

# *La técnica fenomenológica y su aplicación en la dimensión ético social de la fenomenología husserliana.*

ARIAS MUÑOZ, ADOLFO

## I. OBJETIVOS

Con suma frecuencia cuando se ha enfocado el tema de la fenomenología husserliana se ha presentado ésta desde un ámbito en el que su dimensión práctica ha caído en el olvido más absoluto y se ha centrado toda la atención en la dimensión teórica de la misma y, en consecuencia, se ha hecho especial hincapié en el ámbito de una razón teórica con claro olvido de la razón axiológica y práctica que es, como es muy conocido, una de las primeras definiciones de la Fenomenología.

Efectivamente, como hemos mostrado en otro lugar (Cfr. del Autor: *La radicalidad de la fenomenología husserliana*, Madrid. Ed. Fragua, 1982, pp. 30 y ss). La Fenomenología, que inicialmente apareció como un intento de fundamentación de la ciencia (baste recordar los primeros intentos husserlianos incluyendo *Logische Untersuchungen*), moviéndose en un plano teórico, sólo alcanzará su verdadero sentido en la forma y manera en que se patentice como *Erste Philosophie*, es decir, como ciencia eidética, *principal*.

Inicialmente Lógica Pura, deviene en Lógica trascendental a raíz de la puesta en escena del sentido bipolar de la Lógica husserliana, donde se patentiza, de una parte, el sentido y valor de la Lógica Formal y, de otra, su auténtico cumplimiento en orientación subjetiva como consecuencia de la introducción del *interés cognoscitivo* (*Erkenntnisinteresse*) y descripción del papel que desempeña la *Intencionalidad operante* en el ámbito de la constitución de la objetividad.

De esta forma, el idealismo fenomenológico se configura como ciencia o, más exactamente, como ciencia de las ciencias, *Erste Philosophie*, en el sentido en que, partiendo de Sócrates y Platón, se renueva en el pensamiento cartesiano con el redescubrimiento de la subjetividad.

El necesario retorno a esta actitud teórica viene exigido por la preponderancia de la actitud naturalista que, en tanto que conformadora de hechos, apuntará en *Die Krisis*, hace de la humanidad un hecho, dejando a un lado las cuestiones acerca del sentido de la misma existencia humana (Cfr. *Die Krisis*, pp. 3-5).

Sólo un análisis positivo de los fundamentos de la nueva ciencia, como califica Husserl permanentemente a su Fenomenología, debe permitirnos la apertura de una vía de esperanza a la confluencia *teoría-praxis* de forma que configure el sentido auténtico de la racionalidad humana, perdido a raíz de la preponderancia del positivismo.

En mi obra sobre Husserl ya anunciaba que a lo largo de sus páginas afloraba una idea central que tan solo venía apuntada pero no desarrollada; era, justamente, *la necesaria vinculación teoría-praxis* en el pensamiento husserliano, lo cual vendría a ser el cumplimiento de la tesis central mantenida en esa obra de la radicalidad de la fenomenología husserliana, y su ámbito de proyección en la filosofía de nuestro tiempo, anunciándose un próximo trabajo sobre estos puntos.

Pues bien, el presente trabajo quiere ser, justamente, un primer esbozo de esa temática, aunque enfocado desde una perspectiva muy concreta: la dimensión ético-social del pensar husserliano a partir de la reflexión husserliana en torno a la persona en el marco de la reducción fenomenológico-trascendental al mundo de la vida.

La tarea que nos proponemos no es fácil pues, en realidad, las obras que Husserl publicó en vida no dejaban entrever con claridad que los problemas de la vida social hubieran tenido un importante lugar entre sus preocupaciones filosóficas. Tan sólo el recurso a los trabajos, bocetos y cursos publicados tras su muerte nos permiten reseñar aquello que fue uno de sus objetivos fundamentales primarios: hacer del filósofo y de la filosofía la conciencia crítica de la sociedad, que es como entiende la conocida expresión del *filósofo como funcionario de la humanidad*:

“Los hombres no tienen el ser de los meros hechos en el mundo de los hechos, en tanto que realidad psicofísica, sino que tienen otro ser, el ser como persona en un todo personal y, como tal, no tienen solamente ligaduras exteriores, sino también lazos que le unen con otras cosas más (...) Todo hombre, en tanto que persona, está en conexión generacional, la cual, entendida en un sentido personal y espiritual, se da en la unidad de la historicidad; esta historicidad no es sólo una consecuencia de hechos pasados, sino que está implicada en todo presente, en su facticidad, como el pasado que ha formado a la persona actual y, en tanto que formación de ésta, está implicada intencionalmente en ella”. (HUSSERL, E. : *Die Krisis...* Beilage XXIV. Huss. Bd. VI, pp. 487-488).

Del desconocimiento de estos objetivos se queja amargamente el mismo Husserl en carta a G. MISCH de 1930 cuando le indica que se desconoce la prospectividad de la fenomenología: “No se ve más que el autor de las Investigaciones Lógicas, no se ve más que lo que ellas representan para la generación anterior, y no se ve aquello a lo que en ellas se quería llegar y a lo que se llegó efectivamente en el curso de mis trabajos ulteriores” (Carta de Husserl a G. Misch de 1930).

Es un reproche similar al que encontramos, por las mismas fechas, en el *Nachwort* a las *Ideas*, cuando nos indica que se ha desconocido lo que de novedoso presenta la fenomenología:

“Se pasa de largo sin ver lo que hay de radicalmente nuevo en el método y en el campo de trabajo de esta fenomenología. Por lo mismo, tampoco se comprende su pretensión, en modo alguno exagerada, de haber por primera vez abierto y recorrido en su parte inicial el camino por el que tienen que llevar gradualmente a formularse y resolverse con genuina originalidad todos los problemas concebibles de la filosofía, en un trabajo que se ha de llevar a cabo con un espíritu científico de la más radical seriedad. Con esta manera, restauro la primitiva idea de la filosofía, que desde su primera formulación por Platón es la base de nuestra filosofía y ciencia europea, a la que señala una tarea indeclinable. La filosofía es, para mí, de acuerdo con la idea de la misma, la ciencia que parte de fundamentos últimos, o lo que es igual, de una responsabilidad última, en la que, pues, no funciona como base segura del conocimiento nada predicativa o prepredicativamente comprensible”. (HUSSERL: Epílogo a las *Ideas*, p. 372).

En todo caso, lo que parece claro es que, para Husserl, la Fenomenología no puede reducirse a una mera gnoseología o a un método de conocimiento, sino que debe aparecer como *Erste Philosophie* y, en tanto que tal, aparece como autoconciencia radical que abarca la teoría íntegra de la vida racional y, por lo tanto, debe aparecer como una *teoría universal de la razón cognoscitiva, valorativa y práctica*. como claramente expresa en *Erste Philosophie*.

Ahora bien: ¿Cómo enfocar la cuestión?, ¿cuáles podrían ser nuestros materiales básicos?, ¿cómo podríamos centrar el tema?

Nuestro tema de reflexión, como hemos anunciado anteriormente, no es otro que la concepción husserliana de la *persona* y su captación en el ámbito de la asociación de personas. Con ello entramos de lleno en el ámbito concreto de la discusión sobre la intersubjetividad.

Ante la cuestión de cómo enfocar la cuestión es claro que nos tenemos que ver enfrascados en la discusión sobre el sentido y valor de la reducción fenomenológico-trascendental que conduce a la intersubjetividad y al *Lebenswelt*.

Para ello, los materiales básicos no serán otros que los ofrecidos por las obras husserlianas, especialmente *Ideen II*, *Meditaciones Cartesianas*, *Lógica Formal y Trascendental*, *Die Krisis*, y los manuscritos 9 y 10 dedicados al *Espíritu común (Gemeingeist I y II)* de 1921 (Ed. de Kern, Huss. Bd. XIV). En cualquier caso, el texto que nos sirve de punto de partida, se encuentra en el & 51 de *Ideen II* que nos indica:

“En un mundo circundante, el sujeto encuentra conscientemente no

sólo cosas, sino también otros sujetos: él los ve como personas laboriosas en su mundo circundante, determinadas por objetos y de nuevo siempre determinables. En esta actitud el sujeto no piensa ni lejanamente situar al espíritu dentro del cuerpo, esto es, considerar el espíritu como algo que es del cuerpo (...) no le viene a la mente el llevar a cabo la correspondiente apercepción real (natural). Si hace esto, el hombre viene puesto como una cosa (...) y entonces el espíritu viene considerado tan sólo como un ser psíquico, en el sentido naturalista, como algo que es causalmente dependiente del cuerpo propio". (HUSSERL, E. : *Ideen II*, & 51, Huss. Bd. IV, p. 190).

Del texto se desprende la idea base de nuestro trabajo: *En su mundo circundante, el sujeto encuentra no sólo cosas, sino también otros sujetos a los cuales ve como personas laboriosas*. Hasta ahí no parece indicar Husserl algo nuevo ya que es la descripción típica de la actitud natural. Sin embargo cuando líneas más adelante nos indica que si llevamos a cabo la apercepción real natural, consistente en situar al espíritu como un componente del cuerpo, entonces el espíritu, en tanto que realidad psíquica, queda cosificado y la persona desaparece como tal en el ámbito de las cosas.

Ello nos indica que sólo un cambio de actitud, de la natural a la filosófica, nos puede permitir el acceso a la comprensión de la realidad personal. Pero ese cambio de actitud sólo es posible, al menos para Husserl, a través del ejercicio de la reducción fenomenológica.

## II. EL PASO DE LA ACTITUD NATURAL A LA ACTITUD FILOSÓFICA. SENTIDO Y VALOR DE LA REDUCCIÓN

### 2.1. Importancia de la Reducción en el esquema fenomenológico

A nadie pasa desapercibido el hecho de la importancia que el pensamiento fenomenológico husserliano otorga al procedimiento reductivo en tanto en cuanto, como él mismo dice en distintas ocasiones, *la Reducción hace su aparición como el método de acceso al campo de trabajo de una nueva ciencia*.

"Todo depende del método inicial de la reducción fenomenológica (...) Si se yerra en el sentido de la Reducción, que es la única puerta de acceso al nuevo reino, todo está errado (...) Mediante la *epojé* se hace visible que es la vida del ego en donde la apercepción 'hombre' tiene, dentro de la apercepción universal 'mundo', sentido de ser". (HUSSERL: "Para una escisión entre Fenomenología y Antropología" (Conferencia de Berlín, 1931, pp. 53-54).

De esta manera, sólo desde los capítulos dedicados a la reducción es

posible dictaminar el valor de esa Nueva Ciencia que es la Fenomenología, según la apreciación e intereses de su fundador:

“Como la reducción a lo trascendental y a la vez esta otra reducción al eidos es el método de acceso al campo de trabajo de una nueva ciencia, el resultado es (y fíjese enérgicamente de antemano la atención en esto) que el verdadero inicio de la comprensión sistemática de esta ciencia reside en los capítulos que tratan de las indicadas reducciones, únicamente desde ellos, y siguiendo las enseñanzas graduales, puede el lector que íntimamente las siga juzgar si hay aquí un trabajo realmente propio y nuevo —un trabajo y no una construcción, una descripción sacada de una real intuición universal de las esencias”. (HUSSERL: Epílogo a *Ideen*, Ed. Gaos, p. 375).

En consecuencia, no hay fenomenología que no pase por la reducción ya que es sólo y el único método fundamental de la filosofía fenomenológica de Husserl, como nos ha recordado E. FINK, entre otros:

\* “No hay fenomenología que no pase por la Reducción. Todo lo que puede designarse como ‘Fenomenología’ y que renuncia a la Reducción es, en su principio, una filosofía mundana, es decir, ‘dogmática’ (en el sentido fenomenológico del término)” (E. FINK: *La Phénoménologie*, p. 123, nota 8).

\* “El sólo y único método fundamental de la filosofía fenomenológica de Husserl es la reducción fenomenológica. Ella es el camino de conocimiento del pensamiento filosófico que se inicia y que conduce al ‘ámbito temático’ de la filosofía, el acceso a la subjetividad trascendental; todos los problemas de la fenomenología y los métodos particulares que le están coordinados y están allí implicados. La crítica criticista del método fenomenológico no apunta sin embargo sobre este conjunto de conocimientos fundamentales (la reducción), sino que toma por base un concepto de método que mira la facultad de conocer puesta en acción por la reflexión filosófica” (E. FINK: *La Phénoménologie*, p. 97).

Sin embargo, la Reducción no constituye un objetivo primordial del pensamiento husserliano, pese a ser una de sus constantes preocupaciones, sino que es un concepto básico de carácter metodológico (concepto operatorio se ha llegado a decir) que tiene como objetivo la búsqueda de un método que fundamente la filosofía como *Erste Philosophie*:

“Para el método fenomenológico (y ulteriormente para el método de la investigación fenomenológico-trascendental en general) tiene una doctrina sistemática de todas las reducciones fenomenológicas (...) una gran importancia. Su múltiple y expreso ‘colocar entre paréntese-

sis' tiene la función metódica de recordarnos constantemente que las esferas del ser y del conocimiento afectadas por él están en principio fuera de aquellas que deben estudiarse como fenomenológico-trascendentales y que todo inmiscuirse premisas pertenecientes a los dominios colocados entre paréntesis es señal de una mezcla representativa de un contrasentido o de una verdadera 'metábasis'. Si el dominio fenomenológico se ofreciera como tan directamente comprensible de suyo como se ofrecen los dominios de la actitud empírica natural, o se produjese como un resultado del mero paso de ésta a la actitud eidética, como se produce el dominio geométrico partiendo de lo empíricamente espacial, no habría menester de reducciones tan prolijas con las difíciles consideraciones correspondientes. Tampoco habría menester de cautela al dar los distintos pasos, si no existiesen constantes tentaciones a incurrir en una errónea metábasis, especialmente en la interpretación de las objetividades de las disciplinas eidéticas. Son tentaciones tan fuertes, que amenazan incluso a quien se ha librado de las malas interpretaciones generales en dominios especiales". (HUSSERL, *Ideen I*, & 61, pp. 139-140).

Van Breda (Cfr. "La reducción fenomenológica", en *Cahiers de Royaumont*, Paidós, pp. 269-277), y sobre las que necesariamente deberemos volver más adelante, ha recogido claramente estas mismas consideraciones husserlianas y, de forma muy simple, nos la resume en estas tres grandes tesis:

1°. *La reducción es el procedimiento que permite a Husserl acceder al nivel verdaderamente filosófico* por el hecho de que, en virtud de la tesis de la *intencionalidad* de la conciencia, la reflexión fenomenológica, al través del resultado de la reducción (el *cogitatum qua cogitatum*, el fenómeno puro, el ser como significación el mundo como ente para mí), nos abre el camino a una auténtica reflexión filosófica.

