construcción filosófica.

La advertencia de Derrida se dirige a desvelar que Husserl incluye entre los presupuestos de la fenomenología la existencia de un sujeto, un yo, una subjetividad, una conciencia constituyente,... que es el correlato de los conceptos, de los objetos de pensamiento, de los significados y sentidos con los que se configura el mundo tal y como éste es conocido. El acento crítico de esta advertencia pretende manifestar que la afirmación de un tal sujeto es una herencia del lenguaje filosófico anterior<sup>1</sup>, un presupuesto *a priori* de la fenomenología, una suposición no sometida a análisis, suficientemente probada o demostrada. Husserl habría aceptado acríticamente la presencia del yo en cualquier acto de conocimiento como una herencia de la filosofía anterior, no como un resultado de sus propias

---

1. Husserl pretende una fundación originaria del análisis: ante los conceptos recibidos históricamente, “*la epoché fenomenológica que nos proponemos practicar debe consistir, formulándolo expresamente, en abstenernos por completo de juzgar acerca de las doctrinas de toda filosofía anterior y en llevar a cabo todas nuestras descripciones dentro del marco de esta abstención*”. E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Libro I. *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Edición y notas por Biemel, W., Martinus Nijhoff, Haag 1950 y 1952 (Husserliana, Bd. III.), § 18, pp. 40 y 41 (en adelante se cita simplemente como *Ideen*). Derrida acusa a Husserl de falta de radicalidad en esa abstención; para él, Husserl no se ha desprendido del “lenguaje heredado” a pesar de las matizaciones que usa y esto significa que, junto al lenguaje, la fenomenología ha heredado también la metafísica anterior. Cfr. J. DERRIDA, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Pre-Textos, Valencia 1995, p. 44.

y radicales investigaciones. Para Derrida, la admisión de tal sujeto es una forma de mantener la existencia del hombre —aunque depurado de cualidades ingenuamente atribuidas por la antropología empírica—, y la existencia en el hombre de estructuras universales y necesarias de operación, que le dotan, por lo tanto, de una esencia determinada que comparte con otros sujetos humanos. La fenomenología no es, en consecuencia, sino una máscara —estilizada, abstracta y crítica, si se quiere— del viejo humanismo<sup>2</sup>.

Aún así, hay que precisar mejor si la presencia del sujeto en Husserl basta para calificar a la fenomenología de humanismo. La comprensión que el análisis fenomenológico ofrece sobre el hombre arranca y se limita deliberadamente —se autolimita— a las áreas cognoscitivas del ser humano dentro de la trayectoria del pensamiento racionalista<sup>3</sup>. La acusación de Derrida se dirige no a la fenomenología como un específico método de análisis, sino a toda forma de concebir el mundo en términos ontológicos, es decir, a toda comprensión de la razón como instrumento suficiente para captar el ser de las cosas, que se hace presente ante la razón<sup>4</sup>.

2. “Así, bajo la autoridad de los conceptos fundadores de la metafísica, que Husserl despierta, restaura, si es preciso haciéndoles revestirse de un índice o comillas fenomenológicas, la crítica del antropologismo empírico no es más que la afirmación de un humanismo transcendental”. J. DERRIDA, “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, Madrid 1989, p. 160.

3. Derrida cita en la nota 12 de ese mismo artículo el conocido texto de Husserl: La filosofía “no es otra cosa que un racionalismo (desde el principio hasta el final; pero un racionalismo diferenciado en sí mismo, según grados diversos del movimiento de la intención y de lo alcanzado); es la ratio en el continuo movimiento de la auto-clarificación, un movimiento que se inició en el momento en el cual la filosofía se presentó, por primera vez, entre los hombres, mientras, antes, su razón innata estaba todavía en el estadio de la oclusión, en una nocturna oscuridad”. E. HUSSERL, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Edición y notas por Biemel, W., Martinus Nijhoff, Haag 1954 (Husserliana, Bd. VI), § 73, p. 273 (en adelante se cita simplemente como *Krisis*).

4. “El destino histórico de la fenomenología parece en todo caso comprendido entre estos dos motivos: por un lado, la fenomenología es la reducción de la ontología ingenua, el retorno a la constitución activa del sentido y del valor, a la actividad de una vida que produce la verdad y el valor en general a través de sus signos. Pero, al mismo tiempo, sin yuxtaponerse simplemente a este movimiento,

Esta observación permite, sin embargo, adentrarse en el ámbito de la imagen que configura la fenomenología sobre el hombre. Desde ella o en discusión con ella, se han prolongado caminos tan dispares como los recorridos por Dietrich von Hildebrand, Edith Stein, Martin Heidegger, Max Scheler, Jean Paul Sartre, Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, o, entre tantos otros, el mismo Jacques Derrida.

Para entender tal imagen, se hace necesario recordar brevemente algunos conceptos elementales del proceso fenomenológico, que condicionan resultados ulteriores. En las *Investigaciones Lógicas* (1900-1901), Husserl realiza una temprana aproximación a la noción de sujeto. En *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* (1913) se verá obligado a rectificar esa noción, al enfrentarse a un análisis más detallado de la actividad del sujeto en el acto de conocimiento y al tratar de la objetivación que el sujeto alcanza de sí mismo y de los otros. Plantea en ese texto una serie de cuestiones que, en gran medida, permanecen irresueltas, incluso hasta en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936), donde propone una última caracterización del sujeto trascendental.

## 2. UNA PRIMERA DEFINICIÓN DE CONCIENCIA

En el análisis inicial que se recoge en *Investigaciones Lógicas*, el objeto de conocimiento es considerado, en general, como el correlato noemático de la intención noética correspondiente, o más en particular, como el objeto último intencionado en ese correlato. Esta correlación entre objeto y acto es la constatación de una evidencia, de la evidencia de que todo acto de pensamiento tiene un

---

*otra necesidad confirma también la metafísica clásica de la presencia y marca la pertenencia de la fenomenología a la ontología clásica". J. DERRIDA, La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl, Pre-Textos, Valencia 1995, p. 66.*

objeto al que se dirige y un sujeto que lo efectúa; el acto de conocimiento no se limita a ser un *cogito* aislado, sino que tiene, siempre y en todos los casos, la estructura *ego cogito cogitatum*. En este tipo de descripción, propiamente fenomenológica, es donde se producen las mejores aportaciones de Husserl al estudio del conocimiento y en el que se enraiza su posición sobre el sujeto.

Husserl estudia, en primer lugar, cuáles son las formas noéticas de ese *cogito*, y también la relación de intencionalidad que existe entre el *cogitatum* —el objeto intencional— y los objetos inmanentes o trascendentes al sujeto. Delimita después el término ‘conciencia’, desde el punto de vista fenomenológico, es decir, abandonando la noción común de la conciencia como una parte de este o aquél hombre, como un cierto espíritu o mente o alma que se contenga en él.

En primer lugar, define la conciencia como la unidad fenomenológica real de las vivencias del yo<sup>5</sup>. Las vivencias psíquicas no se dan aisladas, inconexas entre sí, como átomos dispersos en un espacio indeterminado, sino que se dan de una forma unitaria, en el sentido de que son como un flujo que transcurre dentro de algo idéntico; este algo idéntico, en el que las vivencias tienen lugar, es lo que puede nombrarse inicialmente como conciencia. Es decir, la conciencia es simplemente la unidad del flujo temporal de las vivencias que se dan realmente en el sujeto.

En segundo lugar, la conciencia es también la conciencia interna explícita de las propias vivencias; las vivencias, por su peculiar modo de ser, son susceptibles de hacerse conscientes, de ser percibidas como tales vivencias y, además, como vivencias que se dan unitariamente en un único flujo consciente. Esta percepción interna hace objetiva esa unidad de vivencias como un yo fenomenológico,

---

5. Cfr. *L. U.*, V, § 2, pp. 356 y 357. Como en las otras obras las notas de *Investigaciones Lógicas* se citan por la edición E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*. Volumen I. *Prolegomena zur reinen Logik*. Edición y notas por Holenstein, E., Martinus Nijhoff, Haag 1975; y Volumen II. *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Edición y notas por Panzer, U., Martinus Nijhoff, Haag 1984 (Husserliana, Bd. XVIII y XIX/1&2).

que constituye intencionalmente el yo empírico<sup>6</sup>. Percibir la identidad del flujo de vivencias significa comprender esa identidad, comprender su sentido. El objeto intencional de ese sentido de identidad es el yo empírico.

En tercer lugar, conciencia es la designación global, general, de la unidad de toda clase de actos psíquicos o de vivencias intencionales que versen sobre cualquier objeto. La conciencia, en este contexto, significa lo mismo que la subjetividad en general, o que la capacidad intencional de realizar actos intencionales. El yo es, también en general, el núcleo fenomenológico formado por los actos intencionales por los que toma conciencia de los objetos<sup>7</sup>. Conciencia es el yo —cualquier yo— que constituye intencionalmente los objetos de conocimiento.

El yo concreto, en la conciencia natural, es el hombre, es decir, un objeto empírico como cualquier otro. En cambio, en sentido fenomenológico, el yo parece ser solamente la unidad de conciencia de las vivencias; el yo no es nada subyacente a las vivencias, sino solamente la unidad entre todas ellas y sus contenidos<sup>8</sup>, o el sujeto que las hace objetivas.

En esta primera aproximación a la definición de conciencia, para Husserl no parece ser necesaria la existencia de un yo puro, como hace el idealismo. El idealismo postula la necesidad de un yo trascendental al constatar que, en toda conciencia, hay un sujeto que no puede ser absolutamente aprehendido; existe la evidencia de un yo que escapa a cualquier reflexión que intente apresararlo. Ocurre así porque toda representación consciente del yo hace de éste un objeto más, pero este objeto es nuevamente correlativo a un nuevo yo —el yo que piensa ese yo anterior— no objetivado, en un *regressum ad infinitum*. Desde este punto de vista, el yo es precisamente lo que siempre está ante el objeto, sin que él mismo pueda ser conocido como un objeto más. Pero este planteamiento del problema presenta un contrasentido: no se puede hablar de un yo tras-

---

6. Cfr. *L. U.*, V, §§ 5 y 6, pp. 365-370.

7. Cfr. *L. U.*, V, § 8, p. 375.

8. Cfr. *L. U.*, V, § 4, p. 363.

cidental si no ha sido previamente objetivado de alguna manera; esto es, pensar en él ya supone que el yo es un objeto más de la conciencia, no en sentido estricto, sino en la más amplia acepción de ‘objeto’<sup>9</sup>.

