

POR EL SENDERO MÁS OSCURO.
NOTAS SOBRE LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA DE HUSSERL

Dailos de Armas Magaña
dailos1981@yahoo.es
Universidad de La Laguna

RESUMEN

La fenomenología genética señala un punto de ruptura con la filosofía de la conciencia de tipo cartesiano, y con algunos aspectos de la filosofía moderna en general. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, la gran obra de 1936, representa la expresión más decidida de esa ruptura. En este artículo buscamos exponer algunos elementos clave del desarrollo genético de la fenomenología en contraste con el estatismo clásico de *Ideen*, centrándonos, sobre todo, en tres importantes *Vorlesungen* de los años 1920-1925.

PALABRAS CLAVE: fenomenología genética, cartesianismo, horizonte, otro, análisis implicativo.

ABSTRACT

«*On the darkest way. Notes on Husserl's genetic phenomenology*». The genetic phenomenology marks a breaking point with the philosophy of consciousness of Cartesian type, and with some aspects of modern philosophy in general. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, the great work of 1936, represents the most determined expression of this break. In this paper we want to expose some keys in the genetic development of phenomenology in contrast with the classic statism in *Ideen*, focusing on, above all, three important *Vorlesungen* of the years 1920-1925.

KEY WORDS: genetic phenomenology, cartesianism, other, horizon, implicational analysis.

Los límites del alma nunca los hallarás, y ello a pesar de que recorras todos sus caminos: tan profundo es su fondo.

HERÁCLITO¹

1. DIÁLOGO INTERNO: *DIE KRISIS*

También *Die Krisis* resultó ser, en definitiva, una obra fragmentaria. En 1936, sólo dos años antes de su muerte, aparecieron en la revista *Philosophia*² las partes I y II del que sería el último gran proyecto fenomenológico de Husserl. Ellas estaban dedicadas respectivamente al «esclarecimiento de la idea filosófica de la humanidad europea a partir de sus orígenes teleológico-históricos» y a la exposición del «fundamento de la crisis de las modernas ciencias particulares»³ como negación,

precisamente, de esa idea. La tercera y más importante, en la que debía desarrollarse el problema trascendental desde el «mundo de la vida» (III A) y la psicología (III B) permaneció sin embargo inacabada. Sucesivas correcciones en el plan original de la obra, tan habituales en Husserl, hicieron que el manuscrito jamás fuera entregado. Finalmente en 1953 y en el marco de las obras completas *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* fue publicada incluyendo esa tercera parte, a la que, debido a su carácter inconcluso, el editor Walter Biemel añadió un anexo de la misma época a modo de *Schlusswort*. Desde entonces *Die Krisis* se ha convertido en la obra más citada y comentada de Husserl, y la que más repercusión ha tenido fuera de las estrictas fronteras de la fenomenología. Sobre todo gracias al concepto de *Lebenswelt*, en el que las ciencias humanas han encontrado un espacio de acción frente a los excesos cientificistas de nuestro tiempo.

No obstante, más allá de su significación positiva para la filosofía contemporánea *Die Krisis* debe ser contemplada, en primer lugar, como problema. En qué medida ella continúa la senda abierta por el idealismo fenomenológico de *Ideen*, qué aporta su nuevo acceso a la subjetividad trascendental a partir del «mundo de la vida» o cuál es el particular significado de su indagación teleológica de la historia son cuestiones que, a pesar de los años transcurridos desde la publicación de la edición crítica, aún distan mucho de estar claras. Tales cuestiones no sólo apuntan al interior de la filosofía husserliana y su complejo andamiaje conceptual, sino que trazan, de acuerdo con el estilo *genético-retrospectivo* de la fenomenología más tardía, el marco de una nueva relación de fuerzas entre el pensamiento moderno y el contemporáneo, algo que en mi opinión es relevante de cara a una comprensión global de la doctrina. Así, en *Die Krisis*, a diferencia de lo que aún podemos atisbar en *Ideen*, dicha relación no se rige ya por esa «actitud de la Modernidad que ve en la ciencia un aumento necesario y evidente de la totalidad del proceso histórico, es decir, un máximo humano», sino que la toma, en realidad, «como un hecho, como un fenómeno histórico contingente»⁴. Prueba de ello es el paso de las así llamadas *ontologías regionales* a la *ontología del «mundo de la vida»*, cuya tarea *Die Krisis*⁵ emprende por primera vez de forma sistemática.

¹ Texto citado por Husserl: E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976, p. 173. Tomo en este caso la traducción que del fragmento alemán citado por Husserl dan Jacobo Muñoz y Salvador Mas en la edición española de la obra (E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991). Sin embargo, y debido al contexto en el que se inserta, he decidido traducir *Grund* por «fondo» en lugar de por «fundamento», tal y como hace Julia Iribarne (E. HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008). La cita de Husserl en *Hua VI* no da más explicaciones sobre la traducción alemana del texto griego original.

² Revista editada en Belgrado por Arthur Liebert, en cuyo primer número se encontraba precisamente el texto de Husserl.

³ De una carta a Ingarden del 10. VII. 1935, en E. HUSSERL, *Die Krisis, op. cit.*, Einleitung des Herausgebers, XIII.

⁴ H. BLUMENBERG, *Theorie der Lebenswelt*, Suhrkamp, Berlin, 2010, p. 112.

⁵ El desarrollo de la problemática constitutiva a partir de las ontologías regionales llega, cuando menos, hasta *Cartesianische Mediationen* (§ 29), e incluso podría decirse que es un elemen-

Recordemos que dentro de la problemática constitutiva, en *Ideen* pero también en otras obras posteriores, los conceptos ontológicos de las ciencias (eidéticas y empíricas) funcionan como hilos conductores para el desarrollo de una fenomenología universal de la razón. Pues las ontologías, en cuanto ciencias de los *a priori regionales*, prescriben la norma incondicionada para todo posible conocimiento de hechos, apuntando en segundo lugar por encima de ellas mismas hacia las conexiones trascendentales en las que tales hechos se constituyen. Esta relación es concebida por Husserl como una relación crítica, en el sentido de que la fenomenología ofrece a los conceptos ontológicos de las ciencias el fundamento filosófico que les falta, al esclarecer, en el «cómo» de su ser-consciente en la intuición, la *cientificidad* propia de los juicios existenciales sobre sus objetos. Sin embargo, y a pesar de la legitimidad teórica de tal relación, no puede obviarse que las investigaciones fenomenológico-constitutivas se insertan así en el esquema de una clasificación científica que es, de hecho, pre-fenomenológica, «pues la crítica tiene como presupuesto un estado de cosas fáctico al que la pregunta filosófica se dirige, un *faktum* cuyo significado y validez no es determinado por la filosofía, sino que debe estar dado con anterioridad para que sus condiciones de posibilidad puedan ser aclaradas»⁶. Frente a ello, será el mundo pre-teórico de experiencia, dentro del cual «los proyectos teóricos de las ciencias objetivas sólo forman un grupo entre otros»⁷, el que en *Die Krisis* actúe como suelo de la *epojé* fenomenológica, ya que él, en cuanto «mundo de la vida», «existía para la humanidad ya antes de toda ciencia»⁸. El mundo de la *doxa*, dice Husserl, es abandonado desde Galileo en favor de una interpretación físico-matemática de la realidad; pero todo el saber del mundo científico-objetivo, al que ese abandono conduce y que se postula como el único verdadero, se fundamenta sin embargo en aquella evidencia desdeñada. El tan anhelado ideal de un mundo unitario y filosóficamente determinado sólo podría surgir, por lo tanto, de la experiencia inmediata del «mundo de la vida».