2° Al mismo tiempo, *la reducción fenomenológica condiciona, en cierta medida, al fenomenólogo para que no opte tanto por una actitud objetivista como subjetivista con el único propósito de lograr instalar al filósofo en la relación trascendental entre el cogito y el cogitatum*. Ello, evidentemente, nos plantea una cuestión básica de discusión que, si bien Van Breda no la formula, sin embargo nos encontramos con ella en la discusión posterior sobre la validez del método fenomenológico.

Efectivamente, es cierto que, según el pensamiento husserliano que se deriva de sus propias afirmaciones, aquello que debe suspenderse en la *actitud natural* mediante la reducción es la *creencia en la existencia*, en el *Sein* del objeto. Ello nos permitiría concluir en que la vía reductiva que se nos abre al través de la *Epoje* no nos debe conducir de ninguna de las maneras al ser de los entes y menos aún a la existencia en tanto que el ser y la existencia son, precisamente, puestos fuera de juego, y, si pese a ello nos volvemos a encontrar con ellos tras la reducción, tan sólo será como *fenómeno*, o, con otras palabras, en tanto que *cogitatum*, en tanto

que significación pura. Esto es algo que parece deducirse claramente de la crítica husserliana a la interpretación que de la Reducción fenomenológica realizó, en su tiempo, la línea existencial y antropológica de la fenomenología y que, de forma patente, nos refiere en el *Epilogo* a las *Ideen* y en la conferencia de Berlín sobre *La escisión entre Fenomenología y Antropología*, a la que anteriormente hemos hecho referencia.

En cualquier caso, y al menos primariamente, reconocemos que la conclusión de Van Breda es acertada en líneas generales cuando nos resume la actitud de Husserl al afirmar que éste "exige al filósofo, por una parte, que se mantenga fiel al carácter relacional tanto del 'cogito' como del 'cogitatum' y de que ello se desprende que le está vedado optar sea por un subjetivismo, sea por un objetivismo. Y que, por otra parte, el filósofo debe respetar la naturaleza íntima de las diferentes relaciones intencionales que se le ofrecen y que toda unificación o simplificación arbitrarias de la asombrosa diversidad de esas relaciones constituye una traición consciente o inconsciente a su tarea filosófica" (Cfr. Van BREDA, op. cit. p. 276).

3º La conclusión última será que la problemática de la reducción, para Husserl, nos permite el descubrimiento de la dimensión metafísica. Si bien, Van Breda se cuida muy mucho de distinguir el sentido de esta metafísica a *parte ante* y a *parte post*.

Efectivamente, Van Breda considera que el gran valor de la intención husserliana radica, justamente, en que arruinó los presupuestos, a veces venerables, pero de ningún modo legítimamente fundados, de toda una serie de metafísicas anteriores.

De esta forma, si, a juicio de Van Breda, la intuición metafísica de Husserl no es claramente la del Ser en cuanto ser, sino que se orienta hacia la del ser en cuanto verdadero, es decir, hacia lo que la tradición llama el *verum ontologicum*, la reducción desembocará en el ser, ciertamente, pero se tratará del ser captado y significado en un acto, de la realidad correlativa al acto consciente y en tanto que ella está presente en un actuar. Tal ser, de ningún modo será un ser en-sí que tuviera una existencia fuera de mí e independiente de mi actividad. Ese ser que me es dado no será otra cosa que aquello que me es revelado en el seno de mi acto intencional. Con otras palabras: la significación presentificada en mi relación con el ente y en el seno mismo de esta relación (Cfr. Van BREDA, op. cit. p. 277):

Pero si ello es a *parte ante*, lo cierto es que, a *parte post*, la filosofía de la reducción ha hecho surgir toda una serie de ensayos metafísicos tales como los de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, E. Fink y un largo etcétera, para quienes la reflexión husserliana de la reducción constituyó un motivo más que sugerente para el desarrollo de sus filosofías. De esta forma, es comprensible la afirmación común en todos ellos de que el fecundo movimiento fenomenológico existencial tiene su surgimiento en una determinada "lectura" de la reducción fenomenológica husserliana al plantearse como objetivo el análisis y reflexión del residuo ontológico de la *Epojé*.

## 2.2. Necesidad de reconsiderar el tema de la Reducción .

La necesidad de reconsiderar el tema de la Reducción viene exigida por múltiples razones además de la mencionada de su importancia para el desarrollo del método fenomenológico. Pero si tuviéramos que especificar toda una serie de motivos por los cuales es necesario volver sobre el tema, deberíamos tener en cuenta estos tres factores:

a) Que la problemática de la Reducción constituye un tema de constante preocupación del proyecto husserliano de la Fenomenología y sobre el que vuelve una y otra vez. De ahí que, quizá por ello mismo, no podamos encontrar en Husserl, pese a sus sucesivos intentos, una exposición completa del proceso reductivo.

b) En cierta manera ligado con el anterior motivo, resulta necesaria una vuelta al examen de la reducción como consecuencia de las interpretaciones de la misma realizadas por los contemporáneos de Husserl, entre los que se encuentran algunos de sus allegados, y que motivó, en más de una ocasión, una quejosa respuesta por parte del mismo Husserl a la par que un nuevo intento de aclaración del sentido último de la misma Reducción y su papel en la Investigación fenomenológica.

c) Un tercer motivo lo podríamos encontrar en las reflexiones, más actuales, sobre la validez metodológica de la Reducción toda vez que parece abandonado el proyecto inicial de *Filosofía como Ciencia estricta*.

Todo ello debe conducirnos a dos momentos clave de nuestra exposición. De un lado, se trata, desde una perspectiva digamos que sistemática, intentar una exposición del mecanismo reductivo, un tanto disperso en la obra husserliana para, de allí, y en segundo lugar, aportar nuestra opinión acerca de la validez o no de ese mecanismo reductivo y sus posibles ámbitos de aplicación en la actualidad.

Hemos hablado de *motivos para volver al examen de la Reducción*. Así considerado, es claro que nos referimos a las razones para *el estudio del tema de la reducción* y no a la motivación de la reducción misma, esa que tanto Husserl como E. Fink consideran, ambigüamente a nuestro entender, como inmotivada en virtud del principio de que la reducción es un acto de plena libertad.

Efectivamente, señala E. Fink en su artículo "La filosofía fenomenológica de Husserl frente a la crítica contemporánea" (1933) :

"Toda elucidación de la reducción fenomenológica, por incompleta que sea, se ve colocada ante la irremontable dificultad de tener que hablar como una actividad de conocimiento siempre posible y presente en el horizonte de las posibilidades humanas, mientras que, en realidad, tan sólo es una posibilidad de nuestro *ser-ahí-humano*. No es sólo el hecho sino la posibilidad misma de la reducción la que es desconocida (...) Una elucidación de la reducción no significa sólo la exigencia de su cumplimiento, sino la exigencia imperativa de un cumplimiento que nos sitúa más allá de nuestras propias posi-



bilidades, que 'trasciende' nuestras posibilidades humanas. La ausencia de motivación de la reducción fenomenológica (el hecho de no ser motivado por ningún problema mundano) expresa la extrañeza de la propia reducción. Porque ella es la superación de la actitud natural y no puede pues aparecer allí. La reducción es necesariamente extraña; solo la trascendencia del mundo hace conocer la *motivación trascendental*. Lo que quiere decir que la reducción se presupone ella misma, en el sentido en que ella comienza por abrir la dimensión problemática a la vista de la cual funda una posibilidad de conocimiento teórico. Esta extraña paradoja del comienzo está expresada por el impasse fundamental en el cual cae toda tentativa de exposición de la reducción fenomenológica. Extraña (en su posibilidad) e inmotivada, toda exposición de la reducción fenomenológica es también, de manera específica, 'falsa'. *Esta falsedad encuentra su fundamento en el punto de partida mundano de la exposición*, es decir, en un punto de partida situado sobre el suelo de la actitud natural, actitud que es precisamente superada por el cumplimiento de la reducción". (FINK: *La Phénoménologie*, pp. 129-130).

De esta amplia referencia al trabajo de E. Fink conviene retomar una idea clave: "*No es sólo el hecho sino la posibilidad misma de la reducción la que es desconocida*" y es así porque no logramos desembarazarnos de la actitud natural y la reducción es, justamente, la superación de la actitud natural. Queramos o no, nuestra reflexión se inicia en la actitud natural y sobre ella se construyen innumerables edificios teóricos y, en múltiples casos, se desarrolla toda nuestra vida práctica. En tanto nos movamos en la actitud natural no encontramos motivos para la reducción fenomenológica y, por ello mismo, no logramos sobrepasarla y la reducción es malinterpretada. De ahí las quejas que Husserl mismo nos señala en el *Epílogo a las Ideas*, saliendo al paso en las malas interpretaciones del la Reducción. Unos textos pueden servirnos de ayuda:

"Aquí no puedo entrar en una detenida polémica con las corrientes actuales que quieren distinguir entre ciencia rigurosa y filosofía, haciendo el mayor contraste con mi filosofía fenomenológica. Sólo quisiera decir expresamente que no puedo reconocer justificación de ninguna clase a todas las objeciones que se han suscitado desde estos lados: intelectualismo, no pasar mi método de abstracciones parciales, no llegar nunca ni por principio a la subjetividad concreta y primitiva, la activa y práctica, ni a los problemas de la llamada 'existencia', por no hablar de los problemas metafísicos. Todas descansan en malas inteligencias y últimamente en que se interpreta mi fenomenología devolviéndola al nivel que, por su mismo sentido, intenta superar; o con otras palabras, a que no han entendido lo que hay de nuevo por principio en la 'reducción fenomenológica' y por ende en el ascender desde la subjetividad mentada (el hombre) a la

‘subjetividad trascendental’; o sea, que no se pasa de una antropología, sea empírica o ‘a priori’, que según mi doctrina ni siquiera llega al suelo específico de la filosofía y tomar la cual por filosofía significa una recaída en el ‘psicologismo’ o ‘antropologismo trascendental’. Se requeriría un gran tratado especial para mostrarlo en detalle. Por lo demás, me aferro a mi vieja convicción de que en las cosas científicas se trata menos de crítica que de trabajo hecho, el cual resiste en conclusión, por muy mal entendido que sea y por frecuentemente que los argumentos resbalen sobre él. Lo que las *Ideas* enseñan es —como sigue siendo mi convicción— un comienzo de trabajo efectivo que desde entonces me he esforzado constantemente por ensanchar. Un libro que está en obra (parece referirse a *Meditaciones cartesianas*), y que probablemente aparecerá a comienzos del año que viene, mostrará, espero, a todos los que en estos tiempos de prisa tienen tiempo para teorías tan fatigosas y tan seria y objetivamente desarrolladas, que una fenomenología trascendental en el sentido de la mía abarca de hecho el horizonte universal de los problemas de la filosofía y les brinda la metodología; o que encuentra en su propio campo realmente todas las cuestiones que pueden plantearse partiendo del hombre concreto, entre ellas todas las llamadas metafísicas, hasta donde pueden tener sentido —lo que ciertamente tan sólo esta fenomenología está llamada a definir en principio y limitar con su crítica”. (HUSSERL: *Epilogo a las Ideas*, ed. Gaos, pp. 373-374).

De ahí la necesidad, tantas veces reiterada, de volver sobre la reducción para aclarar su sentido y poder distinguir, de un lado, la fenomenología trascendental de la “psicología descriptiva” o fenomenológica que, a juicio del mismo Husserl, ha producido múltiples errores y alcanzado incluso a investigadores fenomenológicos (Cfr. *Epilogo a las Ideas*, p. 337). De otro, tal necesidad de volver sobre el tema de la Reducción es clara si lo que se trata es de mostrar lo “novedoso de la Reducción”, novedad que se encuentra, precisamente, en el cambio de actitud que inaugura y que considera como un nuevo giro copernicano.

“Una experiencia trascendental en sentido teórico y ante todo descriptivo sólo es posible sobre la base de una radical alteración de aquella actitud en que transcurre la experiencia natural del mundo, un cambio de actitud como método de acceso a la esfera fenomenológica (...) El cambio de actitud que en esta obra (*Ideen I*) se llama reducción fenomenológica (ahora decimos más claramente reducción fenomenológica trascendental) lo llevo a cabo yo, el filosofante del caso, partiendo de la actitud natural en que me experimento ante todo como un yo en el sentido habitual, como esta persona humana que vive con otras en el mundo”. (HUSSERL, E.: *Epilogo a las Ideas*, pp. 375- 377).

Tal actitud de incompreensión es la que E. Fink ha visto, por ejemplo, en la orientación criticista de la Fenomenología a la que considera falsa por dos motivos fundamentales. De un lado, porque la reducción es supuesta como un método que conduce a la “esfera fundadora” y, por tanto, es orientada como la tarea abstractiva que lleva al criticismo a concebir el ego gnoseo-teórico. Fink nos indica que, a pesar del reconocimiento de una diferencia de método, la temática a la cual conducen serían la misma: la *apercepción trascendental* (el ego gnoseo-teórico) es asimilada el *ego trascendental*; lo que implica otras identificaciones: la actitud natural es interpretada como actitud de conocimiento positivo (actitud a la vista del ente) y el paso de la actitud natural a la actitud trascendental es mal interpretada (por omisión de la diferencia esencial de los conceptos de “trascendental”) como paso a los presupuestos trascendentales de la posibilidad del conocimiento positivo en sentido criticista (el modelo lógico trascendental del objeto de conocimiento).

De otra parte, continúa Fink, la “irrealidad del ego trascendental” husserliano es reinterpretada con ayuda del concepto criticista de lo “irreal” asimilado a la “forma pura”. De esta manera, la *epojé* fenomenológica, en tanto que puesta entre paréntesis de lo real, sería un método de puesta a la luz de las presuposiciones irreales de lo real mismo. A partir de tales interpretaciones surgirá el juicio de los críticos sobre el “comienzo auténticamente criticista de Husserl” Pero, afirmará Fink, *no hay en verdad nada de eso* (Cfr. *Op. cit.* pp. 128-129).

Y no hay nada de verdad en eso porque la reducción fenomenológica no hace su aparición ni como un método de puesta a la luz de la validez “trascendental a priori” (en sentido criticista), ni consiste tampoco en un método de purificación de la “inmanencia” humana, en tanto que mundana. Con ello se nos quiere dar a entender por parte de Fink que “el ego trascendental” accesible por la reducción no es ni la pura forma del ego, el principio egóico, ni idéntico al “ego” existente mundanamente (objeto empírico de la experiencia de sí y de la psicología). Con otras palabras, que “la reducción no quiere fundar una filosofía trascendental criticista más que una filosofía de la inmanencia subjetivista y dogmática” (Cfr. FINK, *op. cit.* 129). De ahí, por un lado, la exigencia de equidistancia ante el idealismo y empirismo de la solución fenomenológica husserliana, aunque cuestión distinta es la determinación del sentido y validez del idealismo fenomenológico:

“No es la fenomenología trascendental una teoría que esté simplemente ahí para responder al problema histórico del idealismo; es una ciencia fundada sobre sí misma y absolutamente independiente, más aún, la única absolutamente independiente. Sólo que, desarrollada consecuentemente (como ya resulta visible en la parte final del libro, tan importante para la comprensión —se refiere a la última parte de *Ideen I*—), conduce a los “problemas constitutivos” y las teorías que abarcan todos los objetos concebibles con que jamás

podamos encontrarnos —o sea, el mundo real y dado entero con todas sus categorías y objetos e igualmente todos los mundos ideales—, haciéndolos comprensibles como correlatos trascendentales. Pero esto implica que el idealismo fenomenológico-trascendental no es una tesis ni una teoría filosófica particular entre otras, sino que la fenomenología trascendental es en sí misma, en cuanto ciencia concreta y aunque no se diga una palabra sobre el idealismo, un idealismo universal desarrollado como ciencia. La fenomenología prueba este idealismo, por obra de su propio sentido como ciencia trascendental, en cada uno de sus dominios constitutivos en particular”. (HUSSELR: *Epílogo a las Ideas*, pp. 385-386).

