

Antonio Pérez Quintana, Profesor Titular de Filosofía de La Universidad de la La Laguna,

IMFORMA que ha sido el Director de la Tesis Doctoral “El desarrollo genético de la fenomenología husserliana en *Analysen zur passiven Synthesis*”, presentada por Don Dailos de Armas Magaña, Licenciado en Filosofía, y que la mencionada Tesis cumple los requisitos metodológicos y de calidad científica exigibles en una investigación de esta índole. Considera, por ello, que puede ser licenciado el trámite para la defensa de la misma ante el Tribunal correspondiente.

Y para que conste y surta los efectos oportunos, firmo, en La Laguna a 27 de noviembre de 2015.

Para mis padres

Y para mi abuela

Para Ana

UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA

EL DESARROLLO GENÉTICO DE LA FENOMENOLOGÍA  
HUSSERLIANA EN *ANALYSEN ZUR PASSIVEN SYNTHESIS*

DAILOS DE ARMAS MAGAÑA

DIRECTOR: ANTONIO PÉREZ QUINTANA

2015

## ÍNDICE

Introducción.....	5
Primera parte. Facticidad temporalidad e individuación. Los problemas de la vía de reducción de la época de Gotinga.....	10
1. Introducción. Los tres sentidos del concepto de escepticismo en la fenomenología trascendental de la época de Gotinga.....	10
2. El nacimiento de la vía cartesiana de reducción en las <i>Fünf Vorlesungen</i> .....	17
3. Tiempo y evidencia.....	43
4. Conciencia y mundo en la <i>Grundproblemevorlesung</i> .....	97
Segunda Parte. Esencia y evidencia en <i>Ideen I</i> .....	115
1. Introducción: Fenomenología estática y cartesianismo.....	115
2. La vía cartesiana de reducción en la “Meditación fenomenológica fundamental” de <i>Ideen I</i> : evidencia adecuada y eidos.....	127
3. Ego, tiempo, mundo. Un repaso a las críticas tardías de <i>Ideen I</i> .....	152
Tercera Parte. El desarrollo de la fenomenología genética en <i>Analysen zur passiven Synthesis</i> .....	191
1. Introducción: contexto histórico-filosófico de las investigaciones genéticas sobre la pasividad.....	191
2. Percepción, tradición interna, mundo.....	202
3. Mónada y naturaleza primordial.....	267
Bibliografía.....	296

## INTRODUCCIÓN

### EL PROBLEMA DE LA EVIDENCIA ADECUADA Y DE LO EIDÉTICO EN LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

Los dos últimos textos importantes que Husserl escribió antes de caer definitivamente enfermo en el verano de 1937 trataron sobre Descartes. En el primero de ellos, que puede encontrarse en el volumen complementario de *Die Krisis* publicado en 1993 como tomo XXIX de la *Husserliana*, Husserl meditaba sobre los diferentes caminos de reducción trascendental que había seguido a lo largo de su vida, afirmando que, frente al camino cartesiano de *Ideen I*, cuyos peligros *Die Krisis* había puesto ya de manifiesto, el camino por el “mundo de la vida” como un mundo histórico le parecía entonces el principal. Este texto había sido titulado “Crítica a *Ideen I*”<sup>1</sup>. El segundo de ellos, incluido en el tomo XXXIX de la *Husserliana* publicado en 2008 y dedicado íntegramente al concepto de “mundo de la vida”, llevaba un título igualmente contundente: “Refutación de la prueba cartesiana de la duda”<sup>2</sup>. En él Husserl cuestionaba el método que Descartes había usado para llegar al principio seguro de la *cogitatio*, intentando demostrar, a través de una pregunta retrospectiva de tipo genético, que “*el recurso de la posibilidad de la duda, en cuanto posibilidad de no-ser, presupone de antemano el ser del mundo*”<sup>3</sup>. Estos textos no solo compartían, en el fondo, una crítica hacia el cartesianismo del mismo Husserl, sino que, de una forma mucho más sutil, escenificaban de manera indirecta dos problemas fundamentales a los que este había tenido que enfrentarse desde los inicios mismos de la fenomenología trascendental, y en los que solo un método sistemático de investigación genética había conseguido arrojar verdadera luz. Estos problemas eran el alcance limitado de la evidencia cartesiana, y la incapacidad para dar cuenta del campo de experiencia trascendental en toda su amplitud desde un punto de vista puramente eidético.

Como los dos textos de 1937, estos problemas siempre estuvieron ligados el uno al otro. Ellos eran el fruto de una herencia científica y filosófica que latía a tal profundidad que ni el más estricto principio de excención de prejuicios, ni la epojé más

---

<sup>1</sup> HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Dordrecht, Springer, 1993, p. 424 (a partir de ahora *KEB*).

<sup>2</sup> HUSSERL, E., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, Dordrecht, Springer, 2008, p. 251.

<sup>3</sup> *LW*, p. 254.

radical, habrían podido neutralizar. Así, a pesar del comienzo absoluto que Husserl había proyectado para la teoría del conocimiento, libre de toda preconcepción que perturbara la visión limpia y metafísicamente neutral de las “cosas mismas”, la fenomenología no pudo evitar partir de un concepto de verdad que más tarde se revelaría como un obstáculo en el desarrollo de una filosofía sistemática de la conciencia pura. Los conceptos de evidencia adecuada y de un *a priori* únicamente compatible con la abstracción eidética, que al principio se habían mostrado como herramientas liberadoras al servicio de la claridad y de la precisión analítica, revelaron, a medida que Husserl profundizaba en la reducción fenomenológica como un tipo de *experiencia* trascendental, todas sus limitaciones metódicas. La más importante de ellas era la que tenía que ver con la incapacidad para dar cuenta de los fenómenos individuales de la conciencia desde los parámetros establecidos por la vía cartesiana de reducción.

Esta limitación condujo a Husserl a la situación paradójica de tener que presuponer continuamente como real una clase de fenómenos cuyas condiciones de posibilidad últimas no podían ser investigadas. Las *cogitationes*, en cuanto fenómenos trascendentales individuales, solo eran tomadas, en la vía cartesiana de reducción, y a pesar de su carácter absoluto, a salvo de toda duda, como la ocasión propicia para un proceso de variación eidética de la conciencia. Debido a la teórica autonomía de la visión de esencias sobre todo condicionamiento fáctico de la experiencia, las vivencias trascendentales individuales y sus formas propias de constitución permanecieron en un segundo plano. A ello contribuyó la teoría cartesiana de la evidencia, cortada según el patrón de la esencia, que introdujo en las primeras exposiciones sistemáticas de la fenomenología trascendental una separación abismal entre la inmanencia y la trascendencia, lo inmediato y lo mediato y, finalmente, entre la evidencia adecuada y la inadecuada. Esta restrictiva teoría de la evidencia llevó muy pronto a peligrosas aporías, como la imposibilidad de dar cuenta del flujo unitario de la conciencia desde el ahora puntual de la autodonación pura, o la dificultad para acceder a un verdadero concepto fenomenológico de mundo, lo que traicionaba por completo la tarea originaria de la filosofía husserliana de mostrar el *a priori* de correlación entre la subjetividad y el mundo como una función de la intencionalidad.

El problema de los fenómenos trascendentales individuales en la fenomenología de la época de Gotingano es, por lo tanto, una cuestión menor. Dicha cuestión tiene,

pensamos, un peso importante en el desarrollo de la fenomenología trascendental, ya que, tal y como vamos a intentar demostrar, abre un conflicto entre las aspiraciones descriptivas de la fenomenología y la idea de filosofía como ciencia eidética, que después estaría en la base del surgimiento mismo del método genético. Pues la fenomenología genética que Husserl elabora en los años de posguerra pretende ser, en cierta medida, una corrección del “platonismo estático”<sup>4</sup> de Gotinga. Este platonismo es el reflejo de la incapacidad para integrar durante esa época las diferentes teorías constitutivas particulares en un concepto unitario de subjetividad. En contraste con aquel, Husserl concibe la fenomenología genética de Friburgo como una verdadera filosofía sistemática, es decir, como una filosofía que saca a la luz el nexo común entre las diferentes regiones de ser a través del concepto de una conciencia primordial de mundo que está en el fondo de toda región particular de objetos. La descripción de este nexo en *Analysen zur passiven Synthesis* es fruto de la relativización de aquellas restricciones que son lo eidético y lo adecuado, relativización que da lugar a una crítica de la evidencia que elimina la identificación pre-fenomenológica de evidencia apodíctica y evidencia adecuada, y a una investigación trascendental de la individualidad monádica que retoma el impulso de las lecciones de 1910-1911 *Grundprobleme der Phänomenologie*. Ambas cosas están en la base de la investigación estética de la naturaleza como núcleo primordial del “mundo de la vida”, una tarea que, mucho antes de *Cartesianische Meditationen*, Husserl lleva a cabo en *Analysen zur passiven Synthesis*.

En ese sentido, el objetivo último de este trabajo es trazar una genealogía de la propia fenomenología genética tal y como es elaborada por Husserl en las lecciones de 1918-1926. Estas lecciones sobre lógica y estética trascendental, que forman ya una pieza casi mítica dentro del imaginario filosófico del siglo xx, son una estación de paso decisiva en el camino que lleva hasta la fenomenología tardía de Husserl. Obras como *Cartesianische Meditationen*, *Die Krisis* o *Erfahrung und Urteil* beben directamente de su estilo *arqueológico* de la distinción, que ellas introducen por primera vez, entre los métodos estático y genético. Sin embargo, la cuestión del conflictivo origen de la fenomenología genética de *Analysen zur passiven Synthesis* no ha suscitado tanto interés en los intérpretes de Husserl. Nuestra investigación podría contribuir, de alguna

---

<sup>4</sup> HUSSERL, E., *Briefwechsel. Band V. Die Neukantianer*, Boston, Kluwer, 1994, p. 137.

forma, a paliar esta carencia.

En la primera parte intentaremos explicar por qué la exclusión de los fenómenos trascendentales individuales de la investigación fenomenológica es insostenible, y cómo ella conduce rápidamente a problemas relacionados, sobre todo, con la imposibilidad de una acreditación del flujo de la conciencia. Partiremos, para ello, de las lecciones de 1907 *Die Idee der Phänomenologie*, donde Husserl presenta su primera versión sistemática de la vía cartesiana de reducción. Situados ahí analizaremos brevemente la historia filosófica que está detrás del camino cartesiano, para después abordar los problemas relacionados con las abstracciones que son lo eidético y lo adecuado con los que Husserl se encuentra en los años sucesivos. Veremos, así, las perplejidades que salen a la luz sobre todo en el contexto del análisis del tiempo tiempo de la conciencia, contexto en el que se gesta, en 1909, la amenaza de un escepticismo inmanente. Esta primera parte cerrará con el análisis de la *Grundproblemevorlesung*, unas lecciones que serán cruciales para nuestra exposición. Pues en ellas Husserl, apartándose de la senda cartesiana, propone una fenomenología de lo individual en la que por primera vez lleva a cabo una crítica de la evidencia absoluta. Esta fenomenología, como luego veremos, influirá decisivamente en *Analysen zur passiven Synthesis*.

En la segunda parte, nuestro análisis de las abstracciones que son lo eidético y lo adecuado se centra en la segunda sección de *Ideen I*, donde la vía cartesiana de reducción alcanza su cenit. Veremos confirmada así con toda claridad nuestra lectura de la primera parte en los problemas que afectan a la obra de 1913, que, debido a su restrictiva forma de entender la conciencia como residuo, se ve obligada a dejar fuera el tiempo, el yo y el mundo. El recorrido por estas carencias nos permitirá luego traer a discusión las críticas que el propio Husserl hace a *Ideen I* durante los años de Friburgo, en las que se muestran con claridad los problemas crónicos de la vía cartesiana de reducción, que tienen su origen en una teoría restrictiva de la evidencia y en un uso pre-crítico del concepto de *eidōs*.

Estas críticas servirán de engarce con la tercera parte, donde buscaremos precisar la genealogía de *Analysen zur passiven Synthesis* como una estética trascendental-fenomenológica. Una mirada a la historia del concepto mismo de estética trascendental, que se remonta hasta *Ding und Raum*, pondrá en contexto las investigaciones sobre las síntesis pasivas como investigaciones al servicio, en primer



lugar, de la lógica trascendental. Esto dará como resultado un primer acercamiento al concepto de naturaleza primordial, que podemos encontrar, ligeramente esbozado, en *Ideen II*, y ya desarrollado, en *Natur und Geist*. Habiendo ganado esto, las lecciones sobre lógica y estética trascendental se nos mostrarán en toda su relevancia histórica como una lecciones en las que Husserl, sobre la base de la deconstrucción que lleva a lo primordial, cancela las abstracciones que son lo eidético y lo adecuado, al menos tal y como habían funcionado en la época de Gotinga. Veremos así que el método genético, que ellas introducen de manera sistemática, es la respuesta de Husserl al problemático carácter de los fenómenos trascendentales individuales de la época de Gotinga. Pues con la definición genética de mónada en cuanto subjetividad individual de una naturaleza se ponen de relieve definitivamente los problemas que habían afectado a la vía cartesiana, iluminando así la historia filosófica de *Analysen zur passiven Synthesis* como lecciones surgidas en un determinado contexto de problemas que llevarían a Husserl a abandonar el modo de entender la conciencia como residuo a-mundano y a-histórico.

\*\*\*

Quiero agradecer a Antonio Pérez Quintana su ayuda y su atención inestimables, sin las que este trabajo no habría sido nunca posible. He de agradecer también a La Caixa por sus ayudas pre-doctorales durante los años 2009-2012.

## PRIMERA PARTE

### FACTICIDAD, TEMPORALIDAD E INDIVIDUACIÓN. LOS PROBLEMAS DE LA VÍA DE REDUCCIÓN DE LA ÉPOCA DE GOTINGA

1. Introducción: Los tres sentidos del concepto de escepticismo en la fenomenología trascendental de la época de Gotinga

La fenomenología comenzó, en *Logische Untersuchungen*, como una crítica a las teorías lógicas de tipo psicologista. El punto de vista de autores como Mill o Spencer, para los que “las verdades lógicas eran, en lugar de leyes de naturaleza conceptual pura garantizadas a priori y absolutamente exactas, probabilidades más o menos vagas fundadas en la experiencia y en la inducción y concernientes a ciertos hechos de la vida psíquica humana”<sup>5</sup>, conducía en última instancia a una absurda naturalización de las ideas. Los principios de inteligibilidad de la razón se convertían en elementos empíricos cuya prioridad en el discurso explicativo de lo real, debido a la eliminación positivista del recurso a un fundamento puro, era más bien una cuestión de fe. En ese sentido, el psicologismo y las teorías naturalistas del conocimiento trasladaban el problema gnoseológico de un lugar a otro dentro del mismo plano ontológico, es decir, del mundo externo a la psique entendida como hecho físico-matemático, partiendo así en cualquier caso de aquello que justamente era prioritario entender: las condiciones de posibilidad de todo conocimiento objetivo. Según Husserl, esto no sólo tenía que desembocar en un círculo vicioso que socavaba las bases mismas de la investigación, sino que abonaba el terreno para un tipo de escepticismo que invalidaba la lógica como pura doctrina de la ciencia. Principios como el de contradicción quedaban así anulados en su necesidad y obligatoriedad, algo que finalmente dejaba también sin efecto el sentido mismo de aquella filosofía que, desde Platón, se había entregado a la indagación de las estructuras universales del conocimiento verdadero. Este discurso estéril sobre hechos contingentes, incapaz de ir más allá de meras regularidades empíricas, cerraba el paso a la posibilidad de una ciencia de la razón construida sobre principios absolutamente apodícticos, de la filosofía entendida, en pocas palabras, como *Wissenschaftslehre*.

Sin embargo, a medida que la fenomenología abandonaba el terreno

---

<sup>5</sup> HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975, p. 88 (a partir de ahora *LU I*).

ontológicamente poco comprometido de *Logische Untersuchungen* y se internaba cada vez más en las aguas profundas de la pregunta por la evidencia del ser de la conciencia y sus correlatos, otra visión del escepticismo se hizo posible: el escepticismo como principio metodológico necesario de una filosofía absolutamente libre de prejuicios. Esto se expresaría en los primeros años de la filosofía husserliana de la época de Gotinga a través de la desconexión radical, inspirada en Descartes y orientada a la consecución de un campo de puros fenómenos no afectados por el misterio de la trascendencia, de todo juicio efectuado sobre el suelo de la actitud natural. La *epojé* cartesiana permitía a Husserl deslindar el ser de la conciencia pura, revelado como un ser absolutamente claro en la intuición inmediata de la subjetividad volcada sobre sí misma, de todo ser mundano, cuyo carácter contingente y mediato bloqueaba la visión estructural del a priori. Esta evidencia inmediata de la subjetividad era el residuo de certeza que todavía quedaba en la mirada reflexiva tras la destrucción de la creencia en el mundo, tras la puesta entre paréntesis del ser entendido como ser independiente de la experiencia. Sólo a partir de dicho residuo podía emprenderse una búsqueda propiamente filosófica de la esencia del conocimiento, es decir, la búsqueda del fundamento de posibilidad de la experiencia del mundo. Sin embargo, no se necesitaría mucho tiempo para ver que “al principio de todos los caminos hacia la reducción trascendental se encuentra el escepticismo a la vez como peligro y como motivo”<sup>6</sup>, ya que si bien Husserl recogía con el concepto de *epojé* la tendencia, que atraviesa de principio a fin la historia de la filosofía occidental, de una crítica radical de la experiencia que al final tenía que desembocar necesariamente en la filosofía trascendental, él amenazó en todo momento con transformarse, por otro lado, en una postura que negaba el valor objetivo de la verdad, algo que siempre acompañó a todas las expresiones de la fenomenología trascendental como la sombra de un solipsismo funesto.

Si bien el propio Husserl afirmaría muchos años después que *Logische Untersuchungen* contenía ya virtualmente la tendencia a una indagación constituyente de la objetividad en el sentido del preguntar crítico de Kant, y que en ella se basaba la “evidente afinidad”<sup>7</sup> entre ambos proyectos teóricos, lo cierto es que sólo tras la ruptura

---

<sup>6</sup>HOYOS, G., *Intentionalität als Verantwortung*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades, Köln, 1973, p. 22.

<sup>7</sup>HUSSERL, E., *Erste Philosophie, Erste Teil. Kritische Ideengeschichte*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1956, p. 230 (a partir de ahora *EP I*).

con la actitud natural efectuada en la *epojé* adquiriría un valor filosófico-trascendental el descubrimiento de la intencionalidad llevado a cabo en la obra de 1900. Los misterios del conocimiento derivados de la aceptación ingenua del ser-en-sí del mundo, que según Husserl habían minado las teorías del conocimiento nacidas al amparo de la psicología experimental de tipo wundtiano, habían sido expuestos con precisión casi quirúrgica en los *Prolegomena*. Sin embargo, un descenso a la matriz ontológica de las formaciones cognoscitivas, a las fuentes últimas del conocimiento en el tejido inmanente de la conciencia, y en consecuencia, al puro fenómeno de mundo, eran allí cuestiones más bien lejanas. La verdadera reflexión fenomenológico-trascendental, configurada en oposición a las teorías del conocimiento que tomaban la inmanencia y la trascendencia, lo subjetivo y lo objetivo, como términos de una oposición *natural* que “sólo podría superarse a través de la *construcción* de un puente que las vinculase”<sup>8</sup>, daría comienzo, *de facto*, con la explicitación del terreno apodícticamente cierto donde esa correlación se manifestaba de una forma inmediata y clara, es decir, intuitiva. El problema de la posibilidad del conocimiento, de su capacidad, entendida ya en *Logische Untersuchungen* como un rasgo esencial de la vida subjetiva, para ofrecer sentido y objetividad, encontraba una vía de solución, así, en la apelación a la claridad sin mediaciones del movimiento autorreflexivo de la conciencia, movimiento que ponía finalmente *ante los ojos* la unidad, proyectada en una certeza absoluta, de subjetividad y mundo.

La intensa lectura de Descartes entre 1902 y 1905 desembocó, pues, en una interpretación de las vivencias donadoras de sentido como fenómenos radicalmente extra-mundanos, es decir, como fenómenos separados por un abismo de sentido de la existencia contingente del mundo natural. El argumento cartesiano de la duda, que como Husserl diría más tarde en *Die Krisis*, radicalizaba la posición escéptica de los sofistas, era la llave que abría una nueva e infinita esfera de ser: la esfera de la subjetividad trascendental y sus estructuras. En ella, y a través de una luminosidad inequívoca, se mostraba de manera precisa aquello que según Husserl se había intentado narrar desde el inicio mismo de la filosofía, y que en *Logische Untersuchungen* aún se encontraba restringido por un contexto psicológico-descriptivo ontológicamente neutral: el puro aparecer de lo que aparece. Esta claridad sin mediaciones que mostraba la pureza

---

<sup>8</sup> BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, München, Meiner, 1989, p. 52 (el subrayado es nuestro).

estructural del conocimiento, “la correlación entre vivencia cognoscitiva, significación y mundo”<sup>9</sup> concebida como una conexión esencial analizable fenomenológicamente y no ya como un hecho bruto del mundo natural, era el resultado, pues, de una crítica de la experiencia cuyo núcleo metodológico consistía en la adjudicación de un “índice de dubitabilidad”<sup>10</sup> a todo lo que suponía, y por lo tanto, ocultaba, la condición esencial de posibilidad que se trataba de analizar. No obstante, esta primera vía de reducción hacia la subjetividad pura que Husserl practicaría sistemáticamente durante toda la época previa a la Primera Guerra Mundial, revelaría pronto sus imperfecciones, imperfecciones que no sólo estaban relacionadas con las ambigüedades conceptuales y las inconsecuencias teóricas de una doctrina en pleno proceso de autoconfiguración, sino con el propio camino de acceso al tema de la fenomenología, plagado de prejuicios metódicos, e incluso ontológicos, indetectables para una *epojé* concebida, en cierto modo, a partir de ellos.

En 1913, más de diez años después de la publicación de *Logische Untersuchungen*, Husserl lograría presentar la primera versión realmente metódica de la fenomenología trascendental. El primero de los tres volúmenes de *Ideen* era una obra monumental que culminaba el intenso trabajo llevado a cabo por Husserl a lo largo de esa primera década de investigación en lecciones como *Allgemeine Erkenntnistheorie* (1902-1903), *Einführung in die Logik und Erkenntnistheorie* (1906-1907), *Ding und Raum* (1907), *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis* (1909) o *Grundprobleme der Phänomenologie* (1911), lecciones que no sólo consumaban el giro desde la psicología descriptiva hacia el idealismo trascendental, sino que ponían la base misma de algunos de los problemas más importantes de la filosofía contemporánea, como el cuerpo, la intersubjetividad o el tiempo. Sin embargo, ciertas fallas descriptivas procedentes de las restricciones que imponían prejuicios entendidos entonces como virtudes imprescindibles de una reflexión “científica” sobre el conocimiento, hicieron de *Ideen I* un trabajo más bien *conservador*. Conservador en el sentido de que lo más importante en ese momento, por encima de una explicación de la vida de la conciencia como *faktum* fenomenológico, como totalidad de vivencias y campo infinito de experiencia trascendental, era ofrecer un principio seguro para la ciencia, principio cuya legitimación filosófica chocaba con la descripción de la esfera dinámica de

---

<sup>9</sup>HUSSERL, E., *Die Idee der Phänomenologie*, Hua II, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 19 (a partir de ahora *IP*).

<sup>10</sup>*IP*, p. 29.

manifestación. Esto no sólo se apreciaba en la ausencia de un tratamiento extensivo del problema de la temporalidad, problema que ya en *Logische Untersuchungen* se encontraba de una forma más o menos velada en el centro mismo de la teoría fenomenológica del conocimiento, o en el paso atrás que suponía *Ideen I*, en comparación con la *Grundproblemevorlesung* de 1911, en cuestiones decisivas como la intersubjetividad o la doble reducción fenomenológica, sino en la insistencia, en cierto modo inconsciente, en un esquema metódico que se veía sobrepasado constantemente por la naturaleza fluyente de su objeto de estudio. La pareja conceptual *Auffassung-Inhalt*, que revivía el dualismo moderno de entendimiento y sensibilidad, o la asimilación, absolutamente pre-crítica, de evidencia apodíctica y evidencia adecuada, ayudaron a fosilizar la vida dinámica de la conciencia intencional, impidiendo en último término a la obra de 1913 *atravesar* filosóficamente la densidad material de la actitud natural. En su lugar, seducida por las promesas de seguridad e incondicionalidad de un *fundamentum inconcussum veritatis*, la fenomenología cartesiana habría querido, más bien, *superar*<sup>11</sup> ese estado de ingenuidad ontológica, abandonar la caverna, según unas famosas palabras de Blumenberg, sin haber estudiado antes sus condiciones de baja luminosidad, algo que, tal y como Husserl reconocería al final de su vida, tenía que

---

<sup>11</sup> Los cuatro primeros párrafos de *Ideen I*, como bien dice Sowa en la introducción del volumen de *Die Lebenswelt* (HUSSERL, E., *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*, Dordrecht, Springer, 2008, p. xliv. A partir de ahora *LW*), coinciden en lo esencial con el inicio de la *Grundproblemevorlesung*, con la importante excepción de las alusiones al concepto de mundo natural de Avenarius, que desaparecen. Husserl introduce, pues, el concepto de horizonte y se ocupa de la inmediatez del mundo de la actitud natural, aspectos ambos que serán más tarde decisivos en la fenomenología del “mundo de la vida”. Sin embargo, en 1913 no solo desaparece, como dice Sowa, toda alusión al concepto de mundo natural de Avenarius, sino también el concepto de “crítica de la experiencia pura” (*GP*, p. 39), concepto que precisamente hace de la *Grundproblemevorlesung*, en mi opinión, una verdadera vía *a través* del mundo natural. En una nota al pie de la página 39 Husserl afirma: “¿Qué quiere decir el «sentido fundamental» de la experiencia de mundo, de la experiencia natural? Todo pensamiento del mundo, toda mención sobre él, se basa en la «pura experiencia». Si hacemos abstracción de toda idea, de toda pregunta, correcta o incorrecta, y nos mantenemos en el puro mundo experimentado en cuanto experimentado, entonces podemos circunscribir, *originaliter*, el puro sentido de experiencia en los conceptos generales, etc.”. Aunque ambos conceptos, el concepto de mundo natural y el de experiencia pura, son inseparables, lo cierto es que solo con el segundo se pone realmente el acento en la necesidad de separar el concepto de experiencia de las ciencias naturales, del concepto de experiencia en el sentido inmediato y fundante del “mundo de la vida”, accediendo, así, a la verdadera dimensión crítica del primero. Esta dimensión crítica se traduce, en último término, en el concepto de “experiencia de mundo”, que aparece ya varias veces en la *Grundproblemevorlesung* y que está en el centro de la vía del “mundo de la vida” hacia la reducción trascendental de *Die Krisis*. En la *Grundproblemevorlesung* él es entendido como el concepto que encierra el “derecho indudable” (*GP*, p. 40) del *faktum* de la tesis de la actitud natural frente a las afirmaciones científico-naturales que pudieran atentar (a través de procesos de idealización, que desembocan al final en su olvido) contra ella. “Experiencia de mundo” (ausente por completo en *Ideen I*), alude ya aquí, pues, al valor apodíctico que Husserl le atribuirá en la época de Friburgo al concepto de mundo de pura experiencia, valor que, como veremos luego, se basa en una profundización fenomenológica del hecho, descrito en la *Grundproblemevorlesung*, de que la tesis del mundo natural “es conservada ulteriormente en la concordancia de la experiencia” (*GP*, p. 41).

conducir a una subjetividad vacía, aparentemente, de todo contenido.