Lo decisivo de este nuevo punto de partida pre-científico es que «el «mundo de la vida», entendido como suelo de sentido de la ciencia, no puede en ningún caso ser encontrado fuera del planteamiento específico de la fenomenología trascendental»⁹. Es

to orgánico del método fenomenológico. Sin embargo, Husserl ya ensaya en las lecciones de *Phänomenologische Psychologie* el acceso a la fenomenología trascendental a través de la ontología del «mundo de la vida». Allí, en el famoso § 6, Husserl afirma que «Naturaleza y espíritu en cuanto temas científicos no están previamente ahí, sino que se forman primeramente, en cuanto trabajo guiado por un interés teórico, sobre el fondo de una experiencia natural pre-teórica» (E. HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie*, Meiner, Hamburg, 2003, p. 56). Que por el contrario en *Ideen* (I, II y III) las regiones *Natur* y *Geist* en cuanto regiones-objeto de la experiencia científica están pre-dadas como hilos conductores de la indagación constitutiva es algo evidente.

⁶ E. HUSSERL, *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Meiner, Hamburg, 1986, Einleitung des Herausgebers, XXIII.

⁷ E. HUSSERL, *Die Krisis*, op. cit., p. 157.

⁸ *Ibidem*, p. 125.

⁹ E. STRÖKER, «Geschichte und Lebenswelt», *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979, p. 117.





decir, que «la función de suelo [del «mundo de la vida»] es ya una *función trascendental*»¹⁰, puesto que ella es descubierta en una mirada genética que retrocede desde el presunto mundo verdadero de las ciencias hacia lo *primero* en el orden del fundamento: la experiencia ante-predicativa de la subjetividad. Este cambio de acento en lo fundamental de la tarea filosófica que tiene lugar en el Husserl tardío, para el que ésta «ya no puede consistir, simplemente, en la pregunta trascendental por las condiciones de posibilidad del conocimiento científico», sino más bien, y sobre todo, «en la pregunta por las funciones trascendentales que están en la base de la aparición de un mundo antes de toda ciencia»¹¹, supone, tal y como afirma Blumenberg, el final de su «vínculo secreto»¹² con el neokantismo. Blumenberg sitúa la ruptura en 1925, más o menos cuando según Ludwig Landgrebe se produce, en las lecciones de *Erste Philosophie*, el famoso *Abschied* del cartesianismo: la separación de Husserl de las modernas teorías de la conciencia a través de sus análisis sobre la historicidad de la experiencia.

Estos dos acontecimientos constituyen, en mi opinión, el núcleo del particular proceso de abandono del ideal científico de la Modernidad que Husserl culmina en 1936, y en el que se sitúa el problema de interpretación al que antes he aludido. Pues si bien la crítica al objetivismo fue una constante en la fenomenología desde *Logische Untersuchungen*, la insistencia en el modo cartesiano de acceso a la conciencia pura malogró en gran parte el prodigioso descubrimiento de la intencionalidad, mientras que paralelamente ciertos influjos neokantianos *ayudaron* a reducir el idealismo de *Ideen* a una mera fundamentación científico-teórica del conocimiento. Ambas cosas impidieron, en primer lugar, que Husserl no elaborara hasta muy tarde una teoría histórica sobre la génesis del objetivismo, y en segundo lugar, un concepto fenomenológico de mundo desde el que pudieran afrontarse los problemas existenciales ligados a la crisis de sentido de las ciencias. Estos dos conceptos, *historia* y *mundo*, capitales dentro del esquema teórico de *Die Krisis*, y que impulsan a Husserl fuera de la estela de la filosofía moderna, representan asimismo lo más propio del método fenomenológico; pues nunca como en las investigaciones sobre el horizonte histórico de la subjetividad y como en la doctrina de las implicaciones intencionales que componen el «mundo de la vida» fue Husserl tan original y sugestivo, nunca tan lúcido a la hora de presentar el que no sólo es el gran tema de la fenomenología, sino también uno de los más acuciantes problemas del pensamiento sistemático desde Platón: *el aparecer de lo que aparece*.

Aquí, en este complejo diálogo con la tradición del que, como nos informa Landgrebe, «Husserl nunca fue consciente en toda su extensión»¹³, es donde hay que buscar las claves de una lectura crítica de su última obra. Un diálogo, y vuelvo así a las cuestiones citadas al principio, que debe entenderse al mismo tiempo como

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ H.-H. GANDER, *Selbstverständnis und Lebenswelt*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2001, pp. 130-131.

¹² H. BLUMENBERG, *op. cit.*, p. 113.

¹³ L. LANDGREBE, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloher Verlaghaus, München, 1963, p. 188.

un *diálogo interno*. Que *Erfahrung und Urteil*, *Cartesianische Meditationen* o *Die Krisis* ya no comparten cierta lectura ingenua que *Ideen* o las *Fünf Vorlesungen* hacen de la filosofía moderna es algo de sobra conocido¹⁴; menos conocida, no obstante, es la forma concreta de los problemas que se derivan de ella (en la teoría fenomenológica de la evidencia, por ejemplo), por no hablar del modo cómo en obras sucesivas, especialmente en las tardías, tales problemas buscan ser solventados. Ambos, *diálogo con la tradición* y *diálogo interno* son las diferentes aristas de una cuestión extremadamente rica, que engloba tanto los vínculos y rupturas de Husserl con la tradición como los vínculos y rupturas de unas obras con otras. Esto nos confronta con una fenomenología que, a diferencia de lo que habitualmente se piensa, no es una doctrina monolítica, cimentada sobre conceptos estáticos y estructuras firmes, sino una filosofía abierta y sometida a un proceso de constante auto-corrección, lo que en cierto modo es reflejo de la propia dinámica intencional de la conciencia. A ello contribuyen, y no en menor medida, algunos rasgos distintivos del pensar husserliano, como son la aversión al sistema y la tendencia, por suerte nunca plenamente consumada, a una total individuación de las obras, entendidas la mayoría como variaciones sobre *un* mismo tema¹⁵: la introducción a la subjetividad trascendental en cuanto campo de experiencia originaria. Por lo tanto, aunque nada autoriza a hablar de textos aislados (tal y como durante mucho tiempo se pensó que era *Die Krisis*) sí que nos encontramos con proyectos fenomenológicos relativamente individualizados, entre los cuales se establece, como ya hemos dicho, un *diálogo interno*, diálogo bajo el que late, ante todo, una actitud y una mirada comunes.

Es en el contexto de este *diálogo interno* de la fenomenología sobre el fondo de un más o menos inadvertido *diálogo de Husserl con la tradición* donde se inserta precisamente mi artículo. En él me hago eco del que probablemente es uno de sus fragmentos decisivos, el que tiene lugar entre el método estático-cartesiano de *Ideen* y el nuevo método genético de la fenomenología de posguerra, sin el que, como veremos, no puede entenderse mucho de esa lectura crítica de la Modernidad que Husserl hace en *Die Krisis*. Me centraré para ello en lo fundamental de tres *Vorlesungen* emblemáticas del tramo 1920-1925: las lecciones *Analysen zur passiven Synthesis*, *Erste Philosophie* y *Phänomenologische Psychologie*, no sin antes exponer, a grandes rasgos, el camino cartesiano de reducción en *Ideen*. Pues en contraste con el método meramente estático de ese camino «proyecta Husserl por primera vez tras la Primera Guerra Mundial la idea de una verdadera fenomenología genética»¹⁶, fenomeno-

¹⁴ Cfr. M. HEIDEGGER, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid, 2006.

¹⁵ Acerca de esto dice Biemel: «El mismo Husserl hizo dificultosa la comprensión de su obra, ya que siempre presentó sus escritos como si fueran un todo cerrado, tratando de que el lector no tuviera que acudir para comprenderlos ni a textos precedentes ni esperar futuras explicaciones. De ahí, por ello, que Husserl considerara cada una de sus obras como una introducción» (W. BIEMEL, «Las fases decisivas del pensamiento de Husserl», *Cahiers de Royaumont*. Paidós, Buenos Aires, 1968, p. 36).

¹⁶ R. BERNET, I. KERN, E. MARBACH, *Husserl. Darstellung seines Denkens*, Meiner, Hamburg, 1989, p. 181.

logía que amplía y profundiza los estrechos márgenes de aquél y que desemboca, como ya antes se ha mencionado, en la filosofía de la historia de *Die Krisis*.