Y, de otro lado, puede resultar comprensible la quejosa respuesta husserliana, ya por el año 1931, en su conocida Conferencia de Berlín, del necesario tener presente el verdadero objetivo y sentido de la Reducción fenomenológica, y que nos sirvió de pórtico a la determinación de la importancia de la misma para el desarrollo de la actitud fenomenológica radical.

“Todo depende del método inicial de la reducción fenomenológica (...) Si se yerra en el sentido de la Reducción, que es la única puerta de acceso al nuevo reino, todo está errado (...) Mediante la *epojé* se hace visible que es la vida del ego en donde la apercepción ‘hombre’ tiene, dentro de la apercepción universal ‘mundo’ sentido de ser”. (HUSSELR: “Para una escisión ente Fenomenología y Antropología”. Conferencia de Berlín, 1931, pp. 53-54).

Aclarar el sentido de la reducción y, en consecuencia, mostrar la necesidad de retornar permanentemente al esclarecimiento de sus objetivos, es una tarea prioritaria en Husserl toda vez que, como nos indica a propósito de su intento de configurar su Fenomenología como *Erste Philosophie* y en respuesta a las malas interpretaciones de su pensamiento:

“Se pasa de largo sin ver lo que hay de radicalmente nuevo en el método y en el campo de trabajo de esta fenomenología. Por lo mismo, tampoco se comprende su pretensión, en modo alguno exagerada, de haber por primera vez abierto y recorrido en su parte inicial el camino por el que tienen que llevar gradualmente a formularse y resolverse con genuina originalidad todos los problemas concebibles de la filosofía, en un trabajo que se ha de llevar a cabo con un espíritu científico de la más radical seriedad. Con esta manera, restauro la primitiva idea de la filosofía, que desde su primera gran formulación por Platón es la base de nuestra filosofía y ciencia europea, a la que señala una tarea indeclinable. La filosofía es, para mí, de acuerdo con la idea de la misma, la ciencia que parte de fundamentos últimos, o lo que es igual, de una responsabilidad última, en

la que, pues, no funciona como base segura del conocimiento nada predicativa o prepredicativamente comprensible". (HUSSERL: *Epílogo a las Ideas*, p. 372).

Ahora bien, para conseguir la configuración de la Fenomenología como esa *neue Wissenschaft*, es del todo necesario la adopción de una actitud radical ante el escepticismo reinante en las ciencias positivas y configurar un método que nos conduzca al principio fundamental. Aspectos estos que apuntan claramente a la Reducción y a los resultados de la misma: la subjetividad trascendental. Husserl lo expresa de esta manera:

"En nuestras ciencias positivas, fieles a su origen histórico (...) se difunde un escepticismo que amenaza con desacreditar totalmente al gran proyecto de una ciencia rigurosa y, tomadas las cosas más universalmente, de una filosofía como ciencia rigurosa. En lugar de ceder precipitadamente a este escepticismo, me parece más justo, y la gran tarea de nuestro tiempo, llevar a cabo una meditación radical para exponer intencionalmente el verdadero sentido de esta idea de la filosofía y mostrar la posibilidad de realizarla. Esto sólo cabe mediante la elaboración sistemática del método que pregunta retroactivamente por los últimos supuestos concebibles del conocimiento. Esta manera de preguntar conduce ante todo al ser y la vida subjetiva universal, que en cuanto precientífica es ya un supuesto de toda teoría, y desde ella —y este es el paso más decisivo— a la 'subjetividad trascendental' como fuente de todo sentido y verificación del ser". (HUSSERL, *Epílogo a las Ideas*, p. 373).

Consideraciones, todas ellas, que apuntan claramente al carácter abierto de la fenomenología, precisamente en tanto que filosofía en perpetuo estado de nacimiento y que, por lo tanto, es tarea ineludible el estar siempre abierto a la posibilidad de esa filosofía como ciencia estricta:

"A la filosofía como ciencia rigurosa no debe renunciarse antes de hacer de nuevo y con la más radical seriedad un intento de fundamentarla realmente, o de haber considerado con igual seriedad la ciencia fenomenológica nacida de semejante intención, la de comenzar de nuevo". (HUSSERL, *Epílogo a las Ideas*, p. 373).

Apertura de la actitud fenomenológica que nos indica, una vez más, que la reflexión husserliana no es tan solo "un comienzo de trabajo efectivo" y en ningún caso ultimado y que, abarcando de hecho "el horizonte universal de los problemas de la filosofía y les brinda su metodología", no olvida en ningún momento el "atrevimiento del caminar de la reflexión fenomenológica" que tan gráficamente nos expone Husserl en estas palabras:

“Quien durante decenios no especula sobre una nueva Atlántida, sino que se ha metido realmente por las selvas sin caminos de un nuevo continente y ha hecho los primeros esfuerzos para cultivarlo, no se dejará extraviar por negativa alguna de los geógrafos que juzgan de las noticias por sus propios hábitos empíricos y mentales, pero que también se ahorran el esfuerzo de hacer un viaje a las nuevas tierras”. (HUSSERL: *Epilogo a las Ideas*, p. 388).

y que en cierta medida explica esa reiterada consideración husserliana de un constante peregrinar por el procedimiento reductivo o de una reducción continuada o ampliada que Husserl nos indica en el parágrafo 61 del primer volumen de las *Ideas* y que reproducimos como Apéndice para un comentario.

”Para el método fenomenológico (y ulteriormente para el método de la investigación fenomenológico-trascendental en general) tiene una doctrina sistemática de todas las reducciones fenomenológicas (...) una gran importancia. Su múltiple y expreso ‘colocar entre paréntesis’ tiene la función metódica de recordarnos constantemente que las esferas del ser y del conocimiento afectadas por él están *en principio* fuera de aquellas que deben estudiarse como fenomenológico-trascendentales y que todo inmiscuirse premisas pertenecientes a los dominios colocados entre paréntesis es señal de una mezcla representativa de un contrasentido o de una verdadera ‘metábasis’. Si el dominio fenomenológico se ofreciera como tan directamente comprensible de suyo como se ofrecen los dominios de la actitud empírica natural, o se produjese como un resultado del mero paso de ésta a la actitud eidética, como se produce el dominio geométrico partiendo de lo empíricamente espacial, no habría menester de reducciones tan prolijas con las difíciles consideraciones correspondientes. Tampoco habría menester cautela al dar los distintos pasos, si no existiesen constantes tentaciones a incurrir en una errónea *metábasis*, especialmente en la interpretación de las objetividades de las disciplinas eidéticas. Son tentaciones tan fuertes, que amenazan incluso a quien se ha librado de las malas interpretaciones generales en dominios especiales.

En primer lugar, se presenta aquí la inclinación extraordinariamente difundida en nuestro tiempo a *psicologizar lo eidético*. A ella succumben también muchos que se llaman idealistas. (...) Quien ve en las ideas o esencias ‘productos psíquicos’, quien en presencia de las operaciones de la conciencia en que sobre la base de intuiciones ejemplares de cosas con colores, figuras, etc., se adquieren los ‘conceptos’ de color, figura, confunde la conciencia de estas esencias (...) con estas esencias mismas. (...) Pero esto es, de una parte, una corrupción de la psicología, puesto que afecta ya a la conciencia empírica y, de otra parte (que es lo que nos importa aquí), *una corrupción*

de la fenomenología. Es, pues, de la mayor importancia, si se quiere encontrar realmente la región buscada, dejar bien en claro todo esto. Es lo que se consigue de un modo natural siguiendo nuestra vía, primero justificando lo eidético en general, y luego desconectando especialmente lo eidético, dentro del conjunto de la doctrina de la reducción fenomenológica.

(...) Una vez que nos hemos emancipado de la inclinación a psicologizar la esencia y la relación esencial, es un nuevo gran paso (...) al reconocer y tomar consécutamente en cuenta por todas partes la distinción preñada de consecuencias que designamos concisamente como la de esencias *inmanentes* y *trascendentes*. Por un lado, esencias de formas de la conciencia misma; por otro, esencias de procesos individuales trascendentes a la conciencia, o sea, esencias de aquello que sólo 'se da a conocer' en formas de la conciencia, 'constituyéndose' en la conciencia, por ejemplo, mediante apariencias visibles.

A mí, por lo menos, me ha resultado el segundo paso muy difícil aún después del primero. Es cosa que no puede escapar ahora a un lector atento a las *Investigaciones Lógicas*. Con toda resolución se dió ahí el primer paso, fundamentando extensamente los derechos de lo eidético contra su psicologización. (...) Pero, en lo que toca al segundo paso, se dió resueltamente en algunas teorías como en la referente a los objetos lógico-categoriales y a la conciencia en que se dan estos objetos, mientras que en otras partes del mismo tomo es patente la vacilación, a saber, en tanto se refiere el concepto de proposición lógica, ya al objeto lógico-categorial, ya a la respectiva esencia inmanente al pensar en forma de juicio. Es precisamente difícil para el principiante en fenomenología llegar a dominar en la reflexión las diversas actitudes de la conciencia con sus diversos correlatos objetivos. Pero esto es válido para todas las esferas esenciales que no entran en la inmanencia de la conciencia misma. Hay que llegar a ver esto con evidencia intelectual, no sólo por respeto a las esencias y relaciones esenciales lógico u ontológico-formales (...) sino también por respeto a las esencias tomadas a la esfera del mundo material (como 'cosa', 'figura corporal', 'hombre', 'persona') etc. Índice de esta evidencia es la *reducción fenomenológica ensanchada*. La conciencia práctica, que nos domina a consecuencia de ella, de que, lo mismo que la esfera del mundo natural, tampoco ninguna de estas esferas eidéticas debe por principio valer para el fenomenólogo como dada en su verdadero ser; de que para asegurar la pureza de su campo de investigación tienen que colocarse entre paréntesis los juicios correspondientes; de que a ninguna de las ciencias respectivas es lícito tomar un solo teorema, ni siquiera un solo axioma, para utilizarlo como premisas a los fines de la fenomenología resulta ahora de gran significación metodológica. Justo gracias a ella nos protegemos metódicamente contra aquellas confusiones que

están demasiado arraigadas en nosotros, como dogmáticos innatos que somos, para que pudiéramos evitarlas de otra manera". (HUSSERL: *Ideas I*, & 61. pp. 139-141).

### 2.3. Las dificultades para un análisis sistemático de la Reducción

Existen serias dificultades para llevar a cabo una exposición sistemática del tema de la Reducción. El mismo Husserl ha reconocido expresamente que ha emprendido una diversidad de caminos y que siempre ha vuelto sobre el tema de la Reducción:

"En un meditar de muchos años he emprendido diversos caminos igualmente posibles para poner de manifiesto con absoluta transparencia y contundencia semejante motivación, que se remonta por encima de la posibilidad natural de la vida y de la ciencia y hace necesaria la transmutación trascendental, la reducción fenomenológica. Son, pues, los caminos que abren una filosofía seria los que hay que someter a una reflexión consciente y cabal, y los que por ende hacían por sí mismos el camino, en la medida en que un inicio sólo puede tener lugar en el iniciador que reflexiona sobre sí mismo". (HUSSERL: *Epílogo a las Ideas*, Ed. Gaos, p. 382).

lo que, evidentemente, nos obliga a un análisis, por breve que sea, de la génesis histórica del problema que nos ocupa: la Reducción. ¿Acaso quiere ello decir que el objetivo es mostrar la variación histórica del tratamiento del tema para configurar, a raíz de ello, la consabida y tan extendida división por épocas, de la biografía intelectual de Husserl? No exactamente. La reflexión filosófica no se desarrolla a saltos sino que se lleva a cabo al través de un largo proceso de asimilación en la soledad del pensamiento cuando se tiene el firme deseo de ser filósofo, algo que Husserl se puso como horizonte a partir de la crisis personal sufrida como consecuencia de su rechazo como profesor ordinario de Filosofía en la Universidad de Gotinga. Así lo expresa él, de forma gráfica, en su diario y con fecha de 25 de septiembre de 1906:

"Mencionaré en primer lugar la tarea general que tengo que resolver para mí mismo, si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una crítica de la razón. Una crítica de la razón lógica, y de la razón práctica, y de la razón estimativa. Sin dilucidar, en rasgos generales, el sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista capitales de una crítica de la razón; sin haber pensado, esbozado, averiguado y demostrado un bosquejo general de ella, yo en verdad no puedo vivir sinceramente. Bastante he probado los suplicios de la oscuridad, de la duda que vacila de acá para allá. Tengo que llegar a íntima firmeza. Sé que se trata de algo grande, inmenso; sé que grandes genios han fracasado en la empresa. Y, si quisiera compa-



rarme con ellos, tendría que desesperar de antemano". (Citado por W. BIEMEL en la Introducción del editor a *La Idea de la Fenomenología*, (Ed. García Baró, p. 14).

De ahí es constante caminar que es la reflexión fenomenológica husserliana y que nos permite aceptar las palabras de THEVENAZ cuando nos dice que "para comprender la fenomenología de Husserl importa, en primer lugar, no considerar cada una de las obras aisladamente y no ver en ella la aplicación sucesiva de un método original a temas diversos... sino que debemos ver, por el contrario, un esfuerzo paciente por llevar a la claridad una visión de principio oscura y a tientas, de manera que las últimas obras son, en gran medida, indispensables para la verdadera inteligencia de las primeras" (THEVENAZ: *De Husserl a Merleau-Ponty*, Neuchâtel, La Bocconière, 1966, p. 37).

Sin embargo y pese a esto último, sí parece conveniente que realicemos una rápida visión panorámica de la génesis de la reducción, aunque con el único propósito de describir el lento proceso de maduración de una de las claves hermenéuticas del pensar fenomenológico husserliano.

Animados por este propósito, conviene recordar que los primeros atisbos de la teoría de la Reducción datan de 1905 en los llamados *Papeles de Seefeld* (1905) aunque encontrarán su primera expresión formal en esas lecciones dictadas en Göttingen entre el 26 de abril y el 2 de mayo de 1907, dentro del marco general de unos *Hauptstückchen aus der Phänomenologie und Kritik der Vernunft*, prosiguiéndose, a partir de entonces, una constante reflexión sobre esta temática.