Más adelante, veremos otra definición de la conciencia: aquella que resulta del conocimiento que la conciencia tiene de sí misma en la reflexión, cuando no es considerada como ‘conciencia-sujeto’ —como la conciencia que conoce— sino como ‘conciencia-objeto’ —en cuanto a su naturaleza, a su modo de ser descubierto en la reflexión—.

En todo caso, desde su inicio, el análisis fenomenológico elimina de la conciencia el yo corpóreo, en cuanto cosa física, exactamente como lo hace estrictamente con cualquier cosa física. Del mismo modo que la ‘cosa exterior’ no es más que la unidad noemática de los aspectos percibidos en percepciones sucesivas, la conciencia es la unidad del flujo de vivencias<sup>10</sup>.

Husserl establece ya entonces una posición sobre el hombre que mantendrá a lo largo de su obra. El hombre real, existente en el mundo, que evoluciona con el tiempo,... no puede ser objeto de una ciencia o de un conocimiento riguroso. No por razón de su complejidad o de su riqueza entitativa, sino en primer lugar por su condición de cosa ‘física’. El mundo físico, en Husserl, es efectivamente existente, pero el conocimiento que puede alcanzarse de él está condicionado por la creencia ingenua en la tesis de existencia, por las valoraciones históricas que lo acompañan, por las valoraciones

---

9. “Debo reconocer que no puedo llegar a descubrir en absoluto ese yo primitivo como centro necesario de referencia. Lo único que estoy en condición de subrayar, de percibir, es el yo empírico y su relación empírica a las propias vivencias o a los objetos exteriores”. *L. U.*, V, § 8, p. 374. La segunda edición de las *Investigaciones Lógicas* es posterior a la publicación del primer volumen de *Ideen*, en el que Husserl afirma ya la necesidad de un yo trascendental. Las correcciones en esta segunda edición no afectan sustancialmente al texto, ya que la cuestión del sujeto es accidental a las cuestiones y problemas desarrollados en ella. Husserl se limita a exponer su nueva opinión en dos notas a los epígrafes 4 y 6 de esa misma investigación. Cfr. *L. U.*, V. *Addendum* a la 2ª Ed., p. 376.

10. Cfr. *L. U.*, V, § 8, p. 375.

científicas, emocionales, morales, etc. con las que se presenta a la conciencia.

La conciencia es también existente, y también real, pero en un sentido diferente a la existencia y realidad del mundo. No es un objeto entre otros objetos, una cosas entre otras cosas, sino aquella instancia ante quien se hacen presentes los objetos y las cosas.

Desde este punto de vista, la reducción fenomenológica completa y corrige el planteamiento cartesiano: para Descartes el yo se determinaba como *mens sive anima sive intellectus*<sup>11</sup>, pero en el sistema cartesiano la *mens* se relaciona con la extensión corpórea como con su sujeto. Para Descartes no hay dificultad en afirmar que la conciencia reside en el hombre concreto, en el sujeto empírico; esta posición empírica del yo olvida que la conciencia —el *ego* que actúa la duda cartesiana— es un yo ajeno al mundo. Por la actividad propia y singular de la conciencia, el mundo —todos los objetos del mundo, también ese yo singular, el hombre empírico— pierde todo su valor de ser y lo recupera más adelante en las *cogitationes* del yo, en los sentidos objetivos. La conciencia no es por tanto algo individual, en el sentido de mundano; para Husserl, el planteamiento inicial de Descartes es correcto pero en su desarrollo es incompleto e incoherente; le falta la radicalidad de interrogar sistemáticamente al yo puro sobre lo que inhiere en él, sobre sus actos, sobre sus facultades y lo que produce en sus operaciones<sup>12</sup>.

Después de la reducción fenomenológica, no puede afirmarse el valor del hombre concreto; solamente queda la forma del *cogito* y el sujeto ‘puro’ del acto<sup>13</sup>.

Antes de analizar la naturaleza de este sujeto, conviene recordar brevemente cuál es la relación fenomenológica entre la conciencia y sus objetos. De esta manera, al contemplar cómo se relaciona el

---

11. Cfr. *Krisis*, § 18, p. 81.

12. Cfr. *Krisis*, § 19, p. 84.

13. Cfr. *Ideen*, § 80, p. 195. Después de la reducción, “*ya no existo como yo humano con validez teórica, ya no soy un objeto real dentro del mundo que vale para mí como existente, sino que existo exclusivamente en cuanto puesto como sujeto para este mundo; y este mundo existe en cuanto puesto como consciente para mí de tal o cual manera*”. *Ideen*, Epílogo, § 3, p. 379.

objeto de conocimiento con la conciencia que lo constituye, es posible determinar las últimas características de la conciencia cuando ella misma es contemplada como objeto de conocimiento y, a la vez, delimitar las operaciones propias de la conciencia; estas operaciones permitirán, a continuación, comprender aún mejor su naturaleza última y completar el análisis sobre la conciencia misma. Las limitaciones de esa relación —tal y como la entiende Husserl— permiten también explicar las paradojas que surgen en torno a ese objeto singular de conocimiento que es la propia conciencia.

### 3. EN TORNO A LA RELACIÓN DE LA CONCIENCIA CON LOS OBJETOS INTENCIONALES

En Husserl, es irrelevante para la existencia del objeto intencional que la ‘cosa’ o el ‘mundo’, presuntamente exteriores, existan o no. El carácter de existente o no-existente son caracteres añadidos al objeto de conocimiento, a través del sentido objetivo. Del mismo modo, todo ser puede ser caracterizado como real en cuanto es conocido como tal por la conciencia; también la realidad o no-realidad del objeto es un carácter añadido por el sujeto que conoce. No puede decirse que exista ningún objeto si éste no es un objeto en y para la conciencia<sup>14</sup>.

Es claro que estas afirmaciones no se mueven en el orden de las consideraciones ontológicas; no se quiere decir que el mundo se refiera a una conciencia que lo constituye ontológicamente; ni se trata tampoco de negar la existencia de objetos presuntamente trascendentes, de cosas físicas. Husserl habla de realidad y mundo en sentido fenomenológico: en cuanto a su sentido, o, con otras palabras, en cuanto son conocidos y nombrados como mundo y reali-

---

14. “*El mundo de las res trascendentes está íntegramente referido a la conciencia y no a una conciencia lógicamente fingida, sino a una conciencia actual*”. Ideen, § 49, p. 115.

dad. La realidad y el mundo, de los que hablamos normalmente, se constituyen como unidades de sentido de una conciencia absoluta capaz de darles ese sentido de ‘realidad’ y ‘mundo’<sup>15</sup>.

Todo objeto es conocido en la inmanencia de la conciencia que lo conoce y nada puede decirse que no haya sido constituido por la conciencia; además de eso que se conoce, no se puede decir nada, no hay nada más en un sentido estrictamente cognoscitivo<sup>16</sup>. No puede llamarse objeto de conocimiento propiamente aquello que no está en la conciencia. La dependencia del objeto de conocimiento respecto de la conciencia implica, en realidad, la tautología del conocimiento: el objeto conocido es solamente el objeto conocido; o, con otras palabras, se conoce solamente lo que se conoce. Es decir, todo objeto real y la realidad misma en su conjunto son objeto y realidad para un sujeto concreto si éste los conoce como objeto y realidad. El objeto de conocimiento pertenece al sujeto, depende de él, porque es el sujeto el que lo objetiva, el que le hace ser objeto de conocimiento<sup>17</sup>.

Con otras palabras, cosa y realidad dependen de la conciencia en cuanto son cosa y realidad conocidos, y esta relación de dependencia es evidentemente necesaria. No es posible saber si las cosas, el mundo o el conjunto de la realidad extramental son algo más que lo que conocemos de ellos, precisamente porque ese algo más que puedan ser no es conocido, no es posible encontrarlo en la inmanencia del yo.

El objeto conocido debe estar presente a la conciencia para que se dé el acto de conocimiento; debe estar ‘contenido’ en ella<sup>18</sup>. El

---

15. Cfr. Ideen, § 55, p. 134.

16. El mundo espacio-temporal, que incluye a todos los seres singulares es “*un ser al que pone la conciencia en sus experiencias, un ser que por principio sólo es intuible y determinable en cuanto es el algo idéntico de multiplicidades motivadas de apariencias —pero que además de eso no es nada—*”. Ideen, § 49, p. 117.

17. Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, p. 364.

18. “*La imagen como trozo o ingrediente de la percepción psicológicamente real en sentido estricto, sería a su vez algo real en el mismo sentido, algo real que funcionaría como imagen de otro algo real. Pero esto sólo podría hacerlo en*

objeto, en la fenomenología, no tiene razón de imagen de nada extraño a él mismo; para Husserl, la existencia de una imagen inmanente significaría la aceptación de la existencia de unas ‘cosas en sí’, que serían representadas en esas imágenes<sup>19</sup>. El objeto intencional no es una imagen inmanente de otra cosa desconocida, sino que es precisamente lo único conocido porque es lo que se da en la pura inmanencia, es lo único rigurosamente presente a la conciencia<sup>20</sup>.

De ahí que el único término válido del conocimiento sea el sentido objetivo, constituido por la conciencia, prescindiendo de que exista o no verdaderamente lo mentado por él<sup>21</sup>; el sentido es lo alcanzado en el conocimiento y, al mismo tiempo, la frontera del conocimiento. No es posible conocer aquello que está más allá de él sin caer en una interna contradicción o sin salir del plano estrictamente cognoscitivo; la contradicción sería la de afirmar que se conoce algo fuera del sentido objetivo, es decir que se conoce algo más que lo que se conoce; la superación del plano de conocimiento es la que se produce en la actitud natural cuando se ‘cree’ conocer

---

*virtud de una ‘conciencia de imagen’ en la que primero aparecería algo —con lo que tendríamos una primera intencionalidad— y esto funcionaría a su vez en la conciencia como ‘objeto-imagen’ de otro algo, para lo que sería necesaria una segunda intencionalidad fundada en la primera”. Cfr. Ideen, § 90, pp. 224.*

19. La fenomenología no tiene que ver “con inferencias absurdas de una presunta inmanencia a una presunta trascendencia de ciertas ‘cosas en sí’ que se suponen incognoscibles por principio”. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Edición y notas por Strasser, S., Martinus Nijhoff, Haag 1950 (Husserliana, Bd. I), IV, § 41, p. 118. (En adelante se cita simplemente como *C. M.*)

20. La norma de todo conocimiento riguroso, de toda ciencia estricta, es “no tomar en cuenta nada más que aquello que en la conciencia misma, en pura inmanencia, podamos ver con claridad esencial”. Ideen, § 59, p. 142.