2. LA DESVENTAJA DEL CAMINO CARTESIANO

En la tercera parte de *Die Krisis*, dedicada al esclarecimiento del problema trascendental, es bien conocida la crítica al camino cartesiano de *Ideen*, cuya «desventaja» consiste en que «ciertamente conduce, como de un salto, al ego trascendental», de modo que «lo hace visible, a falta de toda explicación previa, en un aparente vacío de contenido»¹⁷. Esta crítica, que señala el paso hacia una nueva fundamentación absoluta del conocimiento a través del «mundo de la vida», no es sin embargo contribución exclusiva de *Die Krisis*. De hecho, toda la filosofía husserliana de posguerra orbita en torno a los problemas derivados de una excesivamente estrecha teoría de la reducción fenomenológica, teoría que en *Ideen* tiene su versión más elaborada y profunda. En las lecciones de *Phänomenologische Psychologie* Husserl afirma, por ejemplo, que el yo puro de las vivencias «no es un polo de identidad muerto»¹⁸, mientras que en *Cartesianische Meditationen* se alude igualmente al hecho de que el yo idéntico de las *cogitationes* no podría jamás entenderse como «un polo de identidad vacío»¹⁹. En estas y otras declaraciones de la época late ya una distinción que después cristalizará en la diferencia de los caminos cartesiano y mundano-vital de *Die Krisis*: la distinción entre fenomenología *estática* y *genética*. Y aunque Husserl nunca estableció un límite estricto entre ambas, una lectura atenta deja al descubierto que *Ideen* representa una variante meramente estática de los análisis constitutivos, es decir, de las investigaciones que, en la más amplia universalidad, tratan de averiguar cómo se constituyen conscientemente las unidades objetivas de toda región y categoría, y que tal variante, anclada en unos sistemas estructurales ya fijados, en una abstracción metódica de los contenidos intencionales no-actuales de la conciencia, es progresivamente superada.

La fenomenología genética que desde aproximadamente 1920 se va abriendo paso, y en cuyo desarrollo *Analysen zur passiven Synthesis*, *Phänomenologische Psychologie* y *Cartesianische Meditationen* juegan un papel destacado, indaga retrospectivamente por el origen de esos esquemas estructurales que participan en la constitución subjetiva de objetos, es decir, por la génesis de la constitución misma a partir de la forma final del sentido. Los objetos dejan de ser «guías fijas» para una investigación estática «que busca los tipos particulares y que a lo sumo los ordena sistemáticamente»²⁰, primando ahora por encima de todo la pregunta por su «haber llegado a ser» en la historia inmanente de la conciencia. De este modo la fenomenolo-

¹⁷ E. HUSSERL, *Die Krisis*, *op. cit.*, p. 158.

¹⁸ E. HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie*, *op. cit.*, p. 208.

¹⁹ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1950, p. 96.

²⁰ *Ibidem*, p. 109.

logía constitutiva *tradicional*, que estudia exclusivamente las conexiones aperceptivas²¹ de los objetos como efectuaciones ya terminadas, da paso, tras una toma de conciencia radical de sus propias limitaciones filosóficas, a «otra fenomenología constitutiva, la de la génesis, que persigue la historia necesaria de las objetivaciones y con ello la historia del objeto mismo como objeto de un conocimiento posible»²². Como resultado de esta mirada retrospectiva que guía toda la filosofía husserliana de posguerra, el yo no es visto ya como una esfera de vacía auto-transparencia, como un espacio de residuos trascendentales destilados en una reflexión que sólo atiende a la evidencia adecuada del presente absoluto, sino como *mónada*, como subjetividad concreta que vive en el permanente movimiento de síntesis de sus experiencias actuales, potenciales y habituales. Esta ampliación genética del espectro de las investigaciones trascendentales se desvela como un paso necesario, pues con ella la fenomenología accede finalmente a la verdadera dimensión de los problemas constitutivos:

Pero después es necesaria también la investigación genética, la indagación de las génesis, tanto de las pasivas como de las activas, en las que la mónada se despliega y se desarrolla, en las que el yo monádico gana su unidad personal, convirtiéndose en el sujeto de un mundo circundante, en parte pasivamente pre-dado y en parte activamente conformado por él, y con ello, en último término, en el sujeto de una historia²³.

Dentro de esta auto-constitución histórica de la conciencia según principios eidéticos universales hay un fenómeno especialmente relevante en el que la fenomenología genética no deja de incidir, y cuyo peso en el Husserl de *Die Krisis* es inmenso: la estructura subjetiva de horizonte. Con ella se hará visible la relación de fundamento que existe entre el «mundo de la vida» y las ciencias objetivas de la naturaleza. Pues sólo una investigación trascendental de tipo genético puede mostrar fenomenológicamente cómo el mundo pre-teórico de experiencia está ya dado antes de toda parcelación ontológica de la realidad. Sólo ella puede mostrarlo, decimos, como el resultado de la historia intencional de la conciencia. El «mundo de la vida» en cuanto suelo de experiencia pre-dado nos redirige por lo tanto a la génesis pasiva de la constitución, al «enigma de esta implicación de multiplicidades aparienciales no actuales sin las cuales no tendríamos dada cosa alguna, ni tampoco ningún mundo de experiencia»²⁴. Se constata así en *Die Krisis* que el *a priori de correlación* que vincula sub-

²¹ Cfr. E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966, pp. 10-11. La apercepción es definida por Husserl como la ley de formación de la experiencia en general. Según ella, el modo como una cosa aparezca depende de las apercepciones previas sedimentadas en el curso del tiempo inmanente, es decir, de la «tradición interna» de la conciencia. Toda vivencia es por lo tanto a-perceptiva: no es pensable conciencia alguna que no vaya más allá de lo efectivamente presente, que no sea al mismo tiempo co-consciente del pasado vivencial vacío y del futuro parcialmente indeterminado al que se dirige.

²² *Ibidem*, p. 345.

²³ E. HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie*, *op. cit.*, p. 216.

²⁴ E. HUSSERL, *Die Krisis*, *op. cit.*, p. 162.



jetividad y mundo, descubierto por Husserl en una fase temprana de su pensamiento, «sólo puede ser mostrado en un despliegue de horizontes»²⁵.

Ahora bien: ¿Qué impidió a Husserl completar el esquema teórico de la constitución en *Ideen*? ¿Por qué la vía de reducción fenomenológica allí planteada no pudo pasar de un nivel meramente estático? Son cuestiones que precisan ser respondidas si queremos comprender, en primer lugar, la absoluta necesidad de aquella ampliación genética de la fenomenología que antes hemos esbozado, y en segundo lugar, el origen de la ruptura con la tradición de la filosofía moderna que Husserl consume en *Die Krisis*.

Aunque algunos autores sitúan el inicio de la vía cartesiana de la fenomenología ya en *Logische Untersuchungen*, lo cierto es que ella nace como la forma inaugural de la mutación trascendental de la fenomenología. Esto es algo que sucede entre 1902 y 1905, y que tiene como primer rasgo destacado la aplicación de la estructura *ego-cogito-cogitatum* al análisis intencional de las vivencias. En las *Fünf Vorlesungen* de 1907 la fenomenología entendida como filosofía trascendental encuentra su primera exposición sistemática. Ante una epistemología naturalista que como habían demostrado *Logische Untersuchungen* se ha vuelto problemática, Husserl diseña una crítica que avanza hacia la esencia del conocimiento sobre la base de la meditación cartesiana sobre la duda, esencia que más allá de perplejidades e incomprendiones sólo podría captarse en la esfera de datos absolutos de la conciencia. Este *círculo de conocimiento absoluto*, que según Husserl queda comprendido bajo el título de «evidencia de la *cogitatio*», esquivo todos los embrollos escépticos del psicologismo gracias a un punto de partida fiable ganado en la *epojé* fenomenológica, punto de partida que señala a la *inmanencia* como el carácter necesario que debe poseer todo conocimiento de la crítica. Ahora bien, en las *Fünf Vorlesungen* Husserl distingue dos conceptos de inmanencia a los que opone los respectivos de *trascendencia*: en primer lugar, inmanencia como lo «dado en la conciencia a modo de ingrediente», es decir, lo que directamente forma parte de la *cogitatio*, de la vivencia cognoscitiva, cuyo opuesto es la trascendencia como lo «no dado de forma ingrediente»; en segundo lugar, la inmanencia que no sólo abarca los elementos reales de la *cogitatio*, sino también su correlato intencional, es decir, lo mentado en la *cogitatio*, el objeto presente y absolutamente evidente, concepto éste al que ahora se opone una trascendencia que define «todo conocimiento no evidente, que mienta o pone, sí, lo objetivo, pero que *no lo ve él mismo*»²⁶.