### III. LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA Y SUS TIPOS

#### 3.1. El paso de la actitud natural a la actitud filosófica como objetivo básico de la Fenomenología

Se ha consagrado el grito fenomenológico de "volver a las cosas mismas" como el aspecto definidor, cara a la galería, de la fenomenología. Pero lo cierto es que, en el marco de la actitud natural, estamos vueltos en intuición y pensamiento hacia las cosas, en clara sinonimia con la idea de que el conocimiento natural "se inicia y permanece en la experiencia", como claramente se nos dice tanto en *Idee der Phänomenologie* y en *Ideen*.

Pero si ello es así, ¿no resulta superflua la misma fenomenología que pone como objetivo la vuelta a algo ante lo cual se está en la actitud natural? Por otro lado, si uno de los intereses de la fenomenología radica en poner fuera de juego las ciencias de la actitud natural, ¿cómo entender el grito fenomenológico de volver a las cosas mismas?, ¿no existe una clara contradicción en la actitud fenomenológica?

La verdad es que una respuesta afirmativa a estas preguntas resulta

fácil cuando tan sólo nos movemos en el ámbito de la exterioridad reflejada en los términos. Pero la respuesta no resulta tan fácil cuando nos percatamos de que en el lenguaje fenomenológico determinadas expresiones sufren una clara *metátesis* apuntando a un nuevo sentido que es necesario explicitar, si queremos entender lo que Husserl nos dice con la *necesidad de volver a las cosas mismas*.

Decir que estamos orientados a las cosas y que nuestro conocimiento empieza y termina en la experiencia no tiene otro significado que el siguiente: *En la actitud natural, nuestro conocimiento es un conocimiento del mundo el cual, a su vez, es entendido como totalidad de objetos de una experiencia posible y sobre el cual es viable un pensar teórico correcto.*

Ello indica tan sólo que el mundo es el horizonte de las posibilidades de mi conciencia y con el que, de forma inevitable, guardan relación todos nuestros juicios al través de la percepción.

Pero hablar del mundo como "totalidad", horizonte de nuestros actos perceptivos y sobre el que se funda nuestro acto de judicación, no es lo mismo que hablar del mundo como "suma" de sus partes componentes. La diferencia, *mutatis mutandis*, sería la misma que la existente entre la relación de continuidad y la relación de contigüidad. Confundir "totalidad" con "producto" es caer en el error cartesiano de confundir espacio y res extensa en el que juega tan sólo el factor de la "posicionalidad".

Ciertamente, como nos indica Husserl, el mundo, en tanto que totalidad, es algo que, en el plano de la actitud natural, está ahí para mí. Pero precisamente porque *está-ahí-para-mí*, tengo conciencia de que no se agota en su mera presencialidad. Hay lados oscuros en la tarea perceptiva, de forma que hacen de ésta una tarea infinita. Lo que nos conduce a superar el ámbito de las puras cosas, en su mostrenca realidad cósmica, para adentrarnos en el ámbito de la objetualidad, de su carácter de objeto.

Pero decir del mundo que es algo *objetivo*, que es *objeto*, ámbito de referencia de las espontaneidades de mi conciencia, es no sólo conformar su naturaleza sino, lo que es más importante, reconducir el problema a la vía de acceso a la subjetividad trascendental. Con otras palabras, que la importancia de la instancia fenomenológica husserliana no estriba tanto en la ecuación *cogito-cogitatum* como en el conocimiento de la relación que se establece en la *cogitatio* misma.

No hay, efectivamente, un *cogito* sin su *cogitatum* ni a la inversa, pero adentrarse en un análisis del cogito o del cogitatum sin el examen de la operación misma de la *cogitatio* es moverse en el plano de un idealismo dogmático o de un empirismo inconsistente. De ahí que el tema fundamental de la fenomenología no sea otro que el de la *constitución de la objetividad*, apuntándose con ello a la operación de *Sinngebung*, de la génesis del sentido. Y es, justamente, esto lo que separa y diferencia la actitud natural de la filosófica o radical, es decir, fenomenológica, apuntándose a un nuevo orden de cosas, al orden de la creatividad.

Efectivamente, en la actitud natural, hemos dicho, estamos ciertamente vueltos a las cosas, lo que no indica nada más que la radical *Welt-*

*Offenheit* de la realidad humana, esa realidad que proyecta, sobre el suelo cotidiano de su existencia fáctica, los intereses cognoscitivos y prácticos que escapan, por ello mismo, a la mera facticidad de las cosas. Y será, precisamente, por esa proyección que sobrepasa su existencia fáctica como la realidad humana haga aflorar el sentido de las cosas conforme a una praxis regida por una razón libremente creadora.

Sin embargo, lo valioso de la actitud natural, el estar vuelto a las cosas, encierra, también, la posibilidad trágica de un *ser envuelto por las cosas*. En tal caso, se patentiza una actitud existencial regida por la necesidad la cual viene establecida por el predominio de una razón mecánica e instrumental y que constituye lo que Husserl caracteriza como *Naturalismus* o *naturalisches Einstellung*.

Actitud naturalista cuya característica fundamental es la de *contar con las cosas* sin dar cuenta de *cómo surgen las cosas*. De ahí que podamos afirmar, como ya hemos hecho mención en otro lugar (Cfr. *La radicalidad de la fenomenología husserliana*) que de la distinción entre actitud natural y la actitud filosófica estaba dependiendo del dilema libertad y necesidad que, por otro lado, es uno de los grandes mensajes de *Die Krisis*.

La actitud natural, pues, constituye un punto de partida para el fenomenólogo, en ningún caso es el último objetivo. Podríamos decir que el científico de la actitud naturalista objetiva, a partir de las cosas a las que le abre la actitud natural, con las que cuenta, objetiva, como digo, su saber, su *theorein*. El fenomenólogo, en cambio, *retrocede hacia el fundamento que hace posible la misma actitud natural* y trata de expresar su propio fundamento. De ahí que ponga entre paréntesis esa misma actitud natural para encontrar, para hallar, lo originario.

Todo ello, evidentemente, configura una forma de vida (*Lebensform*) no meramente ocasional, sino habitual (*habitualen Lebensform*, nos confirma Husserl) que apunta al sentido fundamentalmente crítico de lo que Husserl mismo llama *philosophischen Denken*, con el que identifica su Fenomenología (Cfr. *Erste Philosophie II*, Huss. Bd. VIII, pp. 10 y ss.).

*Philosophisches Denken* que conlleva, de forma automática, un cambio de rumbo, un cambio de actitud ante la realidad, y que marca las diferencias entre el *efectivamente filósofo* (que busca la radicalidad) y el científico, el de la actitud naturalista, que, contando con el principio radical, no logra descubrirlo, desvelarlo, y patentizar su valor.

De ahí que Husserl pueda decir que las ciencias que llegan a ser independientes dejan insatisfecho al *filósofo* y, ello, porque se apoyan siempre sobre unos datos previos que no han sido examinados críticamente con anterioridad.

En consecuencia, pues, puede señalarse que si hay algo que define el pensamiento husserliano es su deseo de radicalidad. Este es su *ethos* dominante. Deseo de radicalidad que le conduce a configurar la fenomenología como una nueva *Kritik der Vernunft* a partir de una *crítica del cono-*

*cimiento natural* o, más exactamente, una crítica de la actitud natural para, de esa manera, instaurar una auténtica *crítica filosófica*.

Ahora bien, la configuración de la fenomenología como una nueva *Crítica de la Razón* ha hecho posible lecturas diversas que no han hecho justicia al ideal fenomenológico. Que la fenomenología aparezca como una teoría de la Razón o Lógica es no sólo históricamente cierto, sino que constituye su planteamiento último y definitivo.

Pero no menos cierto es que la configuración de la Fenomenología como *Crítica de la razón* ha hecho aparecer a la misma como un *crítica del conocimiento*.

Ahora bien, al configurarse la fenomenología como una *crítica del conocimiento*, la hermenéutica tradicional de la filosofía husserliana ha restringido, erróneamente a mi juicio, su campo, identificando, sin más tal crítica del conocimiento con la crítica de la razón teórica.

Cierto es, y ello es necesario reseñarlo, que Husserl mismo facilitó en gran manera dicha restricción, pero no menos cierto es que Husserl ha clamado, en más de una ocasión, por la necesidad de considerar a la fenomenología como *Eine universale Theorie der erkennden, wertenden und praktischen Vernunft* (Cfr. *Erste Philosophie I*, Huss. Bd. VII, p. 6), es decir, como una *teoría universal de la razón teórica, axiológica y práctica*. Como tal, por tanto, la fenomenología no es una simple crítica del conocimiento, sino una determinada actitud ante el fenómeno del conocimiento: la *nätürliche Geisteshaltung*, la actitud natural la cual podría conducir, qué duda cabe, a opciones naturalistas (*Naturalismus*) tanto en el orden teórico, axiológico, práctico, estético etc.

En consecuencia, pues, la crítica husserliana se dirige más hacia el modelo epistémico de la ciencias que se mueven en el ámbito de la actitud natural que a los resultados obtenidos por las mismas. El rechazo de estos resultados es tan sólo consecuencia del fallo del paradigma epistemológico que los ha hecho posibles. La crítica fenomenológica es, pues, una *crítica paradigmática* (no otra cosa es *Formale und Transzendente Logik*) desde el más puro punto de vista teórico y, justamente, en eso estriba su deseo de radicalidad.

Pero en tanto que crítica paradigmática no parte de una consideración restrictiva de la razón, sino de la toma de conciencia de una Razón ampliada. La fenomenología, ciertamente, es una *filosofía de la razón*, una *Lógica*, pero, para poder comprender su verdadero sentido de *crítica de la razón*, hemos de partir de las palabras con las que termina Husserl *Die Krisis* cuando se refiere al sentido de la apodicticidad que la fenomenología quiere instaurar:

“Una apodicticidad (la de la autocomprensión fenomenológica), no en el sentido usual, abstracto, sino más bien una apodicticidad que realiza su ser concreto en una apodictica libertad, en esa apodicticidad apodictica que anima la razón, a través de la cual la humanidad es tal, en toda su vida activa, una humanidad que se concibe como

una humanidad racional, una humanidad que se comprende a sí misma racionalmente, comprendiendo que ella es racional en el querer ser racional, lo que indica y quiere decir una infinitud de vida y una tensión hacia la razón, pues, Razón, justamente, significa lo que el hombre en tanto que hombre desea en su intimidad, aquello que solo le puede satisfacer, hacerle feliz, que la razón no admite ninguna distinción en razón teórica, práctica, estética o cualquier otra. Que ser hombre es ser teleológicamente y un deber-ser, y que esta teleología domina toda acción y todo proyecto egológico, que la razón puede reconocer en todo, al través de la autocomprensión, el telos apodíctico y que este conocimiento de la extrema autocomprensión no puede asumir otra forma sino la de la autocomprensión según principios a priori, de una autocomprensión en la forma de la filosofía". (HUSSERL, E.: *Die Krisis*. Huss. Bd. VI, pp. 275-276).

Una razón, ampliada, que incluye diversos niveles de "praxis": teórica, axiológica y práctica. De ahí que la fenomenología como *crítica de la razón teórica*, constituya una reducción del campo fenomenológico mismo. Desde el punto de vista de la génesis, la razón teórica aparece como una cuestión consecuente pero no antecedente. Anteriormente decíamos que lo que importaba primordialmente a Husserl no era tanto la distinción y el análisis de la relación *cogito-cogitatum*, como la operación de *Sinngebung* que se establece en la *cogitatio* misma. Este es el problema central y de cuya solución depende la comprensión de esos diversos niveles de praxis que Husserl nos presenta en el marco del ejercicio de la Razón y que no es otro que el de la constitución de la objetividad no sólo teórica sino, también axiológica, práctica, estética, etc.

En definitiva, pues, desarrollar esta cuestión exige un cambio de perspectiva y éste debe venir favorecido por el ejercicio de la reducción.

En conclusión: La vuelta a las cosas mismas constituye el grito y el objetivo final tanto del positivismo como del cartesianismo, aunque, ciertamente, entendido de diversa manera y el fondo de esa distinción se encuentra en la base del pensar husserliano. El positivismo entenderá esa vuelta a las cosas mismas como un necesario olvido de los prejuicios metafísicos. El cartesianismo lo entenderá como la vuelta al fundamento absoluto del conocimiento que centra en el retorno al yo.

Sin embargo, tanto el positivismo como el cartesianismo no llegarán a solucionar el problema porque el positivismo reduce la vuelta a las cosas mismas a su mostrenca realidad, lo cual, evidentemente, constituye un claro prejuicio y no logra superar la actitud natural. Por su parte, el racionalismo, lo reducirá al Yo psicológico.

En cualquier caso, el sentido y valor de la reducción estriba, para Husserl, en ser el elemento posibilitante de la superación de la actitud natural, ese estar vuelto en intuición y pensamiento a las cosas, para adoptar una clara actitud filosófica. Así puede entenderse ese sentido

educativo que la reducción posee y que Husserl trata de expresarnos en el marco del parágrafo 49 de *Ideen II*:

“La ventaja de este método fundamental (el de la reducción) indudablemente válido para una originaria determinación del sentido, se encuentra en el hecho de que libera de los límites sensibles de la actitud natural y también de toda actitud relativa. El hombre natural, y más aún el estudioso de la naturaleza, no se da cuenta de estos límites, no se da cuenta del hecho de que todos los resultados a los que llega comporta una determinación índice, que denota su sentido meramente relativo. No se da cuenta de que la actitud natural no es la única posible, que ello deja abierta la posibilidad de dirigir la mirada de modo tal que haga emerger la conciencia absoluta y constitutiva de la naturaleza, en relación a la cual, en virtud de la correlación esencial entre el constituyente y el constituido, cualquier naturaleza debe ser relativa. Pero el elemento educativo de la reducción fenomenológica radica en esto: que ella hace sensible y capaz de captar los cambios de actitud, que son congénitos a la actitud naturalista o, en términos más claros, natural, y que después, constituyen correlatos de ser y de sentido sólo relativos y limitados (...) A través de la reducción a esta conexión estamos capacitados para establecer la justa relación entre los datos de los diversos modos de actitud y de valorarlos absolutamente. (...) A esta nueva actitud, que en cierto modo es espontánea pero no natural hemos dirigido nuestra atención. ‘No natural’ significa que aquello que se experimenta no es naturaleza en el sentido de la ciencias naturales, es, por así decir, lo contrapuesto a naturaleza”. (HUSSERL, E: *Ideen II*, & 49).

En este mecanismo reductivo podemos señalar claramente dos niveles los cuales podemos configurar como *Nivel eidético = reducción eidética* y *Nivel fenomenológico trascendental = Reducción fenomenológica trascendental*.