21. Cfr. Ideen, § 88, pp. 220 y 221. “La trascendencia en todas sus formas es un carácter inmanente del ser que se constituye en el interior del ego. Todo sentido, todo ser concebible, se llame inmanente o trascendente, cae dentro del ámbito de la subjetividad trascendental en cuanto aquella constituye el sentido y el ser. Es absurdo pretender captar el universo del verdadero ser como algo que está fuera del universo de la conciencia posible, del conocimiento posible, de la evidencia posible, como si ambos universos se relacionaran entre sí de una manera puramente exterior, en virtud de una ley rígida”. *C. M.*, IV, § 41, p. 117.

la cosa trascendente que está fuera de los límites inmanentes. En realidad, y en el sentido riguroso, solamente puede hablarse de trascendencia del objeto como una ‘trascendencia’ presunta en la inmanencia<sup>22</sup>.

A la vez, al afirmar la pura inmanencia del objeto conocido, sin ninguna trascendencia hacia un ‘mundo físico’, se plantea el grave problema de la comunidad de sujetos: si es cierto que es el yo quien constituye el ‘mundo que vale para mí’, con todos sus contenidos, es igualmente exacta la afirmación de que el mundo objetivo es un ‘mundo que vale para una comunidad de sujetos’, numéricamente diferentes; el mundo que vale para el yo es, simultáneamente, un sentido inmanente que vale también para los ‘otros’, aunque estos ‘otros’ no parecen estar presentes en la inmanencia del yo. La experiencia del mundo es una experiencia privada y, sin dejar de serlo, es también una experiencia comunitaria, intersubjetiva<sup>23</sup>.

Hay que afirmar como principio general que lo que es cognoscible para un sujeto, es en principio cognoscible para todo sujeto<sup>24</sup>. Pero, además, el conocimiento intersubjetivo no es solamente una posibilidad teórica, un principio abstracto evidente por sí mismo. En el mundo natural se experimenta a los demás hombres como portadores del mismo conocimiento sobre ese mundo<sup>25</sup>. Los objetos de conocimiento no son solamente sentidos válidos para un sujeto; es inherente a su modo de ser la característica de tener validez para una comunidad de sujetos.

---

22. Cfr. *Ideen*, § 47, p. 135.

23. Cfr. *Ideen*, Epílogo, § 5, pp. 386 y 387). Cfr. también A. FRADRIQUE MORUJAO, *Mundo e intencionalidade. Ensaio sobre o conceito de mundo na fenomenologia de Husserl*, Universidad de Coimbra, Coimbra 1961, pp. 164 y 165 y R. RAGGIUNTI, *Introduzione a Husserl*, Laterza, Bari 1981, pp. 71-73.

24. “Cabe ver con evidencia intelectual (...) que lo que es cognoscible para un yo, tiene que ser cognoscible para todo yo”. *Ideen*, § 48, p. 113.

25. “Todo lo que es aplicable a mí mismo, sé que es aplicable también a los demás hombres que encuentro ahí delante, en mi mundo circundante (...) de tal suerte que concibo su mundo circundante y el mío como siendo objetivamente un mismo mundo, del que todos nosotros nos limitamos a tener conciencia de diverso modo”. *Ideen*, § 29, pp. 61 y 62.

Es suficiente con señalar aquí, por ahora, esta nueva caracterización del objeto de conocimiento como un objeto válido para la intersubjetividad. La conciencia se revela, desde esta nueva perspectiva, como una subjetividad que se relaciona, o que contiene, o que es contenida en una comunidad de conciencias. Puede adelantarse desde ahora que la respuesta fenomenológica a la cuestión de la intersubjetividad será la regresión a una conciencia trascendental que constituya esa intersubjetividad, que, a su vez, es la que constituye el sentido objetivo del mundo<sup>26</sup>.

Ha sido necesario recordar qué entiende Husserl por objeto de conocimiento, para abordar con más cautela el conocimiento que alcanza la conciencia de sí misma cuando, por medio de una posterior reflexión, se convierte en objeto de su propio conocer.

#### 4. LA SUBJETIVIDAD COMO OBJETO TRASCENDENTE AL CONOCIMIENTO

Como se ha señalado, Husserl llega prontamente a la conclusión de que las cosas físicas no pueden ser conocidas en sí mismas, en persona, porque su trascendencia impide su darse adecuadamente en la inmanencia cognoscitiva.

La conciencia, por el contrario, es un objeto plenamente inmanente, y, por lo tanto, plenamente adecuado al conocimiento; su ser inmanente la hace capaz de garantizar evidentemente su propia existencia<sup>27</sup>. La evidencia de la existencia de la conciencia procede —como en el caso de todos los objetos noemáticos— de su ser en la inmanencia<sup>28</sup>. El ser en la inmanencia es el que garantiza la posibilidad de la adecuación entre el objeto constituido y el objeto ori-

---

26. La intersubjetividad trascendental —es decir, constituida trascendentalmente— “es pues aquella en que se constituye el mundo real como objetivo, como existente para ‘todo el mundo’”. *Ideen*, Epílogo, § 5, p. 387.

27. Cfr. *Ideen*, § 42, p. 98.

28. Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, p. 189.

ginario; por la misma razón, además, la conciencia es, como otros objetos, un ser absoluto<sup>29</sup>; la conciencia no es un ser contingente, no es relativa a otros de los que pueda recibir su sentido.

Si, como lo es, el ser de la conciencia es inmanente, garantiza su propia existencia en todos los casos. No es posible dudar de la existencia del sujeto que conoce<sup>30</sup>. En cualquier planteamiento del conocimiento, aún de carácter crítico, permanece como indubitable el sujeto de ese conocer<sup>31</sup>. La reducción trascendental que afecta al ser del mundo y del hombre no parece afectar al yo. El ser de la conciencia es siempre el sujeto activo del conocimiento. Un sujeto que, además, es idéntico a sí mismo aunque reproduzca en sí mismo tantas veces como quiera el proceso de la reducción. La conciencia puede desconocer la existencia real del mundo, pero ante sí misma se descubre, de manera necesaria y apodíctica, como existente: como alguien que existe para sí y en sí, aunque no exista nada fuera de ella<sup>32</sup>.

La correlación entre acto de conocimiento y objeto, atendiendo a los extremos de esa relación, podría expresarse bajo la forma *cogito-cogitatum*, pero esta correlación es claramente incompleta ya que no puede darse nunca sin un sujeto. Por ello, la evidencia apodíctica del sujeto —*sum cogitans*— está asegurada aún desde un punto de vista crítico, y en ella reside la genialidad de la intuición cartesiana. La fenomenología hace aún más explícito el esquema completo de la actividad cognoscitiva cuando señala la omisión de

---

29. “El ser inmanente es, pues, y sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio nulla ‘re’ indiget ad existendum”. *Ideen*, § 49, p. 115.

30. Cfr. *Ideen*, § 57, p. 138.

31. Cfr. *Krisis*, § 17, pp. 79 y 80.

32. “Evidentemente yo puedo reproducir la epoché y la reflexión. Mientras permanece actualmente la epoché del mundo, yo puedo reabsorber en la epoché la posición del ser del ego. Pero todavía tengo en la reflexión el ego de la epoché, y esto iterativamente, tantas veces como quiera. El ego, el ego que en la repetición permanece como el mismo ego, es el sujeto de la vida cogitativa, a través del cual se pone el mundo como cogitatum, mientras la posición directa e ingenua del mundo está sometida a la epoché. Este yo se descubre solamente a través de la reflexión, y sólo así se explicita él mismo, por decirlo así, para sí mismo y llega a ser existente en sí”. *Krisis*, Apéndice VI, p. 410.

cualquiera de los términos en las formulaciones anteriores: el acto de conocimiento exige, en todos los casos, tanto el objeto pensado como el sujeto pensante; en esa estructura esencial y básica, el objeto de conocimiento puede ser un no existente, o, mejor dicho, el objeto de conocimiento no se refiere a un existente distinto de sí mismo; lo que equivale a decir que el objeto de conocimiento no es una cosa extramental, ajena a la inmanencia sino un *cogitatum* con valor en sí mismo —*qua cogitatum*—. Pero en cambio, en esa misma estructura básica, en ningún caso, el sujeto —el ego que piensa— puede concebirse sin más como un mero *cogitatum*, sino que siempre ha de ser considerado como un existente en sí<sup>33</sup>.

En cambio, el ser del mundo y de las realidades físicas es un ser dudoso, presumido como real. El mundo solamente puede ser conocido de manera indudable *ut cogitatum*<sup>34</sup>, el mundo es relativo esencialmente a la conciencia. Por ello, del ser ‘real’ del mundo se puede dudar; por el contrario, la estructura del conocer implica que de la existencia de la conciencia no cabe duda alguna.

La conciencia está en el campo de la inmanencia, y debería ser cognoscible, por lo tanto, de manera plenamente adecuada. De la existencia de la conciencia no cabe duda alguna. Y, sin embargo, —a pesar de estas características que se han descrito hasta este momento— para el conocimiento en sentido estricto, no es posible un conocimiento absoluto, comprensivo de ella<sup>35</sup>. El yo no es nunca

33. “Durante la epoché universal el ‘yo soy’ se me ofrece en una evidencia apodíctica. Pero en esta evidencia está incluido algo extremadamente articulado. *Sum cogitans: este enunciado evidente suena más concretamente: ego cogito-cogitata qua cogitata*”. *Krisis*, § 17, p. 79.

34. “Solamente a través del método de la epoché (el método cartesiano depurado), la vida extraña o anterior a la epoché, esto es, mi vida natural e ingenua en el mundo, se distingue de mi vida pura en cuanto vida del yo (...). En la vida natural en el mundo, el ser de mi experiencia y el ser de lo experimentado están unidos en la validez del ser (...). A través del método de la epoché lo que estaba puesto como mundano, como el mundo, y que, a través de esta posición, era un algo simplemente existente, se transforma en un *cogitatum*, en un algo válido en la *cogitatio*”. *Krisis*, Apéndice VI, p. 409.