Después de la Primera Guerra Mundial Husserl se vio obligado, por lo tanto, a ensayar otros caminos hacia el campo de experiencia trascendental. A pesar de ser todavía prioritario en trabajos como las *London Vorlesungen* o *Erste Philosophie*, el camino cartesiano comenzaría a perder fuerza en favor de aproximaciones indirectas a la esfera de las vivencias, rodeos por la lógica, la psicología y el “mundo de la vida” cuyo fin era evitar aquel vacío que se había manifestado con toda crudeza en la crítica cartesiana de la experiencia natural de *Ideen I*. Este debilitamiento gradual de la vía cartesiana respondía a la sospecha, que Husserl no pudo afrontar plenamente hasta mucho más adelante, pero que empezó a manifestarse ya en algunas lecciones de preguerra, de que el método y la evidencia en la que este cristalizaba estaban guiadas por un principio de cientificidad absolutamente incompatible con la temporalidad intrínseca de los fenómenos de conciencia. Así, aunque Husserl sólo estuvo en condiciones de acceder a un conocimiento exacto de los graves peligros que acechaban a la descripción cartesiana de las vivencias tras el fracaso parcial de la gran obra de 1913, ya en los primeros esbozos de la teoría fenomenológica del conocimiento pertenecientes a las lecciones y manuscritos de investigación de los años 1907-1911 pueden encontrarse reflexiones que apuntan claramente en esa dirección. Estas grietas, que ya en las primeras etapas de la fenomenología trascendental amenazan con derrumbar el grandioso edificio del idealismo husserliano, explican cómo, paralelamente a la descripción cada vez más detallada de las estructuras universales de la conciencia pura, Husserl se vio obligado, especialmente tras la Primera Guerra Mundial, a ensayar una crítica de la experiencia trascendental misma, crítica emparentada, a su vez, con la corrección genética de la reducción fenomenológica.

Esta crítica es el resultado, pues, de un tercer concepto de escepticismo, concepto que resulta crucial para entender el desarrollo interno de la fenomenología husserliana. En él confluyen el concepto negativo de escepticismo, asociado, como hemos visto, a las consecuencias paradójicas que encierran las teorías del conocimiento de tipo naturalista, y su interpretación positiva en la *epojé*, que representa un tipo de escepticismo adaptado al patrón de acceso metódico al campo de investigación fenomenológica. Este tercer concepto es, al mismo tiempo, una amenaza para la filosofía entendida como “el ideal efectivo de una ciencia verdadera y el radicalismo



práctico de una autoresponsabilidad científica”<sup>12</sup>, y una motivación interna para la superación de algunos prejuicios dogmáticos heredados de la filosofía moderna. Tal amenaza escéptica comienza a eclosionar ya en los textos inaugurales de la fenomenología trascendental, donde Husserl experimenta, en el contexto de la crítica de la experiencia mundana que marca el paso de la actitud natural a la trascendental, la dificultad para aunar las exigencias científicas de la evidencia cartesiana y la intrínseca naturaleza dinámica, temporal, de las síntesis que están en la base de la vida intencional. Es en las lecciones de 1909 *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis* donde este problema será discutido de una manera explícita, lecciones que suponen, en ese sentido, la primera etapa de lo que posteriormente será la crítica genética de la experiencia trascendental. En ellas Husserl no sólo se pregunta hasta dónde llega la evidencia perfecta, adecuada, de los fenómenos encontrados en la reflexión, es decir, qué capas de la subjetividad caen dentro de lo que puede ser intuido con claridad y distinción (algo que Husserl hizo desde el comienzo mismo del giro trascendental), sino que además plantea la posibilidad de un escepticismo inmanente derivado de la incapacidad de la evidencia absoluta para confirmar la objetividad de unas vivencias que se hundan progresivamente, debido a la esencial temporalidad que les subyace, en el pasado más oscuro.

Nuestra intención en esta primera parte es rastrear el origen de ese problema escéptico que nace de las entrañas mismas de la vía cartesiana de reducción. Para ello acudiremos, primero, a aquellos aspectos de la fenomenología de la época de Gotinga que más claramente reflejan las turbulencias teóricas surgidas al amparo de la conflictiva relación entre ciencia y vida. Esto nos llevará, en primer lugar, a analizar el camino de reducción que surge por primera vez, como camino sistemático hacia la fenomenología científica del conocimiento, en las *Fünf Vorlesungen* de 1907. En este camino, que después *Ideen I* tomará como hilo conductor de su aventura monumental por la fenomenología de la razón, Husserl sienta las bases de una teoría cartesiana de la evidencia que excluye todo aquello que escapa a una mirada fenomenológica absolutamente clara, y en la que el otro, el mundo y el tiempo aparecerán como trascendencias problemáticas y misteriosas. En el capítulo segundo discutiremos el tercer concepto de escepticismo tal y como Husserl lo plantea en las lecciones de 1909.

---

<sup>12</sup>HUSSERL, E., *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Halle, Max Niemeyer Verlag, 1929, p. 3 (a partir de ahora *FTL*).



Este concepto, que amenaza con destruir la idea de la fenomenología, es consecuencia directa, como veremos, de la teoría cartesiana de la evidencia, cuyo modelo representan los objetos de la reflexión eidética. Finalmente analizaremos los aspectos centrales del primer atisbo de solución que plantea, en relación a la posibilidad de un escepticismo inmanente, la *Grundproblemevorlesung*, obra que relativiza la primacía de lo eidético y da voz, desde una perspectiva trascendental-individual, a los *impulsos genéticos* de la teoría temprana de la intencionalidad. La crítica de la experiencia trascendental que está detrás de esa perspectiva ya adelanta, en gran medida, las vías no-cartesianas de reducción de la época de Friburgo.

## 2. El nacimiento de la vía cartesiana de reducción en las *Fünf Vorlesungen* de 1907

Las *Fünf Vorlesungen* no solo adelantan, con la preeminencia de la evidencia absoluta de tipo cartesiano y su separación de imanencia y trascendencia, el esquema de la meditación fenomenológica de *Ideen I*, sino que, junto a las lecciones *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* dictadas por Husserl el semestre de invierno 1906-1907, pueden considerarse la evaluación más precisa de una década de investigaciones sobre fenomenología y teoría del conocimiento. La importancia de su exposición, por primera vez desde *Logische Untersuchungen* más cerca de un trabajo destinado a la publicación que de un simple manuscrito de lecciones, se aprecia tanto en la maduración del tema de la reducción fenomenológica, al que secretamente había aspirado la descripción de las vivencias intencionales desde la adopción sistemática del escepticismo cartesiano en las lecciones de 1902 *Allgemeine Erkenntnistheorie*, como en la estabilización casi definitiva de una terminología que después aparecerá prácticamente inalterada en la gran obra de 1913. En ese sentido, ellas son el resultado final de un itinerario filosófico que había llevado a Husserl desde la psicología intencional de los contenidos reales de la conciencia de *Logische Untersuchungen* hasta la filosofía trascendental de tipo fenomenológico, itinerario en el que Descartes y Kant actuarían como catalizadores de la inquietud primigenia de la fenomenología por aclarar las condiciones de posibilidad esenciales del conocimiento.

En los primeros años de la época de Gotinga, la influencia de Descartes, que Husserl había recibido en su época de estudiante a través del matemático Kronecker<sup>13</sup>, y

---

<sup>13</sup> SCHUHMANN, K., *Husserl-Chronik*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1977, p. 70.

que se había puesto de manifiesto por primera vez en algunos puntos de la teoría de la evidencia adecuada de *Logische Untersuchungen*, pasa a un primer plano en la búsqueda de un suelo absolutamente firme para la teoría del conocimiento. Este suelo, como se vería confirmado mucho después en el experimento de la aniquilación del mundo de *Ideen I*, adquiriría progresivamente, a medida que el anhelo de claridad gnoseológica se transformaba en un escepticismo cuyo primer y más importante objetivo era encontrar un ser a salvo de toda duda, la forma de un idealismo trascendental. Ya en *Logische Untersuchungen* Husserl había apelado a un cierto idealismo epistemológico con la noción de lógica pura, lógica cuyo carácter antiempírico diseñaba la forma de una teoría del conocimiento preocupada no por los rasgos meramente psicológicos, sino por las condiciones ideales de posibilidad de todo saber. El paso de la lógica pura a las cuestiones epistemológicas en la *Sexta Investigación* había encontrado un punto de apoyo en el argumento cartesiano de la duda, con el cual Husserl creía superado todo rastro psicologista en la exposición de los fenómenos intencionales. Así, en el famoso anexo de la “Percepción externa e interna”, donde Husserl había sustituido la pareja de conceptos interno-externo por los rasgos de evidencia adecuado-inadecuado, afirmando que mientras la primera es definida en base a la falsa dualidad de psíquico y físico la segunda “pone el acento en una dicotomía fundamental de la teoría del conocimiento”<sup>14</sup>, el escepticismo cartesiano le había ayudado a destacar que el valor inmanente y libre de toda duda es un rasgo exclusivo “de la percepción de las propias vivencias reales”<sup>15</sup>, y que frente a ella todo lo trascendente está afectado por la amenaza de la duda, incluidos “los fenómenos psíquicos aprehendidos en la actitud natural”<sup>16</sup>. La conclusión, que en cierto modo ya adelantaba el *nulla re indiget ad existendum* de la esfera fenomenológico-trascendental de *Ideen I*, era que los contenidos reales de las vivencias, contenidos que a diferencia de los objetos trascendentes, tanto psíquicos como físicos, se muestran en una “percepción adecuada”<sup>17</sup>, constituyen un campo de fenómenos del que, por lo tanto, sería absurdo dudar, ya que en ellos todos los momentos de aprehensión perceptiva se encuentran absolutamente plenificados. Es decir, en la percepción reflexiva o inmanente “el objeto no está simplemente mentado como existente, sino también, al mismo tiempo, dado

---

<sup>14</sup> HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1984, p. 769 (a partir de ahora *LU II*).

<sup>15</sup> *LU II*, p. 770.

<sup>16</sup> *LU II*, p. 761.

<sup>17</sup> *LU II*, p. 770.

realmente en ella misma tal y como es mentado”<sup>18</sup>, ya que las vivencias y sus componentes, en el sentido fenomenológico del término, no son el correlato de una percepción interna, es decir, inadecuada, sino el resultado de una “autodonación pura”. Este uso positivo del escepticismo al final de *Logische Untersuchungen*, uso no vinculado ya, como en los *Prolegomena*, a las teorías “que cuestionan la posibilidad del conocimiento objetivo y de la ciencia”<sup>19</sup>, sino al proceso de “aseguramiento del fundamento último de nuestro saber”<sup>20</sup>, aseguramiento que transita por la senda de una teoría interesada solo en “las formas y diferencias esenciales”<sup>21</sup> de las vivencias, se acentuaría en los años posteriores a 1900, llegando a convertirse en la verdadera puerta de entrada metódica a la fenomenología del conocimiento.

Tras *Logische Untersuchungen*, Husserl comenzó a desarrollar poco a poco la tesis trascendental que se encontraba contenida en el descubrimiento cartesiano, ampliando progresivamente el punto de partida de la lógica pura y las estructuras ideales del conocimiento hasta llegar al problema de la constitución subjetiva de la realidad. El fundamento incommovible de la evidencia absoluta radicada en la *cogitatio* se mostraba así, siguiendo a Descartes, no sólo como el lugar seguro para el abordaje de la cuestión de la posibilidad del conocimiento, cuestión a la que Husserl había respondido en *Logische Untersuchungen* con la descripción del valor inmanente-apodíctico de lo encontrado en la percepción adecuada, sino también como la primera etapa del problema, que marca el paso, precisamente, a la región trascendental de la conciencia pura, de “cómo se manifiesta en las *cogitationes* el ser verdadero de un mundo percibido y pensado”<sup>22</sup>. En ese sentido, el argumento de la duda no significó simplemente para Husserl, tal y como pronto se pondría de manifiesto, una formulación más precisa del principio de ausencia de prejuicios, sino el impulso para la construcción de un método propio, la epojé, cuyo radicalismo es tal que “no sólo afecta a la validez de todas las ciencias hasta la fecha (...), sino además a la validez del mundo de la vida pre- y extra-científico, es decir, a la validez del mundo pre-dado continuamente en la

---

<sup>18</sup> LU II, p. 770.

<sup>19</sup> HUSSERL, E., *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*, Dordrecht, Springer, 2001, p.85 (a partir de ahora AET).

<sup>20</sup> AET, p. 89.

<sup>21</sup> LU II, p. 150.

<sup>22</sup> HUSSERL, E., *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass 1908-1921*, Dordrecht, Springer, 2003, p. 3 (a partir de ahora TI).

evidencia incuestionada de la experiencia sensible”<sup>23</sup>. Este radicalismo no podía dejar inalterado, por lo tanto, el concepto temprano de fenómeno, que gracias al escepticismo cartesiano abriría, en los textos de la época de Gotinga, una esfera de ser infinita oculta desde el principio en la *cogitatio*. Así, el despliegue trascendental de la fenomenología ofrecería, por un lado, una comprensión más exacta, tal y como Husserl repetiría muchas veces a partir de entonces, del “desarrollo de la verdadera idea de una crítica del conocimiento”<sup>24</sup>, idea que implicaba, por otro, y frente al limitado espectro fenomenológico-real de *Logische Untersuchungen*, la ampliación de la esfera inmanente hacia los problemas de la constitución de objetividades en la conciencia. Esta ampliación, que frente a la neutralidad metafísica del concepto de ausencia de prejuicios de *Logische Untersuchungen*, estaba contenida ya en el sentido mismo de la epojé, iría acompañada también de modulaciones en el concepto fenomenológico de evidencia, las cuales, sin embargo, durante esta época sólo ocasionalmente encontrarían un tratamiento sistemático y claro. A pesar de ello, con el uso de una terminología que incidía en la independencia y la *textura lumínica* de la esfera inmanente, Husserl daría relieve ontológico, por así decirlo, al concepto de adecuación de la psicología descriptiva, todavía no claramente orientado al “esse = percipi, esto es, ser = ser vivido”<sup>25</sup> en cuanto fórmula que no solo engloba la auto-experiencia del tejido real de la conciencia, sino, como dirá Husserl en la *Cuarta Meditación*, al ego trascendental en su totalidad como ego monádico “que abraza toda la vida real y potencial de la conciencia”<sup>26</sup>.

## 2.1. El problema de la evidencia en la teoría fenomenológica del conocimiento de las *Fünf Vorlesungen*

Ya en las lecciones de invierno de 1902-1903 *Allgemeine Erkenntnistheorie*, que junto a las lecciones de invierno del año anterior *Logik und Erkenntnistheorie* constituyen el primer gran trabajo de Husserl tras su traslado a Gotinga, se discute extensamente esa posibilidad de fundamentación a través del escepticismo cartesiano. Husserl habla aquí de la necesaria búsqueda de un principio absoluto a salvo de prejuicios científico-naturales, principio que la reflexión cartesiana, cuya forma es la de

---

<sup>23</sup> HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976, p. 77 (a partir de ahora KW).

<sup>24</sup> LU II, p. xxxiii.

<sup>25</sup> TI, p. 62.

<sup>26</sup> HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, p. 102 (a partir de ahora CM).

“una meditación dirigida, en general, al hallazgo y aseguramiento del fundamento último de nuestro saber”<sup>27</sup>, parece suministrarnos. La *cogitatio*, que durante su efectuación autoconsciente no admite ningún tipo de duda razonable, se revela así como un elemento primordial de la teoría del conocimiento, y no sólo por la inmediatez con la que se muestra en la percepción reflexiva, sino también, en segundo lugar, por la *claridad* y *distinción* de su ser-percibido. Retomando así el antiguo lema del racionalismo clásico, Husserl emprende el proyecto de una descripción lumínica de la evidencia, descripción en la que el a priori del conocimiento recibe una justificación filosófica que sobrepasa los límites de la psicología descriptiva de *Logische Untersuchungen*, ya que internamente apunta, pensamos, a una disolución completa del ser del mundo en el *esse certum*. En un texto de 1908, Husserl explica esta necesidad, que dará lugar después al concepto mismo de epojé, de convertir la totalidad del mundo en fenómeno claro y distinto: “La esfera de las *cogitationes* es una esfera fundamental en la medida en que en ella se efectúa toda posición de ser. Las *cogitationes* no están aisladas. Ellas se encuentran entretrejidas las unas con las otras internamente. Ellas forman la unidad de la conciencia y el concepto de conciencia se define por el hecho de que, internamente, a las *cogitationes* mismas les pertenece una unidad cogitativa, una unidad vivida (una conciencia) y absolutamente dada en la unidad de las *cogitationes* particulares”<sup>28</sup>. Solo así, arrojando luz sobre la totalidad congruente de las vivencias que están detrás de la aparición de un mundo para la conciencia, puede la teoría del conocimiento lograr un suelo firme a salvo de prejuicios psicologistas y naturalistas, prejuicios que podrían surgir, precisamente, de la falta de radicalidad respecto a la tarea que prescribe, como dice Husserl en *Die Krisis*, el a priori de correlación. Ahora bien, en una nota al pie de ese mismo texto Husserl llama la atención sobre algo que será crucial en la evolución interna de la fenomenología, y que pone en entredicho la posibilidad de una fundamentación cartesiana del conocimiento. Tras afirmar que los vínculos cogitativos forman un flujo de conciencia que está “absolutamente dado”<sup>29</sup>, y en el que se efectúa “la posición del mundo”<sup>30</sup>, Husserl añade: “Con ello, sin embargo, pongo como existentes *cogitationes* presentes y pasadas, un flujo incesante, etc. ¿Con qué derecho voy más allá del ser inmanente que se me da absolutamente en la «percepción interna» adecuada en cuanto *cogitatio* actualmente existente? He aquí una

---

<sup>27</sup>AET, p. 89.

<sup>28</sup>TI, pp. 6-7.

<sup>29</sup>TI, p. 7.

<sup>30</sup>TI, p. 7.

carencia”<sup>31</sup>. Esta carencia, relacionada con la dificultad para conciliar, por una parte, la transformación del mundo entero en fenómeno que exige tanto el escepticismo metódico como la tarea de una descripción del a priori de correlación, y por otra, la evidencia absoluta como evidencia clara y distinta, no será subsanada por Husserl hasta que, en las lecciones de 1911 *Grundprobleme der Phänomenologie*, lleve a cabo una crítica de la experiencia trascendental que relativice el peso de dicha evidencia y cifre precisamente en la superación de su presencia ideal la posibilidad de una ciencia de la conciencia. Solo entonces se hará verdaderamente efectiva la ampliación del campo de inmanencia hacia los objetos constituidos, primero, y hacia el mundo de pura experiencia después, ampliación que al mismo tiempo entraña la disolución del vínculo entre evidencia apodíctica y adecuada., vínculo que, como ahora veremos, guía toda la exposición de las *Fünf Vorlesungen*.

En una de las primeras reflexiones sistemáticas sobre el significado de la *clara et distincta perceptio* para la fenomenología, Husserl llama la atención, en las lecciones de 1902, sobre el íntimo vínculo que existe en la filosofía cartesiana entre la claridad y las ideas innatas absolutamente indudables: “[Las ideas innatas] son los conceptos fundamentales del conocimiento racional, y en cuanto tales se ofrecen, según su carácter, como ideas claras y distintas, un carácter que se traslada, a partir de ellas, a todas las ideas deducibles científicamente, que son, en un sentido secundario, innatas”<sup>32</sup>. El conocimiento racional, pues, es el conocimiento claro y distinto, conocimiento que solo puede ser en Descartes, dice Husserl, el conocimiento suministrado por dichas ideas. Todos los conceptos de las ciencias se remontan en último término a ellas, que poseen, frente a los engaños de la percepción trascendente, el valor absoluto de lo indudable. Es así como Descartes, apelando a la presencia en la conciencia de ideas como la de extensión, puede recobrar en último término la confianza perdida en la existencia del mundo externo, y de esta forma explicar “el conocimiento que trasciende metafísicamente al ego”<sup>33</sup>. Aunque Husserl, obviamente, no suscriba la existencia de tales ideas, puede verse aquí, por vía analógica, el reconocimiento de un trasfondo ontológico en el concepto de evidencia clara y distinta, ya que ella, a diferencia del concepto de evidencia de *Logische Untersuchungen*, concepto reducido, en gran medida, a una herramienta de acceso formal, es, como divisa de lo indudable, una

---

<sup>31</sup>TI, p. 6.

<sup>32</sup>AET, p. 70.

<sup>33</sup>KW, p. 85.

evidencia que no incluye solo, como hemos visto en el texto de 1908, a la *cogitatio* como donación particular, sino que apunta a una región de ser que abarca, expresado en términos cartesianos, las ideas innatas de la conciencia. Esto, precisamente, es lo que permitirá a Husserl hablar, en *Die Krisis*, de una “intencionalidad en Descartes”<sup>34</sup>, intencionalidad radicada en aquella estructura de *ego-cogito-cogitatum* con la que Descartes busca esclarecer, dice Husserl, la posibilidad racional del conocimiento objetivo. Pues el escepticismo cartesiano, la epojé radical de todo lo pre-dado en la actitud natural, tiene en el *cogito* una evidencia en la que, sin embargo, “vienen contenidas múltiples cosas”<sup>35</sup>, y en primer lugar, el mundo “que se ha transformado en fenómeno”<sup>36</sup>. Llevando hasta el final la analogía podríamos decir, tal y como hace Husserl, que “*el propio mundo* [y todas las determinaciones que le corresponden] se han transformado en mis «*ideae*»”, ideas que, por lo tanto, “son contenidos inseparables de mis *cogitationes*”<sup>37</sup>.

En las lecciones de 1906-1907 *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* los fenómenos de conciencia encontrados en la *clara et distincta perceptio* se extienden, quizá por vez primera, a los correlatos objetivos de las vivencias. La claridad y distinción, “por traer a colación los términos del viejo racionalismo”<sup>38</sup>, determinan, como ya había dicho Husserl en 1902, el marco intuitivo en el que se mueve la percepción reflexiva, es decir, lo “actual”<sup>39</sup> a lo que debemos retrotraernos “si queremos entender el conocimiento”<sup>40</sup>. Sin embargo, a diferencia de trabajos anteriores, todavía en la órbita del análisis de los contenidos reales de las vivencias, Husserl está en condiciones de precisar aquí, tal y como muestra un anexo procedente de 1908, que este marco tiene dos vertientes, la vertiente de la lógica pura y la vertiente de la teoría del conocimiento, y que cada una de ellas posee un tipo de claridad distinta. Así, mientras que la lógica pura apunta al ideal de ciencia estricta, cuya exigencia de claridad se resuelve en la “evidencia del método”<sup>41</sup>, la claridad teórico-cognoscitiva tiene su meta en la exhibición de la posibilidad del conocimiento, esto es, en la respuesta a “la pregunta de cómo debe entenderse la relación del conocimiento con las objetividades

---

<sup>34</sup> KW, p. 84.

<sup>35</sup> KW, p. 79.

<sup>36</sup> KW, p. 79.

<sup>37</sup> KW, p. 79.

<sup>38</sup> HUSSERL, E., *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. Vorlesungen 1906/07, The Hague, Martinus Nijhoff, 1985, p. 377 (a partir de ahora *ELE*).

<sup>39</sup> *ELE*, p. 384.

<sup>40</sup> *ELE*, p. 384.

<sup>41</sup> *ELE*, p. 433.



trascendentes”<sup>42</sup>. Esta diferenciación responde ya, pensamos, al movimiento interno de expansión del campo de inmanencia, así como a un reconocimiento implícito de que los problemas de método y los problemas descriptivos no van necesariamente de la mano. A ello se referiría Husserl muchos años más tarde cuando, en las lecciones de 1925 *Phänomenologische Psychologie*, afirmase que en la obra fundacional de 1900 “no se había alcanzado en ningún caso el nivel más alto de claridad”<sup>43</sup>, una claridad que debía residir, antes que nada, en “la ampliación consecuente de la esfera de problemas hacia la totalidad de los objetos posibles y la totalidad de la conciencia posible en general”<sup>44</sup>. En ese sentido, ya en 1906 Husserl se ve confrontado al hecho de que “la amplitud de las investigaciones que llamamos fenomenológicas, y que se caracterizan por la exclusión de toda posición trascendente, es mucho mayor de lo que habíamos pensado en un principio”<sup>45</sup>. Es comprensible, por lo tanto, que Husserl se viera obligado a profundizar en el concepto de evidencia y sus límites una vez roto el cerco de la fenomenología de los actos de *Logische Untersuchungen*, una vez que, como declara de una forma programática y casi epocal en *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, se descubriera que “no solo la percepción o cualquier otro acto objetivante pertenece a la esfera de inmanencia, sino también en cierto modo todo objeto a pesar de su trascendencia”<sup>46</sup>.