En todo caso, y a modo de conclusión provisional, podemos decir que la reducción implica un cambio radical de actitud. Es decir, al ejercer la reducción nos movemos en un plano distinto: el filosófico-trascendental. Los objetivos de la reducción no serán otros que llevar a cabo esa *vuelta a las cosas mismas*, entendida como *vuelta a lo originario* y su resultado final debería ser el descubrimiento de la dimensión trascendental de la conciencia entendida en sentido gnoseológico, caracterizada por la presencia de vivencias a las cuales es necesario regresar para comprender el modo en que se habla efectivamente del mundo.

### 3.2. Tipos de reducción. Problemática interna y resultados

Quizá una cuestión previa pueda servirnos de apoyo. Dicha cuestión

alude claramente a la clarificación de lo que significa *reducir* en Fenomenología.

Reducir, en Fenomenología, no es negar, no es suprimir, no es abstraer. Es, simplemente, *suspender nuestro juicio*. A eso se le conoce técnicamente como *Epojé*, que significa en Fenomenología, suspensión de la creencia en la existencia del mundo y el sujeto empírico. Situar en esa actitud es algo indispensable para proceder a la Reducción fenomenológica, la cual debe conducirnos a lo originario, a la fuente misma de la objetividad.

La *Epojé* no es una situación de duda universal. En eso se distingue claramente de la *epojé cartesiana*. En Husserl, la *Epojé*, que es un acto de libertad (Cfr. *Ideas I*, & 31), será aquella operación mediante la cual *ponemos fuera de juego, entre paréntesis, la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural* y ello, evidentemente, no es, para Husserl, una negación de ese mundo, ni un dudar de su existencia (Cfr. *Ideas I*, & 32), sino simplemente no tomarlo en consideración como base inalterable. Unos hermosos textos de su Conferencia de Berlín de 1931, donde aborda la cuestión de la escisión entre antropología y fenomenología, son claros exponentes del sentido de la reducción:

“Con la reducción fenomenológica no se alude a una pasajera abstención de creencia con respecto al ser del mundo, sino a una abstención voluntariamente permanente que me obliga, a mí en cuanto fenomenólogo, de una vez para siempre. De este modo, ella no es sino el medio necesario para la actividad reflexiva del experimentar y del juzgar teoréticamente, actividad en la que se abre un campo de experiencia y de conocimiento fundamentalmente nuevo por esencia, a saber, el trascendental. Lo que ahora se convierte en tema, y que solo puede hacerlo mediante esta *epojé*, son mis vivencias de conciencia trascendentalmente reducidas en todas sus formas típicas (...) Así se configura la esfera de la conciencia trascendental del ego propia de cada caso, la cual permanece unitaria a través de las modificaciones. Esto, empero, es un comienzo, aunque sea un comienzo necesario. La reflexión trascendental continuada conduce prontamente a las particularidades trascendentales del yo puedo y de la funciones habituales y también a alguna más.

(...) De hecho, y contra todas las expectativas, se abre, aquí, y únicamente mediante la reducción fenomenológica, un campo de investigación gigantesco. En primer lugar, un campo de experiencias inmediatas y apodícticas, fuente primera de la firmeza de todo juzgar trascendental inmediato o mediato”. (HUSSERL, E: *Para una escisión ente Fenomenología y Antropología*, pp. 52-53).

“La renuncia al mundo, la puesta entre paréntesis del mundo no implica que, en adelante, el mundo deje de ser en general, tema de investigación, sino, más bien, que él mismo tiene que convertirse en

tema nuestro de una manera más profunda en toda su dimensión. Hemos renunciado sólo a la ingenuidad en la que nos dejamos llevar por la experiencia general del mundo, en cuanto existente y existente con determinada esencia en cada caso. La ingenuidad es puesta de lado cuando nosotros explicitamos responsablemente, en cuanto sujetos autónomos, el ámbito de validez de la experiencia, y buscamos inteleciones racionales mediante las cuales damos razón de ella y podemos determinar su alcance. En lugar de contar ingenuamente con el mundo y de plantear ingenuas preguntas mundanas (preguntas por la verdad en sentido corriente), hacemos ahora nuevas preguntas sobre el mundo en cuanto puro mundo de la experiencia y de la correspondiente conciencia de mundo; es decir, sobre el mundo que ha logrado tener sentido y validez puramente en nosotros, y ello, a partir puramente de mí y en mí; en mí, adviértase bien, en cuanto ego trascendental” (HUSSERL, E: *Para una escisión ente Fenomenología y Antropología*, pp. 54-55).

“Mediante la epojé trascendental (...) veo que todo ente mundano, y por tanto, también mi existencia como hombre, sólo es para mí existencia en cuanto contenido de una determinada apercepción vivenciada en el modo de certeza del ser. Como ego trascendental soy el yo que realiza, que vivencia esa apercepción. Ella es un acaecer, por cierto oculto a la reflexión, en el que el mundo y la persona humana se me constituyen como existentes. Toda evidencia que yo conquiste, en general, para lo mundano, todo medio de prueba, sea únicamente precientífica o bien científica, se encuentra primariamente en mí en cuanto ego trascendental (...) Y esta postura absoluta sobre todo lo que para mí tiene validez y puede siempre valer con todo su posible contenido tiene que ser necesariamente, la filosófica. Es la postura que me otorga la reducción fenomenológica. Nada he perdido de lo que para mí encontraba allí en la ingenuidad, exhibiéndome, en particular, como realidad existente. Antes bien, en la postura absoluta reconozco al mundo mismo, lo reconozco como aquello que siempre fue para mí y que, por esencia, siempre tenía que ser para mí; como fenómeno trascendental. Con ello, justo, he puesto en juego un nuevo horizonte de preguntas nunca formuladas con respecto a esa realidad existente, preguntas mediante cuyas respuestas puede venir a la luz por vez primera el ser pleno concreto y la verdad total y definitiva de ese mundo”. (HUSSERL, E.: *Para una escisión ente Fenomenología y Antropología*, pp. 55-56).

### 3.2.1. La reducción eidética

Se ha dicho que la Fenomenología quiere ser una Ciencia estricta en el sentido de ciencia fundamental y primera. Ello, evidentemente, requiere su diferenciación del resto de las ciencias. A ello se dirige la llamada



*Reducción eidética*, la cual permitirá la configuración de la Fenomenología como una *Ontología Formal* en clara distinción de las *ontologías regionales*.

La *Reducción eidética* es aquella operación de la inteligencia mediante la cual se alcanzan las puras esencias universales. El medio de contemplación de esencias es lo que se conoce como *intuición eidética*.

En este proceso mediante el cual captamos las *esencias* es claro que mostramos un *desinterés por el hecho*, que es objeto de intuición sensible y mostramos nuestro interés por la esencia, "objeto de nueva índole" que es definida como *el lo que constituyente del autárquico ser del individuo* y alcanzada al través de una intuición eidética o esencial. De esta forma, reducir eidéticamente es superar el orden de lo fáctico e ir más allá de donde nos conduce la inducción y los procedimientos abstractivos, siendo ello posible porque, para Husserl, *a todo hecho le corresponde una esencia*.

Un ejemplo claro de aquello en que consiste esa intuición eidética nos viene reflejado en el ámbito de la *variación eidética* de la que Husserl, en el ámbito de las *Meditaciones cartesianas* y en el marco de la descripción de la esencia de la percepción, nos indica que es una *nueva reflexión sobre el método fenomenológico* señalándola, conjuntamente con la reducción fenomenológica como *la forma fundamental de todos los métodos trascendentales especiales de forma que ambas, intuición eidética y reducción trascendental, definen íntegramente el justo sentido de una fenomenológica trascendental* (Cfr. *Medt. Cart.* & 34).

En todo caso, un análisis más detallado de aquello en lo que consiste la variación eidética, como método de contemplación de esencias, nos lo encontramos en *Experiencia y Juicio* a lo largo de los párrafos 87 y 88 donde viene expresada de la siguiente manera:

- \* El carácter de la variación es libre y abierta al infinito (& 87, a-c).
- \* Difiere de la abstracción (& 87 d).
- \* Que implica no solo una congruencia sino también una diferencia al coincidir superponiéndose las multiplicidades de variación (& 87 e).
- \* Es diferente de la alteración en tanto que la alteración lo es siempre de algo real (& 87 f).
- \* Y se concluye en una descripción del sentido de la expresión "contemplación" de las generalidades como auto-experimentar, tener uno mismo las cosas vistas y, sobre la base de esta auto-visión, tener a la vista la semejanza y realizar después aquella superposición mental en la que aparece lo común, y esto quiere decir que llega a ser aprehendido en una visión que, en ningún caso, es sensible.

Esta distinción de objetos permite, a su vez, la distinción entre ciencias de hechos y ciencias de esencias que se completan con el par *ciencias empíricas y ciencias eidéticas*. *La ciencia eidética es aquella que excluye en principio todo tomar en cuenta resultados de las ciencias empíricas; es,*

por lo tanto, la ciencia eidética, independiente de toda ciencia de hechos que, como tal, se mueve en el plano de la contingencia. Pero, ¿puede hablarse de una independencia de las ciencias empíricas respecto de la eidéticas? Para Husserl es claro que no, y la razón es obvia: ninguna ciencia empírica, en tanto que ciencia, deja de poseer un cierto componente eidético al proceder con arreglo a los principios *formales* de los que trata la *Lógica Formal*.

En consecuencia, toda ciencia, si verdaderamente lo es, se mueve en un plano eidético. Por ejemplo, la física, entendida como ciencia eidética de la naturaleza física en general (la ontología de la naturaleza), tendrá como objeto las esencias de todos los seres materiales y a ella se subordinarán otras ciencias que estudian distintas especies de entes naturales. Esto quiere decir que todo hecho concreto, por su esencia, pertenece a una región determinada de objetos. Esa región es lo que se llama *Ciencia eidética regional* u *Ontología regional*.

Pero la fenomenología no es una ciencia regional y ontología regional. Su objetivo es configurarse como ciencia de las ciencias, como Teoría de la razón. Bajo esta perspectiva se configura como *ontología Formal*. Esta Ontología formal, viene definida como *teoría a priori de los objetos que tiene como objeto la forma pura vacía "algo en general" y tiene como función la de establecer ciertos principios intuitivos o axiomas que rijan para toda objetividad* (Cfr. *Lógica Formal y Trascendental*, & 24). Por eso se distingue de las ontologías regionales o materiales, porque prescinde de las diferencias regionales de los objetos, de su específica determinación material y sólo los investiga en vista de que son objetos del pensar en general.

De ahí la afirmación de que la Fenomenología sea una *ciencia de esencias*, como una teoría del *objeto en general*. Pero no se piense que con ello se postula la existencia de entidades separadas, esencias platónicas. Como muy bien ha visto Merleau-Ponty, las esencias separadas únicamente son las del lenguaje. En Fenomenología, las esencias requieren su cumplimiento en la existencia.

En cualquier caso esa Ontología Formal, que surge a raíz de la búsqueda de la "idea directriz, desplegada con evidencia, de una ciencia unitaria" mantiene una distinción temática y una correlación material con la Apofántica Formal. La razón de ello se encuentra en el hecho de la orientación objetiva de todo juzgar: juzgar es, siempre, juzgar sobre objetos.

Por esa razón, la ontología formal y la apofántica formal, pese a la diversidad de su temática (la apofántica formal se dirige al juicio y la ontología formal se dirige al objeto en general) tienen que estar en una muy estrecha correlación y tal vez, dice Husserl, sean inseparables, puesto que en todas las distinciones formales están implicadas también distinciones de las formas de objeto" (Cfr. L. F. T. p. 83).

Una vez alcanzado el nivel eidético, Husserl plantea la aplicación de la reducción eidética a la psicología tratando de descubrir cuál sea la *esencia de la conciencia* y encuentra que aquello que caracteriza a todo

hecho psíquico (vivencia, acto consciente, de representación, de sentimiento o de volición) es su intencionalidad, su referencialidad, su tender hacia.

Por eso, decir que la conciencia es *conciencia de...* quiere decir que a todo acto de conciencia le corresponde siempre un correlato. Es decir, que a todo acto de percepción le corresponde un objeto percibido; a todo acto de imaginación, un objeto imaginado; a todo acto de juzgar, un objeto juzgado.

En consecuencia, pues, objeto es todo aquello que puede llegar a ser término de la actividad intencional de un sujeto y, por tanto, guarda su distancia respecto del sujeto. Queremos decir con ello que esa relación que la intencionalidad establece entre sujeto y objeto no hace de éste una parte de la conciencia. El mundo y sus objetos permanecerán trascendentes al sujeto, a la conciencia. En la relación de intencionalidad, a la acción del sujeto por la cual éste se orienta intencionalmente al objeto, se llama *noesis*; al objeto de conciencia, a aquello a lo que ésta se refiere en un acto de conocimiento, se le llama *noema*.

Con estos planteamientos se está ya en condiciones de acceder a un segundo plano de la Reducción que es la Reducción trascendental, la cual puede definirse como aquella operación del espíritu mediante la cual, suspendiendo la actitud natural, se instituye la relación *cogito-cogitatum* en la originaria actividad constitutiva del ser y como fuente de sentido. Su objetivo es, pues, conducirnos a la fuente última de lo objetivo: la subjetividad trascendental.

### 3.2.2. La reducción fenomenológico-trascendental y sus distintas variantes.

Definida la reducción fenomenológico trascendental como aquella operación del espíritu mediante la cual, suspendiendo la actitud natural hacia la existencia, se alcanza a descubrir la subjetividad trascendental, instituyéndose la relación *cogito-cogitatum* en la originaria actividad constitutiva de ser y donadora de sentido, parece conveniente entrar de lleno en el análisis de dicha reducción en tanto que vía de acceso a lo originario.

De entre los distintos análisis descriptivos de la temática reductiva husserliana, y en orden a su clasificación, destacamos los de R. Boehm e I. Kern.

R. BOEHM en su introducción al segundo volumen de *Erste Philosophie*, que como es conocido está dedicado íntegramente al tema de la Reducción, nos indica que se dan 4 ó 5 vías que él enumera de esta manera:

- \* Vía reductiva llevada a cabo a través de la crítica de la ciencia.
- \* La vía cartesiana.
- \* La vía que contrapone una visión del mundo mítico-práctica con el interés propiamente teórico. (Esta vía, en realidad, es perfectamente identificable con la primera).

- \* La vía que va más allá de la ontología positiva para alcanzar una ontología formal.
- \* La vía que se lleva a cabo al través de una psicología fenomenológica.

Por su parte, I. KERN en su trabajo *Die drei Wege zur Transzendentalphänomenologischen Reduktion in der Philosophie E. Husserl* ("Tijdschrift voor Filosofie", 2 (1962), simplificará el número de las vías considerando fundamentalmente tres grupos:

- \* La vía cartesiana.
- \* La vía que pasa a través de la psicología intencional.
- \* La vía que va más allá de la ontología positiva.