35. “Esta apodicticidad no implica una adecuación; la certidumbre del ser del yo no garantiza la certidumbre del conocimiento del yo”. J. F. LYOTARD, *La fenomenología*, Paidós, Barcelona 1987, p. 33.

absolutamente un objeto de conocimiento. La razón de esa imposibilidad reside en que el yo acompaña siempre a todo acto de conocimiento, también a aquellos que se dirigen sobre él mismo; cuando se intenta hacer de él un simple objeto de conocimiento, un ingrediente más de la vivencia cognoscitiva, el *ego* escapa a esa consideración de sí mismo. El yo es algo necesario en toda vivencia de conocimiento, pero su lugar propio no está nunca de manera absoluta en el ser término de la vivencia, sino, siempre y en todos los casos, se sitúa en la posición del sujeto<sup>36</sup>. Es decir, el yo, que en principio parecería ser lo más adecuado al conocimiento, aparece no obstante como un residuo fenomenológico que acompaña a todo acto de conocimiento; en ningún momento puede ser aprehendido absolutamente. Extrañamente en principio, puesto que su ser es absolutamente inmanente, puesto que no contiene ningún elemento físico o puesto que no es una cosa más entre las cosas del mundo, y debería, por lo tanto, manifestarse como plenamente adecuado para sí mismo; sin embargo, el yo se revela también como inadecuado para su propia operación cognoscitiva<sup>37</sup>.

La presencia del yo es inherente a todo *cogito*, a todo acto en sentido preciso; al observar, al meditar, al sacar conclusiones, al agrardarse o entristecerse,... el sujeto está actualmente ahí, observando, meditando, sacando conclusiones, agrardándose o entristeciéndose,... y está también presente en aquellos actos por los que se objetiva a sí mismo como *cogitatum*; de ahí, que en ningún caso, la conciencia pueda hacer de sí misma un objeto sin más de cono-

---

36. “El yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente obstinada, la de una ‘idea fija’. Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su ‘mirada’ se dirige ‘a través’ de cada cogito actual a lo objetivo (...) Parece ser el yo puro algo necesario por principio, y en cuanto es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar en ningún sentido por un factor o ingrediente de las vivencias mismas”. *Ideen*, § 57, pp. 137 y 138.

37. Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, p. 131.

cimiento o de investigación, como, en cambio, puede hacerlo con los demás objetos que se encuentran en ella<sup>38</sup>.

En conclusión, por un lado, el ego es evidentemente existente, es la condición de todo acto, el yo idéntico que vive en éste o aquél *cogito*. Por otro lado, esa misma presencia activa en todo acto noético<sup>39</sup> hace que el yo no pueda ser de una manera absoluta tema, objeto, de actos comprensivos de investigación.

##### 5. LA SUBJETIVIDAD COMO SUJETO TRASCENDENTAL AL MUNDO

Siempre y en todos los casos, el yo, la conciencia, es el polo activo de toda vivencia. En la actitud natural, la conciencia no está dirigida sobre sí misma; está orientada hacia los objetos que conoce, hacia el mundo como conjunto ya dado de objetos, hacia el mundo como el campo universal hacia el que se orientan todos los actos de la experiencia, del conocimiento y de la afectividad naturales<sup>40</sup>. La reflexión fenomenológica hace patente el origen último de esas actividades: el mundo y los objetos son mundo y objetos porque se dan en modos subjetivos de aparición, por obra de la actividad de la conciencia<sup>41</sup>.

---

38. “Con todo este peculiar estar entretelado con todas ‘sus’ vivencias, no es el yo que las vive nada que pueda tomarse por sí, ni que pueda hacerse un objeto propio de investigación”. *Ideen*, § 80, p. 195.

39. Recogiendo la fórmula del lenguaje kantiano, “el ‘yo pienso’ necesita poder acompañar todas mis representaciones”. *Ideen*, § 57, p. 138.

40. Cfr. *Krisis*, § 38, pp. 146 y 147.

41. Husserl subraya el papel activo de la conciencia en todo acto de conocimiento. Aún en el caso de la percepción sensible, entiende que se da un mínimo de actividad por parte del sujeto, a la que llama preconstitución pasiva (Cfr. E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur genealogie der Logik*, redacción e introducción a cargo de Landgrebe, L., Claasen, Hamburgo 1964., § 17, p. 83). No parece resolver de forma coherente, sin embargo, la datitud misma del objeto y la actividad constitutiva. Aunque esa actividad sea la actividad mínima de la preconstitución pasiva.

Todo lo que está presente a la conciencia es correlativo a un activo tener-conciencia. Esa es la clase de la evidencia del objeto que revela el análisis fenomenológico: la correlación universal, absolutamente conclusa en sí y absolutamente autónoma, entre el mundo y la conciencia del mundo. El mundo es el puro correlato de la subjetividad; la subjetividad confiere al mundo su sentido de ser<sup>42</sup>. En términos generales, se puede afirmar que en la correlación del conocimiento, en cualquiera de sus formas, hay dos polos. El polo objetivo, el ‘existente’, es el resultado de la síntesis de las múltiples operaciones subjetivas sobre el objeto. El polo egológico, el sujeto, es el que opera la síntesis, el que hace explícito el objeto en sus propiedades particulares<sup>43</sup>. El mundo y los objetos se muestran en un primer nivel de la reflexión fenomenológica: sus modos de aparición, su estructura intencional, sus diversas identidades objetivas, etc. La conciencia, en un segundo nivel reflexivo, se descubre como el polo egológico correlativo, con identidad específica, con su propia forma temporal<sup>44</sup>.

Con relación al mundo, el análisis de los actos de conocimiento revela que el yo es, pues, el polo activo de la *epoché* trascendental y de toda forma reductiva<sup>45</sup>. Es el sujeto puro que confiere toda la validez de ser al mundo, y al sujeto empírico que se incluye en el mundo<sup>46</sup>. El yo puro que se conoce no es, por lo tanto, el yo humano. En la reducción trascendental, el yo humano, como el mundo, pierde todo su valor de ser. Aunque se reduzca el ser de todo hombre, de toda alma, de toda substancia pensante,... permanece necesariamente el yo que es el sujeto activo de la reducción<sup>47</sup>.

42. Cfr. *Krisis*, § 41, pp. 149 y 150.

43. Cfr. *Krisis*, § 50, p. 174.

44. Cfr. *Krisis*, § 50, p. 175.

45. Cfr. J. F. LYOTARD, *La fenomenología*, Paidós, Barcelona 1987, p. 30.

46. “Inhibiendo la validez de ser y reflexionando sobre mí, yo me encuentro de nuevo como sujeto de todos mis objetos, me encuentro como el sujeto que los tiene como válidos y que les da su validez”. *Krisis*, Apéndice VI, p. 409.

47. “Yo no sufro la *epoché*, yo la opero, y al hacer esta reflexión descubro en una evidencia apodíctica que soy ante todo el sujeto de esa operación; también si se ha suspendido el ser del hombre, a la vez que el mundo en su conjunto, ‘como si no existiese’”. *Krisis*, Apéndice VI, p. 410.

En el plano de la reflexión, la conciencia se descubre a sí misma como objeto de conocimiento, aunque se trate de un objeto no plenamente adecuado. Al interrogarse sobre sí, se describe con varias características: el yo es evidentemente existente en sí y para sí; es idéntico a sí mismo; es el sujeto de toda actividad cognoscitiva, el polo subjetivo necesario para que se dé cualquier acto de conocimiento; en consecuencia, nunca podrá ser objetivado totalmente en su última identidad; es el que da validez de ser al mundo, a los objetos del mundo y al sujeto empírico; y, por esta última razón, no es el yo empírico, humano.

Esta serie de características conduce al concepto del yo como trascendental al mundo y al sujeto empírico; el *ego* puro descubierto en la reflexión de la conciencia del que se está hablando ahora no es el simple yo empírico, el hombre concreto que piensa: éste pertenece al mundo natural, y, en cambio, aquel otro ego es el sujeto puro del conocimiento, el que constituye el sentido del mundo como existente, como 'real'. El *ego*, fenomenológicamente, es el yo puro trascendental al mundo. "*Yo, en cuanto soy esta esencia propia absolutamente, en cuanto soy el campo infinitamente abierto de todos los datos fenomenológicos puros y de la indivisible unidad de estos datos, soy un 'yo trascendental'; la posición absoluta quiere decir que yo no tengo 'dado' de antemano, o con el valor de ser pura y simplemente, el mundo, sino dado (por obra de mi nueva actitud) mi yo pura y exclusivamente como un yo existente en sí y que en sí tiene experiencia del mundo, verifica, etc.*"<sup>48</sup>.

La relación del yo trascendental con el yo empírico, con el hombre concreto, tratada en sus términos exactos por medio de la *epoché*, revela la trascendencia de la conciencia respecto del mundo. La conciencia es trascendente al mundo dado, está en otro nivel de ser. La conciencia es un existente en sí, que no depende de ningún otro existente para ser, que es un ser en sí mismo necesario, por contraste con el ser contingente del mundo, por contraste también con el ser del hombre concreto, como parte del mundo, que

---

48. *Ideen*, Epílogo, § 4, p. 383.

adquieren su sentido de ser a través precisamente de la operación constitutiva de la conciencia.

## 6. LA SUBJETIVIDAD COMO TRASCENDENTE A LA COMUNIDAD DE SUJETOS

Por un lado, el análisis del conocimiento muestra que la conciencia es la que da validez de ser, esto es, sentido, al mundo y a sus objetos. El sentido objetivo del mundo es obra de la conciencia.

De otro lado, a la vez, es evidente que ese sentido objetivo del mundo no es simplemente fruto de una conciencia aislada en sí misma<sup>49</sup>. El sentido objetivo del mundo, si es válido, ha de tener validez no sólo para una conciencia sino para toda conciencia. En la actividad cognoscitiva, ese sentido objetivo del mundo incluye a todos los entes del mundo, incluidos el yo y los otros sujetos<sup>50</sup>.