Aunque resulte casi imposible detectar el momento exacto de su pensamiento en el que Husserl desembarcó realmente, más allá de los “fragmentos”<sup>47</sup> de fenomenología trascendental que pueden encontrarse en *Logische Untersuchungen*, en el continente inmenso del idealismo trascendental, es indudable, en cualquier caso, que la adopción del escepticismo cartesiano en esos primeros años del siglo tuvo mucho que ver en ello. Dicho escepticismo había conducido a Husserl al punto de partida absoluto del *cogito*, un punto de partida que, a diferencia del principio de ausencia de prejuicios de *Logische Untersuchungen*, que no iba más allá de “la exclusión estricta de todas las afirmaciones que no puedan realizarse total y completamente de manera fenomenológica”<sup>48</sup>, era una vía de acceso a una inmensa región de ser. A medida que se adentraba en esa región

---

<sup>42</sup> *ELE*, p. 433.

<sup>43</sup> HUSSERL, E., *Phänomenologische Psychologie*, Hamburg, Meiner, 2003, pp. 42-43 (a partir de ahora *PPS*).

<sup>44</sup> *PPS*, pp. 42-43.

<sup>45</sup> *ELE*, p. 230.

<sup>46</sup> *ELE*, p. 231.

<sup>47</sup> *ELE*, p. 425.

<sup>48</sup> *LU II*, p. 24.



Husserl se vio obligado a precisar, por así decirlo, sus instrumentos de exploración. El desarrollo de las metáforas lumínicas derivadas de la *clara et distincta perceptio* significó el intento de adaptación de la vieja evidencia adecuada a los accidentes geográficos que aparecían tras la destrucción del mundo natural. Pues esa destrucción pondría progresivamente de manifiesto que “el ego trascendental posee su propia problemática sobre la evidencia”<sup>49</sup>, problemática nacida, tal y como Heidegger criticaría en 1923, de un preguntar que, “en lo que respecta a la cuestión del ser de la conciencia, y en lo que toca al sentido del *esse certum*”<sup>50</sup>, se mueve “totalmente en la dirección de Descartes”<sup>51</sup>.

Frente a esta interpretación cartesiana de la fenomenología que tiene lugar en las lecciones de los años 1902-1906, cuyos frutos trascendental-idealistas se limitarían a la exposición, muy fragmentaria todavía y centrada sobre todo en la noética, de las lecciones de 1906-1907, las *Fünf Vorlesungen* pueden considerarse el primer texto donde, de una manera sistemática, se elabora algo así como una *vía cartesiana* de reducción, lecciones que, a pesar de su brevedad y su aparente simpleza expositiva, ponen ya los cimientos de la hermosa arquitectónica de *Ideen I*. En este escrito programático, en este mapa del continente teórico recién descubierto, donde, tal y como dice Walter Biemel, las ideas de reducción y constitución están expresadas “en toda su significación”<sup>52</sup>, Husserl choca, no obstante, con los primeros escollos relacionados con la justificación científica de las descripciones fenomenológicas, escollos que son, al mismo tiempo, los primeros síntomas que apuntan a la necesidad, cada vez más urgente a medida que Husserl se enfrenta, por un lado, a las consecuencias de la descripción temporal de la conciencia, y por otro, a las dificultades asociadas a la explicación del mundo como unidad de experiencia universal constituida en el ser de la conciencia, de una crítica de la experiencia trascendental. Tal experiencia es descrita por Husserl en las *Fünf Vorlesungen* a través del concepto de “autodonación”, el punto de llegada de la línea de evolución del concepto fenomenológico de evidencia. Con él Husserl incide, por una parte, en los postulados de inmediatez e intuición que ya habían caracterizado el concepto de evidencia adecuada de *Logische Untersuchungen*, pero también, por otra, en una originalidad que recalca la presencia de un *ser* en la claridad de la mirada

---

<sup>49</sup> STRÖKER, E., *Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft*, Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 32, H. 1, p. 25.

<sup>50</sup> HEIDEGGER, M., *Introducción a la investigación fenomenológica*, Madrid, Síntesis, 2006, p. 256.

<sup>51</sup> *Ídem*.

<sup>52</sup> *IP*, p. ix.

reflexiva vuelta hacia sí misma. En las *Cartesianische Meditationen* Husserl describirá el concepto con exactitud: “La explicitación [de la corriente de mis vivencias] es sin embargo siempre original si ella despliega lo experimentado mismo sobre la base de la experiencia original de sí y lo trae a aquella autodonación que es aquí *lo más originario que se pueda concebir*”<sup>53</sup>. Aquí, no obstante, en la esfera de total originalidad, donde finalmente debían resolverse los enigmas de la teoría del conocimiento, Husserl abonará el terreno para el surgimiento de una amenaza escéptica completamente nueva, amenaza relacionada con la incapacidad para justificar racionalmente la existencia de una conciencia unitaria y temporal desde el concepto de evidencia como autodonación absolutamente adecuada.

## 2.2. Trascendencia y temporalidad

Las lecciones, que, recordemos, fueron inicialmente concebidas por Husserl como la introducción a las lecciones sobre la cosa y el espacio de 1907, y que por su repercusión y por la claridad expositiva con la que adelanta algunos de los temas centrales de *Ideen I*, ha pasado a la historia como un trabajo prácticamente independiente, comienzan, como será habitual en muchos escritos de Husserl, con la distinción entre actitud natural y actitud filosófica. Sólo en la segunda lo que antes se consideraba una obviedad, la posibilidad del conocimiento objetivo, se convierte de repente en misterio. En la vida cotidiana dicha posibilidad está garantizada por el logro efectivo de las metas, por la satisfacción pragmática de los *proyectos epistemológicos* más o menos inconscientes, de modo que reflexionar sobre el *cómo* más fundamental que les subyace, es decir, sobre sus condiciones esenciales de posibilidad, está, en principio, fuera de toda consideración. Las ciencias objetivas, en cambio, sí que buscan explicar el origen y naturaleza del conocimiento, aunque, afirma Husserl, sin abandonar en ningún momento el punto de partida ingenuo que define también a la vida precientífica: el presupuesto de la existencia del mundo como ser-en-sí independiente de la experiencia. El escepticismo, tal y como Husserl había puesto ya de manifiesto en los *Prolegomena*, sobrevuela las teorías epistemológicas que, instaladas de antemano en ese prejuicio, tratan de responder a las preguntas sobre la certeza y racionalidad del conocimiento acudiendo a los mecanismos biológicos que están detrás de los procesos cognitivos, es decir, interpretando la razón y las ideas como simples hechos

---

<sup>53</sup>CM, p. 131.

contingentes. El problema está en que las explicaciones del conocimiento en términos científico-naturales dan por sentado aquello que intentan demostrar, ya que incluso los acontecimientos biológicos y las abstracciones físico-matemáticas son unidades de experiencia formadas en un conocimiento previo que aún no ha sido aclarado. Por ese motivo, tanto en el plano de la vida cotidiana como en el de las ciencias de hechos se ignora por completo la cuestión de la *posibilidad* del conocimiento, la cuestión crítica de *cómo* se efectúa la constitución de la objetividad de cualquier región y categoría. Según Husserl, esto significa que “el conocimiento exacto no resulta menos enigmático que el no exacto, el científico, no menos que el precientífico”<sup>54</sup>.

Con el fin de esquivar estas inquietudes escépticas que amenazan a las teorías del conocimiento de tipo naturalista, Husserl hace suyo el experimento mental de la duda, experimento que le permite preguntar filosóficamente por el origen del conocimiento objetivo desde ese punto de partida absoluto que Descartes había situado en las *cogitationes*, y que la fenomenología retoma, con algunas variaciones conceptuales, al comienzo de su largo viaje por la razón pura. Al igual que Descartes, Husserl considera que las vivencias se muestran como algo definitivamente claro cuando aplicamos sobre ellas el foco de la reflexión, iluminándose así los modos subjetivos básicos de relación con el mundo (percepción, representación, recuerdo, etc.) y apareciendo en su total pureza como estructuras universales de la conciencia. Esta certeza sin fisuras es lo que distingue la esfera de datos inmanentes de la trascendencia problemática de las ciencias mundanas y sus juicios, esfera sólo dentro de la cual es posible, piensa Husserl, traer a una autodonación directa, es decir, a una intuición inmediata, originaria y completamente segura, la esencia misma del conocimiento. Para acceder a ella, para situarse en aquel punto de partida absoluto de la *cogitatio*, es necesaria una reducción gnoseológica que sitúe el *índice cero* sobre todo lo trascendente, que ponga entre paréntesis todo lo que sobrepasa el ámbito de datos inmediatos de la conciencia como algo que la crítica del conocimiento no puede utilizar en sus indagaciones. Esto significa prescindir también de la psicología, cuyos fenómenos son, con respecto a los fenómenos puros de la fenomenología, tal y como ya habían dejado claro *Logische Untersuchungen*, igualmente trascendentes.

Lo primero que descubrimos al observar esta nueva esfera de ser con una mirada libre ya de aquellos prejuicios naturalistas que validan la idea pre-filosófica de una

---

<sup>54</sup>IP, p. 35.

existencia autárquica del mundo, es su peculiar forma de donación. Los fenómenos puros de la conciencia no constituyen exactamente un *campo*, una región estable de objetos que simplemente ordenemos y clasifiquemos (como en cierto modo había creído todavía Brentano), sino que “se trata, más bien, de un río heracliteano de fenómenos”<sup>55</sup>. Lo segundo es que ese río de fenómenos, y en realidad, cada uno de ellos en particular, cada percepción, recuerdo o expectativa fenomenológicamente reducida, lleva en sí de forma, por así decirlo, *innata*, la referencia a algo trascendente. La esencia del conocimiento se define, a través del conducto de esta referencia, como la donación estructurada de la objetividad. Así, la tarea de la fenomenología es poner de manifiesto, en primer lugar, que “la conciencia no es un mero tener vacío algo”<sup>56</sup>, sino que “cada fenómeno tiene su propia forma intencional”<sup>57</sup> dependiendo de la región ontológica a la que pertenezca el objeto que constituye, y que esa forma, en segundo lugar, es siempre dinámica, temporal.

Sin embargo, el problema que surge ya en esta época de configuración interna de la fenomenología trascendental es que tales descubrimientos parecen desafiar la regla metódica que determina, como hemos visto antes, la vía de acceso a la esfera de las vivencias puras, es decir, la evidencia cartesiana de la *clara et distincta perceptio*. Pues tanto en el caso de las objetividades constituidas en la conciencia, como en el de la temporalidad fundamental de los fenómenos puros, la reflexión se ve conducida más allá de los límites de lo adecuadamente dado, más allá, por lo tanto, de la presencia inequívoca que la intuición puede acreditar con un solo *golpe de vista*. “¿Hasta dónde llega la posibilidad de la percepción adecuada?”<sup>58</sup>, había preguntado Husserl, puede que por primera vez de manera crítica, en las lecciones de 1902. Esta pregunta reaparece en las *Fünf Vorlesungen* para canalizar la exposición del nuevo esquema de inmanencia a través del concepto de autodonación, el título general que Husserl usa durante esta época para referirse a la evidencia de la experiencia trascendental. En el itinerario de las lecciones leemos: “¿Hasta dónde llega la autodonación? ¿Se termina en la donación de la *cogitatio* y en las ideaciones que la captan de manera general?”<sup>59</sup>. En la *Segunda Lección* Husserl responderá que, frente al “prejuicio de la inmanencia como inmanencia

---

<sup>55</sup> IP, p. 47.

<sup>56</sup> HUSSERL, E., *El artículo “Fenomenología” de la Enciclopedia Británica*, en *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 49.

<sup>57</sup> *Ídem.*, p. 49.

<sup>58</sup> AET, p. 67.

<sup>59</sup> IP, p. 10.

real”<sup>60</sup>, lo inmanente es ahora todo aquello que es evidente como “autodonación en el sentido absoluto”<sup>61</sup>, y que, por lo tanto, “excluye toda duda razonable”<sup>62</sup>. Lo inmanente es, por lo tanto, lo que se muestra en una claridad total, claridad que, a su vez, diseña el modelo de la evidencia apodíctica de la fenomenología, es decir, del a priori. Así entendido, lo inmanente no abarca solo la esfera de las *cogitationes* en cuanto elementos reales de la conciencia, sino también las objetividades constituidas en ellas. Ahora bien, ¿se muestra realmente en la esfera de la evidencia cartesiana, en la claridad absoluta de la autodonación, la correlación entre conocimiento y objeto de conocimiento? Como veremos ahora, las cuestiones, íntimamente relacionadas, de la objetividad del conocimiento trascendente, y de la temporalidad de los fenómenos de conciencia, ponen de manifiesto que “cuanto más perseguía Husserl la autodonación de la conciencia trascendental como conciencia fáctica, más difícil le resultaba validarla como una conciencia adecuada”<sup>63</sup>, ya que, tal y como diría en *Cartesianische Meditationen*, la auto-experiencia trascendental “ofrece solo un núcleo de lo adecuadamente experimentado (...), es decir, el presente vivo, mientras que más allá de él solo encontramos un horizonte presunto generalmente indeterminado”<sup>64</sup>. Esta dificultad llevó a Husserl a introducir en la teoría de la inmanencia de *Fünf Vorlesungen* el presupuesto no examinado de la preeminencia de lo eidético sobre lo trascendental, presupuesto que respondería a la influencia del idealismo lógico de *Logische Untersuchungen* sobre la nueva fenomenología y que ocultaría la raíz aporética de estos primeros ensayos de una vía cartesiana de reducción. Solo bajo este presupuesto podía Husserl cumplir el principio general de adecuación en la esfera de la percepción inmanente, y satisfacer así las exigencias de la ciencia como “una determinada preconcepción de la dirección de la mirada”<sup>65</sup> que, según Heidegger, “se cuele de puntillas en todo el análisis intencional”<sup>66</sup>: la interpretación del ser de la conciencia como *esse certum*.

#### a) *Trascendencia y mundo*

En *Logische Untersuchungen* la introducción del *cogitatum* en el campo de análisis fenomenológico aún no había sido efectuada, lo que significa que aún no se

---

<sup>60</sup>IP, p. 10.

<sup>61</sup>IP, p. 35.

<sup>62</sup>IP, p. 35.

<sup>63</sup> TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, De Gruyter, 2011, p. 205.

<sup>64</sup>CM, p. 62.

<sup>65</sup> HEIDEGGER, M., *op. Cit.*, p. 271.

<sup>66</sup>*Ídem*.

había desplegado allí una doctrina de la conciencia absolutamente universal, una doctrina que diese cuenta, en el terreno abonado por la reducción fenomenológica, de aquellas formas de donación intencional que participan en la constitución de las objetividades de toda región y categoría. En ese sentido, las *Fünf Vorlesungen* representan la primera estación de paso en el camino de la fenomenología hacia aquello que “la filosofía trascendental de la Modernidad quiso ser realmente”<sup>67</sup>. Con el esquema de constitución que inaugura la reducción, y que desemboca en un idealismo trascendental de tipo fenomenológico, es decir, en un idealismo adaptado a los patrones metódicos de ausencia de prejuicios y de la intuición como fuente de conocimiento último, Husserl logra dar en las *Fünf Vorlesungen* el primer paso hacia una comprensión de la totalidad del ser como correlato de las operaciones de la conciencia. Sin embargo, la necesidad, “ya implícita”<sup>68</sup> en *Logische Untersuchungen* según Biemel, de extender la noción de constitución desde la matemática y la lógica al conjunto de las ciencias aprióricas que se ocupan de las condiciones de posibilidad de todas las categorías pensables de objetos, la necesidad, por lo tanto, de ir más allá de las diferentes formas de intención objetivante y analizar la validez epistemológica de los correlatos sintéticamente objetivados, supone ya, como hemos adelantado, un reto al concepto de evidencia adecuada que Husserl había usado en *Logische Untersuchungen*, y que después se transformaría, en el contexto del escepticismo heredado de Descartes, en el principio de pureza intuitiva en cuanto *clara et distincta perceptio*.

En la *Cuarta Lección*, recordemos, la necesidad de ir más allá de lo dado en la intuición inmediata del tejido ingrediente de la conciencia obliga a Husserl a decir que la inmanencia contiene todo aquello que podemos intuir “directa y adecuadamente”<sup>69</sup>, ya se trate de la evidencia ingrediente de la *cogitatio*, o de la evidencia intencional del *cogitatum*. Esto significa que podemos hacer uso, dentro de la teoría crítica del conocimiento, de *todo* lo que se muestre en una *clara et distincta perceptio*, es decir, de todo lo que caiga dentro de los estrictos límites de la intuición: “La reducción fenomenológica no significa la limitación de la investigación a la esfera de la inmanencia real, a la esfera de lo encerrado realmente en el dato absoluto de la

---

<sup>67</sup> KW, p. 43.

<sup>68</sup> BIEMEL, W., “Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl”, en *Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, Paidós, Buenos Aires, 1968, p. 44.

<sup>69</sup> IP, p. 59.

*cogitatio*(...) sino la limitación a la esfera de la *pura autodonación*”<sup>70</sup>. Sólo así puede arrojar luz sobre lo que más tarde se denomina, en la *Quinta Lección*, el “problema radical”<sup>71</sup>, esto es, “la relación entre conocimiento y objeto en un sentido reducido”<sup>72</sup>, o lo que es lo mismo, “el significativo problema de la donación de sentido última del conocimiento y de la objetividad en general”<sup>73</sup>. Este problema radical, el problema de cómo la conciencia puede acceder a algo que ni es ella ni está contenido en ella, y que por lo tanto la trasciende en su pretensión originaria de presentarse como un objeto “en-sí”, conduce necesariamente a la pregunta por el estatuto científico de lo trascendente: “Lo mentado, ¿está dado en el sentido auténtico, es intuido y aprehendido en el sentido más estricto, o va la mención más allá?”<sup>74</sup>. Esta cuestión, que podría haber conducido a una primera toma de contacto crítica con el concepto de evidencia cartesiana y sus inconvenientes para explicar los accidentes geográficos del nuevo continente trascendental derivados de la conexión, que forma el núcleo no examinado de esa evidencia, entre adecuación y apodicticidad, se disuelve rápidamente, sin embargo, en el proceso de reducción ideativa.

En las *Fünf Vorlesungen* se propone un tipo de investigación que de antemano, tal y como Husserl indica en las anotaciones que introducen el contenido de las lecciones, es “investigación en la esfera de la evidencia pura, es decir, investigación de esencias”<sup>75</sup>. En ese sentido, Husserl considera, en primer lugar, que “los juicios fenomenológicos como juicios singulares no tienen mucho que enseñarnos”<sup>76</sup>, pero también, en segundo lugar, que si nos limitásemos a las donaciones fenomenológico-singulares de la *cogitatio*, “toda la meditación sobre la evidencia que realizamos apoyándonos en Descartes (y que, sin duda, traslucía claridad y evidencia absolutas) perdería su validez”<sup>77</sup>. Ambas afirmaciones, además de ser coherentes con la aspiración de la filosofía husserliana a convertirse en una ciencia universal de esencias, responden al prejuicio de que solo la adecuación, que sería un valor inalcanzable para un juicio singular sobre lo inmanente, puede decirnos qué es el fenómeno en el sentido de la fenomenología. Sin embargo, y a pesar de la exposición bastante precisa de los mecanismos trascendentales que participan en la constitución subjetiva del

---

<sup>70</sup>IP, p. 60.

<sup>71</sup>IP, p. 75.

<sup>72</sup>IP, p. 75.

<sup>73</sup>IP, p. 76.

<sup>74</sup>IP, pp. 62-63.

<sup>75</sup>IP, p. 9.

<sup>76</sup>IP, p. 48.

<sup>77</sup>IP, p. 50.

conocimiento en la *Quinta Lección*, en la que se mencionan temas que serán clave en el idealismo trascendental de *Ideen I* como las formas sintéticas de donación, las “*correspondencias teleológicas*”<sup>78</sup> entre ellas o el vínculo, crucial en la fenomenología de la experiencia de *Ding und Raum*, de los “actos de donación inauténtica”<sup>79</sup> y “auténtica”<sup>80</sup>, Husserl no llega a ofrecer un relato coherente de la constitución del en-sí de los objetos trascendentes. Algunos textos de esa misma época muestran, sin embargo, tal y como en cierto modo pasaría en *Ding und Raum*, que ya entonces Husserl estaba ensayando un camino científico hacia el problema de la correlación desde un punto de vista trascendental-individual, punto de vista que, a pesar de su aparente contradicción, es decir, a pesar de la aparente contradicción entre los términos *científico* e *individual*, la *Grundproblemevorlesung* de 1911 no solo revelaría posible, sino necesario<sup>81</sup>. Pues en estas lecciones, como después veremos, Husserl distinguirá entre el conocimiento científico-individual de la fenomenología trascendental, y el conocimiento científico-ideal que diseña el campo del a priori de la fenomenología eidética.

En los textos<sup>82</sup> dedicados a la cuestión específica del idealismo trascendental y escritos en los años inmediatamente posteriores a la redacción de las *Fünf Vorlesungen*, se aborda la cuestión del “en-sí” de los objetos trascendentes desde la posición de la “conciencia individual y sus actos particulares determinados”<sup>83</sup>, es decir, desde el suelo de la experiencia constituido en “*ciertas cogitationes fácticas*”<sup>84</sup>. Esto supone una modificación importante no sólo respecto a las *Fünf Vorlesungen*, sino respecto a la mayor parte de lo escrito por Husserl desde *Logische Untersuchungen*, centrado en presentar la fenomenología como una ciencia exclusivamente de lo universal. Aquí Husserl lleva a cabo una interpretación de la facticidad que no puede asimilarse inmediatamente a la facticidad de los hechos del mundo natural, sino que más bien tiene que ver con la conciencia trascendental singular tal y como la experimento antes de la

---

<sup>78</sup> *IP*, p. 75.

<sup>79</sup> *IP*, p. 75.

<sup>80</sup> *IP*, p. 75.

<sup>81</sup> En la *Grundproblemevorlesung* Husserl deja claras tres importantes cosas: primero, que las lecciones constituyen una investigación no-eidética (162, 156, 111); segundo, que, a diferencia del coloquio inicial que las precede, ellas no caen dentro del ámbito de la psicología, que es desconectado (112); tercero, y más importante, que “lo inmanente es el campo de la fenomenología, siempre y cuando entendamos ahora la fenomenología como la ciencia eventual de lo individual, ciencia relacionada con objetos inmanentes tras la desconexión de toda la naturaleza” (171).

<sup>82</sup> Textos contenidos en el volumen 36 de la *Husserliana*.

<sup>83</sup> *TI*, p. 31.

<sup>84</sup> *TI*, p. 53.



purificación eidética. Desde este anclaje en lo singular Husserl puede probar con mayor facilidad la tesis idealista de la indisoluble dependencia ontológica del mundo respecto a la subjetividad, es decir, la tesis de que “el posicionamiento de un mundo dado depende de la donación de la conciencia”<sup>85</sup>, ya que sólo ahí se muestra la verdadera efectividad constituyente de las posibilidades reales de experiencia. En ellas se construye la identidad del objeto en cuanto “unidad de validez”<sup>86</sup>, es decir, no como una imagen o una simple ficción, sino como el ser mismo del objeto experimentado en cuanto ser que ha sido justificado racionalmente en la conciencia individual. Así, para toda situación de experiencia imaginable, “si el contenido fáctico de la conciencia fuera otro, con otras percepciones, recuerdos, etc., entonces no estarían dadas estas cosas, sino otras; y la situación de las cosas que antes no sólo era posible, sino que estaba exigida y justificada con toda razón, ahora estaría excluida con toda razón”<sup>87</sup>. Pero no solo eso. Esta facticidad trascendental, compuesta por conexiones sintéticas de motivación y posibilidades *reales* de experiencia, entraña, en último término, un acercamiento a la problemática del mundo como correlato intencional de la conciencia, y no ya, como ocurre en los albores de la vía cartesiana de reducción de las *Fünf Vorlesungen*, como el mundo de la actitud natural que es necesario desconectar. Pues “el ser empírico está dado en un proceso infinito de experiencia”<sup>88</sup>, proceso que apunta a un horizonte de posibilidades de donación que se encuentra siempre *más allá* de lo realmente experimentado, y que determina el enriquecimiento de la cosa con determinaciones siempre nuevas. Es lo que Husserl llama aquí “contorno”<sup>89</sup>. En conceptos como este, o como en el anteriormente citado de “validez”<sup>90</sup> (que en la filosofía de la historia de *Die Krisis* jugará un papel fundamental), se aprecia una distancia con respecto a la vía de la evidencia cartesiana de las *Fünf Vorlesungen*, distancia que tal vez nazca del afán explicativo que hace de estos textos de 1908 un antecedente claro de lo que después será, en la época de Friburgo, el estilo de investigación genético y su concepto de mundo como horizonte universal de experiencia.

En comparación con estas indagaciones sobre el a priori de correlación, sobre cómo “la posición de la conciencia y todo su contenido lleva ya implícitamente la

---

<sup>85</sup>*TI*, p. 19.

<sup>86</sup>*TI*, p. 28.

<sup>87</sup>*TI*, p. 53.

<sup>88</sup>*TI*, p. 32.

<sup>89</sup>*TI*, p. 33.