Recientemente (1985) A. Ales Bello, en su obra *Husserl sul problema di Dio*, retoma la cuestión y comentando las anteriores clasificaciones constata la existencia de una vía reductiva cuyo residuo no es la subjetividad sino la intersubjetividad. De esta forma señala la posibilidad de reducir las vías reductivas a las siguientes:

- \* La vía cartesiana.
- \* La vía de la reducción a la intersubjetividad y la cuestión monológica.
- \* La vía reductiva que va más allá de la ontología con el planteamiento del mundo de la vida.

### 3.2.2.1. La vía cartesiana de la reducción y sus inconvenientes.

Se entiende como *vía cartesiana* aquella que pone en evidencia la conciencia entendida como *Ego Cogito* en tanto que corriente de vivencias y tiene como característica la posesión de una garantía de absolutez e indubitabilidad mientras el mundo se configura como accidental. Un texto husserliano sobre este punto concreto lo encontramos en el párrafo 46 de *Ideen I*, en el que podemos leer los siguientes párrafos:

"Toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto. Cuando la reflexión se dirige a mi vivencia y la aprehende, aprehendo algo que es ello mismo en absoluto y cuyo estar ahí no es, por principio, negable, es decir, la evidencia intelectual de que no esté ahí es, por principio, imposible; sería un contrasentido tener por posible que una evidencia así dada, en verdad no existiese. La corriente de vivencias que es mi corriente de vivencias, la del que piensa, podrá no estar captada tan ampliamente como se quiera, podrá permanecer desconocida en las partes ya transcurridas y aún venideras de su curso, pero tan pronto como dirijo la mirada a la vida que corre, en su presencia real, y me apreso a mí

mismo como el puro sujeto de esta vida... digo simple y necesariamente: existo, esta vida existe, vivo: cogito.

A toda corriente de vivencias y yo en cuanto tal, es inherente la posibilidad de principio de lograr esta evidencia; cada uno lleva en sí mismo la garantía de su absoluto estar ahí, como posibilidad de principio.

(...) Por el contrario, es inherente (...) a la esencia del mundo de las cosas, que en ninguna percepción, por perfecta que sea, se dé dentro de su dominio un absoluto, y con esto se halla en relación esencial el que toda experiencia (...) deje abierta la posibilidad de que lo dado (...) no exista. Ley esencial es la que dice: la existencia de una cosa no es nunca una existencia requerida como necesaria por su darse, sino siempre contingente en cierta forma. Lo que quiere decir: siempre puede ser que el curso ulterior de la experiencia fuerce a abandonar lo ya afirmado con derecho empírico.

(...) Así resulta perfectamente claro que todo cuanto en el mundo de las cosas está ahí para mí, es por principio solo una presunta realidad; que en cambio, yo mismo, para quien ese mundo está ahí (con exclusión de aquello que es añadido al mundo de las cosas 'por mí'), o que la esfera de actualidad de mis vivencias es una realidad absoluta, dada por obra de una posición incondicionada, absolutamente incontestable.

Frente a la tesis del mundo, que es una tesis 'contingente', se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis 'necesaria', absolutamente indubitable. Toda cosa dada en persona puede no existir; ninguna vivencia dada en persona puede no existir: tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia". (HUSSERL, E. : *Ideas I*, & 46).

La referencia de la validez del mundo al *Ego Cogito* representa el momento en que la fenomenología se aproxima más a la posición cartesiana, aunque no se dé una plena coincidencia con ella. Husserl observa, como hemos visto en el texto, que poner en duda el mundo es una posibilidad, en el sentido que es pensable su negación, aunque, de hecho, no se den motivos racionales que puedan anular la "fuerza inaudita" de las experiencias, lo que, en última instancia, demuestra la indubitabilidad empírica del mundo.

Ahora bien, la posibilidad teórica del anonadamiento del mundo tiene como contrapartida la emergencia de una conciencia absoluta que es captada como una evidencia apodíctica y adecuada, como claramente refleja a propósito de la espontaneidad de la ideación en el marco de su crítica a la psicologización de las esencias:

"Esencialmente, un acto de conciencia en que se da *originariamente*, una esencia (acto de ideación) es en sí mismo, y necesariamente, un acto espontáneo, mientras que a la conciencia en que se da algo

sensiblemente, a la conciencia empírica, no le es esencial la espontaneidad” HUSSERL, E. : *Ideas I*, & 23).

Con características similares se expresa en las lecciones 31 y 32 de *Erste Philosophie II*. En todo caso, parece ser éste el punto de llegada más duro de la vía cartesiana, que teoriza una subjetividad absoluta y absolutamente evidente para la cual todo aquello que es en ella inmanente es indubitable y todo lo que la trasciende puede ser puesto en duda.

Sin embargo, esto no es una posición definitiva ni mucho menos y, el propio Husserl, no tarda en polemizar sobre los resultados.

Efectivamente, ya en la primera de las *Meditaciones Cartesianas* (&& 9-10) examina el alcance de la evidencia apodíctica del *yo existo* así como (&10) las dificultades de llevar a buen puerto la reflexión cartesiana del cogito como consecuencia de los prejuicios de que parte y que le hacen errar en el camino trascendental:

“Tenemos que apartar de nosotros aquel prejuicio que proviene de la admiración por la ciencia matemática de la naturaleza, que influye en nosotros mismos como un vieja herencia, y según el cual es como si en la expresión de *ego cogito* se tratase de un axioma apodíctico que en unión con otras hipótesis (...) haya de suministrar el fundamento de una ciencia del mundo que ‘explique’ éste deductivamente. (...) Diremos que tampoco se puede en manera alguna admitir sencillamente que con nuestro ego puro apodíctico hayamos salvado un pequeño rincón del mundo.

(...) Por desgracia, esto es lo que le pasa a Descartes, lo que pasa con el giro, al parecer insignificante, pero fatal, que hace del ego la *substantia cogitans*, la humana *mens sive animus* separado, y el punto de partida de inferencias hechas con arreglo al principio de causalidad, en suma, el giro por virtud del cual se convirtió en el padre de este contrasentido que es el realismo trascendental. Todo esto queda muy lejos de nosotros, si permanecemos fieles al radicalismo de la reflexión sobre el yo, y con ello al principio de la pura ‘intuición’ (o evidencia), o sea, si no admitimos nada más aquello que encontramos efectivamente, y sobre todo de una manera absolutamente directa, en el campo del *ego cogito* que se nos ha abierto por medio de la *epoché*; o bien, si no afirmamos nada que nosotros mismos ‘no veamos’. En esto erró Descartes”. (HUSSERL, E.: *Meditaciones Cartesianas*, & 10).

Los textos que sostienen fuertemente la vía cartesiana señalan el *yo como principio (Anfang)* y el *yo soy (Ich bin)* como principio de todos los principios, y ello en acuerdo y desacuerdo con el principio de todos los principios contenido en el parágrafo 24 de *Ideen I*:

“No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al prin-

cipio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que nos brinda originariamente como se da, pero también, sólo dentro de los límites en que se da". (HUSSERL, E. : *Ideas I*, & 24).

El acuerdo lo encontramos en el hecho de que aquello que se da de un modo originalmente oferente es el Yo. La cuestión estriba en saber si este es un principio o bien es algo individualizado sobre la base de un principio que le precede. Será justamente en este punto concreto donde podemos hallar el desacuerdo. Husserl se pregunta si los resultados alcanzados al través de la vía cartesiana de la reducción son satisfactorias o no y, en consecuencia, si esa vía es posible en el plano fenomenológico.

Efectivamente en *Die Krisis*, en el párrafo 43, y a propósito de una caracterización de una nueva vía hacia la reducción en contraste con la vía cartesiana, se afirma que sus resultados son obtenidos demasiado "rápidamente" de manera que el yo trascendental puede aparecer como privado de contenido.

Por otro lado, en la lección 36 del segundo volumen de *Erste Philosophie*, y a propósito de un análisis del solipsismo trascendental, nos indica el resultado negativo de la crítica de la experiencia del mundo. Ahí mismo, Husserl se plantea cómo se puede continuar filosofando de un modo válido, una vez que hemos puesto entre paréntesis el mundo mismo. Es decir, cómo justificar la experiencia del mundo mismo y su conocimiento científico. Husserl no puede dar una respuesta concreta a este punto.

Quizá una respuesta más clara pueda hallarse en el apéndice XX a *Erste Philosophie* (1924) en el que Husserl sostiene que la puesta entre paréntesis del mundo pone de relieve los actos subjetivos, lo que debe entenderse en el sentido de que el momento necesariamente correlativo de la subjetividad es el mundo mismo.

Todas estas consideraciones ponen sobre el tapete ese difícil equilibrio entre la subjetividad y el mundo y puede permitirnos comprender la fuerte polémica en torno al idealismo husserliano y que necesariamente debe afrontarse desde el análisis de la relación entre immanencia y trascendencia fenomenológicas. Es claro que el mundo siempre está unido a la objetividad, pero bien es cierto que no en el sentido de relativismo que conduce al escepticismo, sino en el sentido de su relación con el sujeto.

De esta manera, el idealismo fenomenológico debe ser entendido así: la absolutez de la conciencia deriva sólo de la necesaria absolutización de un punto de vista: el de la subjetividad en tanto que "nuestro punto de vista". Absolutización que viene determinada por el hecho de que salir fuera de sí es imposible. Un idealismo fenomenológico explicitado como *auténtica auto-explicitación fenomenológica del ego cogito*:

"Llevada a cabo en esta concreción sistemática, es la fenomenológica *eo ipso* 'idealismo trascendental', bien que en un sentido radical-

mente nuevo. No en el de un idealismo psicológico (...) Tampoco es un idealismo kantiano (...) sino un idealismo que no es exactamente nada más que una auto-exposición de mi ego en cuanto sujeto de todo conocimiento posible. (...) Este idealismo no es un repertorio de juegos de argumentación (...) Es el *efectivo trabajo* llevado a cabo a base de todo tipo de ente imaginable para mí, el ego, y especialmente, a base de la trascendencia de la naturaleza, de la cultura, del mundo en general, que me es dado previa y efectivamente por medio de la experiencia, con el propósito de hacer la exposición de su sentido. Pero esto quiere decir: el descubrimiento sistemático de la intencionalidad constituyente misma. La prueba de este idealismo es, pues, la fenomenológica misma. Sólo cuando se entiende torcidamente el sentido profundo del método intencional, o el de la reducción trascendental, o el de ambas, puede pretenderse separar la fenomenología y el idealismo trascendental. Quien incurre en esta mala inteligencia, ni siquiera ha llegado a comprender la peculiar esencia de una auténtica psicología intencional (y con ello, de una teoría del conocimiento psicológico-intencional), ni su misión de base y centro de una psicología verdaderamente científica. Pero quien ignora el sentido y la obra de la reducción fenomenológica trascendental, se halla aún dentro del psicologismo trascendental; mezcla las paralelas que emergen de la posibilidad esencial de cambiar de actitud: la psicología intencional y la fenomenología trascendental; cae en el contrasentido de una filosofía trascendental que permanece en el terreno natural". (HUSSERL, E. : *Meditaciones Cartesianas*, & 41).

### 3.2.2.2. La reducción a la intersubjetividad

La vía cartesiana de la reducción nos ha conducido al *yo como corriente de vivencias*. Pero ello plantea una nueva cuestión. ¿Es la fenomenología una investigación que se mueva en el ámbito solipsista? Cuando Husserl se plantea esta cuestión, ya en los años 1910-1911 en *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*, la respuesta es tajante: nada de eso (*Nichts weniger als das*) (HUSS. Bd. XIII, p. 154).

Esto nos plantea una doble cuestión referente al solipsismo. La primera es determinar qué puede entenderse por solipsismo y, en segundo lugar, examinar si la fenomenología se presenta o no como solipsismo.

El solipsismo viene a configurarse como aquella doctrina filosófica según la cual el sujeto pensante debe afirmar con certeza evidente la realidad de sí mismo, en cuanto ser pensante, y sólo a sí mismo.

En el desarrollo histórico de la cuestión podemos entrever diversas formas de expresión solipsista que podemos esquematizar de la siguiente manera:

\* *Solipsismo inmanente-empirismo*: Básicamente psicológico, pro-



pio de una metafísica que está psicológicamente orientada y referida al individuo humano singular.

\* *Solipsismo inmanente-trascendental*: Básicamente lógico y propio de la lógica trascendental en sentido kantiano y referido al sujeto formal, universal.

\* *Solipsismo trascendente*: Básicamente metafísico, de una metafísica orientada místicamente, una mística en sentido panteísta o en el sentido de la conciencia de un único sujeto divino.

\* *Solipsismo lingüístico* (Wittgenstein) o un *solipsismo metodológico* (Carnap).

En el primer caso (Wittgenstein) se trata de una identificación entre el sujeto (o mejor la subjetividad) y el mundo, en una única estructura que comprende el lenguaje y aquello que el lenguaje significa, las proposiciones, los hechos de los que las proposiciones son imágenes.

En el segundo caso (Carnap), se trata de una identificación análoga entre el sujeto y la "experiencia" en cuanto el sujeto es la experiencia y no el presupuesto de ella.

En cualquier caso, se trata de una subjetividad sin sujeto.

La fenomenología no es un solipsismo, ha declarado abiertamente Husserl. La fenomenología, muy al contrario, quiere aparecer como una respuesta al problema del solipsismo que surge, afirmará Husserl, cuando se confunde la inmanencia psicológica con la inmanencia fenomenológica (Cfr. *Phänomenologie der Intersubjektivität*, II, Huss. Bd. XIV, Beilage LIII, pp. 441-442).

Luego la cuestión radica, justamente, en saber qué debe entenderse por inmanencia y trascendencia fenomenológicas. Y, en este sentido, la *inmanencia fenomenológica* será aquella que permite constatar que, desde un punto de vista, el mundo y los otros están "en" la conciencia en cuanto percibidos y sentidos. Pero, desde otros, es decir, en sí mismos, son absolutamente trascendentes.

El que la fenomenología quiere ser una respuesta al solipsismo parece algo evidente al querer situarse alejada de la polémica del realismo y el idealismo. Prueba de ello lo constituye la quinta de la *Meditaciones cartesianas*, de la que Ricoeur ha señalado como la contrapartida de la ontología de Descartes, y en la que Husserl, frente a la fundamentación con que parte Descartes de su ontología en Dios, trata de trascender el ego al alter-ego a través de lo que podría, perfectamente, denominarse una reducción a la intersubjetividad.

En esta meditación cartesiana, (la quinta), Husserl descubrirá el ser trascendental como *intersubjetividad monadológica* planteándose de lleno el problema de la experiencia del otro en oposición a la objeción del solipsismo, aunque la solución dada no pueda ser considerada como plenamente satisfactoria.