En la vida y actitud naturales, estos sujetos son los ‘otros’, existentes en sí, como el mundo del que ellos mismos forman parte. Con ellos, el yo empírico se relaciona, participa de sus experiencias<sup>51</sup>. A través de las mutuas rectificaciones que se dan en esa comunicación entre los hombres, se produce una evolución constante del sentido objetivo; el sentido que acepta cada uno nace del con-

---

49. Cfr. *Ideen*, Epílogo, § 5, p. 383.

50. “*El ego debe llamarse también yo, pero apenas se dice ‘yo’ se presentan repentinamente los pronombres personales que son sus correlatos (...). Yo soy el sujeto absoluto de la validez y de la operación de sentido de todo lo que es, y, en cualquier modo, del nosotros, del ‘nosotros’ en un sentido particular y también del nosotros en su sentido más amplio, en el sentido por el cual yo soy para mí el yo de este nosotros*”. *Krisis*, Apéndice VIII, pp. 415 y 416. Cfr. también *Ideen*, Epílogo, § 5, p. 387.

51. En la vida natural, “*cada uno de nosotros tiene sus propias percepciones, las propias presentaciones, las propias concordancias; cada uno ve convertirse la propia certeza en mera posibilidad, en dudas, en apariencias, en problemas. Pero en la vida en común, cada uno puede participar de la vida de los otros. Por eso el mundo no es solamente para el hombre singular sino también para una comunidad humana, y esto ya a través de la reunión común de lo que es simplemente perceptible*”. *Krisis*, § 47, p. 166.

traste con las opiniones del resto, de su rechazo o de su aceptación. Se produce la comprensión recíproca, la concordancia intersubjetiva de esa validez. Las cosas valen como existentes objetivamente del modo en que son puestas por la comunidad de sujetos. Lo que existe no se define por una subjetividad aislada, sino por una operación intencional unificada y graduada de toda subjetividad. El mundo, tal y como lo conocemos en la vida natural, se constituye así intersubjetivamente<sup>52</sup>.

La actitud natural lleva a pensar que la conciencia obra en la intersubjetividad. Cada sujeto se sirve de ese mundo constituido intersubjetivamente como de un ‘índice’ intencional que le permite valorar sus propias percepciones, las apariciones múltiples en las que se le muestra ese mundo<sup>53</sup>. El sentido y la validez del mundo parecen ser también el resultado de la operación de la comunidad intersubjetiva<sup>54</sup>.

Ahora bien, desde la actitud natural, es decir, cuando se acepta la tesis de existencia y se identifica el ser intencional con el ser real, se confunde el sentido del mundo con el ‘mundo físico’ y la comunidad intersubjetiva con la ‘humanidad’. Desde esta perspectiva, el problema no tiene solución<sup>55</sup>. Plantearlo así —como si la humanidad constituyera el mundo— implicaría caer en un idealismo absoluto, que se descubre contradictorio en sí mismo<sup>56</sup>. La co-

52. “Por esto podemos hablar en este sentido de una ‘constitución intersubjetiva’ del mundo”. *Krisis*, § 49, p. 171.

53. Cfr. *Krisis*, § 50, pp. 175 y 176.

54. Sobre la formación colectiva del sentido, cfr. por ejemplo W. J. GONZÁLEZ, *La teoría de la Referencia*, Universidad de Salamanca, Murcia 1986, p. 271, R. TUOMELA, *Science, Action and Reality*, Reidel, Dordrecht 1984, p. 38.

55. Cfr. J. SANMARTIN, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona 1987, p. 93.

56. En la vida natural, “la intersubjetividad universal, en la cual se resuelve toda objetividad, todo lo que es en general, no puede ser más que la humanidad, la cual es, a su vez, una parte del mundo. ¿Pero cómo puede constituir el mundo entero, constituirlo como su formación intencional, una estructura parcial del mundo, la subjetividad humana del mundo? El mundo es una formación que ha llegado siempre a ser ya, y que llega continuamente a ser, una formación de la conexión universal de la subjetividad trascendentalmente operante; pero, los sujetos que operan en común, ¿cómo pueden ser solamente factores parciales de su

munidad intersubjetiva entendida como una comunidad de hombres ‘reales’ no puede dar valor de ser al mundo porque ella misma es una parte del mundo.

La dificultad aún reside en que entre los objetos del mundo se encuentran los *otros* que no pueden ser considerados de manera absoluta como simples cosas naturales<sup>57</sup>; los otros se perciben como un cierto reflejo del yo, como un *analogon* del sujeto que les constituye<sup>58</sup>. Husserl dedica un cuidadoso análisis a la forma en que se percibe a los otros hombres, a través de su corporalidad, y denomina a la experiencia que se tiene de ellos como *apercepción*<sup>59</sup>. La experiencia del otro no se da como se da una percepción sensible de una cosa natural más; no se percibe sensiblemente la subjetividad de los ‘otros’; lo único que se percibe sensiblemente son los cuerpos de los otros, como se perciben las demás cosas físicas; es decir, lo percibido no es el ‘otro’ sino su mera corporalidad. La experiencia del otro no es una percepción, por lo tanto, sino una *apercepción*. La *apercepción* no es un acto del pensamiento. El hecho de no poder conocer los estados y procesos de conciencia del otro no es, por lo tanto, un impedimento, sino lo que constituye precisamente al otro como tal, e impide considerarlo como un objeto más<sup>60</sup>.

---

*operación total? El elemento subjetivo del mundo incluiría, por decirlo así, el mundo y por ello también a sí mismo. Y esto es un contrasentido”.* *Krisis*, § 53, p. 183.

57. Cfr. *C. M.*, V, § 43, p. 123.

58. Cfr. *C. M.*, V, § 44, p. 126.

59. Cfr. A. DE MURALT, “The ‘foundad act’ and the *apercepción* of others. The actual Scholastic sources of Husserlian intentionality. An essay in structural analysis of doctrines”, en *Analecta Husserliana* 6 (1977), pp. 123-141.

60. Cfr. *C. M.*, V, § 51, pp. 141-143. El otro tiene “*el aspecto corporal que yo tendría si yo estuviera allí*”. Sobre las características de la experiencia del otro y la formación progresiva del sentido en la intersubjetividad, cfr. *C. M.*, V, § 49, p. 137; § 52, p. 144; § 54, p. 147; § 55, p. 149 y 152; § 56, p. 156-158; V, § 58, pp. 160-161. Cfr. también E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* III, Anexo XXXIV (1922), *Husserliana* XV (1973), p. 287. La teoría de la *apercepción* y la objetividad del sentido intersubjetivo encuentra numerosas dificultades desde muy diversas perspectivas epistemológicas; cfr. por ejemplo, T. CELMS, *El idealismo fenomenológico de Husserl*, parte II, cap. IV, n. 72, Madrid

La actitud natural no permite encontrar una respuesta que explique la validez objetiva —es decir intersubjetiva— del sentido del mundo, en el que se incluyen a los otros como parte del mundo<sup>61</sup>. En cambio, desde la *epoché*, es posible una recomposición del problema del conocimiento intersubjetivo del mundo. En la abstracción constitutiva, que es una forma peculiar de la *epoché* temática<sup>62</sup>, el yo se revela, como hemos repetido insistentemente, como la estructura esencial de la constitución del sentido del mundo y de todos los objetos de ese mundo. Al neutralizar la tesis de existencia del mundo, se pone entre paréntesis, con él, la existencia de los otros hombres y del propio sujeto considerado como un hombre entre los otros. El yo, tras la reducción, aparece no como una parte del mundo, sino como el polo egológico que constituye el sentido del mundo<sup>63</sup>.

La actitud eidética reduce ese mundo al mundo de la experiencia en general, un mundo que no es dado sino pensado: el mundo pensado como dado previamente como existente. La reducción trascendental revela que el yo, a diferencia del mundo, no puede

---

1931; E. FINK, "Discussion", en A. SCHUTZ, *Collected Papers*, Volume III: *Studies in Phenomenological Philosophy*, M. Nijhoff, La Haya 1966, p. 85; R. HARLAN, "Must the Other be derived from the I? Towards the reformulation of Husserl's 5th Cartesian Meditation", en *Husserl Studies* I (1984), p. 95; M. C. LÓPEZ SÁNCHEZ, *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social*, Prensas universitarias de Zaragoza, Zaragoza 1994, p. 88, 118 y 261; MONTERO MOLINER, *Retorno a la fenomenología*, Anthropos, Barcelona 1987, pp. 463 y 464; H. RODRÍGUEZ PIÑEIRO, "La intersubjetividad absoluta en Husserl y el ideal de una sociedad racional", en *Analecta Husserliana* XV (1983), p. 527

61. Husserl rechaza la 'solución cartesiana' del recurso a Dios como creador de la realidad común y de la capacidad cognoscitiva del hombre, que, en su nivel más alto, terminaría en el conocimiento científico. El problema debe resolverse en términos no religiosos; los términos del problema no incluyen a Dios, porque Dios no es un dato fenomenológico. Cfr. *Krisis*, § 53, p. 184.

62. Cfr. *C. M.*, V, § 44, p. 125.

63. En la abstracción constitutiva, "*mi ego —el ego del que medita— en su propiedad trascendental, no es empero el habitual 'yo, este hombre', reducido a un mero fenómeno correlativo, dentro del fenómeno total del mundo. Se trata más bien de una estructura esencial de la constitución universal*". *C. M.*, V, § 44, p. 125.

darse simplemente como pensado: el yo exige su existencia como ego trascendental que constituye en sí la predaditud del mundo<sup>64</sup>.

Al aplicar rigurosamente la reducción, se descubre siempre que es el yo quien opera la reducción de todo valor de ser del mundo, y de todo lo que el mundo contiene, incluida la comunidad de sujetos empíricos. Aunque antes de aplicar la *epoché*, y aún en el mismo momento de hacerlo, el sujeto sea un hombre entre otros hombres, después de la reducción, los otros hombres forman parte del fenómeno del mundo, que es constituido —como un sentido válido— por obra exclusiva de la actividad cognoscitiva del yo<sup>65</sup>. A este *ego*, corresponde en el plano trascendental una comunidad a la que se designa como intersubjetividad trascendental, pero que está constituida por la actividad intencional del *ego*<sup>66</sup>. Es decir, la reducción pone de manifiesto que los demás hombres son objeto de conocimiento como el resto de los objetos del mundo<sup>67</sup>.