<sup>90</sup>*TI*, pp. 28, 20.

posición de la naturaleza y de todo el ser en general”<sup>91</sup>, la primera exposición sistemática de la fenomenología trascendental en las *Fünf Vorlesungen* posee una limitación fundamental. Esta limitación se deriva de un criterio de evidencia que, si bien tiene como fin aclarar el sentido de las trascendencias que atraviesan el campo de inmanencia pura y que determinan la posibilidad misma de un conocimiento objetivo, restringe todo lo encontrado en la esfera trascendental, por otra parte, a lo absolutamente claro y distinto. En *Erste Philosophie II* Husserl pudo identificar de manera retrospectiva el “error”<sup>92</sup> de la reducción fenomenológica en las cinco lecciones de 1907. Este error había consistido, como ya hemos dejado entrever, en tomar como único resultado de la desconexión un “residuo”<sup>93</sup> (lo absolutamente evidente) que llevaba fácilmente a pensar “que a partir de ese momento el mundo caía fuera de la temática fenomenológica, y que en lugar de él sólo los actos subjetivos, los modos de aparición, etc., vinculados al mundo eran el tema”<sup>94</sup>. Mientras que en cierta medida esto es verdad, continúa Husserl, ya que la fenomenología se define, precisamente, como una ciencia de los actos subjetivos de constitución, también lo es el hecho de que “una investigación trascendental universal contiene además como su tema el mundo mismo”<sup>95</sup>. Husserl afirma que ese error sería subsanado luego “a través de la ampliación de la reducción fenomenológica hacia la intersubjetividad monádica de las lecciones de otoño de 1910”<sup>96</sup>. En estas famosas lecciones, las llamadas *Grundprobleme der Phänomenologie*, Husserl adopta, como en los textos sobre idealismo trascendental de 1908, una perspectiva trascendental-individual. En ellas el punto de partida es, a diferencia de las *Fünf Vorlesungen*, donde la acuciante necesidad de claridad obliga a saltar de inmediato a la actitud filosófica a través de la adjudicación de un “índice de *dubitabilidad* al mundo entero”<sup>97</sup>, la descripción ontológica del mundo de experiencia pre-dado. Esto permite trazar un hilo conductor que lleva desde el concepto natural de mundo, es decir, desde el mundo como suelo de experiencia que precede y determina toda actividad teórica, hasta el campo de experiencia trascendental, campo que, gracias a ese índice ontológico, ya no se reduce al flujo de conciencia privado absolutamente evidente, sino que se extiende a las trascendencias del otro y del mundo. En cuanto

---

<sup>91</sup>TI, p. 70.

<sup>92</sup>EP II, p. 433.

<sup>93</sup>EP II, p. 432.

<sup>94</sup>EP II, p. 432.

<sup>95</sup>EP II, p. 432.

<sup>96</sup>EP II, p. 433.

<sup>97</sup>IP, p. 29.

relativizamos el restrictivo criterio científico de la evidencia absoluta, descubrimos, pues, que “en el flujo *fáctico* de la vida que experimenta mundo hay encerrada (...) una infinitud de presunciones”<sup>98</sup> que en último término remiten, en base a sus conexiones legales de motivación, al “mundo continuamente valioso para mí”<sup>99</sup> que las engloba, es decir, al “horizonte de presunción universal”<sup>100</sup> en el que se incluyen y adquieren su sentido las experiencias trascendentes particulares. La incapacidad para acceder a este horizonte es lo que Husserl llamará en *Die Krisis* “la gran desventaja”<sup>101</sup> del camino cartesiano de reducción.

### b) Temporalidad

En las lecciones sobre el tiempo de 1904-1905, que representan, frente al limitado desarrollo de la cuestión en *Logische Untersuchungen*, la primera investigación sistemática sobre el fenómeno de la temporalidad, Husserl, adelantándose a la vía cartesiana de las *Fünf Vorlesungen*, había comenzado definiendo el método fenomenológico por contraste con la tesis natural que subyace a las teorías cosmológicas sobre el tiempo, cuyos datos, a pesar de ser presentados a través de las abstracciones físico-matemáticas más complejas, adolecen de la misma falta de originalidad e inmediatez que afecta a las interpretaciones pre-científicas del tiempo. Por eso era necesario, en primer lugar, desconectar el tiempo objetivo de las ciencias, y en segundo lugar dirigir la mirada al puro contenido inmanente de la conciencia, donde se constataba que la temporalidad pertenece a la estructura más íntima de las vivencias. Se daba así forma sistemática, con la descripción de las estructuras objetivadoras de la conciencia temporal, a una tesis que ya había sido avanzada en *Logische Untersuchungen*, y que había permitido a Husserl combatir, apelando a los horizontes de pasado y de futuro, “el prejuicio evidente de muchos de sus contemporáneos según el cual el modo de darse del presente se reduce al punto de ahora”<sup>102</sup>. Esos horizontes, que hacen del presente no un punto aislado, sino un campo en el que se mezclan ahora y no-ahora, serían definidos en 1905 a través de las síntesis entre modos de aprehensión dirigidos al contenido sensacional del presente, y aquellos que lo modifican con el signo

---

<sup>98</sup> *EP II*, p. 434 (el subrayado es nuestro).

<sup>99</sup> *EP II*, p. 434.

<sup>100</sup> *EP II*, p. 434.

<sup>101</sup> *KW*, p. 158.

<sup>102</sup> HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Hua X, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, p. xxi (a partir de ahora con las siglas ZB). En este caso seguimos, salvo indicación, la excelente traducción de SERRANO DE HARO: HUSSERL, E., *Lecciones de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002.

temporal de la ausencia. Con ello se revelaría, por un lado, que los procesos de síntesis temporales hacen de la conciencia un flujo unitario en su infinitud, y por otro, que la percepción de los objetos trascendentes se basa siempre en una multiplicidad de vivencias temporalmente ordenadas.

La identidad de los objetos de la vida cotidiana, el “en-sí” que nos permite manejarlos como objetos de una experiencia habitual, viene dada, por lo tanto, por esta esencial extensión temporal. Ella se remonta en último término a un flujo de intenciones lógicamente ordenadas que se condensan, por así decirlo, en una percepción general omniabarcante. El objeto que ahora percibo es el resultado de una multiplicidad vivencial orientada teleológicamente a la donación idéntica de un contenido de sentido que, sin embargo, se encuentra en permanente estado de transformación. Así, por ejemplo, la donación del tono que ahora escucho, y que aparece como un sonido unitario, coherente, tiene su condición de posibilidad en la heterogenia de ciertas orientaciones temporales originarias, en los diferentes modos de conciencia que más allá de la fase tonal actual hacen que perciba también “ahora” las fases tonales ya devenidas y las que anticipo en un “por-venir”, y que, conectadas sintéticamente en el presente, apuntan a un horizonte temporal interno que constituye “el fundamento formal pre-objetivo de toda objetividad”<sup>103</sup>. Esto significa que la percepción es ella misma un suceso extendido en el tiempo, ya que “la percepción de un objeto temporal sería imposible si la conciencia nos proporcionara simplemente la donación de la pura fase-ahora del objeto, si el flujo de la conciencia fuera una mera serie de puntos de experiencia desconectados como un collar de perlas”<sup>104</sup>. Pues el presente, tal y como dice Zahavi, “es sólo el componente nuclear abstracto de la estructura total de la experiencia”<sup>105</sup>.

Los primeros textos sobre la temporalidad de la conciencia, a pesar de estar en la base, pensamos, de la quiebra futura del camino cartesiano de reducción, no ponen en tela de juicio (al igual que tampoco lo hace su inclinación natural al estudio de la trascendencia inmanente) el concepto de evidencia adecuada que está detrás de la asimilación fenomenológica de la *clara et distincta perceptio*. Esto se explica por el hecho de que, a pesar de estar contenidos ya en los análisis tempranos sobre el tiempo

---

<sup>103</sup> HUSSERL, E., *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, Stuttgart, Reclam, 2007, p. 28.

<sup>104</sup> ZAHAVI, D., “Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness”, en *The New Husserl*, Ed. Donn Welton, Indiana, Indiana University Press, 2003, p. 165.

<sup>105</sup> *Ídem*.

los problemas que después obligarán a una reconsideración radical de dicha noción de evidencia, no se ha llegado todavía en esos textos a una fenomenología trascendental plenamente desarrollada, es decir, a una fenomenología que pregunte de manera sistemática por la evidencia inmanente del ser de la conciencia en relación con el problema de la constitución trascendente de un mundo objetivo. Para el Husserl de las *Zeitvorlesungen*, concentrado casi totalmente aún en la descripción del tejido real de la conciencia, las vivencias que han devenido o que aún no se han producido, y que la percepción actual mantiene asidas a través de las síntesis de la retención y la protención, se dan con una evidencia inmediata, es decir, adecuada. Husserl, más preocupado aquí por explicar el proceso que hace de la percepción extendida en el tiempo la condición primigenia de la identidad, no se cuestiona todavía el hecho de que la certeza de las vivencias modificadas, es decir, las vivencias que ya no aparecen como actualmente-siendo sino como actualmente-declinando o actualmente-todavía-no-siendo, implica una trascendencia en la inmanencia del presente absoluto que es necesario justificar. Solo mucho más tarde, en 1909, Husserl dirá claramente que desde el punto de vista de la evidencia cartesiana, de la *clara et distincta perceptio*, los fenómenos temporales sobrepasan la autodonación adecuada de la *cogitatio*, fenómenos que ahora, en el contexto de la meditación cartesiana sobre la duda y su búsqueda de un fundamento del conocimiento a salvo de todo peligro escéptico, se revelan como “misterio”<sup>106</sup>. En ese sentido, Husserl confiesa que, en lo que respecta a los viejos análisis sobre el tiempo, se había presupuesto “cierta validez en la retención y en el recuerdo”<sup>107</sup>, validez que se tambalea una vez que llevamos a cabo la epojé universal de todo lo trascendente. Tras el paso a la esfera trascendental, la certeza apodíctica que Husserl había atribuido en las *Zeitvorlesungen* a las vivencias temporalmente modificadas, tendrá que ser, ante el peligro de caer en un escepticismo inmanente que destruya la unidad del flujo de la conciencia, estrictamente fundamentada.

En la *Quinta Lección* este necesario trasfondo temporal de la percepción es simplemente esbozado, lo suficiente, sin embargo, para sugerir que la constitución temporal de los objetos nos remite a efectuaciones de conciencia que sobrepasan la mera presencia de lo dado absolutamente en persona. Del mismo modo que el correlato objetivo de la conciencia perceptiva va siempre más allá de la inmanencia ingrediente y

---

<sup>106</sup>ZB, p. 341.

<sup>107</sup>ZB, p. 341.

su evidencia, las formas de donación que participan en la constitución de la extensión temporal de los objetos tampoco parecen reducirse tan fácilmente al ideal de pureza intuitiva de la *clara et distincta perceptio*. En ese sentido, Husserl pregunta: “¿No significa esto que la intuición va más allá del puro punto del ahora, esto es, que es capaz de retener intencionalmente en un nuevo ahora lo que ya no existe ahora y llegar a la certeza de un tramo del pasado en el modo de una donación evidente?”<sup>108</sup>. La complejidad de la conciencia del tiempo reside en que ella “ofrece desde el principio distintas formas de objetualidad y de donación entretejidas ente sí”<sup>109</sup>, lo que hace que aquel “puro ser”<sup>110</sup>, aquel punto de partida en la *cogitatio* que se había tomado como suelo firme de la teoría del conocimiento, “no se presente en absoluto como una cosa tan simple”<sup>111</sup>. Así, por un lado, Husserl admite que la correlación pura, apodíctica, de conocimiento y objeto de conocimiento, correlación que, tratada fenomenológicamente, se opone a la idea de un conocimiento vacío “en el que unas veces se mete esto y otras veces aquello”<sup>112</sup>, exige tener en cuenta una multiplicidad de “actos cognoscitivos de donación”<sup>113</sup>, actos que, por su parte, “no son singularidades inconexas que vayan y vengan sin relación en la corriente de la conciencia”<sup>114</sup>, sino formas de pensamiento “referidas esencialmente las unas a las otras” a través de “*correspondencias teleológicas*”<sup>115</sup>, mientras que, por otro, conserva, tras la ampliación del campo de inmanencia de lo material-ingrediente a lo intencional, y de los actos aislados al flujo temporal de *cogitationes*, un concepto de evidencia como “autodonación adecuada”<sup>116</sup> que “excluye la *evidencia mediata*”<sup>117</sup> de todo lo que sobrepase la presencia actual del fenómeno. La crítica de la razón, que en esta época Husserl entiende por encima de todo como la búsqueda desesperada de claridad, entra así en conflicto con las aspiraciones descriptivas de la fenomenología, cuya explicación del conocimiento en términos teleológico-temporales pone radicalmente en cuestión el residuo de evidencia absoluta al que parece arrastrarnos la reducción de tipo cartesiano. La aporía, que a pesar de todo no alcanza todavía el dramatismo de los textos escritos en 1909, donde la posibilidad

---

<sup>108</sup>IP, p. 67.

<sup>109</sup>IP, p. 67.

<sup>110</sup>IP, p. 71.

<sup>111</sup>IP, p. 71.

<sup>112</sup>IP, p. 74-75.

<sup>113</sup>IP, p. 75.

<sup>114</sup>IP, p. 75.

<sup>115</sup>IP, p. 75.

<sup>116</sup>IP, p. 59.

<sup>117</sup>IP, p. 61.

del engaño en el interior de la esfera temporal-inmanente del pasado nos confronta con la perspectiva de una disolución de los juicios objetivos en la certeza puntual de la *cogitatio*, se resuelve, como en el caso de los objetos constituidos y del mundo como horizonte potencial de experiencia, con la apelación a la intuición de lo universal: “El fenómeno cognoscitivo singular, que viene y desaparece en la corriente de la conciencia, no es el objeto del examen fenomenológico. La fenomenología está dirigida hacia las «fuentes del conocimiento», hacia los orígenes que hay que intuir genéricamente, hacia los datos absolutos genéricos que proporcionan los criterios universales conforme a los que cabe medir el sentido y también la legitimización de todo nuestro confuso pensar, y según los cuales hay que resolver todos los enigmas concernientes a su objetualidad”<sup>118</sup>.

Con esta apelación a lo eidético, sin embargo, Husserl traiciona de alguna forma el sentido de la epojé, ya que no pone entre paréntesis el ámbito de los conocimientos ideales, algo que, como dice Tugendhat, “contradice el programa del esclarecimiento trascendental-fenomenológico del conocimiento”<sup>119</sup>. Esta inconsecuencia metódica en relación al principio de “exclusión gnoseológica”<sup>120</sup>, según el cual “a toda trascendencia que entre aquí en juego hay que atribuirle el índice de exclusión”<sup>121</sup>, se manifiesta en la creencia de que “el fenómeno absoluto, la *cogitatio*, no vale como autodonación absoluta porque sea un objeto singular, sino porque en la pura intuición se muestra después de la reducción fenomenológica *justo como algo que se da absolutamente a sí mismo*”<sup>122</sup>. El ideal de autodonación de la época de Gotinga, en cuanto expresión de la relación pre-crítica, pensamos, de adecuación y apodicticidad, sólo puede encontrar satisfacción, pues, en los objetos universales, objetos que se encuentran al margen de todo problema escéptico que pudiera derivarse del conflicto entre objetividad científica y temporalidad, y que se manifiesta, en primer lugar, en la esfera de datos trascendentales singulares abierta por la reducción. Este modelo de evidencia había sido largamente gestado en el idealismo lógico de *Logische Untersuchungen*, un idealismo que después Husserl conservaría prácticamente inalterado en las lecciones de Gotinga, y que sobre todo en *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, las lecciones de 1906-1907 donde Husserl estudia por primera vez de manera inequívoca gracias a la

---

<sup>118</sup>IP, pp. 55-56.

<sup>119</sup> TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 205.

<sup>120</sup>IP, p. 39.

<sup>121</sup>IP, p. 39.

<sup>122</sup>IP, p. 56.

reducción los objetos de la experiencia trascendente (y no solo sus contenidos primarios, real-sensacionales), mostrará su relevancia verdaderamente programática: “Pero el fenómeno, y cada momento de su contenido, es algo absolutamente irrepetible, algo que solo se muestra como un «esto», algo encontrado en la mirada fenomenológica, pero que no puede ser objetivado científicamente a través de la definición”<sup>123</sup>. Es decir, es algo “totalmente claro”<sup>124</sup>, dice Husserl, que “no pueden llevarse a cabo averiguaciones científicas en relación a los fenómenos de la reducción fenomenológica, *nota bene*, si queremos definir conceptualmente y fijar tales fenómenos como particularidades absolutas e irrepetibles”<sup>125</sup>. Esta imposibilidad de una descripción conceptual de lo individual-fáctico, que define el sentido de la fenomenología como una ciencia universal de esencias, está en la base de la posterior exclusión, en la vía cartesiana de reducción de *Ideen I*, del tema fenomenológico del mundo, cuya descripción trascendental no solo es previa a todo análisis eidético, sino irreductible en su a priori estético-vital, tal y como mostrará el concepto de “mundo de la vida” de *Die Krisis*, a cualquier tipo de idealización científica o filosófica. En *Ding und Raum* Husserl dirá todavía de una forma negativa, resumiendo así el programa eidético oficial de la época de Gotinga, que el mundo es un “*faktum* irracional”<sup>126</sup>, ya que su existencia, su “unidad permanente”<sup>127</sup>, es el resultado, precisamente, de “conexiones de motivación”<sup>128</sup> fácticas, es decir, individuales. Por ello, y adelantando así la *Weltlosigkeit* de *Ideen I*, Husserl dirá en *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* que “un conocimiento descriptivo, determinante y definitorio, de un «mundo» fenomenológico, tal y como tenemos dicho conocimiento en relación con la «naturaleza», está totalmente excluido”<sup>129</sup>.

En lo que al tema del tiempo se refiere, las *Fünf Vorlesungen* se encuentran, pues, en un punto intermedio. Ya no se trata, como en las lecciones de 1904-1905, de descripciones situadas al margen del problema de la certeza trascendental, y por lo tanto, meramente formales, pero tampoco de un análisis del flujo concreto de la conciencia que obligue a poner en duda el valor de la evidencia cartesiana, tal y como ocurrirá en la *Grundproblemevorlesung*. En 1907 Husserl no va más allá del anuncio de

---

<sup>123</sup> *ELE*, p. 223.

<sup>124</sup> *ELE*, p. 224.

<sup>125</sup> *ELE*, p. 224.

<sup>126</sup> HUSSERL, E., *Ding und Raum*, Hamburg, Meiner, 1991, p. 289 (a partir de ahora *DR*).

<sup>127</sup> *DR*, p. 289.

<sup>128</sup> *DR*, p. 289-290.

<sup>129</sup> *ELE*, p. 225.



una esfera de modos de donación que amenaza con sobrepasar radicalmente el punto de partida seguro de la *cogitatio*, y que compone eso que llama aquí “el campo de la investigación en toda su amplitud”<sup>130</sup>. Este campo no es examinado críticamente, en primer lugar, por el carácter introductorio de las lecciones, y en segundo lugar, por el salto precipitado a la esfera de aseguración eidética, que impide tratar el flujo de la conciencia como “la unidad de una génesis”<sup>131</sup>, es decir, como una vida fluyente que se autoconstituye en el desarrollo de la constitución de un mundo. Sin embargo, a pesar de la posición dominante del análisis eidético dentro de la fenomenología, y en primer lugar, en la vía cartesiana de reducción que Husserl inaugura en las *Fünf Vorlesungen*, el problema de la facticidad no fue, como dice Staiti en el *Husserl-Lexikon* de Gander, “dejado simplemente de lado”<sup>132</sup>, sino que se mantuvo latente en el desarrollo de la cuestión del “fundamento de la constitución del mundo en la conciencia”<sup>133</sup>. Esto puede comprobarse, en primer lugar, en los textos sobre idealismo trascendental de 1908, donde Husserl desafía su programa científico al buscar las condiciones de posibilidad de la constitución del mundo en la unidad fáctica de la conciencia trascendental, una tendencia que cristalizaría después en las decisivas lecciones de 1910-1911 *Grundprobleme der Phänomenologie*, lecciones que desarrollan el problema de la reducción desde un punto de vista individual y a las que Husserl volvería en 1921 durante la elaboración de un trabajo sistemático que pretendía sustituir el concepto *Ideen I*<sup>134</sup>. Aunque dicho trabajo nunca llegaría a elaborarse, Husserl desarrolló en esa época, siguiendo el modelo de la *Grundproblemevorlesung*, toda una fenomenología de la individualidad monádica en cuanto “indagación de las leyes que rigen en la unidad individual y su ser-cerrado-sobre-sí de la mónada”<sup>135</sup>. Esta fenomenología abarcaría, más allá tanto de las estructuras estáticas descritas en el camino cartesiano de reducción de *Ideen I*, como de los análisis formales del tiempo llevados a cabo en las lecciones de 1904-1905, “la investigación de las génesis, tanto las activas como las pasivas, en las que la mónada se despliega y se desarrolla, en las que el yo monádico gana su unidad personal y en las que se convierte en el sujeto de un mundo circundante en parte pasivamente pre-dado y en parte formado activamente por ella, y con ello, en el nivel

---

<sup>130</sup> *IP*, p. 66.

<sup>131</sup> HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 11 (a partir de ahora *IS II*).

<sup>132</sup> GANDER, H.-H., *Husserl-Lexikon*, Darmstadt, WBG, 2010, p. 278.

<sup>133</sup> *Ídem*.

<sup>134</sup> *GP*, p. viii.

<sup>135</sup> *IS II*, p. 34.

más alto, en el sujeto de una historia”<sup>136</sup>. El tema gigantesco de las síntesis pasivas, con el que Husserl se desvía de la moderna filosofía de la razón y del conocimiento, habría tenido su origen, así, en un camino de reducción que no se traduce de inmediato en el trabajo sistemático de una purificación eidética de la conciencia trascendental, un camino, por lo tanto, en el que la conciencia individual-fáctica ya no supone una amenaza contra la posibilidad del establecimiento de juicios fenomenológicamente objetivos, sino en el que se pone de manifiesto, muy al contrario, que “el eidos del yo trascendental es impensable sin el yo trascendental fáctico”<sup>137</sup>.

La preocupación husserliana por la autoconstitución genético-temporal de ese yo trascendental fáctico y el horizonte del mundo de pura experiencia como correlato fundamental suyo, es absolutamente incompatible con el ideal de claridad adecuada de la evidencia cartesiana tal y como lo encontramos definido en las *Fünf Vorlesungen e Ideen I*. Esta dificultad para aunar la búsqueda de un fundamento seguro para la teoría del conocimiento y la tarea primigenia de la fenomenología de una descripción de la intencionalidad de la conciencia en cuanto despliegue de los mecanismos que están detrás del a priori de correlación, es algo que Husserl no pudo detectar inmediatamente. Ella se pone brutalmente de manifiesto, en primer lugar, en la revisión de los análisis tempranos sobre el tiempo que Husserl lleva a cabo tras la consumación del giro trascendental. En los anexos de 1909 a las *Zeitvorlesungen* presentes en el volumen X de la *Husserliana*, así como en las lecciones *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis* dictadas por Husserl ese mismo año, las descripciones temporales de 1904-1905 son leídas por primera vez desde el punto de vista de la evidencia cartesiana. Los conceptos de retención, rememoración o el mismo esquema de constitución *Auffassung-Inhalt*, que Husserl había usado como marco teórico general en las *Zeitvorlesungen*, se revelan de repente como cuestiones que es necesario fundamentar. El resultado, como veremos, será la quiebra del concepto de “evidencia cartesiana”, trasunto de la autodonación adecuada de *Fünf Vorlesungen*, la relativización del esquema A-I y la necesidad, visible especialmente en *Grundprobleme der Phänomenologie*, de una reconsideración radical de la exclusión apresurada de todo lo trascendental-individual. Para entender esto será necesario, primero, llamar la atención sobre algunas dificultades de la fenomenología temprana del tiempo. El análisis fenomenológico del pasado, el

---

<sup>136</sup>PPS, p. 216.

<sup>137</sup>HUSSERL, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p. 385 (a partir de ahora *IS III*).

tema central de las *Vorlesungen* de 1904-1905, resulta decisivo, ya que, a pesar del carácter ambiguo de estas lecciones tempranas, lejos todavía de una filosofía trascendental plenamente desarrollada, se encuentra en ellas, pensamos, la raíz del posterior agrietamiento de la evidencia cartesiana, algo que se pondrá de manifiesto en toda su amplitud en las lecciones sobre las síntesis pasivas de los años 1920-1925, cuando, sobre la base del método genético recién descubierto, Husserl radicalice el concepto temprano de temporalidad en dirección a una teoría arqueológica de la conciencia.

### 3. Tiempo y evidencia

En el capítulo anterior hemos llevado a cabo una primera toma de contacto con las dificultades asociadas a la vía cartesiana de reducción tal y como es inaugurada en las *Fünf Vorlesungen* de 1907. Estas lecciones pueden considerarse el ensayo preliminar de lo que en 1913 será la “Phänomenologische Fundamentalbetrachtung” de *Ideen I*, la exposición detallada, tras una década de meditaciones en torno al escepticismo cartesiano, de la región trascendental de la conciencia pura ganada en la epojé. Habíamos visto que Husserl desarrolla en esas lecciones una teoría de la evidencia que “compone el fundamento de su primera elaboración metodológica de la reducción fenomenológica”<sup>138</sup>, la cual, sobre la base de la duda cartesiana, conduce a un campo de pura inmanencia cuyo carácter absoluto, fruto de la desconexión de todo lo trascendente, ofrece un punto de partida seguro para la teoría del conocimiento. Esa teoría gira en 1907 en torno a un concepto de evidencia adecuada como “autodonación”<sup>139</sup>, concepto cuya historia se remonta a *Logische Untersuchungen*, donde Husserl lo usa esporádicamente como sinónimo de una donación intuitivamente plena. En las *Fünf Vorlesungen*, tras la inclusión en el campo de inmanencia de todo lo constituido objetivamente en la conciencia, es decir, de todo lo que aparece como *cogitatum* de las respectivas *cogitationes*, la autodonación se convierte en el título general de la experiencia trascendental de sí. La *cogitatio*, frente al misterio del conocimiento efectuado en la actitud natural, se revela en la reflexión como lo “absolutamente autoevidente”<sup>140</sup>, pero también lo mentado en ella en sus diferentes

---

<sup>138</sup> WATANABE, J., *Von dem sogenannten Nachteil des cartesianischen Wegs*, en “Japanische Beiträge zur Phänomenologie”, Ed. Yoshihiro Nitta, München, Alber Verlag, 1984, p. 211.

<sup>139</sup> *LU II*, pp. 682, 683, 863.