Efectivamente, como perfectamente ha sintetizado M. Merleau-Ponty

en unas espléndidas páginas de su curso sobre *La conciencia y la adquisición del lenguaje* (y sobre él que nos hemos extendido en nuestro trabajo de 1974: *Conciencia y Lenguaje*), el Cogito cartesiano plantea el problema de las relaciones yo-otro en unos términos que hacen imposible su solución. La razón es obvia, pues si el espíritu o el yo se define por su inherencia a sí mismo no es posible la representación del otro. El yo no tiene otra significación nada más que en tanto que conciencia de sí. Todo lo demás puede ser dudoso para él salvo el hecho de que piensa, todo lo que ve puede ser dudoso salvo que ve. Con otras palabras, como ya vimos en el párrafo anterior, el otro es siempre un yo que aparece fuera y, si toda experiencia presupone el contacto consigo mismo, entonces todo saber sólo será posible al través de él, lo que imposibilita una auténtica percepción del otro, que queda mediatizada por la percepción de sí.

De esta forma, la percepción del otro, vía percepción del yo, se encuentra en una relación de exclusión recíproca y el problema se vuelve insoluble.

Husserl, sin embargo, se da cuenta de que la existencia del fenómeno del otro constituye un hecho irrecusable hasta el punto de que numerosas de nuestras actitudes y conductas no son explicables más que en función del otro, esto es algo que han visto, y desarrollado ampliamente, tanto J. P. Sartre y Merleau-Ponty (Cfr. nuestras obras: *J. P. Sartre y la Dialéctica de la Cosificación*, Madrid, 1987, y *La antropología fenomenológica de Merleau-Ponty*, Madrid, 1975), pero lo que importa es transformar la relación de exclusión, que parece derivarse de la vía cartesiana, por una relación viviente. Y, justamente a ello se dirige la meditación cartesiana quinta de Husserl.

El punto de partida se encuentra no en la indirecta presencialidad del otro, al través del yo, sino su radical presencialidad (*no hay motivos para plantearnos como problema la presencia del otro, no dirá Sartre en L'Être et le néant*) ... la cuestión estriba en determinar los modos de acceso a la experiencia del otro, y aquí, justamente, radica el problema: los medios de acceso a la percepción del otro.

Varios momentos parecen entrecruzarse en las *Meditaciones cartesianas*, o *Meditaciones husserlianas*, como gusta en llamar O. Market. Con Merleau-Ponty, en la obra referenciada anteriormente, podemos distinguir una percepción *lateral*, una percepción *lacunar*, una percepción *estructural* y la cuestión de la *transgresión intencional*.

Desde el primero de los puntos de vista, la percepción *lateral* del *alter*, es claro que el otro no existe nunca frente a mí a la manera de los objetos, sino que implica una *orientación*, una referencia en relación conmigo. De esta manera, él es el *alter-ego*, es decir, una especie de *reflejo* para mí, la imagen que devuelve el espejo. En este sentido el otro siempre tiene su origen en una cierta forma de mí, y, en consecuencia, siempre es perfectamente considerarlo que el *otro surge en la forma en que lo pienso*, lo que, en último término, se inaugura una dictadura de *solus ipse* que aparece como punto de partida. En definitiva, no logra superarse la reducción de

la percepción de lo extraño a mi pensamiento del propio pensamiento, que es una de las características del cogito que aparece en la segunda de las meditaciones *De prima philosophía*, de Descartes.

En cuanto al segundo punto de vista, el de la percepción *lacunar* del otro, se observa que entramos en otra dimensión. Es cierto que el otro aparece como reflejo y como una laguna en relación con nosotros mismos. Pero no menos cierto es que, de entrada, no se trata ya de una existencia representada, sino de una existencia real, en tanto que existencia irrecusable. El otro siempre está presente "en persona".

Sin embargo, esta percepción no lo es en el mismo modo que los "objetos". Referente a los objetos, Husserl ha explicitado que, aquello que actualmente no me es dado puede, al menos, serme dado virtualmente, recordemos el acto de ideación. Pero es claro que, *velis nolis*, es imposible, en su integridad, percibir al otro tal cual él se percibe a sí mismo. Ello nos indica que la presencia *en carne y hueso del otro* tiene claramente una serie de límites que se expresa, de forma rotunda, en el hecho de que, pese al lenguaje cotidiano, nunca nos podemos poner en el lugar del otro. De ahí que, también de forma necesaria, se distinga *nuestro lugar hic y su lugar (el del otro) illic*.

La consecuencia parece clara: ¿la percepción de un aspecto parcial del otro nos conduce, efectivamente, a la percepción real del otro? No parece lo suficientemente clara a nuestro entender.

Un tercer momento es lo que hemos llamado *percepción estructural* del otro, de acuerdo con la percepción de la *conducta del otro*. Sobre este punto, Merleau-Ponty indica un claro acercamiento a las posiciones de las distintas consideraciones de la Psicología gestaltista y, en especial, con las tesis de Guillaume, no del todo alejadas de las consideraciones de Merleau-Ponty tanto en *Structure du comportement* como en *Phénoménologie de la Perception*, de que cuando asisto al inicio de las conductas del otro, mi cuerpo es siempre el vehículo para su comprensión, es lo que, en mi *Antropología fenomenológica de Merleau-Ponty* (1975), denominaba *el cuerpo como vehículo de comunicación y comprensión del otro*. Con otras palabras, la posibilidad de captar el sentido final de la conducta del otro radica en el hecho de que *mi cuerpo es capaz de los mismos fines*. Con ello se introduce, afirmará Merleau-Ponty la noción de estilo, que será entendido no como concepto o idea, sino como una manera que imito o aprehendo.

Por último, un cuarto momento o modo de aprehensión del otro es lo que Merleau-Ponty llamó *transgresión intencional* consistente en aquella operación de concebir la existencia del otro como acoplamiento. Con otras palabras: la asunción de un organismo por otro. La diferencia de las otras consideraciones husserlianas se encuentra en el hecho de que, en lugar de tratarse de una operación lógica es una *operación vital*. El comportamiento del otro se presta de tal manera a mis propias intenciones y dibuja una conducta que tiene tanto sentido para mí que es asumido por mí. Hay una com-penetración-mutua.

La alusión al tema de la com-penetración pone en primer plano la cuestión de la *Einfühlung* que aparece como medio de acceso a la intersubjetividad. Sin embargo, no es una tarea fácil explicitar el sentido preciso de esa *Einfühlung* que, en castellano se expresa de múltiples maneras, ninguna de ellas, por cierto, españolas.

Efectivamente, en las versiones españolas solemos encontrar expresada la *Einfühlung* como “endopatía, intrafección, intracepción, introyección, proyección sentimental, empatía” y otros más, pero pienso que no hacen justicia a lo que el mismo Husserl quiere indicarnos aun reconociendo las dificultades del término. En Husserl, la *Einfühlung* se presenta como una forma particular de analogía pero que, en ningún caso, se configura como razonamiento analógico sino como la inmediata comprensión de la fundamental semejanza de mí al otro y del otro a mí. Atendiendo a ello, a mi entender, la mejor expresión castellana sería la de compenetración. La compenetración reconoce la semejanza en la diversidad. Con otras palabras: al través de la *Einfühlung* que, en todo caso, no es una experiencia originaria sino mediatizada por la corporalidad, se me permite penetrar en el otro permaneciendo éste como fundamentalmente extraño y distinto de mí y, en consecuencia, como realidad trascendente.

Con ello se nos muestra un doble nivel en la relación de *Einfühlung*. De un lado, nos encontramos con una vivencia inmanente de esta *Einfühlung* en el ámbito de mi esfera de pertenencia. De otro, nos encontramos con la constancia de la alteridad como contenido y objeto anunciado intencionalmente en la vivencia misma. Ambos momentos están estrechamente conectados hasta el punto que, puede decirse, ahí puede entrecruzarse una reducción cuyo resultado no sería otro que la patencia de la intersubjetividad.

De esta manera, profundizando en el motivo solipsista y a la hora de afrontar la objeción del solipsismo, Husserl apunta nuevos elementos para una superación del idealismo bien sea éste metafísico o gnoseológico. De todas formas, el tratamiento es incompleto en Husserl y nos deja, ciertamente, una serie de perspectivas que sólo, a partir de las alusiones husserlianas desarrollará la fenomenología existencial y el pensamiento dialógico.

### 3.2.2.3. La reducción al mundo de la vida (*Lebenswelt*)

La reflexión sobre la relación de *Einfühlung* nos lleva, inevitablemente a un tercer momento reductivo que adquiere una especial relevancia en las últimas obras husserlianas, aunque algunos de sus puntos fundamentales ya estaban perfectamente definidos en 1910-1911 en *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*.

Esta tercera vía no es otra que aquella que supera todo lo que está, podíamos decir, “sedimentado”, construido, con otras palabras, toda formación cultural, con el fin de descubrir el modo que caracteriza su constitución. Es lógico pensar, en consecuencia, que, al través de esta modali-

dad de reducción, es imposible la “puesta entre paréntesis” de todas las ciencias en su pretendida objetividad en tanto que, en todas ellas, el mundo, en su darse, se nos muestra siempre como un mundo construido, y de lo que se trata es de examinar el *motivo original* de su organización.

Este retorno al mundo originario, retorno al mundo de la vida (*Lebenswelt*) es, en realidad, como ha señalado, pienso que muy certeramente, Merleau-Ponty, un retorno a la pregunta por la verdad en tanto que la verdad sólo puede ser entendida como *experiencia vivida de la verdad*, es decir, como evidencia.

La evidencia es, justamente, el modo originario de la intencionalidad. Es decir, el momento de la conciencia en el que la cosa misma de la que se habla se da, por así decir, en carne y hueso, en persona, en la conciencia. El momento en que la intuición se llena:

“La evidencia, entendida con plena generalidad, no es justamente más que el modo de conciencia que, construyéndose en una serie de niveles extraordinariamente complejos, ofrece su objetividad intencional a modo de lo originalmente dado. Esta actividad de conciencia que confiere evidente (...) es la constitución original. Para hablar con mayor precisión: es la actividad que funda primordialmente las objetividades ideales de la especie lógica”. (HUSSERL, E. : *Formale und Transzendente Logik*, p. 176).

Esta modalidad se nos presenta como antepredicativa, es decir, como previa al acto judicativo y permite señalar una profunda teleología que está estrechamente conectada con el modo de entender la conciencia como flujo temporal, que tan perfectamente ha desarrollado A. Schutz en el marco de sus *Collected Papers* a la hora de examinar las estructuras del mundo de la vida y aplicando la cuestión a la sociología examinada desde una metodología comprensiva.

Desde esta perspectiva, el mundo, que es entendido como el conjunto de aquello que es trascendente, no es puesto en duda, sino que es examinado en ese su proceso de constitución para nosotros.

Dicha constitución, es claro que se articula en varios niveles. De ahí que se señalen las formaciones científicas como *formaciones categoriales* cuya estructura gnoseológica indica su carácter de constructo y una mediación intelectual que ha alcanzado grados máximos. Por esa razón se aleja del cumplimiento intuitivo que es lo propio de la dimensión precatégorial.

A partir de ahí se nos muestra una clara exigencia regresiva que debe conducirnos a las fuentes del conocimiento, es decir, a aquello que está detrás de las formaciones culturales y que podría representar el momento último del análisis: el retorno al *Lebenswelt*.

Este regreso al ámbito de lo originario (*Ur*) conlleva la conformación de una *Ontología del mundo de la vida* en el sentido de que la realidad natural e histórica, el mundo de la vida circundante, encuentra su funda-

mento justificativo, no en cuanto fundamento de ser, sino de constitución y develamiento en esa ontología del mundo de la Vida, origen mismo de la verdad.

De esta manera, esa ontología del mundo de la vida no es otra cosa que el resultado de llevar a cabo una reducción fenomenológica que ha puesto entre paréntesis toda la ontología y toda la ciencia ya constituida con el fin de descubrir el mecanismo profundo de su constitución. Reducción que, de forma sistemática, lleva a cabo a lo largo de importantes páginas de *Die Krisis* y de *Erfahrung und Urteil* y dándonos a entender que, el desconocimiento de ello ha supuesto la ruina de la racionalidad europea tras su cosificación por el surgimiento de la ciencia moderna.

Con ello nos da a entender que el nexo de unión entre objetividad y subjetividad se encuentra, al igual que en Kant, en la teleología, en ese desarrollo y perfeccionamiento continuo, orientado al infinito que, justificados con el flujo de la temporalidad, caracterizan una conciencia implantada en el horizonte y que puede permitirnos la comprensión de la historia y de su significado y que hacen de la fenomenología una meditación en permanente estado de nacimiento. La expresión más clara de ello la encontramos en ese parágrafo conclusivo de *Die Krisis* en el que, al pasar revista a la historia de la concepción de la filosofía, apunta a una concepción de la misma como reflexión de la humanidad en sí misma y como realización de la razón explicitando cuál es su tarea:

“Como se ha dicho, la tarea consiste en comprenderse racionalmente, comprendido que ser racional es querer ser racional lo cual da a la vida, y al esfuerzo vuelto hacia la razón, una dimensión infinita; que la razón señala aquello hacia lo cual el hombre en tanto que tiende en su ser más íntimo, lo único que puede satisfacerle, hacerle ‘feliz’; que la razón no padece por ser distinguida en ‘teórica’, ‘práctica’ y ‘estética’, o lo que se quiera; que ser hombre es serlo en un sentido teleológico y un deber serlo, y que esta teleología domina toda acción y todo proyecto egológico; que este telos apodíctico puede ser reconocido siempre por medio de la comprensión de sí y que reconocer este telos, comprendiéndose a sí mismo radicalmente, es exactamente comprenderse según principios a priori: es comprenderse a sí mismo según el estilo de la filosofía”. (HUSSERL, E. : *Die Krisis*, & 73).

#### IV. LA DIMENSIÓN ÉTICO-SOCIAL DE LA FENOMENOLOGÍA. OBJETIVO Y TAREAS DE *IDEEN II*

Al igual que en todos los planteamientos anteriores, cuando se aborda el problema de la constitución de la objetividad casi siempre se ha recurrido al desarrollo husserliano de la objetividad teórica, de ahí que el mayor número de investigaciones se centre en los planteamientos, muy

importantes por supuesto, de *Ideen I*, *Meditaciones cartesianas*, *Lógica Formal y Trascendental*, *La Crisis de las Ciencias Europeas y Experiencia y Juicio*, sin olvidar las *Investigaciones Lógicas*. Pero se suele dejar, incomprensiblemente, en un segundo plano, el segundo volumen de *Ideen* y que, a nuestro entender, se constituye en una obra básica para eliminar ese reduccionismo en la interpretación fenomenológica husserliana.

De ahí la necesidad de recuperar el mensaje de *Ideen II*, no sólo desde una perspectiva histórica (su fecha de redacción data de 1912), sino también, y ello es muy importante, desde el punto de vista de la fenomenología genética por cuanto esclarece diversos aspectos de obras tales como *Lógica Formal y Trascendental*, *Experiencia y Juicio*, *Las Meditaciones Cartesianas*, y la misma *Crisis de las Ciencias Europeas*, a la par que establece diversos puntos de arranque para la proyección y desarrollo del *análisis intencional fenomenológico*.