Con la desconexión de lo trascendente, en último término de lo trascendente en segundo sentido, la crítica del conocimiento se aclara respecto a lo que es lícito tomar para sus indagaciones. La tesis general de la existencia del mundo es inhibida, lo que significa que ninguna pre-comprensión empírica, ningún pensamiento ejecutado ingenuamente sobre el suelo de la existencia del mundo es mantenido como válido. La experiencia se reduce a experiencia trascendental, a las vivencias puras de

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ E. HUSSERL, *La idea de la fenomenología*, FCE, México, 1982, p. 46.

mi yo y sus correlatos intencionales absolutamente evidentes (dados *en persona*). Lo importante de estas lecciones de 1907, temprana expresión del idealismo fenomenológico según Biemel, es la utilización del concepto cartesiano de evidencia adecuada como criterio fronterizo entre lo que es dato de la fenomenología y lo que no. Pues su empleo indiscriminado, el mandato de que sólo el *darse adecuado* de las vivencias y de los objetos mentados en ellas puede ser la materia para una investigación crítica traza los contornos de un campo cognoscitivo que se revela, de pronto, sumamente angosto. Esta estrechez de miras de las lecciones de 1907 hace que la primera exposición del concepto de reducción fenomenológica caiga «en un error que sin embargo no es tan fácil de solventar»²⁷: la concepción de la subjetividad trascendental como flujo de vivencias cerrado, privado. Este solipsismo fenomenológico, cuyo primer atisbo de solución aparecería tres años más tarde en las lecciones *Grundprobleme der Phänomenologie*, afecta también a la meditación trascendental de *Ideen*, al repetir en lo esencial la obra de 1913 el esquema de inmanencia adecuada de las *Fünf Vorlesungen*. Una recaída que todavía hoy causa asombro²⁸, ya que, como desde hace mucho se sabe, tanto las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* de 1905 como las mencionadas lecciones *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1910-11 habían puesto los cimientos de una verdadera crítica universal de la experiencia inmanente. Una crítica que más tarde depuraría, en las lecciones genéticas de posguerra, algunos de los prejuicios más profundamente arraigados en la vía cartesiana de la fenomenología, como la identidad entre evidencia apodíctica y adecuada, el solipsismo metodológico, el anclaje reflexivo en lo inmediato o el rechazo filosófico de la historia.

Como en Descartes, la idea conductora que guía toda la exposición en *Ideen* es la realización de un conocimiento absoluto desde fuentes totalmente evidentes. La llave que abre esa *esfera de ser* es, precisamente, la reducción fenomenológica, previa cancelación de la posición natural y de las ciencias arraigadas en ella. Según Husserl, este carácter absoluto de la subjetividad trascendental puede ser descubierto sin consideración alguna al mundo, en la medida en que para ella vale el lema *nulla re indiget ad existendum*. Indubitabilidad e incondicionalidad son, pues, sus rasgos:

Si pensamos en la posibilidad del no-ser que entraña la esencia de toda trascendencia de cosas...resulta evidente que *el ser de la conciencia quedaría sin duda necesariamente modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia...Así pues, ningún ser real en sentido estricto...es para el ser de la conciencia misma necesario.*

*El ser inmanente es, pues, sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio nulla «re» indiget ad existendum*²⁹.

²⁷ E. HUSSERL, *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1959, p. 434.

²⁸ Entre los estudiosos españoles de la fenomenología el que más se ha hecho eco de la importancia extraordinaria de las lecciones de 1910-11 es, sin duda, Javier San Martín, proponiendo a su vez una interesante explicación de la recaída de *Ideen* en el sendero cartesiano. Cfr. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.

²⁹ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976, p. 115.



De esta forma, la región de la conciencia pura, el *residuo* fenomenológico que la reflexión hace suyo en la *epojé*, es absoluto en el sentido de que existe *para sí* «sin ninguna consideración sobre el ser o el no ser del mundo»³⁰. Ella constituye una esfera cerrada independiente y al mismo tiempo indestructible, es decir, su ser, a diferencia del ser del mundo trascendente, «no es negable»³¹. El mundo que está ahí y que describo como *mundo existente* cobra sentido únicamente por obra de mi vida pura de conciencia, mas a diferencia de mí, el yo trascendental y absoluto de los actos, tal mundo no tiene valor en sí y de antemano. Esta región de ser absoluta, que es el fin de toda investigación fenomenológica desde 1907, conlleva en *Ideen* grandes dificultades que desembocan, como hemos visto, en la admisión de la posibilidad de la inexistencia del mundo, lo que en cierto modo contradice los grandes conceptos husserlianos de *intencionalidad* y *a priori de correlación*. Unas dificultades que se derivan, antes que nada, de aquella evidencia pre-fenomenológica heredada de Descartes y que ya en 1907 conformaba el núcleo de toda la crítica husserliana del conocimiento. Pues en ese contexto cartesiano la dimensión absoluta y necesaria de la subjetividad trascendental sólo puede encontrarse en cada ahora momentáneo, cayendo la propia vida pasada, así como también la comunicación y la validez intersubjetivas, fuera del dominio de lo apodíctico. De modo que el error de esta descripción temprana del campo de inmanencia sólo será remediado cuando Husserl compruebe, años después, y confirmando así lo ya adelantado en las lecciones de 1910-11, «que la reducción, en primer lugar, no conduce simplemente al ‘flujo de conciencia actual y su correspondiente polo yoico’, sino que cada cosa —y en general, el mundo— es índice de una multiplicidad de posibles experiencias»³². Esta ampliación del campo de inmanencia hacia lo «implicado» en lo meramente presente nos conduce a la así llamada «doble reducción», reducción que abarca todas las re-presentaciones que pueden experimentarse, y entre las que principalmente se encuentran la re-presentación del propio pasado de conciencia y la re-presentación del extraño, «gracias a la cual el otro puede ser para mí pura subjetividad»³³.

El carácter aporético de la postura filosófica de *Ideen* podría muy bien resumirse, entonces, en lo siguiente: la subjetividad trascendental es un flujo de vivencias infinito, una de cuyas leyes esenciales dice: «ninguna vivencia concreta puede ser independiente en sentido pleno»³⁴; pero la percepción inmanente que diseña la reducción fenomenológica en realidad la contradice, en el sentido de que las únicas vivencias que me informan de esa naturaleza *heraclitana* de mi subjetividad son aquellas que poseen una «legitimidad relativa», la cual, según Husserl, excluye por principio la apodicticidad. Tratemos de aclarar esto.

³⁰ *Ibidem*, p. 72.

³¹ *Ibidem*, p. 106.

³² E. HUSSERL, *Erste Philosophie, op. cit.*, p. 433.

³³ *Ibidem*.

³⁴ E. HUSSERL, *Ideen, op. cit.*, p. 200.

³⁵ *Ibidem*, p. 198.