Al abandonar la actitud natural, tras la actitud eidética y la reducción trascendental, la autovariación eidética permite alcanzar el ego trascendental en general<sup>68</sup>. El yo, como objeto de conocimiento, se revela a sí mismo en un nuevo aspecto, como un yo ori-

64. Cfr. *C. M.*, V, § 59, p. 163.

65. “En realidad nuestro proceder ingenuo no era muy correcto, y no lo era como consecuencia del olvido de nosotros mismos, de nosotros que filosofamos. Por hablar con más claridad: soy yo el que actúo la *epoché*, aunque conmigo están los otros, otros hombres que operan conmigo la *epoché* en una comunidad actual; por eso, con mi *epoché* todos los otros hombres, y la vida de sus actos, entran en el fenómeno del mundo, que, en mi *epoché*, es exclusivamente mío”. *Krisis*, § 54, p. 187.

66. De modo paralelo a como al ego psíquico le corresponde el ego trascendental, a la comunidad psicológica “corresponde, en el plano trascendental concreto, una respectiva comunidad abierta de mónadas, a la que designamos como intersubjetividad trascendental. Apenas si es menester decir que ella está constituida puramente por mí, en el ego meditante; constituida para mí de modo puro a partir de las fuentes de mi intencionalidad”. *C. M.*, V, § 56, p. 158.

67. “La *epoché* convierte a los demás hombres en ‘fenómenos’; así para el filósofo que se pone en el interior de la *epoché* ni él ni los otros valen directamente como hombres, ellos valen sólo en cuanto fenómenos, como polos de una problemática trascendental”. *Krisis*, § 54, p. 187.

68. Cfr. *C. M.*, V, § 59, pp. 163 y 164.

ginario de todo sentido, como fuente última de todo sentido válido de ser del mundo y de sus objetos; este yo originario no es evidentemente el sujeto humano, ni el yo empírico del filósofo que obra la reducción. Es un yo que se denomina 'yo' solamente por un equívoco. El yo, la conciencia, es el polo egológico del conocimiento, por encima de toda la existencia natural, 'física', un yo que incluye en sí toda la validez de sentido del mundo<sup>69</sup>.

El conocimiento exige, en un último análisis, la existencia de un polo egológico, de un *ego* originario, que sea la condición de la intersubjetividad. Porque, evidentemente, el 'mundo para todos' ha de ser constituido por la intersubjetividad trascendental, pero, en esta intersubjetividad, ha de existir así mismo un 'yo' trascendental singular entre los otros. El *ego* originario es el que constituye la intersubjetividad trascendental y, en ella, él mismo aparece como un miembro privilegiado, como el yo de los otros yo trascendentales<sup>70</sup>.

La reflexión fenomenológica que realiza el yo empírico revela así un yo trascendental, que es la condición necesaria y última de toda reflexión. Este es, de una parte, el *ego* puro del yo empírico, sin que esto quiera significar que el *ego* puro sea el alma o una parte del alma, sino el núcleo inobjetivable que hace posible el conocimiento<sup>71</sup>, y, a la vez, es el *ego* puro de toda la comunidad de suje-

---

69. "El yo que alcanzo en la epoché (que equivale al ego que podría ser encontrado a través de una renovación y de una rectificación crítica de la epoché cartesiana), se denomina 'yo' solamente por un equívoco, aunque sea éste un equívoco esencial, porque cuando yo trato de definirlo reflexivamente sólo puedo decir que: este yo soy yo, yo que actúo la epoché, yo que interrogo al mundo como fenómeno, al mundo que vale ahora para mí en su ser y en su ser así-y-así, con todos los hombres dentro de él, los hombres de los cuales yo estoy tan seguro; yo, que estoy por encima de toda la existencia natural que tiene sentido para mí, que soy el polo egológico de la vida trascendental en cuyo interior el mundo tiene sentido para mí puramente en cuanto mundo; yo, que en mi plena concreción incluyo todo eso". *Krisis*, § 54, p. 188.

70. Cfr. *Krisis*, § 54, pp. 188 y 189.

71. "Esto no debe ser entendido en el sentido de que el yo trascendental sea una parte real o un estrato del alma (sería un contrasentido), sino en el sentido de que el hombre, por medio de la consideración fenomenológica de sí mismo, viene a ser una objetivación del yo trascendental. Todavía, todo hombre que haya efec-

tos. El yo puro es la condición última, el polo egológico necesario para que exista, de hecho, el conocimiento efectivamente intersubjetivo. El ego trascendental en general es el *a priori* de toda constitución, que fundamenta la necesidad esencial de “*la estructura general fáctica del mundo objetivo dado, su estructura como mera naturaleza, como animalidad, como humanidad, como socialidad de diversos grados y como cultura*”<sup>72</sup>.

En síntesis, el sentido objetivo del mundo —y no el mundo ‘físico’— es constituido por la operación conjunta de la comunidad de sujetos: es la operación aunada de esos sujetos la que confiere al mundo su sentido, el sentido verdaderamente válido del mundo<sup>73</sup>. Y, a su vez, la comunidad intersubjetiva exige como condición última un único polo cognoscitivo, un ego originario, un ego apriórico que concede una cierta inteligibilidad al *factum* óntico, al mundo fáctico contingente.

Porque el mundo objetivo en sí mismo no es inteligible; no puede serlo sin la existencia de una subjetividad capaz de conocerlo, de darle sentido; o, con una expresión distinta, el mundo es inteligible en cuanto es un sentido constituido en la inmanencia, es decir, en cuanto está referido a la subjetividad<sup>74</sup>. La subjetividad, que es capaz de conocimiento, es ese polo último que constituye, en úl-

---

tuado la epoché puede reconocer su yo último, el yo que opera en todas las acciones humanas”. *Krisis*, § 54, p. 190.

72. *C. M.*, V, § 59, p. 164.

73. “*La comunidad egológica, en cuanto constitutiva del mundo, es siempre antecedente al mundo constituido; es la subjetividad constantemente operante, la subjetividad que cumple las operaciones que constituyen el mundo, que cumple ciertos actos, que alcanza a través de esos actos, determinadas habitualidades, siempre en la unificación común, o sobre la base de esa unificación*”. *Krisis*, Apéndice VIII, p. 416.

74. “*La filosofía exige la explicación a partir de las necesidades esenciales últimas y más concretas; esto significa: las necesidades que responden al esencial arraigo de todo el mundo objetivo en la subjetividad trascendental, las que, por tanto, hacen concretamente inteligible al mundo como sentido constituido*”. *C. M.*, V, § 59, p. 164.

tima instancia, el mundo como tal, a través del yo empírico y del conjunto de yo empíricos, que son también constituidos por él<sup>75</sup>.

Siguiendo un orden inverso, que es más correcto, la primera conclusión del análisis fenomenológico trascendental es el *ego* dado apodícticamente que experimenta el mundo y es miembro de una comunidad orientada a partir de él<sup>76</sup>. La segunda conclusión de ese análisis es que todas las comunidades intersubjetivas —y sus diversos mundos objetivos— “*están en necesaria comunidad conmigo, en cuanto mónada primigenia que las constituye*”<sup>77</sup>. La tercera conclusión es que —siendo único el ego originario— sólo puede existir una única comunidad de mónadas y un único mundo objetivo<sup>78</sup>.

## 7. LA SUBJETIVIDAD COMO RAZÓN

Como se acaba de decir, el *ego* originario se denomina yo por un equívoco; el yo puro es el polo egológico requerido por la intersubjetividad del conocimiento. El mundo es real para el yo empírico porque ese yo está integrado en una comunidad de sujetos

75. *Krisis*, Apéndice VIII, pp. 416 y 417.

76. “*Mi ego dado a mí mismo apodícticamente —lo único que yo puedo poner con absoluta apodicticidad como existente— sólo puede ser a priori un ego que experimenta al mundo en cuanto está en comunidad con otros semejantes y es miembro de una comunidad de mónadas dada, orientada a partir de él*”. *C. M.*, V, § 60, p. 166.

77. *C. M.*, V, § 60, p. 167.

78. “*Sólo puede haber en realidad una única comunidad de mónadas, la comunidad de todas las mónadas coexistentes; según ello, sólo puede haber un único mundo objetivo, un único tiempo objetivo, un sólo espacio objetivo, sólo una naturaleza*”. *C. M.*, V, § 60, p. 167. Husserl, a pesar de su constante actitud de distanciamiento de toda forma filosófica anterior, denomina a estas conclusiones como los resultados metafísicos de la fenomenología; metafísicos, si es verdad —puntualiza— que deben llamarse metafísicos los conocimientos últimos sobre el ser (cfr. *C. M.*, V, § 60, p. 166); metafísicos porque fundamentan una ontología a priori del mundo real, una ontología nueva basada en el análisis trascendental (cfr. *C. M.*, V, § 59, p. 165).

que constituye al mundo conocido por ellos como real. Esta intersubjetividad exige como necesaria la existencia del ego primitivo, que es la condición que la hace posible, que actúa a través de esa comunidad de sujetos y de cada sujeto empírico.

El *ego* primitivo constituye el sentido objetivo del mundo, al mundo entendido como real para todos los sujetos y para cada uno de ellos. Ese polo egológico último es el único que permite entender al mundo como real, y, para Husserl es, por lo tanto y aunque parezca paradójico, el fundamento del realismo más radical: el mundo es conocido como real porque ese *ego* originario lo entiende y constituye como tal; este realismo no es evidentemente un realismo ontológico, que afirme conocer la existencia real de un mundo físico; es, eso sí, un realismo gnoseológico que afirma como cierto el conocimiento del mundo, el único conocimiento que cabe, para Husserl, del mundo. El mismo Husserl, que denomina como realismo radical su propuesta fenomenológica<sup>79</sup>, afirma, para ella, el título de idealismo fenomenológico-trascendental; un idealismo que no es, tampoco, un idealismo ontológico, porque no afirma la constitución del mundo físico como resultado de la operación productiva de la conciencia.

Ese último polo egológico abre el único campo posible de evidencias. El mundo tal y como es comprendido por la última subjetividad trascendental es el correlato de esa subjetividad, y es únicamente ese correlato de la subjetividad. Nada se puede decir de él más allá de esa consideración<sup>80</sup>. Esta subjetividad lo entiende como realmente existente; esta comprensión del mundo por la subjekti-

---

79. “El mundo es todo eso que es para mí, ahora objetivamente legítimo y ahora no, con todas las ciencias, las artes, con todas las formas sociales y personales y todas las instituciones, precisamente en cuanto él es el mundo que es, para mí, real. No existe por tanto un realismo más radical que el nuestro, ya que esta palabra no significa nada más que esto: ‘yo estoy cierto de ser un hombre que vive en este mundo, etc., y de esto no tengo la más mínima duda’. Pero el gran problema es precisamente entender esta evidencia”. *Krisis*, § 55, pp. 190 y 191.