<sup>140</sup> *IP*, p. 50.

modos de aparición, es decir, la “donación en el fenómeno del conocimiento”<sup>141</sup>. En ese sentido, tras los conatos de las *Zeitvorlesungen*, y sobre todo, de las lecciones de 1906-1907 *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, las *Fünf Vorlesungen* abren la investigación sistemática de la “constitución de los diferentes modos de objetualidad y las relaciones de unos con otros”<sup>142</sup>, lo que a grandes rasgos supone la inmersión inicial de la fenomenología en el idealismo trascendental. Muchos años después, en las *Cartesianische Meditationen*, Husserl diría que con la “autoexplicitación de mi *ego* como sujeto de todo posible conocimiento”<sup>143</sup> la fenomenología es “*eo ipso* idealismo trascendental”<sup>144</sup>, una explicitación que “es siempre original si, precisamente sobre el suelo de la experiencia original de sí, despliega lo experimentado mismo trayéndolo a aquella autodonación que es aquí *lo más originario que se pueda concebir*”<sup>145</sup>.

Esta primera inmersión, a la postre sin retorno, con la que Husserl por fin iba a abordar el “problema radical”<sup>146</sup> de la “relación entre conocimiento y objeto”<sup>147</sup>, no estaría carente, sin embargo, de dificultades. El propio Husserl identificaría mucho más tarde, en un anexo de *Erste Philosophie II*, el “principal error”<sup>148</sup> de la exposición de la reducción fenomenológica en las *Fünf Vorlesungen*. Este error habría consistido, a pesar de la decisiva ampliación *noemática* llevada a cabo en los años inmediatamente previos a las lecciones, en un concepto de inmanencia todavía demasiado estrecho, que parecía desembocar, en un primer momento, en un “nuevo tipo de solipsismo”<sup>149</sup>. Él era el resultado de un modo de comprender la reducción que solo dejaba como válido, tras la destrucción de la creencia en el mundo objetivo, un “residuo”<sup>150</sup> de certeza absolutamente evidente, es decir, el “mero flujo *actual* de la conciencia”<sup>151</sup>. Debido a este prejuicio de actualidad de la evidencia absoluta la mirada era incapaz de acceder, tal y como *Ideen I* pondría de manifiesto, a todo un espectro de vivencias de *fondo* que apuntan a lo “intencionalmente implicado”<sup>152</sup> en la vivencia momentánea “en cuanto

---

<sup>141</sup>IP, p. 74.

<sup>142</sup>IP, p. 74.

<sup>143</sup>CM, p. 118.

<sup>144</sup>CM, p. 118.

<sup>145</sup>CM, p. 133.

<sup>146</sup>IP, p. 75.

<sup>147</sup>IP, p. 75.

<sup>148</sup>EP II, p. 433.

<sup>149</sup>EP II, p. 434.

<sup>150</sup> HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, p. 79 (a partir de ahora *ID I*).

<sup>151</sup>EP II, p. 434.

<sup>152</sup>EP II, p. 434.

horizonte”<sup>153</sup>, vivencias organizadas siempre en un “sistema de motivación que pertenece, con derecho originario, a la cosa ingenuamente puesta como *existente*”<sup>154</sup>. La percepción clara y distinta, que Husserl había tomado como modelo de autodonación adecuada en las *Fünf Vorlesungen*, quedaba así restringida a una mera contemplación de los actos y sus correlatos acreditados en una intuición adecuada, no pudiendo dar cuenta fenomenológicamente del hecho, en parte visible ya en la noción de horizonte retencional de las lecciones sobre el tiempo de 1904-1905, de que “en el flujo fáctico de la vida que experimenta el mundo hay encerrada una infinitud de presunciones en una motivación válida (concordante), continuamente encerrada de forma intencional en la presunción de un horizonte universal de lo existente, del mundo permanentemente válido para mí que, modificándose de un momento a otro, conserva el *estilo* respectivamente desvelable como estilo a priori de la constitución de las cosas y su entorno perceptivo total”<sup>155</sup>. Este horizonte universal implicado en el flujo fáctico de la subjetividad fluyente no es otra cosa que el “mundo de la vida” descrito por Husserl en *Die Krisis*.

En el anexo de *Erste Philosophie II* Husserl afirma que el error de la reducción fenomenológica en las *Fünf Vorlesungen* fue superado luego “a través de la «ampliación» de la reducción fenomenológica hacia la intersubjetividad monádica en las lecciones de otoño de 1910”<sup>156</sup>, es decir, en las lecciones de 1910-1911 *Grundprobleme der Phänomenologie*. Esta ampliación consistió en el descubrimiento, confiesa Husserl, de que la reducción no solo lleva a un flujo de conciencia actual, sino que el mundo de la actitud natural, tomado no ya como mero problema gnoseológico que es necesario superar a toda costa, sino como mundo de pura experiencia en el que tienen su base todas las abstracciones científicas y filosóficas, nos ofrece siempre un “índice”<sup>157</sup> para una “multiplicidad de posibles experiencias”<sup>158</sup>. Gracias a la aplicación de lo que Husserl llama en las lecciones “doble reducción”<sup>159</sup>, y que constituye uno de los aspectos teóricos más relevantes de toda la fenomenología de la época de Gotinga, estas experiencias abren el camino para una investigación trascendental de aquellas vivencias que no se dan, ni podrían darse jamás, en una evidencia adecuada en cuanto al

---

<sup>153</sup>EP II, p. 434.

<sup>154</sup>EP II, p. 434.

<sup>155</sup>EP II, p. 434.

<sup>156</sup>EP II, p. 433.

<sup>157</sup>EP II, p. 434.

<sup>158</sup>EP II, p. 434.

<sup>159</sup>EP II, p. 434.

contenido, como por ejemplo los recuerdos de pasados remotos o los actos de empatía a través de las cuales percibo ahí, frente a mí, otras subjetividades. Esta capa profunda de fenómenos subjetivos ayudaría a entender los procesos de formación sintética de objetividades no solo como procesos puramente formales construidos en la conciencia interna del tiempo, sino también como acontecimientos de sentido regidos por leyes de asociación y motivación.

Ahora bien, lo que el anexo de *Erste Philosophie II* no explica es por qué Husserl se vio obligado a ensayar un camino hacia la subjetividad trascendental alternativo, como todo parece indicar, a la vía cartesiana de reducción de 1907, vía que, no obstante, retomaría en 1913 con toda la fuerza de una obra destinada a marcar una época de la filosofía. Responder a esta pregunta exige analizar, en mi opinión, las tensas relaciones que se originan en el interior del método fenomenológico durante los años previos a la Primera Guerra Mundial, entre el indudable carácter temporal de los fenómenos trascendentales, y la insobornable aspiración eidética de la filosofía entendida como una ciencia estricta. En este conflicto subyace una cuestión, ya aludida en el primer capítulo, en la que ahora es necesario profundizar. Me refiero a la turbulenta relación entre lo eidético y lo trascendental. Este tema, que no ha merecido tradicionalmente demasiada atención por parte de los intérpretes, encierra una de las claves de interpretación más importantes no solo de la fenomenología de la época de Gotinga, en la que la “vía alternativa” de la *Grundproblemevorlesung* en relación a la vía de 1907 es un eje central, sino también de la fenomenología genética de posguerra, cuyas reflexiones en torno a la individualidad monádica están en el centro de las vías no-cartesianas de reducción psicológica y mundano-vital.

### 3.1. El conflicto entre lo eidético y lo trascendental

En *Logische Untersuchungen*, la crítica a la psicología empírica es llevada a cabo desde la lógica pura, cuyos conceptos, comunes a todas las ciencias, expresan leyes a priori que pertenecen al pensamiento en general, es decir, al pensamiento entendido no como producto empírico de ciertas regularidades psicofísicas, sino como aquellas formas apofánticas esenciales que están en la base de la construcción de objetividades científicas. Sin embargo, como Husserl dirá en un texto de 1917, “la ciencia como teoría tiene no obstante su correlato en la ciencia como función, como

actividad cognoscente del sujeto”<sup>160</sup>. La teoría del conocimiento que Husserl desarrolla en la *Quinta y Sexta* de las *Logische Untersuchungen*, así como en los años inmediatamente posteriores a su traslado de Halle a Gotinga, está completamente orientada a esta idea de “pensamiento lógico en la ciencia”<sup>161</sup>. Así vista, “ella no es otra cosa que la disciplina que se somete a la investigación aclaradora de los conceptos descubiertos en la lógica pura y que pertenecen a la esencia ideal del pensamiento”<sup>162</sup>, disciplina que después, a partir de estas aclaraciones, “resuelve todos los problemas -o desvela como pseudoproblemas- conectados con el valor del conocimiento y de la ciencia”<sup>163</sup>. El análisis de los actos de conocimiento en los que se despliegan las categorías lógicas que constituyen la norma del pensamiento orientado a la consecución de la verdad, es lo que Husserl llama, en 1902, fenomenología: “La fenomenología del conocimiento es, por lo tanto, una descripción puramente inmanente o más bien un análisis esencial de las vivencias psíquicas del pensar y el conocer”<sup>164</sup>. Tales vivencias no son descritas, pues, en un sentido natural-causal, es decir, como sucesos reales de una conciencia individual, por lo que incluso es necesario afirmar que “en la fenomenología no se describe, sino que se abstrae, se generaliza, son analizadas esencias y relaciones de esencias”<sup>165</sup>. Los actos subjetivos en los que *viven* las ciencias como ciencias que hablan del juzgar o del predecir como actos del pensamiento racional, son contemplados, pues, como meras posibilidades eidéticas, sin ninguna consideración por la psicología como ciencia de hechos, ya que solo las generalidades de esencia nos proveen de un aseguramiento filosófico del conocimiento.

Tras la introducción del concepto de reducción durante los años 1905-1907, se abre para la fenomenología una nueva esfera de ser radicada en el suelo incommovible de la *cogitatio*. Esta esfera de ser, gracias a la puesta entre paréntesis no solo de las vivencias subjetivas de la psicología empírica, sino del mundo entero de la actitud natural, abarca, más allá de los objetos noéticos, es decir, más allá de los actos estudiados según los principios de claridad e inmediatez en una reflexión metódica que “posibilita y fundamenta”<sup>166</sup> la crítica del conocimiento en cuanto tal, todo lo que cae

---

<sup>160</sup> HUSSERL, E., *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1987, p. 205 (a partir de ahora AUV).

<sup>161</sup> *ELE*, p. 4.

<sup>162</sup> *AET*, p. 19.

<sup>163</sup> *AET*, p. 19.

<sup>164</sup> *AET*, p. 77.

<sup>165</sup> *AET*, p. 78.

<sup>166</sup> *ELE*, p. 134.

bajo el título general, usado posteriormente en *Ideen I*, de “nóema”. Husserl confirma así en 1906, año en el que se inaugura la indagación sistemática del objeto trascendente “como tema de la investigación esencial-fenomenológica”<sup>167</sup>, que “el alcance posible de las investigaciones que llamamos fenomenológicas (...) es mucho mayor de lo que habíamos pensado en un principio”<sup>168</sup>. Esta ampliación, que ya se venía gestando en la doctrina de las vivencias intencionales de *Logische Untersuchungen*, y que estaba escrita, por decirlo de algún modo, en el sentido mismo de la interpretación fenomenológica del escepticismo cartesiano y su epojé universal de todo lo trascendente, conserva inalterado, sin embargo, el patrón eidético que había establecido la lógica pura, y que debe seguir todo aquello que aspire a convertirse en verdadero conocimiento. Las vivencias trascendentales parecen encontrarse así, con respecto al *eidós*, en una situación análoga a la que se encontraban los principios contingentes del psicologismo con respecto a las leyes universales y necesarias de la lógica pura. En ambos casos se trata de *hechos* individuales sobre los que no cabe erigir afirmaciones científico-ideales, a pesar de que, al menos en principio, y desde un punto de vista exclusivamente estático, la existencia de la *cogitatio* es, a diferencia de los objetos de la esfera trascendente, indubitable. Tal vez la distancia que separa, por ejemplo, una percepción individual empírica, trascendente, de la invariable eidética “percepción en general”, en cuanto invariable ganada en la esfera de percepciones trascendentalmente reducidas, no sea la misma que la que separa esa invariable de una de las vivencias trascendentales de la esfera (no en vano las vivencias trascendentales son, al igual que las ideas, inmanentes), pero de lo que no cabe duda es de que ambas, en su individualidad, caen fuera de la fenomenología entendida como “doctrina omniabarcante de los orígenes”<sup>169</sup>, es decir, como doctrina “que nos enseña el suelo materno de todos los principios que hacen posible la objetividad”<sup>170</sup>. Pues ella, dice Husserl, “es el reino de la pura evidencia o de la claridad, el reino de las ideas supra-empíricas, visibles siempre en una abstracción idealizadora”<sup>171</sup>.

En las *Fünf Vorlesungen*, el problema de la individualidad fáctica de la *cogitatio*, de la conciencia tal y como aparece *después* de la reducción fenomenológica pero *antes* de la intervención de la mirada eidética, no merece más que unas pocas

---

<sup>167</sup>*ELE*, p. 230.

<sup>168</sup>*ELE*, p. 230.

<sup>169</sup>*ELE*, p. 376.

<sup>170</sup>*ELE*, p. 376.

<sup>171</sup>*ELE*, p. 376.



consideraciones marginales. En ellas se confirma simplemente lo que Husserl ya había dicho en las lecciones de 1906-1907, esto es, que “la fenomenología no es posible como una ciencia de hechos individuales, incluso en el caso de que ellos estén despojados de todo significado trascendente”<sup>172</sup>, sino, únicamente, “como ciencia de las esencias de los fenómenos”<sup>173</sup>. En la *Tercera Lección* Husserl declara sin más, tal y como hemos visto antes, que “los juicios fenomenológicos, como juicios singulares, no tienen mucho que enseñarnos”<sup>174</sup>. Por eso, “el fenómeno de conocimiento singular, viniendo y hundiéndose en el flujo de la conciencia, no es el objeto de la indagación fenomenológica”<sup>175</sup>. Y ello a pesar de que, como leemos en la *Cuarta Lección*, toda la investigación de la esencia del conocimiento “se constituye sobre el fondo de fenómenos singulares de la reducción fenomenológica”<sup>176</sup>. En la *Grundproblemevorlesung*, esta actitud displicente hacia los fenómenos de la reducción como fenómenos puramente individuales se ve radicalmente modificada. Husserl defiende ahí, frente a todos esos textos sobre teoría del conocimiento escritos desde 1902 bajo el influjo del estricto ideal científico de la lógica pura, un concepto de reducción no-eidética y una fenomenología, derivada de ella, “como ciencia empírica”<sup>177</sup>. Casi al final de las lecciones, en el párrafo titulado significativamente “El problema de la posibilidad de la ciencia fenomenológica como ciencia de hechos y de esencias”<sup>178</sup>, Husserl afirma que los conocimientos adquiridos “como de pasada”<sup>179</sup> en el ámbito de la “experiencia fenomenológica”<sup>180</sup>, es decir, en el ámbito de una fenomenología empírica de lo trascendental-individual, son “sin embargo científicos, y evidentemente muy esclarecedores”<sup>181</sup>. No obstante, cómo pueda haber ciencia de lo individual, de la *experiencia* individual, es algo que Husserl todavía no puede explicar de manera precisa. El terreno es resbaladizo: “Sin embargo, no todo está claro. En primer lugar hay que decir que concebimos la fenomenología como una especie de paralelo de la ciencia natural, cada una ocupada con objetividades individuales. Una, ocupada con las donaciones de la actitud natural, la otra, con aquellas de la actitud

---

<sup>172</sup>*ELE*, p. xxxvi.

<sup>173</sup>*ELE*, p. xxxvi.

<sup>174</sup>*IP*, p. 48.

<sup>175</sup>*IP*, p. 55.

<sup>176</sup>*IP*, p. 58.

<sup>177</sup>*GP*, p. 60.

<sup>178</sup>*GP*, p. 96.

<sup>179</sup>*GP*, p. 96.

<sup>180</sup>*GP*, p. 96.

<sup>181</sup>*GP*, p. 96.

fenomenológica. Pero al hacer esto no hemos considerado para nada qué papel juega el conocimiento a priori en la esfera fenomenológica. No hemos considerado en qué medida las ideaciones y el conocimiento científico ideal pueden ser alcanzados sobre las bases de la experiencia fenomenológica”<sup>182</sup>. ¿O no será más bien, pregunta Husserl casi al final, que “lo que dijimos sobre la conciencia interna del tiempo, los contextos motivacionales que conciernen a la conciencia de la cosa y asimismo otras varias cuestiones, al menos en su gran parte, debieron tener el sello del a priori desde el principio”<sup>183</sup>?

A pesar del carácter provisional de estas reflexiones, no cabe lugar a dudas de que la fenomenología de la experiencia de la *Grundproblemevorlesung* obligará a replantear toda la cuestión de la esfera fenomenológica individual y su relación con el proceso de purificación eidética, lo que dará lugar, en la filosofía husserliana de la época de Friburgo, a una interpretación de la *existencia* de la conciencia trascendental como *Faktum* irreductible a *Tatsache*<sup>184</sup>, es decir, como hecho empírico-natural. La importancia de las lecciones, a las que Husserl volvería en diferentes ocasiones durante los años de posguerra, no puede hacernos olvidar, sin embargo, que en ellas encuentra tratamiento detallado una cuestión que en realidad nos obliga a retroceder muy atrás en el tiempo, prácticamente hasta los albores de la reducción fenomenológica, retroceso que nos permite ganar cierta perspectiva sobre el lugar que ocupa la *Grundproblemevorlesung* en el paisaje teórico de la fenomenología. Así, en *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, y en los textos sobre idealismo trascendental de 1908, es posible detectar ya pequeños conatos críticos que revelan una inquietud creciente por la naturaleza y función de lo trascendental-individual dentro de la doctrina. Tales indicios, unidos a las investigaciones genéticas de los años veinte y treinta, que proponen, como luego veremos, “un nuevo modo de entender la facticidad”<sup>185</sup> en cuanto *facticidad absoluta* que ya “no posee el carácter de lo contingente y lo singular frente a la necesidad esencial absoluta y la generalidad del

---

<sup>182</sup> GP, p. 96.

<sup>183</sup> GP, p. 97.

<sup>184</sup> Esta distinción es necesaria para comprender la naturaleza específica de la facticidad de las conexiones de motivación trascendentales en el interior de la fenomenología de la época de Gotinga, y en especial, en *Ideen I*, donde el concepto de *Tatsache* alude, en gran medida, a las verdades de hecho de la esfera pre-trascendental. Somos conscientes, sin embargo, de que Husserl habla en algunas ocasiones de *faktum*, en esa época, como *Tatsache* (en la *Grundproblemevorlesung*, sin ir más lejos), y de que, tal y como afirma Vergani, “poco a poco, con el desarrollo de la fenomenología trascendental, ambos términos tienden a acercarse” (VERGANI, M., *Fatticità e genesi in Edmund Husserl*, Firenze, La nuova Italia, 1997, p. 55).

<sup>185</sup> VERGANI, *op. cit.*, p. 21.

*eidos*”<sup>186</sup>, sino que se muestra como “punto de partida absoluto de todo hacer”<sup>187</sup>, dejan claro que nos encontramos, sobre todo en relación con el concepto tradicional de fenomenología como una disciplina “que se extiende enseguida del espíritu individual al campo entero del espíritu general”<sup>188</sup>, ante un desafío que afecta a la doctrina en sus mismos cimientos, y no simplemente ante una anomalía localizada en una obra en particular. Esto, como veremos en el tercer capítulo, será de gran ayuda para entender por qué Husserl volvió a la *Grundproblemevorlesung* al inicio de la década de 1920, década marcada por los caminos no-cartesianos de reducción y el desarrollo de la fenomenología genética.

En el manuscrito principal de las lecciones de 1906-1907 Husserl, corroborando la idea de teoría del conocimiento como correlato de la lógica pura expuesta en obras anteriores, incide, tal y como hemos podido comprobar, en la imposibilidad de acceder científicamente a las *cogitationes* particulares. Algunos anexos ponen de manifiesto, sin embargo, que ya entonces la cuestión distaba mucho de estar clara, y que resulta en extremo problemático pasar por alto, sin más, el análisis de las vivencias individuales de la reducción, pues “la vivencia inmanente, la *Erlebnis* fenomenológicamente reducida, en cuanto indubitable, tiene la necesidad, a diferencia de la percepción trascendente, de un *faktum*”<sup>189</sup>. En el anexo XII A, por ejemplo, Husserl afirma que la evidencia de la *cogitatio*, es decir, “la evidencia que reside en el mirar inmediato de las donaciones primeras”<sup>190</sup>, es, de algún modo, “un presupuesto de la investigación fenomenológica”<sup>191</sup>, ya que la generalidad adecuada, captada en el campo de pura inmanencia, “está metódicamente dada sobre el suelo de la particularidad vivida”<sup>192</sup>. A pesar de ello, se apresura a añadir Husserl, “la generalidad mirada adecuadamente es algo, por sí, totalmente independiente”<sup>193</sup>, dado que su identidad no responde, como en el caso de las *cogitationes* particulares, al flujo sintético de una temporalidad intrínseca, sino que la idea es, como ya se ha mostrado antes, supra-temporal. Esta ambigüedad se agudiza en el decisivo anexo XIV A. Husserl comienza diciendo que se ha visto obligado a llevar a cabo reflexiones sobre el método en mitad del trabajo

---

<sup>186</sup> HELD, K., *Lebendige Gegenwart*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966, p. 148.

<sup>187</sup> *Ídem*.

<sup>188</sup> *AUV*, p. 47.

<sup>189</sup> VERGANI, *op. cit.*, p. 39.

<sup>190</sup> *ELE*, p. 379.

<sup>191</sup> *ELE*, p. 379.

<sup>192</sup> *ELE*, p. 379.

<sup>193</sup> *ELE*, p. 379.

fenomenológico, reflexiones que cristalizan en la pregunta, obviada después en las *Fünf Vorlesungen*, de si “hay una ciencia de los «fenómenos», de las vivencias”<sup>194</sup>. La forma en que Husserl se ve empujado aquí a esta pregunta, a través de la pre-donación pasiva de los fenómenos que participan en la constitución de la temporalidad, resulta profundamente esclarecedora, ya que nos muestra la existencia de ciertos límites metódicos en la incapacidad para transformar eidéticamente la situación de partida en la que la reflexión se encuentra de antemano, esto es, el flujo de conciencia como *Ur-Faktum*. Si me sitúo en la esfera de la reducción fenomenológica, dice Husserl, “¿no acepto vivencias como «existiendo» (...) que no están dadas en la mirada? ¿No pongo sin embargo también una conexión de vivencias «individual-particulares» uniéndose en la unidad de un «flujo de conciencia» (del existente, no del «real»)? ¿No articulo también frases que enuncian algo de tal flujo de conciencia?”<sup>195</sup>. Según Husserl, la descripción del flujo de la conciencia en el que me encuentro con las vivencias objetivadas según sus formas temporales de donación en la percepción y en el recuerdo, demuestra que “en la esfera fenomenológica llevo a cabo también «afirmaciones de hechos» [*Tatsachenaussagen*], y afirmaciones de esencias relacionadas con ellas”<sup>196</sup>. Si pensamos que la conciencia no se reduce a las *cogitationes* particulares, sino que ella es, como flujo de conciencia imparable, el marco general de sentido en el que se da todo juicio imaginable, incluso de aquellos que, como los juicios de esencias, no son el resultado de una identificación construida en un proceso de *perspectivación* temporal, no resulta tan sencillo dejar a un lado la *existencia trascendental*: “No establezco meros tipos de conocimiento en una captación de esencias, no solo los fijo y los diferencio e indago sus posibles formas de unidad, sus formas teleológicas de plenificación, etc., sino que me encuentro y enuncio un flujo «de conocimiento» y un flujo de vivencias en general”<sup>197</sup>. Así pues, en lo que respecta a los fenómenos individuales, Husserl no se limita a decir ahora que debo “dejarlos como algo indeterminado en su existencia y en su modo de ser propio individual”<sup>198</sup>, sino que, si bien no es posible “fijarlos conceptualmente de manera inequívoca”<sup>199</sup>, sí que podemos, no obstante, “apresarlos [*fassen*] conceptualmente”<sup>200</sup>, es decir, “traerlos a conceptos, y, de cara a ellos, enunciar

---

<sup>194</sup>*ELE*, p. 387.

<sup>195</sup>*ELE*, p. 387.

<sup>196</sup>*ELE*, p. 387.

<sup>197</sup>*ELE*, p. 387.

<sup>198</sup>*ELE*, p. 226.

<sup>199</sup>*ELE*, p. 387.

<sup>200</sup>*ELE*, p. 387.

algo”<sup>201</sup>. Esta matización de las afirmaciones iniciales sobre la conciencia individual se debe a la constatación, expresada claramente al final del anexo, de que la conciencia, en cuanto *faktum* trascendental, no es una mera estación de paso en el camino que lleva hacia la ciencia apodíctica de las formas puras del conocimiento, sino su espacio de manifestación último. En ese sentido, ella nunca se deja reducir totalmente a *eidos*, sino que conforma el horizonte indestructible que lo posibilita y lo desborda: “¿Y no puedo decir también, yendo más allá del mirar, que también el «respectivo» mirar tiene su trasfondo, que el flujo se extiende, mientras que solo capto, reflexionando, una pequeña parte?”<sup>202</sup>. Este “trasfondo” es la vida en su efectividad constituyente que jamás se detiene, la subjetividad absoluta y anónima que se retrae ante la maquinaria objetivadora de los juicios de esencias, ante el concepto, tal y como Husserl había descubierto muy pronto en las *Zeitvorlesungen*. En un texto de 1931, escrito con motivo de la reelaboración de las *Cartesianische Meditationen*, y cuyo subtítulo es, precisamente, “Faktum und Eidos”<sup>203</sup>, Husserl afirma: “El ser de un *eidos*, el ser de las posibilidades eidéticas y del universo de esas posibilidades, está libre del ser o el no-ser de cualquier realización de esas posibilidades, es independiente en su ser de toda realidad, es decir, de la correspondiente. Pero el *eidos* del yo trascendental es impensable sin el yo trascendental como fáctico”<sup>204</sup>. Aunque en 1906 el discurso sobre el yo trascendental se encuentra todavía ausente, su facticidad como “punto fuente que precede a todo constituir, también a cualquier tipo de posicionamiento de una diferencia entre *faktum* y *eidos*”<sup>205</sup>, parece anunciarse ya aquí, en este excedente de sentido temporal implicado como horizonte en todo acto de la reflexión.