En primer lugar está el hecho de que lo absoluto trascendental, las vivencias cuya típica esencial, cuya estructura noético-noemática la reducción fenomenológica descubre, «no es en verdad lo último, [ya que] él mismo está constituido en un sentido totalmente nuevo que tiene su fuente originaria en un absoluto último y verdadero»³⁵: la originaria temporalidad de la conciencia. Las vivencias trascendentales que participan en la constitución de objetos de toda región y categoría no se dan de forma aislada, sino en un estilo temporal vinculante, el cual prescribe la «forma de unión necesaria de unas vivencias con otras»³⁶. Ellas, que individualmente poseen una temporalidad propia, la estructura de su modo de darse como multiplicidad noética temporalmente dirigida a la unidad noemática según el orden *impresión-retención-protención*, componen en último término una corriente infinita de vivencias, «un horizonte que abarca necesariamente todas las vivencias de un yo puro»³⁷. Ahora bien, desde el punto de vista de la percepción reflexiva inmanente sólo las vivencias actuales pueden captarse con evidencia adecuada, de modo que sólo aquellas que sorprende fluyendo en el presente y en el pasado más inmediato puedo clasificarlas como «absolutas». Sin embargo, el flujo de vivencias, el *río heraclitano* de mi subjetividad, es, como hemos dicho, infinito, y por lo tanto inaccesible a una mirada adecuada. No sólo hay vivencias presentes y relativamente cercanas en él, sino también vivencias lejanas cuya evidencia se ha *desgastado*. Por lo tanto, aunque Husserl afirma que la reflexión no sólo puede demorarse en los actos inmediatamente presentes, como una percepción empírica que ahora, en la *epojé*, desconectamos, sino también en la retención, el recuerdo, la fantasía o la empatía, lo cierto es que la reducción sólo admite como fenómenos absolutos aquellas vivencias de las que tenemos certeza *hic et nunc*. Por ejemplo: *esta* percepción del presente y *este* recuerdo del pasado poseen, tras su conversión en fenómenos puros de la conciencia, una legitimidad fenomenológica similar, pero cuando de lo que se trata es de analizar el contenido de las vivencias esa igualdad desaparece. Yo percibo aquí y ahora una vivencia perceptiva dada: la percepción (reflexiva) y lo percibido (la vivencia) coinciden. Sin embargo, si analizo mañana el recuerdo de esa misma vivencia, puedo confirmar tan sólo, desde los parámetros de una evidencia adecuada, el recuerdo en cuanto vivencia actual mía, mas lo recordado, la propia vivencia trascendental pasada, no puedo confirmarlo. En palabras de Husserl:

Sólo por medio de actos de *experiencia* reflexiva sabemos algo de las corrientes de vivencias y de la necesaria referencia de ellas al yo puro, o sea... que todas las vivencias de la corriente son suyas precisamente porque puede dirigir la mirada a ellas... Así captamos, por ejemplo, la *legitimidad absoluta de la reflexión perceptiva inmanente*, esto es, de la percepción inmanente pura y simple, en relación a lo que se da durante su curso de forma realmente originaria; igualmente, la legitimidad absoluta de la retención inmanente, en lo que se refiere a aquello de lo que ella tiene aún conciencia como lo «todavía» vivo y sido «hace un momento»... Igualmente capta-

³⁶ *Ibídem*.

³⁷ *Ibídem*, p. 200.



mos la legitimidad *relativa* del recuerdo inmanente...una legitimidad que puede ser impugnada, por muy legitimidad que sea³⁸.

No sólo el recuerdo tiene como correlato algo que nunca podría ser definitivamente verdadero, sino todas las re-presentaciones en general. El recuerdo, la expectativa o la empatía tienen en común ser vivencias intencionales «que por su esencia excluyen la inmanencia, en sentido ingrediente, de sus objetos intencionales»³⁹. A diferencia de la percepción inmanente, que es presentante e inmediata, y en la que conciencia y objeto forman una identidad indivisible, en el recuerdo de un recuerdo, por ejemplo, «debe existir el recuerdo actual, aun cuando no hubiese existido verdaderamente el de ayer»⁴⁰. Eso significa que el contenido del recuerdo, en este caso la vida de conciencia pasada, pero también la subjetividad del otro que yo constato mediatamente en un acto de empatía, no disfrutará jamás de una existencia apodíctica para mí. De este modo, aunque las vivencias de la corriente sean aprehensibles como elementos absolutos de la conciencia, el conocimiento que tengo de ellas se reduce a la evidencia momentánea del ahora. Pero el ahora *no* es la corriente. Este conocimiento momentáneo conduce directamente, tal y como el propio Husserl deja entrever en el *Nachwort* (1931) a la edición inglesa de *Ideen*, al problema filosófico del solipsismo. No resulta extraño, por lo tanto, que Husserl se viera obligado a hablar en *Ideen* de la «posibilidad de la inexistencia del mundo», ya que, tal y como la fenomenología genética explicará, es precisamente la esfera subjetiva del pasado la que garantiza su existencia más allá de toda duda razonable:

En síntesis de recuerdos se constituye un pasado a través de diferentes direcciones, que gracias a su enlace continuo con la percepción y a través de las protenciones dirigidas al futuro constituye la unidad de un tiempo pleno.

Así, sólo a través del recuerdo y la expectativa hay para nosotros un mundo ahí en cuanto posesión de conocimiento permanente a través de la percepción, como pluralidad sintética de objetos a los que siempre es posible volver⁴¹.

Vemos, pues, que si bien Husserl retoma en *Ideen* los análisis sobre la temporalidad de la conciencia llevados a cabo en 1905, afirmando continuamente⁴² allí que ninguna vivencia concreta se da nunca de forma aislada sino en un fundamental *horizonte temporal triple*, y que si bien accede con ello, al menos en parte, a los primeros enigmas de la auto-constitución histórica de la conciencia, la teoría de la evidencia adecuada que está detrás del limitado concepto de reducción fenomenológica lo empuja finalmente a una situación paradójica, caracterizada por un solipsismo y un estatismo inocuos. En ese sentido, los anexos posteriormente añadidos por Husserl son un documento extraordinario sobre las carencias de la vía cartesiana,

³⁸ *Ibidem*, p. 184.

³⁹ *Ibidem*, p. 96.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 86.

⁴¹ E. HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie*, *op. cit.*, 204.

⁴² Cfr. E. HUSSERL, *Ideen*, §§ 81-83.

es decir, sobre cómo el tema del tiempo «remite de hecho a prolijas y difíciles investigaciones cuyo suficiente desarrollo concreto sólo se ha logrado tardíamente», investigaciones, pues, que «en el primer esbozo de *Ideen* no estaban aún desarrolladas satisfactoriamente»⁴³.

El abandono progresivo de la vía cartesiana a favor de una cada vez más rica teoría genética de la fenomenología permitirá a Husserl exponer, en la etapa más tardía de su pensamiento, una crítica universal de la experiencia inmanente, crítica que, como se verá en *Erste Philosophie*, abarca la totalidad de lo implicado en el pasado y en el futuro de la conciencia. Sólo entonces dejará de ser el yo un «polo de identidad vacío». Sólo entonces, por tanto, lograremos comprender por fin qué significa realmente *a priori de correlación*, en la medida en que los conceptos de *mundo* e *historia* adquieran un sentido fenomenológico pleno. Pues «en *Ideen* el mundo no es aún mostrado claramente en su diferencia con los objetos del mundo, es decir, en su carácter originario de suelo y horizonte»⁴⁴, mientras que la fenomenología estática nada sabe todavía de la «historia de la conciencia en cuanto historia de todas las posibles apercepciones»⁴⁵. Sólo hay mundo, en cuanto «mundo de la vida» ya dado, en el horizonte histórico del fenómeno.

3. POR EL SENDERO MÁS OSCURO

Me gustaría denominar así al sendero genético de los años veinte, que desciende con una pregunta retrospectiva a las profundidades no iluminadas del ego, a las capas trascendentales que la evidencia adecuada ha tenido que dejar necesariamente en tinieblas. Un sendero que, frente al «camino mucho más corto de *Ideen* hacia la *epojé*»⁴⁶, no esquivo las dificultades que entraña seguir el despliegue de los horizontes de experiencia mundanos en «el tanteante camino hacia este desconocido reino de fenómenos subjetivos»⁴⁷ que es el *río heraclitano* de la conciencia.