80. “Aproximados al yo, se cae en la cuenta de encontrarse en una esfera de evidencia; el intento de indagar más allá sería un no-sentido”. *Krisis*, § 55, p. 192.

vidad trascendental es la forma más alta de la racionalidad de ese mundo<sup>81</sup>.

La subjetividad trascendental pura, actuando a través de la comunidad de sujetos, constituye el mundo en una continua evolución de sentido, en un sucederse de ratificaciones y rectificaciones sucesivas sobre el valor del mundo; para comprender ese mundo solamente cabe analizarlo a partir de la subjetividad, comprender la subjetividad misma en su naturaleza y en su modo de operar. Esa tarea no ha sido llevada a cabo por la filosofía anterior, ni por las ciencias empíricas, ni por el conocimiento espontáneo en sus intentos de análisis sobre el mundo ‘físico’, sino que solamente ha sido intentada por el idealismo, en todas sus formas, correctas o no, acertadas o excesivamente parciales<sup>82</sup>. Esa evolución del sentido —progresivo, definido como real, etc.— describe el campo de lo ‘real’, de lo ‘existente’, como el polo objetivo que se opone a la subjetividad pura. Esta no puede trascender ese campo que ella misma constituye. Subjetividad pura y sentido del mundo son los extremos últimos de la relación de conocimiento.

Para denominar al ego puro con su nombre propio, hay que decir que la subjetividad trascendental pura es la razón. En el orden empírico, la razón está presente en cada sujeto personal, en cada hombre<sup>83</sup>, y su modo de estar presente es el mismo que el modo del

---

81. “Se torna comprensible toda especie de ser, real e ideal, en cuanto formación, constituida justamente en esa efectuación de la subjetividad trascendental. Esta especie de comprensibilidad es la más alta forma imaginable de racionalidad”. *C. M.*, IV, § 41, p. 118.

82. “Solamente el idealismo, en todas sus formas, trata de apoderarse de esta subjetividad y de alcanzar al fin un mundo que no se da nunca sino al sujeto y a la comunidad de sujetos; ya que, en cuanto mundo que vale para ellos, subjetivamente y relativamente, con sus contenidos singulares de experiencia, en cuanto mundo que a partir de ella sufre siempre nuevas evoluciones de sentido (por lo cual también la condición apodíctica de que exista un único mundo, que se representa subjetivamente en modos diversos, tiene una motivación puramente subjetiva, cuyo sentido es el mundo mismo), ese mundo es el mundo realmente existente y la subjetividad que produce este sentido, no puede jamás ir más allá de él”. *Krisis*, § 73, pp. 271 y 272.

83. “La razón es el elemento específico del hombre, de un ser que vive a través de actividades y habitualidades personales”. *Krisis*, § 73, p. 272.

ser de los hombres concretos, un modo de ser que se caracteriza por un constante devenir, tanto para cada uno de ellos como para la comunidad humana. El devenir de la vida del hombre es un devenir intencional, racional; a través de su operación racional, el hombre va viviendo como persona y se va haciendo a sí mismo como persona<sup>84</sup>. En ese mismo orden, y, en ese mismo devenir, se da la evolución de sentido del mundo.

En el orden trascendental, la razón humana, en su continuo proceso, es el fundamento último de la intersubjetividad y del sentido del mundo, en la medida en que es la condición necesaria y última para que se dé un efectivo conocimiento del mundo, el último polo que permite explicar el correlato del conocimiento. El ego empírico que filosofa es depositario de la razón que comparte con otros ego; es precisamente a través del descubrimiento de la razón que cada hombre posee como es posible la comprensión última del propio yo, de los otros co-sujetos, y la comprensión también del mundo, entendido como un sentido objetivo en constante progreso. Lo que se hace a sí mismo a lo largo de la historia y del devenir humanos, no es el espíritu absoluto hegeliano ni el yo kantiano, sino la razón absoluta que se alcanza a sí misma en un continuo desarrollo. La subjetividad absoluta que descubre la filosofía es la respuesta última a la constitución trascendental del mundo, a la constitución del sentido de ser del mundo<sup>85</sup>.

---

84. *“En cuanto personal, esta vida es un constante devenir, y se desarrolla en una constante intencionalidad. Y eso que deviene en esta vida es la persona misma. Su ser es siempre un devenir, y esto vale también en la correlación del ser personal singular y el ser personal común, para el hombre y para la humanidad unitaria”*. *Krisis*, § 73, p. 272.

85. *“La más profunda y universal autocomprensión del ego que filosofa, en cuanto depositario de la razón absoluta que se alcanza a sí misma; de un ego que, en su apodíctico ser-para-sí-mismo, implica sus co-sujetos y todos los posibles co-filósofos; el descubrimiento de la absoluta intersubjetividad (objetivada en el mundo de la humanidad total), de aquello en lo cual la razón está en un continuo progreso, en el oscurecimiento, en la clarificación, en el movimiento de una clara auto-comprensión; el descubrimiento del modo de ser concretamente necesario de la subjetividad absoluta (y, en definitiva, trascendental) en la vida trascendental de la constante ‘constitución del mundo’; y correlativamente, en consecuencia, el nuevo descubrimiento del ‘mundo existente’, cuyo sentido de ser,*

La razón absoluta, presente empíricamente en cada hombre, pero distinta de cada hombre, porque no puede ser identificada simplemente con el yo mundano, tiende a la comprensión del mundo, a través de la autocomprensión de sí misma; la razón se comprende reflexivamente, aprendiendo de sí misma su modo propio de operar, las condiciones necesarias de su actividad, la naturaleza de su ser inmanente. Por eso puede afirmarse que la forma de la autocomprensión de la razón es la filosofía<sup>86</sup>. Para Husserl, la filosofía es la razón en ese continuo movimiento de autoclarificación, a través de la comunidad de sujetos y de los sujetos singulares<sup>87</sup>. La filosofía es el intento constante de la razón por alcanzarse a sí misma, por llegar a la propia autocomprensión, a una autocomprensión que le permita comprender que, en sí misma, es un mundo que, a diferencia del mundo físico —siempre cambiante, contingente— existe en su propia verdad universal<sup>88</sup>. Ese movimiento de la razón es utópico, abocado de manera necesaria a un devenir continuo hacia la plena racionalidad<sup>89</sup>.

De manera directa e inmediata, por lo tanto, el estudio de la subjetividad trascendental pura conduce a una teleología de la razón, al análisis de esa idea llevada al infinito como un movimiento orientador de su propia actividad y de la actividad del hombre, que es su depositario; la vida humana sólo puede ser tal vida propiamente humana si los hombres tienden hacia aquello que les señala la razón. El *ethos* humano es íntimamente racional, y solamente de acuerdo con él puede el hombre alcanzar la paz, ser ‘feliz’. En ese

---

*constituido trascendentalmente, da un nuevo sentido a lo que se llamaba, en los niveles inferiores, mundo y verdad del mundo, conocimiento del mundo”. Krisis, § 73, p. 275.*

86. “Este conocimiento radical no puede asumir otra forma que la de una auto-comprensión según principios a priori, de una autocomprensión en la forma de la filosofía”. *Krisis*, § 73, p. 276.

87. Cfr. *Krisis*, § 73, p. 273. El texto de la cita se recoge en la nota 3.

88. Cfr. *Krisis*, § 73, pp. 273 y 274.

89. La filosofía “es una racionalidad que descubriendo siempre de nuevo la insuficiencia de su relatividad, se esfuerza por llegar a una verdadera y plena racionalidad. Pero ella descubre que esta racionalidad es una idea llevada al infinito y que de hecho ella misma está en un continuo devenir”. *Krisis*, § 73, p. 274.

análisis, la humanidad se autocomprende como humanidad racional. La razón indica el fin hacia el que el hombre tiende en cuanto hombre<sup>90</sup>.

En el análisis fenomenológico, llevado hasta sus últimos extremos, la aparición del yo puro trascendental abre un nuevo campo de interpretaciones sobre su ser característico, ya que, de un lado, el yo parece ser un ser en la inmanencia por su estructura netamente intencional, mientras que, por otra parte, parece tratarse de un ser que está más allá de la inmanencia, con una forma de trascendencia que no puede ser simplemente considerada como un tipo de trascendencia en la inmanencia intencional.

No parece posible resolver la cuestión de si, para Husserl, esta razón absoluta es inmanente a la comunidad de sujetos<sup>91</sup>, o trascendente a la intersubjetividad, en el sentido de un Dios trascendente<sup>92</sup>.

## 8. LA REDUCCIÓN DEL HOMBRE AL NÚCLEO DE CONCIENCIA

Se han descrito hasta aquí los elementos básicos que forman la imagen husserliana sobre el sujeto, sin apuntar apenas las dificultades que puedan implicar cada uno de ellos. Es posible ahora determinar algunas de sus aportaciones y calibrar en un sentido al-

---

90. Cfr. A. PONSETTO, *La modernità e la sua genesi. Razionalità, crisi e recupero del logos*, Milella, Lecce 1993, pp. 289-315.

91. Así lo entienden, entre otros, L. LANDGREBE, *Phenomenologie und Metaphysik*, Hamburgo 1949; L. DUPRE, *A dubious heritage. Studies in the Philosophy of Religion after Kant*, Nueva York 1977; y R. BOEHM, "Zum Begriff des 'Absolutem' bei Husserl", en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (1959).

92. Como, por ejemplo, S. STRASSER, "Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls", en *Philosophisches Jahrbuch* 67 (1958). Para un *status quaestionis* sobre este aspecto, es útil la consulta de las obras de A. ALES BELLO, *Husserl. Sul problema di Dio*, Studium, Roma 1985; y I. GÓMEZ ROMERO, *Husserl y la crisis de la razón*, Cincel, Madrid 1986, pp. 177-199.

go más exacto hasta qué punto puede identificarse el proceso fenomenológico como una cierta forma de humanismo.

La fenomenología pretende ser algo más que una antropología. No pretende ser una ciencia sobre el hombre, aunque tenga necesariamente en éste su punto de partida, y a él dedique una importante parte de su análisis, en la medida en que la subjetividad es la condición necesaria para que se dé cualquier acto de conocimiento. Husserl aspira a que el análisis fenomenológico se convierta en el fundamento de todo conocimiento riguroso, y a que, a partir de él, puedan elaborarse otras disciplinas filosóficas como la lógica, la ética,... o lo que hoy se entiende como antropología.