El conflicto en el que indaga este anexo de 1906, confiesa Husserl al final, “pone de relieve que yo aún no he determinado correctamente el sentido de la fenomenología”<sup>206</sup>. Esta ambigüedad sale de nuevo a la luz en los textos de 1908 dedicados al tema del idealismo trascendental. En su búsqueda de un fundamento puro del conocimiento a salvo de todo peligro escéptico, Husserl había partido sistemáticamente en las lecciones de la época de Gotinga del presupuesto, ganado en la neutralidad metafísica de *Logische Untersuchungen*, de que la filosofía solo debe

---

<sup>201</sup> *ELE*, p. 387.

<sup>202</sup> *ELE*, p. 388.

<sup>203</sup> *IS III*, p. 378.

<sup>204</sup> *IS III*, p. 385.

<sup>205</sup> HELD, *op. cit.*, p. 148.

<sup>206</sup> *ELE*, p. 388.

atender a las posibilidades ideales y excluir toda afirmación sobre la existencia real, “tanto del ser inmanente como del trascendente”<sup>207</sup>. Pues la validez objetiva del pensamiento, en contra de las regularidades contingentes de la psicología naturalista, consiste en la evidencia de su posibilidad ideal, evidencia que excluye cualquier posicionamiento sobre hechos, sea cual sea su origen. Sin embargo, ya en sus reflexiones trascendentales más tempranas, Husserl introduce, como hemos visto en el primer capítulo, un concepto funcional de conciencia que parece contradecir el principio general de neutralidad de la lógica pura que había tomado como guía de la fenomenología del conocimiento. Ella en cierto modo es el resultado de un concepto de posibilidad que está en la base del idealismo trascendental-fenomenológico como tal, concepto que diseña los contornos de una subjetividad actual-constituyente en la que los objetos, en cuanto unidades de sentido valiosas, aparecen como respuesta a ciertas conexiones vivenciales fácticas, es decir, a posibilidades reales de experiencia: “Sin la donación de la conciencia no es posible la fijación de un mundo determinado. En una conciencia posible no hay nada dado, a lo sumo hipotéticamente”<sup>208</sup>. La conciencia real pone en juego, pues, posibilidades que están motivadas por el curso efectivo de la experiencia, indicaciones intencionales que *hablan* de la futura donación de los objetos y del mundo. Solo gracias a estas posibilidades de experiencia prefiguradas en la conciencia actual de los objetos tenemos algo así como una realidad espacio-temporal, cuya facticidad “no es en sí misma la *cogitatio* o la forma de las *cogitationes*, sino que «se presenta» y «se plenifica» a través de una determinada conexión fáctica de *cogitationes*”<sup>209</sup>. El urgente problema epistemológico de la correlación entre subjetividad y mundo obliga a Husserl a sobrepasar, en estos textos de 1908, el mero ámbito de las posibilidades ideales que define la neutralidad metafísica de *Logische Untersuchungen*, adentrándose así en la descripción de las condiciones reales de posibilidad de la existencia del mundo trascendente.

Según Landgrebe, “Husserl define la metafísica como la doctrina del *faktum*”<sup>210</sup>, un concepto de metafísica que “contradice totalmente el concepto tradicional”<sup>211</sup>, y que ya puede encontrarse documentado “en un manuscrito de 1908”<sup>212</sup>. Esta metafísica tiene

---

<sup>207</sup> RIZZOLI, N., *Erkenntnis und Reduktion*, Dordrecht, Springer, 2008, p. 277.

<sup>208</sup> *TI*, p. 19.

<sup>209</sup> *TI*, p. 19.

<sup>210</sup> LANDGREBE, L., *Faktizität und Individuation*, Hamburg, Meiner, 1982, p. 39.

<sup>211</sup> *Ídem*.

<sup>212</sup> *Ídem*.

que ver, tal y como dice Kern, con la “facticidad de la constitución del mundo en el sentido de su inaclarabilidad [*Unerklärbarkeit*] última desde la esencia de la subjetividad trascendental”<sup>213</sup>, es decir, con el hecho de que, a pesar de constituir el mundo como producto de la génesis de su propia vida intencional, como producto del flujo de vivencias del tiempo inmanente, la subjetividad trascendental no encuentra en sí misma la necesidad eidética de esa constitución. Esto se debe a que la intuición ideativa siempre llega tarde a la elaboración reflexiva de la facticidad mundano-vital, a la autoconstitución temporal de la subjetividad como proceso genético en el que se constituye el mundo, de modo que si bien este mundo se muestra, en el devenir cotidiano de las percepciones, como algo de lo que es imposible dudar, esta apodicticidad “no se refiere, sin embargo, a una absoluta necesidad de esencia, sino al hecho de que mientras la cosa singular de la experiencia se encuentra siempre ante la posibilidad de ser superada a través de una experiencia contraria, el mundo mismo no se ve afectado por esa posibilidad de superación, ya que él no puede encontrarse en contradicción con ninguna experiencia cósmica particular”<sup>214</sup>. Con este “trasfondo” de la mirada eidética, siempre co-efectuándose pasivamente en la oscuridad anónima de lo que Husserl llama en *Die Krisis* “vida profunda latente”<sup>215</sup>, y que probablemente descubre ya en las lecciones tempranas sobre el tiempo a través del concepto de “flujo absoluto constituyente de tiempo”<sup>216</sup>, se abre sobre el suelo fenomenológico, dice Husserl en *Erste Philosophie I*, la problemática de la “irracionalidad del *faktum* trascendental, que se articula en la constitución del mundo fáctico y de la vida espiritual fáctica”<sup>217</sup>. Esta facticidad, detrás de la cual ya no cabe interpretación alguna en términos científico-eidéticos, es metafísica “en un nuevo sentido”<sup>218</sup>. Así pues, si bien en los manuscritos de 1908 Husserl afirma que “lo fáctico es lo irracional”<sup>219</sup>, ya que el a priori del conocimiento solo puede residir en las posibilidades ideales de una conciencia en general, únicamente gracias a la existencia de una conciencia trascendental-fáctica puede haber ahí algo como un mundo de verdades de hecho, así como un espacio y un tiempo. Pero no solo eso. Husserl, adelantándose al *nunc stansdel*

---

<sup>213</sup> KERN, I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964, pp. 298-299.

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 296.

<sup>215</sup> *KW*, p. 122.

<sup>216</sup> *ZB*, p. 73.

<sup>217</sup> HUSSERL, E., *Erste Philosophie (1923/4)*. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1956, p. 188 (a partir de ahora *EP I*).

<sup>218</sup> *EP I*, p. 188.

<sup>219</sup> *TI*, p. 18.



“presente viviente”, que analizará sobre todo en los *C-Manuskripte*, afirma: “No se requiere ninguna conciencia fáctica para que los principios esenciales valgan, aunque, naturalmente, para poder decir que valen, es necesario una conciencia”<sup>220</sup>. O, como dirá Held: “El yo ulteriormente fundante del presente viviente es el lugar originario de toda constitución, también, por lo tanto, el lugar de la ideación de su propia esencia supra-temporal”<sup>221</sup>.

Este conflicto entre *eidos* y facticidad, que como vemos aparece muy pronto en la fenomenología trascendental de Husserl, está en la base, como todavía tenemos que probar, de la transformación del concepto cartesiano de evidencia, así como del surgimiento de la fenomenología genética en cuanto radicalización consecuente de las indagaciones tempranas sobre la temporalidad. En la famosa carta a Natorp de 1918, en la que Husserl afirma haber superado “desde hace ya más de una década”<sup>222</sup> el nivel del “platonismo estático”<sup>223</sup>, estableciendo así “la idea de la génesis trascendental como el tema principal en fenomenología”<sup>224</sup>, es dicho conflicto el que parece latir de fondo. Pues la génesis, gracias a la cual “el ego se hace comprensible como un nexo infinito de efectuaciones sintéticamente congruentes ligado en la unidad de una génesis universal”<sup>225</sup>, se desarrolla, según leemos en las *Cartesianische Meditationen*, en el marco de la mónada como subjetividad trascendental concreta, es decir, en el ego trascendental fáctico al que se dirige “mi genuino interés”<sup>226</sup> tras la reducción fenomenológica. Esta facticidad determina, finalmente, el suelo del “mundo de la vida” como “a priori universal del mundo en cuanto mundo de pura experiencia”<sup>227</sup>, es decir, como “a priori trascendental-estético”<sup>228</sup> que precede y confiere validez al “a priori trascendental-analítico”<sup>229</sup> elaborado en el proceso de idealización. Facticidad, génesis y mundo se revelarán así como conceptos fundamentales de la filosofía tardía de Husserl, conceptos que, en el contexto de la fenomenología de preguerra dominada, en su mayor parte, por aquel “platonismo estático” preocupado únicamente, tal y como hemos visto a

---

<sup>220</sup>TI, p. 18.

<sup>221</sup> HELD, *op. cit.*, p. 148.

<sup>222</sup> HUSSERL, E., *Briefwechsel. Band V. Die Neukantianer*, Boston, Kluwer, 1994, p. 137.

<sup>223</sup> *Ídem.*

<sup>224</sup> *Ídem.*

<sup>225</sup> CM, p. 114.

<sup>226</sup> CM, p. 106.

<sup>227</sup> Ms. A VII 14/13b. Citado por COSTA, V., “Transcendental Aesthetic and the Problem of Transcendentality”, en *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*, Den Haag, Springer, 1998, pp. 10-11.

<sup>228</sup> *Ídem.*

<sup>229</sup> *Ídem.*



colación de las *Fünf Vorlesungen*, por la elaboración sistemática de las formas puras del conocimiento dadas en la intuición, tuvieron que aparecer en un primer momento a ojos del matemático-filósofo como elementos disruptivos de su ideal de ciencia estricta. Antes de analizar en detalle cómo dichos conceptos se integran por primera vez en las lecciones de 1920-1925 sobre lógica y estética trascendental en una exposición coherente, formando, a nuestro parecer, el núcleo teórico y metodológico del que parten los distintos caminos de reducción egológico, psicológico y mundano-vital de la época de Friburgo, es necesario tratar un poco más en detalle la cuestión del tiempo. Pues ella no solo es importante para comprender cómo se organizan en última instancia todas las síntesis objetivadoras de la conciencia, sino que también nos da una información precisa sobre la facticidad pre-reflexiva de la mónada, en la que se funda, como veremos en la segunda parte, el horizonte universal del “mundo de la vida”. Esta facticidad monádica está en el origen, además, de la quiebra del concepto cartesiano de evidencia tal y como lo encontramos planteado en las *Fünf Vorlesungen*, quiebra de la que nace la crítica de la experiencia trascendental de *Grundprobleme der Phänomenologie*. En ella tendrá lugar por primera vez una relativización de la evidencia absoluta asociada a la plenitud intuitiva de lo eidético, un plano en el que lo adecuado y lo apodíctico coinciden. La disolución de esa coincidencia en el contexto de la fenomenología genética, que hereda el estilo retrospectivo de investigación que en la *Grundproblemevorlesung* permite acceder a la vida profunda de la conciencia donde se encuentran las verdaderas condiciones de posibilidad de la constitución del otro y del mundo, será uno de los acontecimientos internos más importantes de la historia de la filosofía husserliana.

### 3.2. Los análisis del tiempo de 1904-1905

A pesar de la compleja estructura del volumen X de *Husserliana*, que reúne no sólo las lecciones sobre el tiempo del semestre de invierno 1904-1905 (reconstruidas tras una tremenda labor investigadora por Rudolf Boehm), sino también la versión elaborada en 1917 por Edith Stein y los anexos pertenecientes a los años inmediatamente anteriores a la redacción de *Ideen I*, una idea general atraviesa la práctica totalidad de estos primeros textos sobre la naturaleza fluyente de la subjetividad pura: la idea de que las vivencias de la conciencia poseen el predicado esencial de la temporalidad. En *Logische Untersuchungen* Husserl ya había adelantado que la evidencia, en cuanto rasgo de todo conocimiento científico, se basa en la conexión entre los momentos de mera significación y plenificación intuitiva de un acto. Evidencia, en

ese sentido, no era un título que pudiera reducirse a la mera presencia actual de un contenido, sino el producto de una determinada extensión de las vivencias intencionales. En la *Sexta Investigación*, y en especial, en la primera sección dedicada a los procesos de identificación y sus grados, Husserl se había ocupado de la naturaleza dinámica de las síntesis de cumplimiento intuitivo, llegando a afirmar que “los miembros de la relación y el acto cognoscitivo que los relaciona están separados temporalmente”<sup>230</sup>, o lo que es lo mismo, que “se despliegan en una figura temporal”<sup>231</sup>. Con esto Husserl venía a decir que las intenciones perceptivas adquieren el carácter de expectativas, el carácter de una dirección teleológica hacia la evidencia, “cuando la percepción fluye y se expande en una serie continua de percepciones pertenecientes a la multiplicidad de percepciones que corresponden a uno y el mismo objeto”<sup>232</sup>. La cosa, se veía ya en 1901, actúa como polo de atracción para diferentes tipos de aprehensión intencional, lo que convierte a la percepción en “un tejido de intenciones parciales fundidas en la unidad de una intención total”<sup>233</sup>. Es solo gracias a estas síntesis de identificación, concluía Husserl, que la conciencia “puede llegar más allá de lo verdaderamente vivido”<sup>234</sup>, es decir, más allá de los elementos reales de las vivencias, y presentar el objeto como algo que sobrepasa lo dado simplemente en persona. Este movimiento de superación de lo realmente dado (el contenido sensible llamado todavía en *Logische Untersuchungen* “contenido primario”<sup>235</sup>), movimiento que aparecerá bajo diferentes formas a lo largo de todo el camino de la fenomenología husserliana (intencionalidad de horizonte, intencionalidad implicativa, horizonte vacío, etc.), alude ya aquí, en los primeros conatos de lo que después será la conciencia interna del tiempo, a varios aspectos esenciales de la teoría fenomenológica del conocimiento: en primer lugar, al hecho de que la experiencia es un proceso dinámico, teleológico, cuya descripción fenomenológica descubre en toda vivencia un *acontecimiento relacional* sumamente complejo, solo gracias al cual podemos hablar de objetividad en el sentido habitual del término, y en segundo lugar, a una noción de evidencia que siempre, incluso en el ámbito de la inmanencia pura de la conciencia, es resultado de una combinación sintética de actos que sobrepasa los límites estrictos del presente.

---

<sup>230</sup>LU II, p. 506.

<sup>231</sup>LU II, p. 506.

<sup>232</sup>LU II, p. 513.

<sup>233</sup>LU II, p. 513.

<sup>234</sup>LU II, p. 513.

<sup>235</sup>LU II, p. 708.

Las lecciones sobre el tiempo de 1904-1905 radicalizan estos elementos dinámicos de la doctrina de las vivencias intencionales de *Logische Untersuchungen*. Ellas ponen de manifiesto que la extensión temporal de las vivencias conforma la capa más básica del proceso de constitución, es decir, el suelo sobre el que se eleva la conciencia material de los objetos. Esta extensión temporal, tras la desconexión del tiempo de la física, se revela como un sistema de vínculos sintéticos que polariza la multiplicidad de vivencias particulares en un flujo absolutamente coherente, la lógica pre-empírica que diseña, antes de la aparición de toda lógica formal y predicativa, el cauce natural de la vida subjetiva hacia la identidad. La vivencia de la autodonación identificadora, es decir, la vivencia de la síntesis coincidente entre los actos signitivos y plenificadores, cuya evidencia perfecta, adecuada, definía en *Logische Untersuchungen* la norma metódica “de todo aquello que pretende convertirse en conocimiento”<sup>236</sup>, es analizada así, tras el giro que introduce la epojé, en la esfera de una conciencia que se revela, más allá de la teoría formal del significado de la obra de 1900-1901, como la condición de posibilidad de la constitución de un tiempo objetivo, lo que se traducirá, tras la consumación trascendental de la fenomenología, en la condición de posibilidad más básica de la constitución de un mundo en la conciencia.

El anclaje en una teoría formal del significado era el resultado en *Logische Untersuchungen* de una neutralidad ontológica que, en palabras de Zahavi, no debería verse como una “superación perspicaz de la oposición tradicional entre realismo e idealismo, sino como la expresión de la incapacidad para posicionarse sobre ello”<sup>237</sup>. A pesar de “poner el énfasis en el carácter temporal del proceso de constitución de los objetos sensibles”<sup>238</sup>, la introducción de la problemática del tiempo en *Logische Untersuchungen*, dice Zahavi, es “totalmente insuficiente”<sup>239</sup>. Esta insuficiencia no sólo se basa en la ausencia, como es obvio, de una reflexión trascendental, reflexión a la que en gran medida todavía son extrañas las propias *Zeitvorlesungen*, sino también en la falta de una descripción más detallada del papel de las síntesis y la estructura horizontal de las intenciones que participan en la constitución de la objetividad. Así, el abandono de la neutralidad ontológica de *Logische Untersuchungen* se traducirá, en 1905, en una

---

<sup>236</sup> STRÖCKER, E., *Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft*, Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 32, H. 1, Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, p. 6.

<sup>237</sup> ZAHAVI, D., *Intentionalität und Konstitution. Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen*, Kopenhagen, Museum Tusulanum Press, 1992, p. 140.

<sup>238</sup> Ídem.

<sup>239</sup> Ídem.

investigación que no solo contempla la temporalidad desde un punto de vista descriptivo, sino también desde un punto de vista, por así decirlo, genético-explicativo. Pues la pregunta retrospectiva que pone entre paréntesis el tiempo de la física no se detiene en el nivel de las formas temporales de objetivación, es decir, en el nivel de las vivencias constituyentes de tiempo, en cuyos horizontes retencionales y protencionales se esconde la posibilidad de la experiencia de unidades de sentido idénticas, sino que busca esclarecer también el origen mismo de tales vivencias como acontecimientos subjetivos constituidos en un flujo absoluto, en una conciencia al margen de toda trascendencia psicológica y empírica, y por lo tanto, pura. Se trata, pues, no solo de la pregunta por el origen del tiempo objetivo, sino también de la pregunta filosófica por el fundamento último del conocimiento. En ese sentido, “si el misterio de la conciencia del tiempo no se aclarase fenomenológicamente, si la conciencia del tiempo no fuera traída a la intuición, entonces surgiría en la base de la fenomenología pura de Husserl una inseguridad que podría acabar con la validez de todos los análisis constitutivos superiores”<sup>240</sup>. Esta importancia de la temporalidad dentro del esquema general de la fenomenología se vería confirmada una y otra vez en el transcurso de la obra de Husserl, en la que no solo encontramos otros dos grandes periodos de la fenomenología del tiempo, el periodo medio de los *Bernauer Manuskripte* (1917-1918), y el periodo final de los así llamados *C-Manuskripte* (1929-1934), sino una preocupación permanente, que puede rastrearse en mayor o en menor medida en todo lo escrito por Husserl desde 1905, por la naturaleza fluyente de las síntesis que están en la base de la dinámica constituyente de la conciencia.

Aunque los primeros textos sobre el tiempo de la época de Gotinga adolecen aún de cierto formalismo que no deja espacio a las cuestiones relacionadas con la construcción individual del flujo de la conciencia, cuestiones “desarrolladas, sobre todo, en los análisis de las síntesis asociativas pasivas por la fenomenología genética a partir de 1920”<sup>241</sup>, Husserl desciende en ellos, guiado por el principio metódico de la evidencia inmediata, hasta los elementos últimos que participan en la constitución de objetividades en la conciencia. En este análisis retrospectivo, cuya finalidad última, por lo tanto, es desvelar los mecanismos que están detrás de la aparición de los objetos como entidades “en-sí”, ajenos, aparentemente, a los actos de nuestra experiencia,

---

<sup>240</sup> RÖMER, I., *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Dordrecht, Springer, 2010, p. 27.

<sup>241</sup> YAMAGUCHI, I., *Bewußtseinfluß bei Husserl und in der Yogacara-Schule*, en NITTA, Y. (Hg.), *Japanische Beiträge zur Phänomenologie*, Freiburg/München, Alber, 1984, p. 42.

Husserl descubre tres niveles de la conciencia del tiempo: el nivel de los objetos intencionales, el nivel de la experiencia de esos objetos y el nivel de la conciencia absoluta constituyente. En el primer nivel el tiempo aparece como la duración de los objetos de nuestra experiencia cotidiana, objetos que se dan siempre en los modos temporales de presente, pasado y futuro. Analizado como objeto de la esfera fenomenológica, el pájaro que sobrevuela el jardín es el resultado de actos intencionales de percepción, recuerdo y expectativa. La síntesis que se produce entre ellos constituye el fenómeno de la duración objetiva, gracias al cual percibo el mirlo que ha cruzado el jardín y que *luego* ha desaparecido y que *temo* que ya no regrese, como el mismo pájaro *desplazándose* por los diferentes modos de experiencia que tengo de él. Por medio del recuerdo del mirlo volando entre los árboles, que me hizo girar la cabeza, y de la expectativa, tal vez fundada en casos anteriores, de que es improbable que vuelva a pasar, puedo situar el objeto percibido en un lugar exacto del tiempo, volver a él cuantas veces quiera, comunicarlo, etc. Al quedar vinculado a una fase fija del flujo de mis experiencias, el objeto adquiere un “ser-en-sí”, una existencia indiferente, en cierto modo, a sus modos de aparición temporales: “Solo en la rememoración puedo tener repetidamente un objeto idéntico, y es también en el recuerdo donde puedo constatar que lo antes percibido es lo mismo que lo después rememorado”<sup>242</sup>. El flujo de estos puntos fijos de tiempo, de las vivencias perceptivas que conforman el pasado sedimentado de mi conciencia al que siempre puedo volver, es lo que Husserl llama “tiempo objetivo”: “«En todo momento» yo puedo convencerme del idéntico «esto de aquí». Y otro tanto ocurre con un suceso en el tiempo: puedo tener una primera experiencia de él, puedo volver a tener experiencia de él en experiencias reiteradas que se repiten y que captan su identidad. Siempre puedo retornar a él en mi pensamiento y comprobar este pensamiento en la experiencia originaria reiterada. Y así llega a constituirse el tiempo objetivo”<sup>243</sup>. Ahora bien, únicamente gracias a que la propia rememoración no solo rescata del pasado el objeto, “sino que igual que la percepción de un objeto temporal lleva consigo su horizonte temporal, así la rememoración repite la conciencia de este horizonte”<sup>244</sup>, pueden los actos reproductivos constituir un tiempo objetivo. Pues “lo que se reproduce es naturalmente el todo, no solo el presente de conciencia de entonces con su flujo, sino *implicite* toda la corriente de conciencia hasta

---

<sup>242</sup>ZB, pp. 108-109.

<sup>243</sup>ZB, p. 109.

<sup>244</sup>ZB, p. 108.

el presente vivo”<sup>245</sup>.

Aunque los actos intencionales del recuerdo y la expectativa están en la base de la constitución objetiva del tiempo, es evidente que algo tiene que haber transcurrido con antelación para que yo pueda re-presentarlo. Sin un horizonte de tiempo previo, sería imposible identificar una fase temporal como perteneciente a un determinado suceso de mi pasado, ya que sencillamente no habría pasado que recordar. Este horizonte al que se dirige el acto de aprehensión explícito del recuerdo es abierto en la percepción inmediata de los objetos, percepción que no puede ser, como demuestra Husserl en las *Vorlesungen*, la mera captación de un ahora, sino un “campo originario de tiempo”<sup>246</sup>. En este campo tiene lugar un doble proceso constitutivo: por un lado, la experiencia de la duración de los objetos en el presente, y por otro, antes de que yo pueda *construirla* objetivamente a través de actos re-productivos, la continuidad misma de las vivencias de la conciencia. Así, “la re-presentación del pasado y del futuro a través del recuerdo y la expectativa remite, según su propio sentido, a vivencias en las que lo ahora meramente re-presentado estuvo dado inmediatamente como presentado”<sup>247</sup>. En la percepción se constituye el modo originario de la conciencia del tiempo, es decir, el presente. Sin embargo, el presente no se reduce a un ahora puntual y estático, sino que posee su propia extensión, sus propios horizontes de pasado y futuro. Estos horizontes son los modos de experiencia pre-temáticos, es decir, anteriores a toda efectuación explícita y atenta de la conciencia, en los que el tiempo se me da originalmente como una sucesión de vivencias. La percepción del mirlo volando por el jardín me ofrece la oportunidad de constatar, por lo tanto, que lo que yo llamo presente es en realidad duración, y que en esta duración se constituye el horizonte interno de mi conciencia. Este horizonte interno es la fuente, por así decirlo, de la que beben los actos reproductivos, y con ello, “el fundamento formal pre-objetivo de toda objetividad”<sup>248</sup>. Husserl describe este campo originario de tiempo a través de los modos de conciencia que llama impresión, retención y protención. Su combinación sintética pasiva compone la extensión temporal del presente, y a la vez, el modelo de toda síntesis imaginable de la conciencia. Ella representa el esqueleto de toda experiencia, el marco formal de la identidad objetiva constituida en la conciencia, un marco que permanece invariable

---

<sup>245</sup>ZB, p. 54.

<sup>246</sup>ZB, p. 31.

<sup>247</sup>HUSSERL, *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, p. 26.

<sup>248</sup>*Ibidem*, p. 28.

“aunque los contenidos empíricos específicos cambien progresivamente de un momento a otro”<sup>249</sup>.