La inevitable caída de la fenomenología meramente estática en las redes escépticas del solipsismo pudo deberse a la incapacidad de Husserl para seguir ese «tanteante camino» que se abría en las descripciones tempranas sobre la conciencia del tiempo, y que, como se ve por ejemplo en los §§ 22-25 de las lecciones de 1905, claramente conducen «más allá del dominio de la evidencia»⁴⁸. Pues ese dominio de la evidencia adecuada, el prejuicio más nefasto de cuantos lastran la fenomenología trascendental de la época de Gotinga, representa una parte importante de esa acti-

⁴³ E. HUSSERL, *Ideen... Drittes Buch*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1952, *Beilage XIII*.

⁴⁴ J. WATANABE, «Von dem sogenannten Nachteil des cartesianischen Wegs», *Japanische Beiträge zur Phänomenologie*, Alber, Freiburg-München, 1984, p. 219.

⁴⁵ E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis*, *op. cit.*, p. 339.

⁴⁶ E. HUSSERL, *Die Krisis*, *op. cit.*, p. 158.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 163.

⁴⁸ E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966, p. 50.



tud científica de la que para Husserl, «educado aún en tal actitud de finales del siglo XIX, fue extraordinariamente difícil, casi imposible distanciarse»⁴⁹.

No deja de ser por lo tanto irónico que una de las cumbres de la filosofía husserliana de posguerra lleve precisamente por título *Cartesianische Meditationen*, y que en ella se manifieste, al menos en lo que toca a las dificultades escépticas derivadas del prejuicio de evidencia, un distanciamiento tan radical como el que exhibe *Die Krisis* respecto a la vía cartesiana de *Ideen*⁵⁰. Pues en esas meditaciones, nacidas de las conferencias impartidas en 1929 en el Amphithéâtre Descartes de la Sorbona, se encuentran ya relativamente bien delimitados los problemas de la intersubjetividad y de la auto-constitución histórica del ego, inaccesibles aún para Husserl en 1913. Conceptos como *génesis*, *horizonte*, *asociación*, *mónada* o *comunicación* representan lo propio de unas investigaciones fenomenológicas radicalizadas más o menos a principios de la década de 1920, y que culminan, como ya varias veces hemos afirmado, en la filosofía histórica del «mundo de la vida». Pero sobre todo es la escisión de *evidencia adecuada* y *evidencia apodíctica*, expuesta por primera vez de manera explícita en las *Cartesianische Meditationen*, la que más fielmente refleja la esencia de las nuevas investigaciones de la época de Friburgo:

La correspondiente idea de perfección sería la idea de *evidencia adecuada*...

Si bien tal idea guía constantemente las miras del científico, hay para él otra perfección de la evidencia... que posee una dignidad mayor, a saber: la de la *apodicticidad*, la cual puede presentarse también eventualmente en evidencias inadecuadas⁵¹.

Una escisión que funciona de hecho aunque en un modo generalmente implícito en todas las *Vorlesungen* de posguerra, en la medida en que el análisis de la verdad «nos exige ‘investigaciones primitivas’ que conciernen al retroceso hacia la importante distinción entre pasividad y actividad, lo que nos lleva, en primer lugar, a la pasividad fundamental de aquellas capacidades intencionales ya presupuestas, en cuanto trasfondo permanente de toda actividad del yo»⁵². Porque, en efecto, el estudio fenomenológico de las síntesis pasivas que caracteriza al método genético y que recorre prácticamente todo lo escrito por Husserl después de 1920 es una consecuencia directa de aquélla.

La pasividad debe entenderse, dice Husserl, como una capa de fenómenos pre-dados que actúa de manera co-fundante en todas las actividades de la conciencia. Con ella la fenomenología se destacaba, a principios de 1920, de la filosofía trascendental neo-kantiana, la cual reducía toda la experiencia a la actividad del

⁴⁹ H. BLUMENBERG, *op. cit.*, pp. 112-113.

⁵⁰ Con todo, no debe olvidarse que la idea de filosofía como ciencia estricta permanece en *Cartesianische Meditationen* completamente intacta, a diferencia de *Die Krisis*, donde se encuentra el tan discutido aforismo de Husserl: «Filosofía como ciencia, como ciencia primera, estricta y apodíctica –el sueño se ha esfumado», *op. cit.*, p. 508.

⁵¹ E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen*, *op. cit.*, p. 32.

⁵² E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis*, *op. cit.*, p. 256.

juzgar y la medía a priori en sus síntesis conceptuales. Porque si bien afirma Husserl que en esa capa pre-donante rigen igualmente leyes eidéticas fijas (como las leyes de la temporalidad de la conciencia o las leyes de asociación originaria en la impresión), no concede que venga a cumplimiento a través de una formación conceptual activa. La pasividad constituye, pues, la esfera egoica de lo ya-dado, una *tradición interna* que determina todo proceso activo de conocimiento. Queda claro así que la subjetividad trascendental no puede reducirse a la visión puntual y absolutamente evidente que de ella tenemos en el *ego cogito*, pues toda constitución, toda formación de objetos en la conciencia es a su vez co-efectuación de un trasfondo subjetivo más o menos oscuro y latente, cuyas leyes, cuyas síntesis —que guían toda la experiencia predicativa de objetos— hay que descubrir. Pero el *llegar-a-ser*, la génesis de los objetos en la conciencia y de la conciencia misma en su imparable proceso de devenir no pueden ser atrapadas en una simple evidencia adecuada.

Me gustaría completar la exposición, hasta ahora un poco vaga, de lo que significa la fenomenología genética de los años veinte con algunas indicaciones más precisas sobre las lecciones a las que nos hemos venido refiriendo. Estas notas no pretenden ser conclusivas, pues responden a un trabajo de interpretación que está en marcha, sino que buscan poner de relieve ante todo el espacio que se abre en ellas con respecto a la vía cartesiana de *Ideen*.

A) *Analysen zur passiven Synthesis*. La síntesis pasiva es definida también por Husserl como *constitución originaria*. Ella alude a lo que en la fenomenología se define como *estética trascendental*, esto es, el campo de experiencia del que se excluye todo pensamiento predicativo fundado en la intuición. En ese sentido, el concepto de estética trascendental, que tiene una de sus primeras expresiones en el *Beilage XXII* de las *Grundproblemevorlesung*, alude ya a lo que más tarde serán los problemas del «mundo de la vida»:

El mundo está dado antes de toda teoría. Todas las opiniones, correctas o incorrectas, populares, supersticiosas, científicas, etc., todas se vinculan con el mundo ya predonado. ¿Cómo se me da el mundo, qué puedo decir de él inmediatamente, describiéndolo de modo general como lo que se da y según lo que es a partir de su sentido originario, y según se da él mismo en la percepción y experiencia «inmediatas»?⁵³

La estética trascendental-fenomenológica se ocupa, por lo tanto, de la descripción de las condiciones de posibilidad de todo objeto en general, y, en último término, de las condiciones de posibilidad del mundo de experiencia mismo. Ellas son buscadas en la percepción y sus modos intuitivos paralelos, esto es, en las fundamentales formas primeras de la conciencia que dan lugar a la conciencia específicamente lógica y sus construcciones predicativas. En este estrato pasivo de la vida de la conciencia lleva a cabo Husserl una auténtica «ontología mundana» que

⁵³ E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, p. 196.

persigue el a priori universal del mundo como mundo de la experiencia posible. Nuevas estructuras subjetivas son así descubiertas gracias a la pregunta retrospectiva que interroga al mundo en cuanto mundo de experiencia dado previamente a toda ciencia. Tal *a priori estético* no sólo diseña así las condiciones de posibilidad de la experiencia ante-predicativa del mundo, sino las condiciones de posibilidad de la existencia de la subjetividad misma en cuanto «en-sí» del flujo de la conciencia. En efecto, los procesos de experiencia pasivos, «sin cuyo conocimiento las capacidades más elevadas del gobernar predicativo del yo sobre los objetos permanecerían para nosotros en la más absoluta incompreensión»⁵⁴, nos revelan que en la unidad inquebrantable del mundo espacio-temporal, en la certeza mundana que subyace a toda quiebra o vacío particular en la experiencia, participa una vida de conciencia que no se reduce a las ya consabidas estructuras de constitución noético-noemáticas momentáneas, sino una vida organizada en síntesis que discurren en un espacio temporal que se alarga hacia el pasado más remoto.