Es sencilla de advertir la diferencia en la elección de los términos que Husserl utiliza. Raramente escribe sobre el hombre, el ser humano, la persona, las experiencias o realidades humanas. Cuando aparecen estos términos se toman como significantes del hombre real, del hombre concreto, empírico, que vive, piensa y actúa en el mundo físico, en su relación con las cosas del mundo y con los demás hombres. Prefiere en cambio denotar al supuesto que actúa en todo acto de conocimiento como sujeto, subjetividad, conciencia, etc., o, aún más preferentemente, como yo, descrito en diversos niveles como empírico, constituyente, intencional, reducido tras la *epoché*, trascendental, etc.

Husserl trata de iluminar al sujeto mismo, que en la filosofía anterior a él estaba presente como un fundamento implícito. La fenomenología puede entenderse, por tanto, como una filosofía del sujeto, y, más exactamente, como una filosofía del sujeto en cuanto sujeto del conocimiento. Aunque su objetivo no se pueda reducir al análisis de la subjetividad. El sujeto solo es uno de los términos de la terna sujeto-acto de conocimiento-objeto.

A Husserl le interesa el hombre como subjetividad cognoscente en primer lugar. La mediación cognoscitiva, para él, es una constante en toda acción humana. Conocer es la actividad que caracteriza al hombre, y que nos permite descubrir en qué medida somos hombres. Deduce que cada sujeto, un sujeto cualquiera, puede ser contemplado bajo sus características universales y necesarias. El *ego* designa al hombre singular en la medida en que comparte es-

estructuras comunes a la subjetividad en general. Esta pretensión de describir los rasgos universales de toda subjetividad equivale a afirmar que cada hombre posee en común con cualquier otro hombre modos y estructuras de actuación. Hace posible hablar del hombre en general, de la humanidad como totalidad de los hombres, y de la humanidad como estructura, como forma de ser compartida por cada hombre. La capacidad cognoscitiva es entendida por Husserl como la característica originaria de lo humano. El hombre es sujeto cognoscente.

Para Derrida, ese conjunto de afirmaciones hace de la fenomenología un humanismo que, sin modificar esencialmente los contenidos, ha sustituido la terminología de la metafísica por un nuevo elenco de sustantivos. Puede aceptarse con él que se trata, pues, de una cierta forma de humanismo. Una forma, por supuesto, bien diversa a la del humanismo clásico, que aceptaba sin actitudes críticas la herencia griega: la descripción del hombre como un existente real, dotado de alma y cuerpo, capaz de una percepción natural del bien y del mal, de lo verdadero y lo falso, de perfección y degradación, etc. El humanismo de Husserl prescinde de ese cortejo de propiedades universales de la naturaleza o esencia humana...; propone solamente la consideración del hombre como sujeto del acto de conocimiento, y abstrae cualquier otro rasgo, ajeno a esa consideración. Por otra parte, la primacía de la conciencia no significa tampoco para Husserl la reducción del hombre a razón pura, o a un idealismo absoluto de corte platónico o hegeliano<sup>93</sup>.

La fenomenología intenta una vía media para acercarse al saber sobre el hombre. A través de los contenidos de la conciencia, el sujeto se advierte como corporal, dotado de un sistema de percepción sensible, afectado por emociones y sentimientos, por valoraciones

---

93. Después de la reducción, "permanece toda la vida de mis actos, la vida de la experiencia, del pensamiento, de la valoración, etc.; es más, esta vida continúa procediendo, pero lo que en ella tenía ante los ojos como 'el' mundo, el mundo que era y valía para mí, se ha convertido para mí en un mero 'fenómeno' en todas las determinaciones que le inhieren. Todas estas determinaciones, como el mundo mismo, son transformadas en mis 'ideae', son elementos constitutivos de mis cogitaciones, precisamente en cuanto son sus respectivos cogitata, por obra de la epoché". *Krisis*, § 17, p. 79.

morales, por experiencias religiosas<sup>94</sup>, etc. Aunque el método fenomenológico deberá también someter a análisis por la *epoché* esos contenidos de conciencia, para evitar volver a las inferencias ingenuas que se dan en la actitud natural del conocimiento. Considera que el mundo empírico, el mundo natural y el hombre que vive en ese mundo, son reales, en el sentido ingenuo de ese adjetivo.

La perspectiva fenomenológica desplaza ese punto de mira. La ‘primera’ reducción fenomenológica suspende la creencia natural en la realidad del mundo, en la existencia real del mundo. Pone esa existencia real ‘entre paréntesis’, y en ese paréntesis se incluye a los hombres, en cuanto hombres reales existentes en el mundo. El mundo real —y en él, los hombres— y el mundo de la conciencia —y en él, la subjetividad cognoscente— forman ámbitos separados<sup>95</sup>.

Lo que entendemos por hombre real, por sujeto empírico, queda reducido —en el proceso de la *epoché*— a sujeto del conocimiento<sup>96</sup>. Su análisis estima que nada pues puede decirse de forma rigurosa sobre el hombre real. El conjunto restante de afirmaciones sobre el hombre tiene su origen no en el conocimiento estricto sino en actitudes creenciales —primitivas y originarias—, que están asociadas naturalmente al proceso cognoscitivo. Para la fenomenología

---

94. Husserl trata solo marginalmente de la relación entre el sujeto y Dios, a la espera de un análisis detallado de la experiencia religiosa que apenas llegó a esbozar. Considera casi desde el principio que Dios es “*un algo trascendente en un sentido totalmente distinto frente a lo trascendente en el sentido del mundo*” y es también “*un absoluto en un sentido totalmente distinto del absoluto de la conciencia*” (Ideen, § 58, p. 140), aunque de alguna forma es reducido también en la *epoché*. En ocasiones, en torno al análisis de la intersubjetividad del conocimiento, de forma provisional, sugiere que Dios es la idea del telos de todo sujeto constituyente (cfr. E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, III, Martinus Nijhoff, Haag, Apéndice XLVI, p. 610)

95. “*Vemos, pues, que conciencia y ser real en sentido estricto son todo menos formas del ser coordinadas, que moren pacíficamente una junto a otra, ‘refiriéndose’ una a otra, o ‘enlazándose’ una con otra tan sólo ocasionalmente. (...) Entre la conciencia y la realidad en sentido estricto se abre un verdadero abismo de sentido*”. Ideen, § 49, pp. 116 y 117.

96. El resultado de la *epoché* “*es la esfera esencial de la conciencia misma fenomenológicamente purificada*”. Ideen, § 60, p. 142.

logía, es necesario analizar esas protocreencias y detectar los caracteres noemáticos y noéticos que añaden al núcleo de sentido, al objeto puro que se da en el acto de conocer. Se hace necesario analizarlas precisamente para descartarlas en análisis ulteriores, que puedan llamarse en rigor filosóficos. El mundo queda así reducido a objeto constituido cognoscitivamente, y el hombre a sujeto constituyente. Solamente en el interior de esos límites puede hablarse de conocimientos evidentes. Fuera de ellos no cabe asegurar nada. Lo único que, en consecuencia, puede decirse estrictamente sobre el hombre remite a su actividad como sujeto puro del acto de conocimiento, como conciencia<sup>97</sup>, y, en última instancia, a su definición como sujeto trascendental.

Dentro de esas fronteras señaladas con precisión en su análisis, Husserl descubre o re-descubre en ocasiones hallazgos fundamentales sobre el ser humano. a) Afirma la existencia evidente del sujeto en el acto de conocimiento. b) Señala con una contundente argumentación la imposibilidad de confundir la actividad intencional del conocimiento con la simple actividad psicológica y refuta brillantemente el psicologismo o el biologicismo; sostiene por tanto la naturaleza no material, no empírica del yo y su actividad cognoscitiva. c) Describe la formación de los conceptos intersubjetivamente válidos —experienciales, culturales, etc.— y su necesaria remisión a una estructura común a los sujetos que intervienen en esa configuración. d) Defiende la naturaleza racional del ser humano y la primacía de la razón en el comportamiento del hombre. e) Afirma frente al relativismo filosófico, la necesaria objetividad del conocimiento, aunque la limite a una objetividad en el seno de la subjetividad.

El análisis fenomenológico del conocimiento permite además —sin cruzar sus límites precisos— investigar las vivencias del sujeto humano que no son propiamente cognoscitivas —reacciones

---

97. “La conciencia tiene de suyo un ser propio, que, en lo que tiene de absolutamente propio, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica. Por ende, queda este ser como ‘residuo’ fenomenológico, como una región del ser, en principio ‘sui generis’ que puede ser de hecho el campo de una nueva ciencia fenomenológica”<sup>97</sup>. *Ideen*, § 33, p.72.

emocionales, actitudes y argumentos morales, valoraciones estéticas, experiencias religiosas, etc.—, en la medida en que tales vivencias pueden darse como objetos propios del conocimiento.

Ni la antropología empírica o natural ni la visión idealista del espíritu humano son, pues, las que interesa a la fenomenología. La fenomenología pretende en todo caso una antropología pura, basada en los puros contenidos de conciencia<sup>98</sup>. Como casi siempre que alguien se acerca a ella, resulta necesaria esta atención a los límites en los que se mueve la fenomenología, la reconsideración de su metodología. Aquí, se soslaya así mismo el peligro de esperar de ella una variante más entre las antropología empíricas. Esta consideración de sus límites, permite entender la cuestión sobre el ‘humanismo’ husserliano. ¿Puede darse una antropología fenomenológica como una verdadera antropología, como un saber sobre el hombre? La reducción a sujeto de conocimiento, que en Husserl es condición metodológica para un saber riguroso, implica también una visión reductiva sobre la existencia del hombre.

Jon Borobia  
Profesor Asociado  
Departamento de Teología Moral  
Facultad de Teología  
Instituto de Antropología y Ética  
Universidad de Navarra  
e.mail: jjbor@unav.es

---

98. “*Todo lo que llamamos objeto, aquello de lo que hablamos (...) es, sólo por ser tal, un objeto de la conciencia*”. *Ideen*, § 135, p. 329. “*Resulta claro que, de hecho, frente a la actitud teórica natural, cuyo correlato es el mundo, ha de ser posible una nueva actitud, para la que, a pesar de desconectar este universo natural psico-físico, queda algo —el campo entero de la conciencia absoluta—*”. *Ideen*, § 50, p. 118.