Los objetos que percibimos en la vida cotidiana como unidades de sentido duraderas, es decir, como objetos con una determinada consistencia temporal que nos permite manipularlos y describirlos, identificarlos y compararlos, son el resultado, por lo tanto, de un sistema coherente de formas puras de objetivación, modos de experiencia que componen el tejido mismo de nuestra conciencia, y nos hacen sensibles a aquellos fenómenos dinámicos de sucesión que están en la base de lo que normalmente entendemos por tiempo. Es debido a este sistema, dice Husserl, que una percepción “no puede ser simplemente percepción de lo que es ahora, pues toda percepción de una fase presente de un objeto incluye la retención de la fase pasada y la protención de la que está por llegar”<sup>250</sup>. Esta estructura no alude a un hecho causal de la vida subjetiva, como si las dimensiones temporales del presente fueran actos voluntarios que pudiéramos dirigir o inhibir (como en cierto modo pasa con las reproducciones del recuerdo y la expectativa), sino que ella constituye el tejido conjuntivo de toda vivencia, tejido en el que se funda la comprensión habitual de los objetos del mundo como objetos absolutamente idénticos. Gracias a ella el mirlo que *presencio* en el jardín es el mismo en todos sus momentos perceptivos, el mismo que aparece junto al cerezo, que se posa un momento en las ramas del viejo castaño, que luego alza el vuelo y desaparece. En cada una de las fases de esa percepción, la impresión originaria se da conjuntamente con el recuerdo de las fases pasadas y la anticipación pasiva de las que están por llegar. Así, por ejemplo, la impresión del mirlo posado en las ramas del cerezo contiene, como en una cola de cometa, todos los momentos de ahora de las impresiones pasadas, conservados intuitivamente en el modo del recuerdo reciente o retención. El mirlo es percibido así como el mismo objeto en un flujo de modos de donación distintos que constituyen la vivencia unitaria, es decir, en modos de presente, pasado reciente y futuro<sup>251</sup>. Este ser-el-mismo en modos de aparición distintos es lo que Husserl llama “sustancia”, es decir, “lo idéntico en oposición al contenido del tiempo, que, ya igual, ya

---

<sup>249</sup> ZAHAVI, D., *Inner (Time-) Consciousness*, en YAMAGUCHI, I., LOHMAR, D., *On Time*. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time, Springer, Dordrecht, 2010, p. 323.

<sup>250</sup> *PS*, p. 315.

<sup>251</sup> En las lecciones tempranas sobre la conciencia del tiempo Husserl se concentra en la constitución del fenómeno del pasado. Solo en los *Bernauer Manuskripte*, la segunda etapa de los análisis fenomenológicos de la temporalidad, el fenómeno del futuro recibirá una atención similar.



distinto, cambia de fase en fase”<sup>252</sup>. Cada uno de esos apareceres representa un momento no-independiente del flujo, flujo que, tomado en su totalidad, es lo que Husserl entiende exactamente por conciencia: “La «conciencia», la «vivencia», se refiere a su objeto por medio de un aparecer, en el cual se ofrece justo el «objeto en el cómo»”<sup>253</sup>. Conciencia en sentido estricto tenemos, pues, de la sustancia, de “lo idéntico que unifica todas las fases temporales del flujo”<sup>254</sup>, y no, en realidad, de las fases en sí mismas, que son el medio de expresión, por así decirlo, de la identidad. La unidad de los objetos de la experiencia tal y como los encontramos en la actitud natural, que, recordemos, es el resultado final de una identificación intencional en el flujo del tiempo objetivo, es decir, de una localización en el orden de las posiciones del tiempo que identifico a través de actos re-presentadores, remite, pues, a la efectividad modificadora de la retención en el campo sensacional-originario. En este modo de conciencia, que Husserl diferencia radicalmente del recuerdo en el sentido de la reproducción de una vivencia total del pasado, son *percibidas*, junto al presente inmediato de la fase del mirlo posado en las ramas del castaño, las fases perceptivas que acaban de suceder, el mirlo apareciendo junto al cerezo y volando hacia el castaño, fases, pues, que no se pierden para la conciencia, pero que tampoco son vividas ya en el modo de la impresión. Como consecuencia, la impresión así modificada del mirlo ya no pertenece a la trama real de la conciencia como ingrediente, aunque tampoco es intencional de una forma explícita. La *trascendencia originaria* de las fases pasadas del mirlo con respecto al punto-fuente del ahora no tiene todavía nada que ver con la *trascendencia objetiva* del mirlo como objeto percibido activamente sobre la base de los modos de aparición pasivos, trascendencia que adquiere, frente a ellos, el sentido de una realidad al margen del tiempo, “en-sí”. Pues en la retención, a diferencia de la percepción trascendente, no hay nada idéntico, sino que ella constituye un momento no-independiente de la vivencia perceptiva global. Además, si la retención fuera intencional en el sentido de una aprehensión activa de la conciencia, “se perdería el carácter inmediato de la retención y su diferencia con el recuerdo secundario”<sup>255</sup>, y por lo tanto, la posibilidad de distinguir entre un tiempo originario y un tiempo objetivo. De esta forma, la retención es, por un lado, inmediata e intuitiva (a diferencia del recuerdo), la conciencia de la modificación del modo de aparecer del mirlo, que a cada momento no se da solo como núcleo impresional del

---

<sup>252</sup>ZB, p. 125.

<sup>253</sup>ZB, p. 27.

<sup>254</sup>ZB, p. 125.

<sup>255</sup>RÖMER, *op. Cit.*, p. 43.



presente, sino como horizonte co-efectivo de su fase actual. Pero, por otro, la retención no es un contenido muerto, una materia a-formada que pueda esperar a un tipo de aprehensión intencional para escenificar la conciencia del pasado de la percepción del mirlo.

Cada punto de ahora del objeto perceptivo, del mirlo que aparece en la esfera originaria del presente, posee, así, su propia continuidad decursiva, es decir, su propia cola de retenciones. En ese sentido, la fase actual no solo conserva retencionalmente a modo de horizonte la fase impresional que acaba de suceder, sino la entera continuidad de retenciones de las fases que han acontecido desde el inicio de la percepción. Por eso, la retención no supone únicamente la modificación del modo de aparecer de la fase actual, sino que altera por completo la entera serie de los fenómenos decursivos previos, empujándolos hacia un pasado cada vez más lejano: “Cada retención posterior no es mera modificación continuada que nace de la impresión originaria, sino modificación continuada de todas las modificaciones incesantes previas del mismo punto inaugural”<sup>256</sup>. Esta continuidad de retenciones representa, en el esquema del tiempo de las *Zeitvorlesungen*, la densidad temporal propia de los objetos de la percepción. Dicha densidad es una propiedad perceptiva, es decir, la propiedad de la conciencia de los sucesos hiléticos como sucesos de un presente inmediatamente intuitivo, presente que tiene siempre, sin embargo, un final. Al igual que el transcurso hacia el pasado de las fases concretas de la percepción del mirlo, que son conservadas a pesar de su oscuridad creciente como modificaciones *intencionales* del presente, el cese del fenómeno como fenómeno unitario de la percepción no significa, en ningún caso, su aniquilación: “Cuando un objeto temporal ha transcurrido, cuando su duración actual ha pasado, en absoluto ha muerto con ello toda conciencia del objeto que ahora es pasado, aunque la conciencia nunca más volverá a operar con respecto a él como conciencia perceptiva, o, mejor, como conciencia impresional”<sup>257</sup>. El objeto que ha cesado, esto es, el objeto a cuya “última fase de percepción no se adhiere ninguna nueva fase de percepción, sino una mera fase de recuerdo fresco, a esta a su vez otra, y así sucesivamente”<sup>258</sup>, se hunde por completo en el pasado, de modo que “la misma complexión continua experimenta ininterrumpidamente una modificación hasta llegar a desaparecer”<sup>259</sup> del campo

---

<sup>256</sup>ZB, p. 30.

<sup>257</sup>ZB, p. 30.

<sup>258</sup>ZB, p. 30.

<sup>259</sup>ZB, p. 30-31.

originario del tiempo. La percepción del mirlo, una vez que ha terminado, una vez que el mirlo ha desaparecido por completo de mi campo visual tras reanudar el vuelo, se convierte en una retención concreta que es empujada hacia el pasado por las percepciones nuevas que experimento después. Es decir, la última impresión del suceso perceptivo se adhiere retentivamente a la nueva percepción que se inicia tras desaparecer el mirlo del jardín, de modo que su eco sigue resonando, la impresión de su vuelo que me había sobresaltado, mientras devuelvo la mirada al libro abierto sobre la mesa, incluso a pesar de no constituir ya un fenómeno del tiempo originario. Esta continuidad de modificaciones que jamás se detiene es el flujo infinito de mis vivencias, el horizonte de los puntos de tiempo que después convierto en la temporalidad objetiva del mundo a través de actos explícitos de identificación.

Según Husserl, este campo originario, a pesar de su extensión, se da en una perfecta evidencia adecuada. Tanto la “sustancia fenomenológica”<sup>260</sup>, lo idéntico que permanece o cambia en el flujo temporal, como el flujo mismo con sus modos de aparecer, excluyen, dice Husserl, “toda inautenticidad, toda interpretación trascendente”<sup>261</sup>. El pasado que cae bajo la lupa fenomenológica nada tiene que ver, así, con el tiempo objetivo de la física, con “el tiempo del mundo que fijo en referencia a la Tierra y al Sol”<sup>262</sup>, pero tampoco, en principio, con ningún tipo de conciencia de imagen o con la reproducción memorativa en el sentido de una evocación mediata. Frente a ella, que no percibe nada, sino que re-presenta aquello que ha salido del campo del tiempo hilético y se ha hundido poco a poco en la inadvertencia, la retención ofrece un pasado “intuido primariamente”<sup>263</sup>, un pasado, como dice Husserl, “efectivo”<sup>264</sup>. La rememoración, dada ella misma en el presente como vivencia originaria de la conciencia, a pesar de la indigencia intuitiva de lo que evoca, tiene una función fundamental, como hemos visto antes, en el proceso de constitución de los objetos trascendentes, es decir, aquellos objetos que están mentados en la conciencia en cuanto objetos que poseen una “inmanencia intencional”<sup>265</sup>. Esta función tiene que ver con la aclaración de una “antinomía”<sup>266</sup> a la que nos empuja la conciencia originaria del

---

<sup>260</sup>ZB, p. 126.

<sup>261</sup>ZB, p. 126.

<sup>262</sup>ZB, p. 124.

<sup>263</sup>ZB, p. 36.

<sup>264</sup>ZB, p. 36.

<sup>265</sup>EP II, p. 319.

<sup>266</sup>ZB, p. 64.

tiempo: “al hundirse, el objeto cambia constantemente su lugar en el tiempo”<sup>267</sup>, cuando en realidad, dice Husserl, “al hundirse debería más bien preservar su lugar en el tiempo”<sup>268</sup>. El mirlo que percibí en el jardín se hunde retentivamente en el pasado, lo que supone, de alguna forma, un cambio. Sin embargo, su lugar en el tiempo no se ve modificado, “sino solo su distancia respecto del ahora actual”<sup>269</sup>. Si no fuera así, sería imposible la identificación de los objetos como objetos individuales, como objetos que ocupan una posición en el tiempo y no otra: “Pues en la conciencia del tiempo se lleva a cabo toda objetivación; sin aclarar la identidad del lugar de tiempo no cabe ofrecer tampoco ninguna aclaración de la identidad de un objeto en el tiempo”<sup>270</sup>. Únicamente un sistema de puntos fijos de tiempo permite la reproducción certera de un objeto que se ha hundido en el pasado, es decir, un recuerdo de *ese* objeto, objeto al que puedo volver continuamente en actos reproductivos siempre nuevos, y al que atribuyo, en un constante reconocimiento, predicados individualizadores (en la diferenciación de dos objetos idénticos respecto al contenido que ocupan puntos de tiempo distintos, por ejemplo).

Aunque los niveles uno y dos del análisis, es decir, el nivel originario y el nivel objetivo del tiempo, pueden explicar la constitución de unidades temporales en la conciencia como unidades de sentido idénticas, ellos no acceden todavía, sin embargo, a la auto-constitución de la conciencia misma, es decir, al origen de las vivencias constituyentes de tiempo. Se hace necesario, pues, un tercer nivel, nivel en el que se ponga de manifiesto por qué el flujo del tiempo corre siempre a la misma velocidad, por qué la fase de ahora del objeto, por ejemplo, no se conserva indefinidamente como tal, sino que se hunde inmediatamente en el pasado gracias a la efectividad de los modos decursivos, por qué la duración de los objetos, tanto de los inmanentes como de los trascendentes, es así invariable en su forma, y por qué, en último término, la conciencia es un flujo unitario de vivencias en el que después cabe identificar posiciones de tiempo fijas. Para responder a estas preguntas es necesario diferenciar, por un lado, las fases que pertenecen a un objeto temporal concreto de nuestra experiencia, fases de presente, pasado y futuro reunidas en una misma vivencia y sometidas al devenir imparable del flujo, y por otro, la impresión, la retención y la protención “como relaciones que

---

<sup>267</sup>ZB, p. 64.

<sup>268</sup>ZB, p. 64.

<sup>269</sup>ZB, p. 64.

<sup>270</sup>ZB, p. 64.

constituyen el flujo en cuestión”<sup>271</sup>. Tales relaciones hacen posible, en su conjunción absolutamente apriorica, la experiencia cotidiana del tiempo, de modo que ellas deben considerarse, tal y como dice Zahavi, “el campo de experimentación y manifestación”<sup>272</sup>. Es en ese campo donde originan la presencia y la ausencia que definen toda sucesión, y que, a diferencia de los objetos particulares y las fases que los componen, “no puede convertirse en algo pasado y desaparecer”<sup>273</sup>. Este ámbito relacional que posibilita la experiencia natural del tiempo es lo que Husserl entiende, en esta época temprana, por flujo o conciencia absoluta. Sin embargo, este flujo absoluto, en el que se constituye tanto el tiempo de los objetos originarios como el tiempo de los objetos intencionales, no es a su vez algo constituido, no es “un objeto temporal o una unidad, ya que no comienza, dura, o cambia en su duración, ni cesa”<sup>274</sup>, sino que “simplemente fluye, siempre en la misma dirección, ni más rápido ni más lento, automáticamente”<sup>275</sup>. Esto significa, como dirá Husserl en *Ideen I*, que el absoluto de las *cogitationes* que las *Fünf Vorlesungen* habían identificado como el punto arquimédico de la explicación fenomenológica del conocimiento, el absoluto de los actos intencionales entendidos como actos temporales de aprehensión que, levantados sobre las unidades del campo hileético, dan lugar a objetos de experiencia idénticos, no puede ser lo último. Pues el decurso de las vivencias intencionales hacia el pasado, verdadero núcleo de las lecciones tempranas sobre el tiempo de la época de Gotinga, hace necesaria una forma de conciencia que explique su no-discontinuidad, su permanecer siempre fluyendo en el cambio y la modificación. Esta forma es la auto-manifestación de las vivencias temporales, “la forma de una vida intencional que, con independencia de lo que pueda ser intrínsecamente consciente, es consciente, al mismo tiempo, de sí misma”<sup>276</sup>. En ella el flujo revela, antes de todo acto de identificación objetiva, una estructura absolutamente fija.

Cada acto particular de la conciencia no es más, pues, que “una ola en el flujo de la conciencia”<sup>277</sup>. El análisis fenomenológico de esos actos, a pesar de poner de relieve su propia naturaleza temporal interna, que a su vez nos explica cómo es posible

---

<sup>271</sup> ZAHAVI, *op. cit.*, p. 323.

<sup>272</sup> *Ibidem*, p. 324.

<sup>273</sup> *Ídem*.

<sup>274</sup> BROUGH, J., “Husserl’s Phenomenology of Time-Consciousness”, en *Husserl’s Phenomenology: A Textbook*, J.N. Mohanty and W.R. McKenna (eds.), Washington D.C., 1989, p. 86.

<sup>275</sup> *Ídem*.

<sup>276</sup> *FTL*, pp. 279-280.

<sup>277</sup> Ms. L I 15 2b. Citado por Zahavi, *op. cit.*, p. 337.

tener conciencia de objetos trascendentes idénticos, no puede explicar, sin embargo, por qué hay *un* flujo en el que esos actos nacen y desaparecen, o más exactamente, por qué mis actos de experiencia nacen y desaparecen sin que el nacer y el desaparecer como tales sufran la más mínima modificación en su forma. De modo que Husserl cree imprescindible descender a un nivel aún más profundo. En este nivel último de autoconstitución, el nivel del flujo de fenómenos constituyentes de tiempo, “falta todo objeto que cambie”<sup>278</sup>, ya que, a pesar de constituir una determinada continuidad fenoménica, ese río “no es nada *objetivo* en el tiempo”<sup>279</sup>. El primer problema que Husserl afronta al descender al flujo constituyente de las experiencias de tiempo, es que no podemos evitar manejar la subjetividad absoluta con el lenguaje de lo constituido, con el lenguaje de los objetos hiléticos y sus modos de aprehensión, es decir, manejar con el lenguaje de la experiencia aquello que condiciona la posibilidad de *toda* experiencia. Esta carencia nos obliga a referirnos al flujo constituyente como algo que “tiene las propiedades absolutas de lo que en *imagen* designamos como «flujo»”<sup>280</sup>, lo que nos invita a pensarlo como una “secuencia”<sup>281</sup>. Esto, sin embargo, no tiene ningún sentido. El carácter pre-fenomenal del flujo absoluto, su estructura en cierto modo indiferente al contenido de los actos, aquello que, dice Zahavi, “no puede faltar en las experiencias sin dejar de ser experiencias”<sup>282</sup>, apunta, así, a una *zona oscura* de la fenomenología husserliana, zona en la que se pone a prueba el límite de la reflexión metódica en la tarea de la explicación del *origen* de la conciencia. En *Temps et récit* Ricoeur defiende la tesis de que la ausencia hasta el momento de una definición filosóficamente certera del tiempo, no debe achacarse a la debilidad de los modelos teóricos o a la incapacidad de los filósofos para llegar hasta ella, sino a la imposibilidad fundamental de encerrar el tiempo dentro de los límites del concepto. Ricoeur despliega su tesis a través de tres aporías. La segunda de ellas, basada en la dificultad para justificar la evidencia cotidiana de la unidad y singularidad del tiempo, desemboca, según Ricoeur, simplemente en su inaprehensibilidad: “Tan pronto como la filosofía empieza su meditación, llega ya demasiado tarde, dado que ella se encuentra siempre en el tiempo, de modo que nunca puede apresarla de una forma completamente

---

<sup>278</sup>ZB, p. 74.

<sup>279</sup>ZB, p. 75.

<sup>280</sup>ZB, p. 75.

<sup>281</sup>ZB, p. 75.

<sup>282</sup>ZAHAVI, *Inner (Time-) Consciousness*, p. 325.

temática”<sup>283</sup>. En lo que se refiere a la auto-constitución del flujo absoluto, de la que dependen los restantes niveles constitutivos, y por lo tanto, todo el proyecto husserliano de una filosofía trascendental, esta aporía se expresará de múltiples formas a lo largo de la evolución de la fenomenología del tiempo. Dos de las más importantes, a mi parecer, tienen su raíz común en el problema de la facticidad de la conciencia. La primera, que llamaremos “aporía lógico-formal”, desembocará en las reflexiones sobre el yo trascendental fáctico como suelo anónimo de toda constitución. En ellas Husserl invertirá la dialéctica tradicional entre *faktum* y *eidōs* como expresiones, respectivamente, de los conceptos de contingencia y necesidad, situando en el yo trascendental, como resultado de la *Rückfrage* genética, una facticidad absoluta que es irreductible a la generalidad vacía del *eidōs*. La segunda, que llamaremos “aporía material”, tiene que ver con el conflicto, ya anunciado, entre evidencia y temporalidad. Esta aporía, que en última instancia amenaza con empujar a la fenomenología a un erial de escepticismo, es descrita con todo detalle en un anexo de 1909 incluido en el volumen X de la *Husserliana*, anexo que, a su vez, está extraído de las lecciones *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis* dictadas por Husserl ese mismo año. En ellas las descripciones de los fenómenos temporales, cuya evidencia, admite Husserl, había sido dada simplemente por hecho, son analizadas en el contexto de la meditación fenomenológica fundamental, es decir, en el contexto de una ciencia estricta de la conciencia levantada sobre el suelo de la actitud fenomenológica. Los problemas a los que se enfrentará Husserl durante este análisis, problemas relacionados, sobre todo, con el estrecho campo de inmanencia en el que se mueven, le obligarán, tal y como puede verse en la *Grundproblemevorlesung*, a una reformulación del concepto de evidencia cartesiano, algo que influirá decisivamente en el desarrollo de la fenomenología genética.

Ambas aporías, que comparten la turbulenta relación de fondo entre los conceptos de *faktum* y *eidōs*, están detrás de lo que después será el concepto de “mundo de la vida” como horizonte universal de experiencia descrito por Husserl en el contexto de la lógica trascendental de *Analysen zur passiven Synthesis* y *Erfahrung und Urteil*. Dicho mundo, entendido como la pre-donación pasiva de una creencia irrompible en el ser, solo puede aclararse trascendentalmente “con la estructura de trasfondo pasiva y

---

<sup>283</sup> RÖMER, *op. cit.*, p. 4.

afectiva por un lado, y por otro, con la pre-donación pasiva de la cosa individual”<sup>284</sup>. La estructura de trasfondo, como ahora veremos, es la facticidad última de la subjetividad trascendental pre-fenomenica, el lugar último de toda constitución en el que la diferencia entre *eidos* y *faktum* resulta trivial, mientras que la pre-donación pasiva de lo individual remite a una génesis temporal de los actos de conciencia ya formados, a conexiones de asociación, motivación y recuerdo que, desplegadas en la mónada concreta a modo de *historia*, sobrepasan el modelo científico de la evidencia adecuada derivado de la preeminencia absoluta de lo eidético.

### 3.3. La unidad de la conciencia y su evidencia. Los problemas metódicos de la temporalidad

Con el descenso al tercer nivel de la conciencia del tiempo Husserl descubre que “entre todas las vivencias de un yo subsiste una unidad temporal que claramente no es todavía una unidad de intuición”<sup>285</sup>. Esta unidad vinculante y pre-intuitiva que constituye el nexo común de los actos del tiempo objetivo es el flujo absoluto de la conciencia. Ese flujo, sin embargo, no es nada *detrás* de los actos, sino la conciencia, precisamente, de su existencia, es decir, la conciencia de la temporalidad intrínseca que los caracteriza, de su fluir. A pesar de no ser el resultado de ningún proceso ulterior de objetivación, ya que esto conduciría, como hemos visto antes, a una inevitable paradoja, es innegable que la conciencia de los actos de la experiencia se da a sí misma con la misma nitidez que sus objetos intuidos en la serie de apariciones temporales, aunque no sea su *tema*. Esta forma de conciencia no-temática que acompaña siempre a la conciencia temática de los objetos intencionales constituidos en el tiempo es la auto-manifestación inmediata de los actos, la conciencia pre-reflexiva de la continuidad en la que nacen y desaparecen las vivencias y sus objetos y que, a diferencia de ellos, ya no es nada en el tiempo.

El fenómeno de auto-aparición, que nos informa de la existencia de una “temporalidad pre-inmanente”<sup>286</sup>, de una “estructura”<sup>287</sup> que ya no puede hundirse y desaparecer, es el resultado de lo que Husserl llama “doble intencionalidad de la

---

<sup>284</sup>YAMAGUCHI, I., *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1982, p. 19.

<sup>285</sup>HUSSERL, E., *Erfahrung und Urteil*, Prag, Academia. Verlagsbuchhandlung, 1939, p. 206 (a partir de ahora *EU*).

<sup>286</sup>*ZB*, p. 83.

<sup>287</sup>*ZB*, p. 117.

retención”<sup>288</sup>. Esta es la forma que nos permite conocer “la unidad del flujo de conciencia últimamente constituyente”<sup>289</sup> antes de la efectuación de los actos objetivadores de la reflexión. Pues la reflexión ya está *en* el tiempo, es un acto que empieza, dura y se hunde en los abismos del pasado exactamente como las vivencias que ella busca describir. Dado su carácter fundado, la reflexión debe ser explicada en su origen como el resto de los actos de re-presentación, es decir, como acto que nace y desaparece en un medio que no desaparece con él: “Para poder explicar la emergencia de la reflexión es necesario que lo que es tematizado se encuentre ya a-temáticamente presente. De otro modo, no habría nada que motivase el llevar a cabo tal acto de reflexión”<sup>290</sup>. La intencionalidad pasiva de la retención, recordemos, posibilita la constitución del objeto inmanente al vincular sus fases de pasado, es decir, las fases en las que aparece ahora como declinando, en un flujo coherente. De este flujo “que se cierra sobre sí”<sup>291</sup> en un objeto duradero tengo conciencia gracias a lo que Husserl llama “intencionalidad transversal”<sup>292</sup> de la retención, esto es, la serie de modificaciones retencionales en las que experimento su unidad persistente en la continua modificación de sus modos de aparecer. Sin embargo, no solo los sucesos hiléticos y los modos de aprehensión que en último término dan lugar a la constitución de los objetos trascendentes son experimentados de esta forma, sino que “también el flujo de conciencia se constituye, claro está, en la conciencia como unidad”<sup>293</sup>. Esta manifestación de la unidad del flujo mismo es el producto de un nuevo tipo de intencionalidad de la retención que Husserl llama “longitudinal”<sup>294</sup>. Ella, a pesar de todo, depende completamente de la intencionalidad transversal en la que se constituyen unidades de sentido duraderas, ya que solo a partir de la experiencia de tales unidades eternamente cambiantes podemos tener conocimiento de la estructura fija de la vida subjetiva por la que se *deslizan*. Gracias a la intencionalidad longitudinal tomamos conciencia de que la serie de retenciones que componen la unidad del flujo no se reduce a la unidad del objeto que dura, sino que ese objeto deja entrever, por así decirlo, el pliegue del flujo consigo mismo en un continuo que jamás se detiene. Este continuo de retenciones es el horizonte de tiempo que se abre en la experiencia de los objetos

---

<sup>288</sup>ZB, p. 80.

<sup>289</sup>ZB, p. 80.

<sup>290</sup>ZAHAVI, *Inner (Time-) Consciousness*, p. 326.

<sup>291</sup>ZB, p. 80.

<sup>292</sup>ZB, p. 82.

<sup>293</sup>ZB, p. 80.

<sup>294</sup>ZB, p. 82.



particulares, la conciencia de esa experiencia, precisamente, como flujo. Ante la dificultad de tematizar la *experiencia* de los objetos, es decir, no las unidades de sentido sino los modos de aparecer en que se constituyen, como el fruto de otra forma de objetivación más profunda, y esta a su vez de otra, etc., Husserl opta por afirmar que los actos de nuestra experiencia poseen, como dice metafóricamente Zahavi, “cierta auto-luminosidad”<sup>295</sup>, luminosidad en la que son conscientes, antes de toda acción reflexiva, como un continuo retencional en proceso constante de modificación. La auto-conciencia pre-reflexiva de la experiencia es, por lo tanto, el modo originario de su declive, la conciencia pre-objetivadora de su inmutable *permanecer declinando*. Esto es lo que Husserl llama “conciencia absoluta atemporal”<sup>296</sup>.