La ontología mundana, que lleva así hasta la confirmación de la *constitución horizontal del mundo*, exige un concepto de inmanencia mucho más amplio que el concepto de *inmanencia adecuada* de *Ideen*. La fenomenología genética que estudia las leyes eidéticas de la *asociación*, esto es, de la *reactivación afectiva* de contenidos intencionales sedimentados en el curso temporal de la conciencia, despeja las dudas escépticas que podían deducirse de la ambigua posición de Husserl en 1913. Pues entonces *sólo* era absurdo dudar de las vivencias presentes y recién sidas, mientras que las vivencias recordadas, y por ende todo el pasado en general, podían ser en cualquier momento «impugnadas». Ahora, sin embargo, la creencia en el pasado no puede ser abolida; ella, en cuanto horizonte, está ahí como algo *irrompible*:

Por consiguiente, ya sea el recuerdo imperfecto, ya sea engañoso, él participa de necesidades... por lo tanto no puede simplemente no contener nada apodícticamente evidente. En él subyace la totalidad de mi vida con la forma necesaria del tiempo inmanente en el modo del pasado... Todo recuerdo real tendrá por supuesto su ámbito de inseguridad, pero también un cierto contenido general e innegable⁵⁵.

Al admitir Husserl algo *apodícticamente evidente* no sólo en la forma vivencial actual del recuerdo sino también en su contenido, esto es, en lo recordado, se ve obligado, como ya adelantaran las lecciones de 1910-11, a elaborar un concepto distinto, más amplio, de reducción fenomenológica; pues en los recuerdos, como en el resto de las re-presentaciones, «nos separamos de nuestro antiguo principio de desconexión», no suspendiendo ahora más que «la posición de creencia del recuerdo en lo que respecta a la objetividad pasada, pero no la creencia, implicada en ella, en mi yo, en mi vivir y en mi percibir pasados, la creencia en la vida pasada que fue consciente en la percepción»⁵⁶. La *doble reducción fenomenológica*, así la llama Husserl,

⁵⁴ E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis*, op. cit., p. 252.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 381-382-383.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 369.

le ofrece *consistencia científica* a la estética mundana, anunciando ya, en una fecha tan temprana, lo que después va a ser el camino de la fenomenología trascendental a través del «mundo de la vida».

B) *Erste Philosophie*. En 1924, en la parte sistemática de estas lecciones cruciales, Husserl esboza por fin la crítica de la experiencia inmanente a la que, desde su *mutación trascendental* en los años posteriores a *Logische Untersuchungen*, la fenomenología había estado aspirando. El resultado más admirable de esa crítica, y el que más influirá en el desarrollo posterior de la fenomenología en cuanto filosofía de la intersubjetividad y de la historia, es la *doctrina de las implicaciones*. En ella se van a explicitar, siguiendo la estela de las lecciones sobre estética trascendental de 1920, los horizontes implicados en la *vida cogitativa*, superando la fenomenología de una vez por todas el nivel de aquel cartesianismo estático que había desembocado en la ciertamente limitada crítica del flujo privado de vivencias. Pues así como «en mi presente fluyente está implicado mi pasado y mi futuro, de igual forma está ‘implicado’ en mi presente vivo el presente extraño, la esfera primordial ajena»⁵⁷; no como *originalidad de primer nivel*, que sólo me concierne a mí y a mi flujo, sino como *originalidad secundaria*. Esta *originalidad secundaria* es de gran importancia para la fenomenología, ya que la naturaleza y el mundo humano en general están constituidos *mediatamente* a través de los otros. Por ese motivo, sólo cuando se ha ganado al otro como ego trascendental ajeno puede accederse al sentido constituido de *ser humano* en el mundo, así como al sentido *ser del mundo mismo*.

Las lecciones de *Erste Philosophie* resultan esclarecedoras ya que, por vez primera, y de una forma más o menos sistemática, Husserl compara en ellas los caminos cartesiano y genético de la fenomenología sobre el fondo de la pregunta *¿Es el ego cogito un campo infinito de experiencia trascendental?*, pregunta que en *Analysen zur passiven Synthesis*, especialmente en las secciones tercera y cuarta, ya había sido abordada con cierto detalle. El primer camino, cuyo mejor resumen lo encontramos en el § 53, lección titulada significativamente *El problema de la intersubjetividad*, resulta ser una indicación vacía de la tan anhelada fundamentación absoluta del conocimiento, ya que él «reduce la crítica de la experiencia mundana... y la creencia en el ser del mundo a la evidencia inatacable del yo-soy»⁵⁸, pasando por alto que esa evidencia puntual y adecuada de sí mismo contiene otras evidencias apodícticas que conducen a un continente inexplorado de fenómenos trascendentales. Ignorando, por lo tanto, una *intencionalidad mediata* absolutamente vinculante:

Observamos que la subjetividad trascendental sólo está dada, en general, en niveles de relativa inmediatez y mediatez, y sólo puede estarlo en esos niveles de «implicación intencional»⁵⁹.

⁵⁷ E. HUSSERL, *Erste Philosophie*, op. cit., p. 436.

⁵⁸ L. LANDGREBE, op. cit., p. 181.

⁵⁹ E. HUSSERL, *Erste Philosophie*, op. cit., p. 175.



Husserl ve sin embargo cierta necesidad en este primer paso cartesiano que «abstrae»⁶⁰, que renuncia a tener en cuenta toda subjetividad trascendental extraña, aunque desde el punto de vista de quien ya ha visto y recorrido el camino que lleva hasta ella⁶¹. De todas formas, ese paso previo, esa *egología metódica* es inmediatamente superada en dirección a la intersubjetividad trascendental pues, constata Husserl, no dejamos nunca de tener experiencia de otros mediante *empatía*, vivencia que si bien carece de una acreditación originaria⁶² en mi propia vida consciente, me advierte en cualquier caso del *ego extraño* a través de una apercepción analógicamente motivada; es decir, que de la auto-comprensión trascendental nace una asociación descriptiva que me impide ver al otro como una simple cosa espacial de la percepción externa, como una trascendencia que estuviera separada por un abismo de sentido de mi vida inmanente originaria, y que por contra me la muestra en el interior de todos sus horizontes de validez, es decir, en el interior de los horizontes *dormidos* de mi vida constitutiva. La fundamentación filosófica de la intersubjetividad representa el ejemplo modelo de esa *doctrina de las implicaciones* que define al camino no-cartesiano o genético de la fenomenología, pues indica con la mayor claridad cómo en un acto simple y presentante de la conciencia («yo percibo un cuerpo ajeno») está implicado todo un complejo de experiencias trascendentales no-actuales (las apercepciones analogizantes o intencionalidades mediatas que constatan la existencia de otro ego trascendental en ese cuerpo y que se nutren de toda mi *tradicón interna* de vivencias). Sin embargo, tal doctrina muestra además, y no en menor medida, cómo de lejos había estado Husserl en *Ideen* de elaborar un concepto trascendental de mundo.