No hay que olvidar, por otro lado, como nos ha indicado SANCIPRIANO en su obra *L'Ethos di Husserl*, que "*Ideen II* constituye una importante propedéutica para un sistema de ética en general que quiera moverse a partir de las reales condiciones de la vida humana considerada en su concreción física y espiritual" (p. 56).

Pero no es este el momento oportuno para un análisis detallado de este importante trabajo de Husserl al que habría que añadir algunos aspectos de los inéditos (algunos ya publicados en los volúmenes sobre la Intersubjetividad). Pero sí es necesario que, al menos de forma sucinta, describamos los problemas que abarca esta obra husserliana para, de esa manera, comprender el sentido de esa cierta supremacía de la actitud personalista de la que nos habla Husserl y que abre el campo de la praxis fenomenológica.

Como es conocido, el tema central de este segundo libro no es otro que el de la constitución de la realidad "en" la conciencia pura. En este sentido, pues, *Ideen II* constituye una aplicación de la reducción que aparecía descrito en la *Meditación fenomenológica fundamental* de *Ideen I*. Constituyendo, de esa manera, una auténtico ejercicio de *análisis intencional*, como muy oportunamente señaló P. Ricoeur.

El desarrollo de este objetivo, se lleva a cabo atendiendo a tres *estratos de sentido del ente* sobre los que Husserl va profundizando: *la naturaleza, el mundo animal y el Espíritu*, hasta lograr alcanzar esa vida activa, operante, en la que se constituye el sentido del mundo.

Si en su primera sección, dedicada a la constitución de la *naturaleza material*, *Ideen II* constituye toda una fenomenología de la percepción el interés husserliano radica en mostrar que el auténtico sentido de la cosa, tal como se da, no es completo mientras no entren en juego las interferencias y disposiciones corporales y psíquicas del sujeto.

Ello le permite a Husserl desarrollar la importante tesis de la función mediadora de la corporalidad en el ámbito de la percepción, que tendrá tanta trascendencia en las filosofías de Scheler, Sartre y Merleau-Ponty, y que, en el pensamiento husserliano, constituye el punto de partida para

mostrar la necesidad de superar el estrato de la naturaleza material, como mundo de las meras cosas (*Blosse-Sachen*), por un nuevo estrato de realidad: el de la naturaleza animal. *Del mundo de las cosas hay que volver al mundo del yo.*

Sin embargo, esta vuelta al mundo del yo no es algo fácil en el marco de la actitud natural, en la que todavía nos seguimos moviendo en el proceso constitutivo.

En un análisis del yo como vida operante en sus funciones, que se expresa en sus hábitos como *propiedades permanentes del yo*, se concluye en la configuración de esa naturaleza animal en la que el hombre es considerado como una unidad psicofísica, en claro paralelismo con la plasmación teórica de las cosas de la naturaleza material pues, el alma (*Seele*), que no es entendida como substancia metafísica, hace su aparición como realidad y es tan sólo un sustrato de propiedades psíquicas (*Ideen II*, pp. 120-125), que, de una parte, dependerá del cuerpo, en tanto que por la encarnación se enlaza con las cosas físicas y, de otra, dependerá de la intersubjetividad, gracias a la cual se terminará de constituir su propio cuerpo.

Pero, lo que es más importante, el alma dependerá de sí misma, de su pasado, de su inconsciente. Es decir, el alma posee una Historia que, en cierto modo, la determina, al contrario de la cosa. Y será esa capacidad de determinarse a sí misma lo que la hace orientarse hacia un estrato superior de realidad: la persona, y que permite el paso al orden del espíritu.

Pero el hombre, en tanto que realidad psicofísica, cuenta con el cuerpo. La realidad psíquica se constituye al través del cuerpo propio, tanto a nivel solipsista como a nivel intersubjetivo. El cuerpo aparece como el campo en el que se exteriorizan y ordenan los fenómenos anímicos y constituye mi centro de ordenación.

Todo ello conlleva, en el ámbito intersubjetivo, a la consideración del cuerpo como vehículo de objetivación del otro a mí y de mí al otro. Es la *mediación de la corporalidad*: El otro y yo nos aparecemos como cuerpos, lo que equivale a la relación de percepción plasmada en la relación entre *Urpräsenz*, presencia originaria, y *Apräsenz*, apresencia o copresencia de la interioridad anímica.

El cualquier caso, en este nivel constitutivo, nos seguimos viendo como objetos, en el marco de una teorización. No han entrado en juego ni el mundo de la persona ni el de la cultura. El hombre ha sido tratado desde una óptica naturalista.

Es necesario cambiar el sentido y recuperar el ámbito originario de la conciencia intencional, que es lo que Husserl lleva a cabo en la tercera sección, cuyo objeto es el análisis de la constitución del mundo espiritual, y donde Husserl plantea la opción personalista.

Pero hablar de *actitud personalista* en Husserl es sumamente peligroso. Pero no porque Husserl lo desdeñe en el proceso constitutivo, sino porque el término *personalismo* tiene una marcada significación en la



historia de la filosofía y en la que, si bien no está ausente la actitud fenomenológica, es evidente que no constituye su definición. Me refiero, evidentemente al comúnmente conocido *personalismo* que a partir de E. Mounier se concretiza.

Lo primero que hemos de preguntarnos es *qué entiende Husserl por actitud personalista*, su contraste con el Naturalismo y su relación con la actitud natural.

De una forma simple, la actitud personalista es aquella en la que el sujeto aparece como el centro de un mundo entorno (*Umwelt*). Con otras palabras, es la actitud en la que, como persona, tengo conciencia de ser el centro de referencia de una circunstancia mundana en la que vivo y de la que soy responsable. De ahí el dinamismo de la persona.

La persona, nos dice Husserl, es una realidad "que tiene representaciones, que siente y valora, que persigue algo, que actúa y en cada uno de sus actos personales está en relación con las cosas, con los objetos de su mundo circundante" (*Ideen II*, pp. 185-186).

Desde esta perspectiva, el mundo ya no es una realidad en sí, sino algo que vivo como término de mis intereses personales y, en ese sentido, el mundo aparece como algo para-mí. De esta forma, podríamos decir, el yo concreto en tanto que vive, es decir, en tanto que desarrolla su intencionalidad, en el mundo de la cultura, desaparece como realidad física para configurarse como *persona*.

Pero esa su "desaparición" como realidad física (naturaleza material, primer grado en el proceso constitutivo) no lo es en el sentido absoluto del término *desaparición*. Digamos que lo es en el sentido relativo de que no es en sí pura realidad física sujeta a la ley de la causalidad y, justamente, en eso, estriba su estrato superior.

Con otras palabras, en tanto que persona, la realidad humana vive en su propio cuerpo animado y, en tanto que localizada en él, está condicionada por su desarrollo genético.

Pero la persona no es algo que vive en su propio cuerpo, sino que es una realidad histórica, temporal, dialéctica, intersubjetiva, inmersa en el mundo de la cultura y, en tanto que tal, la relación de causalidad es superada por una relación motivacional.

El mundo, en el que realmente vivo, no está formado, primordialmente, por cosas físicas, sino por puntos de referencia de todas mis necesidades prácticas, de todas mis apreciaciones de valor. Las cosas son cosas que despiertan mi interés, positiva o negativamente. Las cosas suscitan la respuesta del yo, la respuesta del sujeto, pero no la de la cosa-hombre, sino la de la persona que desparrama sus intencionalidades.

Las consideración husserliana de la persona como organismo de potencias, comporta la configuración de la persona como un substrato de posibilidades no meramente lógicas sino prácticas.

Con otras palabras el yo responde ante la motivación realizando una serie de posibilidades, es decir, decidiéndose. De ahí que libertad, posibilidad y decisión sean los caracteres fundamentales de la persona como

sujeto de actos racionales. Y, de ahí también, esa autonomía de la razón que el ejercicio de la libertad pone en un primer plano y que le permite a Husserl la distinción entre la "*Persona humana-como aquella unidad aperceptiva que captamos en la autopercepción y en la percepción de los otros*" y la *persona humana en cuanto sujeto de actos racionales*.

La libertad del sujeto personal, nos ha dicho Husserl, consiste en esto: *en que yo no me adhiero pasivamente a los influjos extraños, sino que me decido partiendo de mí mismo. Además, no me dejo arrastrar por las inclinaciones, por los instintos, sino que actúo libremente, y ello, en la modalidad de la razón (Ideen II, p. 269)*.

Pero la persona no sólo desarrolla su acción libre, en la modalidad de la razón, con la realidad práctica que la circunda y que conforma su entorno práctico-instrumental, sino que se desenvuelve en el marco de una *asociación de personas*. En su mundo circundante, ha señalado Husserl, *el sujeto encuentra conscientemente no sólo cosas, sino también otros sujetos a los que ve como personas, es decir como realidades activas o laboriosas, organismos de potencias, como decíamos anteriormente*.

Sin embargo, la mera consideración de la persona como organismo de potencias y sujeto de actos racionales, desenvolviéndose en el marco de una asociación de personas, no es suficiente para la superación del naturalismo. Husserl se dió perfectamente cuenta del peligro de cosificación de la persona tanto desde la perspectiva jurídico-moral, por un lado, y de la científico-teorética de otro.

Desde lo primero, nos dirá que, si desde un punto de vista práctico-moral la acción cosificadora se patentiza desde el momento en que no capto al hombre como *persona moral*, es decir, como miembro de la asociación moral de personas en la que se constituye el mundo moral (mundo moral que es un mundo regido por la racionalidad). Y, también desde este primer aspecto, y desde un punto de vista jurídico, está el peligro de esa cosificación desde el momento en que la persona no es considerada, de facto, como miembro de una comunidad jurídica (derechos y deberes) de la que ambos formamos parte, sino como mera cosa ajurídica, en la equivalencia de sólo deberes, como un simple objeto de uso, tan claro en los regímenes totalitarios, estatistas o de partido dominante.

Desde lo segundo, es decir, desde la perspectiva científico-teorética, el hombre es tratado como "*res*", como cosa, cuando no se le ordena dentro de una asociación de personas en relación con la cual somos sujetos de un mundo circundante común, sino como una mera conjunción de objetos naturales tomados como puras cosas y, en consecuencia, la tratamos como tal.

Desde esta perspectiva, toda la crítica husserliana a la ciencia es un canto, explícito a veces, implícito en muchas, a una recuperación de la persona como centro y foco de irradiación de intencionalidades que hace posible la conformación de un mundo práctico:

"Quien tan sólo ve la naturaleza, naturaleza en el sentido y con los

ojos de las ciencias naturales, es ciego para la esfera del Espíritu, para el peculiar dominio de la ciencia del Espíritu, no ve a la persona, no ve aquellos objetos que alcanzan su sentido en las operaciones personales, no ve, pues, los objetos de la cultura, no ve propiamente a la persona y se limita a operar con la persona en la actitud del psicólogo naturalista". (HUSSERL, E. : *Ideen I*, p. 191).

Esa superación, pues, del naturalismo desde la perspectiva de la persona y a partir de una comprensión de la persona, pasa por la configuración del mundo de la vida (*Lebenswelt*) como el mundo de la praxis por excelencia y lugar en el que la teoría y la praxis no constituyen dos polos en lucha, sino que están originariamente unidas y en el que el problema del conocimiento nace precisamente del mundo de la praxis. Toda la tercera sección de la *Crisis de las Ciencias Europeas* y, muy especialmente su parágrafo 33, es una dura crítica al intelectualismo que reconoce en la conciencia una actividad aristocráticamente menospreciadora de toda finalidad contingente de la vida.

Ahora bien, esa afirmación del *Lebenswelt* como fondo originario sobre el que surgen los actos teóricos, no constituye una simple contrapartida a un intelectualismo dogmático.

El mundo de la vida no es ni la naturaleza, ni simplemente lo irracional, ni una antítesis de la conciencia o de la razón. Ese mundo de la vida, nos dice Husserl, es ya Espíritu cuya ley fundamental ya no es la causalidad sino la motivación. Y todo ello comporta una vía no ciertamente explicativa sino fundamentadora de toda acción teórica, en tanto que, ésta, es siempre una praxis derivada de la praxis originaria que es el mundo de la vida y que se expresa en esa cierta primacía de la persona.

Se ha de recuperar, pues, el mensaje husserliano de *Ideen II* y *Ideen III*, donde Husserl reconoce la esencia del Espíritu en el mundo originario y que precede, de forma originaria, a toda objetivación teorizante y científica de las ciencias naturalistas, como es el caso de las relaciones interpersonales y espirituales, en las cuales entran en juego no el intelecto, ni la sola razón, sino la totalidad psicofísica, intersubjetiva e individual al mismo tiempo y, en consecuencia, personal del hombre concreto.

En ese mundo, la intencionalidad de la conciencia ya no se explica desde la perspectiva de una intencionalidad teórica, es decir, de los actos del juicio, sino al través de su *espontaneidad inicial* en su acción libremente creadora y donadora de sentido. Cuando esa intencionalidad la enmarcamos en una tupida red de categorías queda teóricamente objetivada manifestándose, *ipso facto*, desnaturalizada y falsificada al ocultarse su acción creadora.

En definitiva, pues, el mundo de la praxis es espíritu en el sentido de afirmar la primacía del ser de la persona sobre toda otra realidad, bien la del organismo viviente natural, bien la del *homo faber*, en tanto que simple sujeto de relaciones de producción y de cambio. Persona que no es otra cosa que aquella que *nosotros somos siempre que vivimos conjunta-*

*mente: cuando hablamos, cuando saludamos, cuando tendemos la mano, en el amor o la repulsión, en la meditación y en la acción, cuando estamos en una referencia recíproca (Cfr. Ideen II, p. 183).*

De ahí que podamos concluir señalando que, en Husserl siguiendo en ello el ideal platónico, el ámbito teórico no está desvinculado de la praxis. Teoría y praxis no mantienen entre sí una relación de subordinación dialéctica. La acción teórica es "Logos" que vive en la voluntad de iluminar los aspectos existenciales significativos para el hombre y desarrollándose en el seno de una praxis. Y, ésta, la praxis, a su vez, no es otra cosa que esa unidad de fondo, oscuro, anímico, quizá, de la vida, de donde proceden, justamente, todos esos impulsos de autoclarificación que se expresan en las teorías.

Sólo desde esa perspectiva puede entenderse el que la fenomenología husserliana, entendida como teoría de la Razón o Lógica, se presente como una teoría ampliada de la razón a los ordenes axiológicos, estéticos, prácticos, en definitiva y haya servido como punto de partida para una reflexión psicológica y ética en unas líneas de investigación que podemos considerar muy actuales y que nos puede permitir intentar, en el futuro, una elaboración de una fenomenología del ser personal, activo, re-activo y social, que constituye el ámbito sistemático del proyecto de investigación presentado y que, lógicamente, se encuentra en marcha.