Las lecciones, tras confirmar la insuficiencia del camino cartesiano, tratan de exponer cómo la reducción a la evidencia apodíctica del *yo soy* no termina en una mera conciencia puntual vacía, sino en la conciencia de que *yo soy viviendo la experiencia del mundo*, lo que significa, viviendo *en* los horizontes implicados en todo percibir actual. Landgrebe, por ejemplo, ve en ello el mayor avance teórico de las lecciones:

El significado de este análisis de la conciencia de horizonte... se fundamenta en la declaración de que el mundo y no sólo el ente del mundo es de hecho experimentado. El mundo no es experimentado ni experimentable como un objeto de experiencia entre otros o como la totalidad de los objetos real y posiblemente experimentables, sino que es ya siempre experimentado... como el horizonte indiscutido de nuestra experiencia⁶³.

La radical superación del solipsismo se presenta entonces como una crítica a esa teoría de la subjetividad que no diferencia entre *evidencia adecuada* y *evidencia apodíctica*, entre la reflexión dirigida al presente absoluto en la inmanencia y la

⁶⁰ Pues esta limitación al propio ego es abstracta, artificial, no en el sentido de la reducción, que es anti-natural, sino como una barrera puesta ante la intencionalidad, lo que es absurdo.

⁶¹ Tal y como Husserl hará en la quinta de las *Cartesianische Meditationen*.

⁶² En lo que se refiere al contenido, claro.

⁶³ L. LANDGREBE, *op. cit.*, p. 185.

reflexión o percepción inmanente que excluye toda duda, que excluye como impensable el no-ser de lo reflexionado. Una superación, omnipresente en todo el segundo capítulo titulado *La apertura del reino de la experiencia trascendental desde la segunda vía*, que culmina con la prueba de que «si deseo ganar algo puramente trascendental, no puedo dejar simplemente fuera de consideración los horizontes de mi vida consciente»⁶⁴, porque:

Abarcar con la mirada mi vida significa, a una con ello, abarcar con la mirada el mundo... siempre nuevamente formado en mi intencionalidad⁶⁵.

Con esta doctrina de la intencionalidad implicada en toda vivencia actual Husserl va un paso más allá de su idealismo fenomenológico inicial y se separa, como ya habíamos adelantado, del esquema tradicional de la moderna filosofía de la conciencia. No sólo de Descartes, por lo tanto, sino también de la filosofía trascendental de Kant. Pues la experiencia no es un apereibir «discursivo» que alcanza únicamente la totalidad, el mundo, como un concepto límite de la razón, sino que «se encuentra ya siempre, antes de toda discursividad particular, en la totalidad, en el horizonte del mundo, el cual, como potencialidad del poder-ir-más-allá y del poder-retroceder recordando en el pasado, no sólo acompaña a todo acto de conciencia, sino que más bien lo dirige»⁶⁶. El horizonte pasivo de la experiencia actual, su horizonte de sedimentaciones ante-predicativas es lo que la filosofía tradicional ha pasado por alto. Con otras palabras: el «mundo de la vida».

C) *Phänomenologische Psychologie*. El peso de estas lecciones de 1925 en el desarrollo tardío de la filosofía husserliana no ha sido en mi opinión lo suficientemente valorado. Pues bajo un título que podría hacer pensar en un estudio concreto sobre una cuestión *lateral* dentro de la doctrina (la relación entre psicología y fenomenología, que por otro lado siempre estuvo presente en la doctrina desde los famosos *Prolegómenos de Logische Untersuchungen*) se esconde una introducción a la fenomenología trascendental que por primera vez (junto a la primera parte de *Erste Philosophie*, la *Historia crítica de las ideas*) es claramente histórica. En su búsqueda de una psicología trascendental puramente eidética Husserl retrocede hasta los prejuicios históricos de la psicología naturalista para mostrar, a través de los absurdos que encierran en sus manos conceptos como yo o persona, la necesidad de una fundamentación filosófica de la misma. Pero no sólo a la psicología, sino en último término a todas las ciencias del espíritu pretende la fenomenología ofrecerles un suelo apriórico firme, ya que en todas ellas se esconden presupuestos no analizados cuyo origen en las ciencias objetivas de la Modernidad es indudable.

Más allá del método clásico de intuición de esencias con el que Husserl pretende deslindar las investigaciones puramente fenomenológicas de las descripciones empíricas y experimentales de los actos psíquicos, lo determinante de estas

⁶⁴ E. HUSSERL, *Erste Philosophie*, op. cit., p. 159.

⁶⁵ Ibídem, p. 157.

⁶⁶ L. LANDGREBE, op. cit., p. 185.

lecciones, y lo que las conecta con el estilo retrospectivo de *Die Krisis*, se revela en la *estructura genética* de su investigación. Esta estructura es a mi parecer doble; por una parte desciende, como ya hemos dicho, al origen histórico de los prejuicios objetivistas que convierten la psicología y las ciencias del espíritu de nuestro tiempo en meras ciencias de hechos:

La moderna ciencia natural actúa como si el mundo fuera pensable como pura naturaleza... Lo que la define radicalmente... y que determina por completo su método es la abstracción de todo lo subjetivo... [Ella se entiende] como una lucha contra lo meramente subjetivo⁶⁷.

Sin embargo, toda la carga conceptual de las ciencias objetivas se retrotrae en última instancia a un fundamento empírico «meramente subjetivo», ya que, dice Husserl, «se puede hacer evidente a priori que, todo lo que se nos da siempre objetivamente... debe darse en experiencias subjetivas cambiantes»⁶⁸. Tenemos así que, en segundo lugar, para un esclarecimiento filosófico de lo que aquellos conceptos de la psicología y de las ciencias del espíritu realmente sean, conceptos que se han vuelto problemáticos y contradictorios tras la abstracción de todo lo subjetivo-relativo por parte de las ciencias objetivas, se hace necesario un retroceso genético al «mundo de la vida» subjetivo en el que, descubre Husserl, tales conceptos se constituyen:

Retrocedemos desde los para nosotros cuestionables conceptos de naturaleza y espíritu, en cuanto conceptos de área de las ciencias, hacia el mundo de la intuición pre-teórica que existe antes de todas las ciencias y todos sus intereses teóricos.⁶⁹

Adelantándose así a la obra de 1936 Husserl traza a partir de ahí, del mundo pre-teórico de experiencia, frente a cuya prioridad en el orden del fundamento la verdad predicativa de las ciencias no es otra cosa que una construcción lógica secundaria, el sendero que conduce a la fenomenología trascendental. Vemos así cómo la ontología mundana que había funcionado implícitamente como motor de la reducción fenomenológica en las lecciones anteriores (tanto en la estética trascendental primero como en la doctrina de las implicaciones después) pasa ahora a un primer plano de la investigación. Como resultado, y dentro del propósito inicial de llevar a cabo una psicología fenomenológica fundamentadora tanto en lo que respecta a la indagación natural de la psique como a las ciencias empíricas del espíritu, los párrafos finales proponen una introducción a la fenomenología trascendental en la que los conceptos genéticos de *hábito*, *génesis*, *pasividad*, *historia* o *afección* llevan la batuta de la exposición. Pues el yo, y esto se verá por lo tanto muchos años antes de *Die Krisis*, en cuanto «punto fuente de toda producción lógica, axiológica

⁶⁷ E. HUSSERL, *Phänomenologische Psychologie*, op. cit., p. 120, 126.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 144.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 56.

y práctica, de todo producto espiritual», ejecuta sus actividades sobre el fondo de sus correspondientes hábitos de constitución adquiridos, es decir, «él no es un polo puntual, ideal y vacío, simplemente determinado como punto de corte de esas actividades»⁷⁰, sino que posee su *historia*.

Finalmente: la intencionalidad pasiva que estructura esa historia del yo es el gran triunfo de la fenomenología genética de los años veinte, la que obliga al Husserl de *Die Krisis* a separarse del camino cartesiano, y con ello, en cierta medida, de la filosofía de la Modernidad. Algunas indicaciones generales de ese camino, que frente al cartesiano de la evidencia adecuada es *el más oscuro*, es lo que hemos buscado ofrecer aquí.

Recibido: enero 2011; aceptado: febrero 2011



⁷⁰ *Ibíd.*, p. 211.