Con la descripción de la doble intencionalidad de la retención Husserl no logra desterrar, sin embargo, el fantasma de la inaprehensibilidad del tiempo, es decir, el fantasma de la incapacidad para constatar fenomenológicamente la existencia de un flujo unitario de vivencias, la estructura última de la que dependen los niveles constitutivos superiores en los que se efectúa la identidad de los objetos inmanentes. El intento de mostrar la evidencia intuitiva de ese flujo último choca, en el marco de la fenomenología del tiempo de la época de Gotinga, con dos aporías especialmente perturbadoras, una formal y otra material.

a) La aporía de la fase inicial del flujo

La conciencia en la que se producen los fenómenos de tiempo, es decir, la conciencia de la duración de los objetos inmanentes, no es percibida en el modo en que el pájaro en su vuelo es percibido por mí, ya que “este nuevo percepto sería a su vez algo temporal, lo que remite a una conciencia constituyente análoga, y así *in infinitum*”<sup>297</sup>. El aparecer-ahora del pájaro junto con la serie de retenciones que le acompañan en cada uno de sus puntos de ahora es algo, dice Husserl, de lo que “naturalmente yo tengo conciencia”<sup>298</sup>, pero no necesariamente en la forma de una conciencia-de-objeto. Pues es propio de los objetos ser identificados y persistir en esa identidad a través del tiempo, es decir, a través de su duración, cuya posibilidad de cesar, de hundirse en el pasado y des-aparecer, los convierte en algo contingente. Pero

---

<sup>295</sup> ZAHAVI, *Inner (Time-) Consciousness*, p. 333.

<sup>296</sup> ZB, p. 112.

<sup>297</sup> ZB, p. 111.

<sup>298</sup> ZB, p. 113.

el flujo absoluto no dura, sino que permanece como “la estructura formal”<sup>299</sup> de la conciencia. Ella es la continuidad retencional en constante proceso de modificación en la que son identificados pre-reflexivamente los contenidos de sentido del presente, y que *percibimos*, dice Husserl, como el declinar invariable de los actos de experiencia.

Habíamos visto que la estructura fija del flujo constituyente de tiempo se manifiesta en lo que Husserl denomina “doble intencionalidad de la retención”. Gracias a ella no solo tengo conciencia a cada momento de unidades de sentido constituidas en el presente como identidades pre-objetivas que persisten a través de un flujo de modificaciones temporales, sino que, más allá de esta duración contingente en el presente, soy consciente también de la unidad total del flujo como un continuo indiferente, en cierto modo, a esas duraciones particulares. Así, la validez de toda la investigación dependía de la exposición de este último nivel de la conciencia del tiempo en el que se constituyen los actos intencionales. Sin él, la teoría fenomenológica del tiempo podría explicar cómo se constituyen unidades duraderas en el presente, pero no la constitución del tiempo objetivo como reflejo de la unidad misma de la conciencia. Mucho más grave que la dificultad de acceder a la unidad del flujo constituyente con el lenguaje de lo constituido, lo que podría llevarnos al malentendido de tomar la estructura formal de la conciencia como algo sometido al tiempo fenoménico, es el peligro que se esconde tras la aparente inaprehensibilidad de la fase inicial de esa conciencia. Husserl afirma en el §39 de las lecciones que “las fases del flujo de la conciencia en las que se constituyen fenoménicamente fases del mismo flujo de conciencia no pueden ser idénticas a estas fases constituidas, y de hecho no lo son”<sup>300</sup>. Existe una distancia, pues, entre las fases constituidas que pertenecen a la experiencia del pájaro en el jardín, fases que discurren hacia un pasado cada vez más oscuro, y las fases constituyentes del flujo mismo, es decir, la ordenación “quasi-temporal”<sup>301</sup> de impresión, retención y protención en cuanto estructura inmóvil de la conciencia. Parece, por lo tanto, que, dado el *retraso* de las fases de los actos constituidos con respecto a la estructura del flujo constituyente, la conciencia solo puede acceder retencionalmente a la estructura última del flujo como continuidad invariable de vivencias: “La retención puede explicar, de hecho, cómo se efectúa la conciencia en el objeto. Ella no puede explicar, sin embargo, cómo la fase inicial de una vivencia constituyente llega a darse,

---

<sup>299</sup>ZB, p. 114.

<sup>300</sup>ZB, p. 83.

<sup>301</sup>ZB, p. 82.

ya que ella misma aún no es captable en una intuición de pasado”<sup>302</sup>. Esta cuestión, una de las más oscuras de la fenomenología, cuyo eco se dejaría sentir en muchos textos escritos por Husserl a lo largo de su vida, se aborda explícitamente en el Anexo IX, donde nos enfrentamos a la posibilidad de una conciencia inconsciente en la fase impresional del flujo. Husserl afirma que solo gracias a que la retención conserva en el ahora el dato originario que se ha hundido en el pasado, “puedo dirigir la mirada hacia ella en un nuevo acto, acto al que llamamos reflexión (percepción inmanente) o bien rememoración”<sup>303</sup>, y así, objetivarla. ¿Significa esto, pregunta Husserl, que la fase inicial de una vivencia “sería «inconsciente» si no se adhiriese a ella ninguna retención”<sup>304</sup>? Desde el punto de vista del tiempo objetivo, es evidente que solo después de que haya transcurrido puede convertirse la fase inicial en el correlato de una mirada identificadora. Sin embargo, “si ella fuese consciente únicamente a través de la retención, sería incomprendible qué es lo que presta a esta fase la cualificación de «ser ahora»”<sup>305</sup>. En consecuencia, “no es más que un absurdo, pues, hablar de un contenido «inconsciente» que solo con posterioridad devenga consciente. La conciencia es necesariamente *conciencia* en cada una de sus fases”<sup>306</sup>. Descartado el contenido inconsciente, la única forma de asegurar la conciencia de la fase inicial de la vivencia antes de que ella se convierta en el producto de una aprehensión reflexiva es tratarla como un “dato originario”<sup>307</sup>, como una “conciencia originaria”<sup>308</sup> que tiene la forma de un ahora no-objetivo. Esta conciencia originaria de la fase inicial del flujo, también llamada por Husserl en el Anexo XII “conciencia interna”<sup>309</sup>, no es, así, ni un contenido inconsciente, ni tampoco el resultado de un acto de identificación, sino una impresión primigenia que, como dice Michel Henry, “no depende de ninguna determinación extrínseca, por ejemplo, de algún vínculo misterioso con el cuerpo, sino –una vez descartada justamente toda determinación extrínseca por la reducción fenomenológica tal y como funciona en esta obra- de su naturaleza propia, del hecho de ser consciente considerado en sí mismo”<sup>310</sup>. La impresión originaria es el resultado, pues, tal y como

---

<sup>302</sup> RÖMER, *op. cit.*, p. 59.

<sup>303</sup> ZB, p. 118.

<sup>304</sup> ZB, p. 119.

<sup>305</sup> ZB, p. 119.

<sup>306</sup> ZB, p. 119.

<sup>307</sup> ZB, p. 119.

<sup>308</sup> ZB, p. 119.

<sup>309</sup> ZB, p. 126.

<sup>310</sup> HENRY, M., *Fenomenología material*, Madrid, Encuentro, 2009, p. 66.

dice Husserl en el Anexo I, de una “*genesis spontanea*”<sup>311</sup>.

A pesar de la apelación a una conciencia originaria, el problema de la fase inicial permanece abierto mientras la mirada fenomenológica no logre mostrarla como una evidencia inmediata, es decir, como una autodonación pura. Esto, no obstante, está cerca de ser impensable, ya que la reflexión es siempre un acto fundado, mediato y temporalmente motivado. Ya que la mirada fenomenológica implica un *volver la vista* a la cadena de retenciones adheridas al presente como una cola de cometa, debemos aceptar que la fase inicial que se actualiza constantemente en el fluir de la conciencia no puede ser exhibida en su originalidad. La reflexión, pues, “parece llegar siempre demasiado tarde, con la consecuencia de que en el fondo más profundo de la subjetividad absoluta y constituyente hay un lugar vacío, una zona oscura, en la que la luz fenomenológica no puede penetrar”<sup>312</sup>. El proyecto fenomenológico que se esconde tras la filosofía husserliana del tiempo, preocupada en mostrar, antes que nada, que la unidad de la conciencia es la condición de posibilidad última del conocimiento objetivo, que la vida subjetiva, por lo tanto, “no es un caos de vivencias intencionales, sino una unidad de síntesis, de síntesis de múltiples niveles en los que se constituyen siempre nuevos tipos de objetos y objetos particulares”<sup>313</sup>, se ve así seriamente amenazado. Pues la vivencia originaria de la fase inicial, la vivencia pre-objetiva que salva a la fenomenología de caer en un tipo paradójico de conciencia-inconsciente, no puede bastar a una filosofía que “opera exclusivamente en actos de reflexión”<sup>314</sup>.

Las dificultades para acceder reflexivamente a la conciencia última constituyente, para evidenciar su estructura formal unitaria, serán una constante en trabajos posteriores a pesar de las innumerables modificaciones introducidas por Husserl en relación con el modelo explicativo del tiempo de 1904-1905 y de la aparición, en 1917, del método genético, método que transformará, en cierta medida, el modo de entender la presencia de lo indudable en la intuición. Tales dificultades desembocarán en una “revisión tardía de la doctrina de la visión de esencias”<sup>315</sup> que pondrá de manifiesto su “relatividad no explicitada”<sup>316</sup>, es decir, la vinculación de los actos generalizadores a un suelo de pre-donación trascendental del que ellos siempre

---

<sup>311</sup>ZB, p. 100.

<sup>312</sup>RÖMER, *op. cit.*, p. 60.

<sup>313</sup>CM, p. 22.

<sup>314</sup>ID I, p. 162.

<sup>315</sup>YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*, p. 62.

<sup>316</sup>*Ibidem*, p. 65.

están partiendo. Así, “de las *Zeitvorlesungen* en adelante los análisis sobre la temporalidad no son otra cosa que un esfuerzo por resolver este problema, por darle nombre a la actualidad viviente de la conciencia absoluta, análisis que están orientados cada vez más a una ontologización de la temporalidad y a una progresiva complejización de los vínculos entre los flujos temporales”<sup>317</sup>. Esa *ontologización* no implica una recaída de la fenomenología en la filosofía dogmática del ser, sino que designa, tal y como había visto Landgrebe, un nuevo tipo de metafísica vinculada al concepto fenomenológico de *faktum*. Este concepto, refractario al proceso de purificación eidética de hechos contingentes, englobará, en el Husserl tardío, tanto el flujo pasivo de vivencias pre-constituido en síntesis formales y asociativas, síntesis que a su vez están en el centro de la pre-donación fáctica del “mundo de la vida” en cuanto suelo de experiencia para el que “el plural no tiene sentido”<sup>318</sup>, como el yo originario no-substancial que actúa como polo identificador de esa vida como *la mía*: “Yo soy en una necesidad apodíctica, no como polo-yo vacío, sino en mi vida concreta con todo lo que es inseparable de ella. Como tal, yo tengo mi esencia. Pero no de tal forma que mi facticidad [*Tatsächlichkeit*] fuera ahora algo contingente, como si mi esencia general visible en su apodicticidad la precediera en el sentido, que ya conocemos, de la relación de unos hechos que caen bajo generalidades esenciales apodícticas”<sup>319</sup>. El intento por aclarar el carácter pre-objetivo y anónimo de la subjetividad absoluta traerá progresivamente a primer plano, así, la problemática relación, presente solo de forma implícita en las lecciones de 1904-1905, entre *faktum* y *eidōs*.

En los *Bernauer Manuskripte*, donde podemos encontrar los conatos iniciales de una investigación *específicamente* genética, Husserl ensaya diferentes modelos explicativos con el fin de “extraer la esencia, el *eidōs*, de la conciencia del tiempo”<sup>320</sup>. Con ellos Husserl va más allá del estatismo de las *Zeitvorlesungen* al proponer, en primer lugar, una noción de presencia que no se reduce a la mera fase inicial impresional de un continuo de modificaciones retencionales, sino que la concibe como el resultado de una “historia genética”<sup>321</sup> formada en el entrelazamiento sintético de retenciones y protenciones, una historia como proceso originario gracias al cual la

---

<sup>317</sup> VERGANI, *op. cit.*, p. 38.

<sup>318</sup> KW, p. 146.

<sup>319</sup> Ms. E III 9, p. 7b (1933). Citado por YAMAGUCHI, I., *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*, p. 65.

<sup>320</sup> RÖMER, *op. cit.*, p. 66.

<sup>321</sup> HUSSERL, E., *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917-1918)*, Dordrecht, Kluwer, 2001, p. 27 (a partir de ahora *BM*).

conciencia es conciencia de sí, en cada nueva fase, como fluyente-devenida, y en segundo lugar al introducir, influido por el desarrollo de la fenomenología trascendental en *Ideen I*, un concepto de Yo como polo pre-objetivo y pre-temporal que actúa únicamente como instancia unificadora de la multiplicidad activa y pasiva de la vida subjetiva. Este Yo “es la referencia necesaria de toda la vida consciente, incluso cuando no sea activo: no hay conciencia (a ningún nivel) sin una relación original, intencional-interna, con mi Yo”<sup>322</sup>. Sin embargo, estos “nuevos experimentos”<sup>323</sup>, como Husserl los llama, no lograrán al final, pese a todo, ofrecer una solución convincente al problema, que había quedado abierto en las *Zeitvorlesungen*, de la unidad del flujo de la conciencia. Pues tanto en lo que se refiere al presente genético, como al Yo en cuanto polo unificador de las vivencias, nos encontramos de nuevo, debido a su naturaleza pre-objetiva, con una *Namenlosigkeit* que se traduce en el hecho de que “la unidad de la subjetividad constituyente, a pesar de estar dada intuitivamente, debe plenificarse siempre de nuevo de una manera concreta, sin poder llegar nunca a alcanzar una totalidad cerrada”<sup>324</sup>. En ese sentido, los *Bernauer Manuskripte*, dice Römer, “en lugar de a un *eidōs* intuitivamente visible, conducirán a un núcleo problemático que atraviesa los distintos modelos”<sup>325</sup>. Este núcleo oscila entre la posibilidad, siempre abierta, de que la explicación de la auto-constitución de la conciencia desemboque en un argumento circular si tratamos el proceso originario y su polo-Yo como acontecimientos trascendentales de los que solo es posible hablar en términos constituidos, y el peligro de permanecer en una esfera pre-reflexiva, y por lo tanto, pre-científica, si, para evitar caer en un regreso al infinito, justificamos que la unidad de la conciencia es una función del nivel constituyente último que puede ser *vivido*, pero jamás *mostrado*.

Este problema fundamental de la reflexión se acentúa en la última etapa del pensamiento de Husserl, marcada, en lo que a la filosofía del tiempo se refiere, por el concepto de “presente viviente”. Para llegar hasta él, hasta ese “presente permanente-fluyente”<sup>326</sup> que constituye el “ser primario”<sup>327</sup> que “temporaliza él mismo en sí

---

<sup>322</sup> NIEL, L., “Temporality, Stream of Consciousness and the I in the Bernau Manuscripts”, en YAMAGUCHI, I., LOHMAR, D., *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Springer, Dordrecht, 2010, p. 218.

<sup>323</sup> *BM*, p. 365.

<sup>324</sup> RÖMER, *op. cit.*, p. 80.

<sup>325</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>326</sup> HUSSERL, E., *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, Dordrecht, Kluwer, 2002, p. 172 (a partir de ahora *PR*).

<sup>327</sup> *PR*, p. 172.

mismo”<sup>328</sup> y donde se efectúa todo lo que tiene valor para mí, Husserl lleva a cabo una “reducción radicalizada”<sup>329</sup>. Esta reducción pone entre paréntesis el tiempo inmanente de mi pasado y mi futuro, es decir, el nivel de la conciencia que Husserl había identificado en las *Zeitvorlesungen* con las vivencias constituyentes de tiempo en las que se ofrece la identidad duradera de los objetos trascendentes, con el fin de alcanzar la dimensión profunda del flujo primario: “Ya que el flujo noético<sup>330</sup> todavía es algo constituido, tras él puede preguntarse retrospectivamente por lo constituyente. En otras palabras: toda «experiencia» en el sentido más amplio de la palabra (posesión intencional) se desarrolla en la vida noética; las nóesis son los modos funcionales en los que el yo permite que aparezcan los nóemas. A través del análisis de las estructuras noético-noemáticas tiene que descubrirse la «condición de posibilidad» de toda experiencia. Pero la vida noético-noemática misma tiene aún una «condición de posibilidad» yoica a partir de la cual debe ser entendido el presente permanente-fluyente del yo en el que se funda toda efectuación noético-noemática. La radicalización de la reducción es necesaria, pues, para traer a la luz el suelo posibilitador *último* de la experiencia en general”<sup>331</sup>. Este flujo originario y anónimo que está presente, dice Husserl, “incluso *antes* de la reflexión”<sup>332</sup>, el flujo que “temporaliza [*zeitigt*] la primera esfera inmanente”<sup>333</sup>, y cuya vida “es temporalizada en una temporalización y así una vez tras otra”<sup>334</sup>, arrastra el viejo problema metodológico (que se remonta, como ya sabemos, a los textos sobre la conciencia absoluta del tiempo de las *Zeitvorlesungen*) de que “la vida fluyente como «algo temporalizante» *solo* puede ser experimentada como «algo temporalizado» a causa de su auto-temporalización”<sup>335</sup>. La “paradoja”<sup>336</sup> de una vida temporalizadora que a su vez se temporaliza a sí misma, que actúa de manera anónima en la constitución del flujo de experiencia inmanente donde se desarrolla la vida constituyente de mundo, y que ya está presupuesta, por lo tanto, en todo intento de explicitación perceptiva (temporal-inmanente, recordemos) de la dimensión más

---

<sup>328</sup> PR, p. 172.

<sup>329</sup> HELD, *op. cit.*, p. 71.

<sup>330</sup> Es decir, el flujo de las vivencias intencionales constituyentes de tiempo.

<sup>331</sup> HELD, *op. cit.*, p. 67.

<sup>332</sup> PR, p. 165.

<sup>333</sup> HUSSERL, E., *Späte Texte über Zeitkonstitution. Die C-Manuskripte*, Dordrecht, Springer, 2005, p.

33 (a partir de ahora CMN).

<sup>334</sup> CMN, p. 33.

<sup>335</sup> SAKAKIBARA, T., “Reflection upon the Living Present and the Primal Consciousness in Husserl’s Phenomenology”, en Yamaguchi, I., Lohmar, D., *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Springer, Dordrecht, 2010, p. 254.

<sup>336</sup> CMN, p. 50.



profunda de la conciencia, recibe una atención destacada en los manuscritos sobre el “presente viviente” de 1929-1934. Ella cristalizará en el que es, dice Held, el “propósito último”<sup>337</sup> de la reflexión fenomenológica durante esta época final del pensamiento husserliano: mostrar la persistencia apodíctica del presente permanente-fluyente a través de las fases temporales del flujo, el infranqueable “ahí” del yo trascendental fundante que condiciona toda intencionalidad activa y pasiva a pesar de la impureza fáctica de un anonimato que se retrae ante la visión intuitivamente adecuada.

En los *C-Manuskripte*, sobre la base de la fundamental distinción, que las *Cartesianische Meditationen* habían traído a un primer plano metódico, de evidencia apodíctica y adecuada, y de la constatación –resultado, como después veremos, del desarrollo de la fenomenología genética en las lecciones sobre lógica y estética trascendental de 1920-1925- de la “mayor dignidad”<sup>338</sup> de la primera sobre la segunda, Husserl esboza una teoría de la iteración reflexiva que busca hacer accesible a la mirada fenomenológica el *faktum* originario del “presente viviente”, es decir, el *faktum* de ese ego trascendental anónimo que, a diferencia de todo ser objetivado en el tiempo, tanto inmanente como trascendente, ya no constituye una contingencia prescindible frente a la necesidad absoluta del *eidos*. El flujo originario y su ego a-temáticamente presente son explicitados en sucesivos actos de “yo puedo” volver la mirada hacia aquello que se encuentra en el trasfondo anónimo de mi vida intencional y la posibilita. El carácter apodíctico de lo percibido en estas sucesivas reflexiones está relacionado no ya con el ideal científico de la correspondencia perfecta entre lo absolutamente indudable y la evidencia adecuada en la que se acredita, sino con el hecho de que el “presente viviente” se revela en ellas como la presencia permanente de todo presentar intencional. Donde la intuición adecuada de la fase inicial del flujo había fracasado, debido, como hemos visto, a la auto-temporalización continua de la vida fluyente originaria, auto-temporalización que siempre deja abierto, por lo tanto, un horizonte incorregible de facticidad, de pre-donación, la reflexión iterativa logra penetrar hasta la dimensión más profunda de la temporalidad al constatar en cada punto del tiempo un “no puede ser de otra forma que yo, en todo mi hacer, me encuentre como un centro persistente y estable”<sup>339</sup>. Lo apodíctico no alude en primer lugar, como en *Ideen I*, a la visión directa, intuitiva, de una generalidad de esencia, no a un a priori orientado, pues, al estilo

---

<sup>337</sup> HELD, *op. cit.*, p. 73.

<sup>338</sup> *CM*, p. 55.

<sup>339</sup> HELD, *op. cit.*, 73.



matemático de pensar, sino que es experimentado ahora como el horizonte abierto de un posible descubrimiento: “En primer lugar debo tomar como válido lo que veo en una evidencia originalmente experimentadora, y así es un conocimiento fundamental, y uno primario de la fenomenología, que en el yo-soy de la reducción fenomenológica es experimentado mi ser apodícticamente, pero de tal forma que yo, exhibiendo la concreción de ese ser, debo atravesar el camino de una reflexión iterativa”<sup>340</sup>. El “presente viviente” se muestra, así, como la constante de fundamentación que subyace en toda fase del tiempo inmanente, es decir, como algo de alguna forma necesario, pre-temporal, pero, simultáneamente, como algo que es captado co-fluyendo junto a ese tiempo constituido de nóesis y nóemas. Antes de esta auto-temporalización, que Husserl llama “secundaria”<sup>341</sup>, y que consiste en la identificación activa del “presente viviente” como *motor* permanente-fluyente del tiempo inmanente de los actos, el ego trascendental primario debe haber sido afectado por la auto-temporalización de su propia vida fluyente, es decir, por la auto-constitución de un campo de tiempo que actúa como motivación para el surgimiento de lo que habitualmente entendemos por “autoconciencia”. En la constitución primaria del campo de tiempo inmanente de retenciones y protenciones “el ego es afectado por sí mismo y puede convertirse en un ego activo respecto a sí mismo, afectado por el ser y el hacer pasados del ego”<sup>342</sup>. A pesar de no poder percibir adecuadamente el “presente viviente” en su originalidad temporalizadora, sí podemos, a través de una iteración reflexiva dirigida a lo auto-temporalizado, alcanzar la evidencia más valiosa de su apodicticidad, la evidencia de lo que en las lecciones sobre lógica y estética trascendental Husserl había llamado, refiriéndose allí al horizonte de validez de la percepción de objetos trascendentes, “tradicción interna”<sup>343</sup>. Afectado por esa tradición, el ego es llamado a recordar su pasado como fruto de su propia auto-temporalización, encontrándose, finalmente, “como el ego que se hereda a sí mismo”<sup>344</sup>. Esta herencia constituye su historia, la historia de un ser que “persiste en su auto-conservación”<sup>345</sup>.

A la luz de esta doble auto-temporalización del “presente viviente” en la retención y en el recuerdo, una auto-temporalización, pues, continua (en el flujo pasivo

---

<sup>340</sup> CMN, p. 33.

<sup>341</sup> Ms. AV 5/10 a. Citado por SAKAKIBARA, *op. cit.*, p. 261.

<sup>342</sup> Ms. AV 5/8a. Citado por SAKAKIBARA, *op. cit.*, p. 261.

<sup>343</sup> HUSSERL, E., *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966, p. 11 (a partir de ahora PS).

<sup>344</sup> SAKAKIBARA, *op. cit.*, p. 261.

<sup>345</sup> Ms. AV 5/10 a-b. Citado por SAKAKIBARA, *op. cit.*, p. 261.

*constante* de las modificaciones retencionales) y discontinua (en los actos de rememoración activos, y por lo tanto, *inconstantes*), así como su mutua e indisoluble condicionalidad, la anteriormente mencionada indiferencia del flujo absoluto hacia los actos del tiempo inmanente<sup>346</sup> se vuelve problemática. Pues al quedar descartada la posibilidad de una evidencia adecuada de la fase inicial del flujo, la reflexión iterativo-memorativa se revela como la única forma de acreditación fenomenológica de la unidad de la conciencia. El recuerdo ya no es visto simplemente, tal y como pasaba en las *Zeitvorlesungen*, como la forma de identificación de los lugares fijos del flujo, es decir, como la forma de constitución del tiempo objetivo, sino también como el modo de acceso privilegiado a la facticidad originaria del presente permanente-fluyente, facticidad que no es una posibilidad entre otras, sino que funda todas las demás posibilidades: “Retención y rememoración, que eran distintas y suscitaban el problema de la relación entre continuidad y discontinuidad, son ahora dos modos de la única auto-temporalización del absoluto. Con esto se explica el hecho de que la estructura del ego trascendental auto-temporalizante deba ser a la vez, necesariamente, continua y discontinua. Para Husserl la continuidad siempre es el fundamento de la discontinuidad pero, en su filosofía de los años treinta, la discontinuidad y la re-presentación ligada a ella asumen un valor mucho más importante que antes, cuando, en las *Zeitvorlesungen*, la re-presentación era siempre una modalidad derivada”<sup>347</sup>.

Esta función genética del recuerdo, que responde a la auto-afección del ego penetrando retrospectivamente en su “presente viviente” originario, descendiendo hasta el nivel profundo donde se auto-temporaliza en una historia, en una tradición interna de tiempo inmanente, nos coloca frente a la segunda aporía de la unidad de la conciencia. Esta aporía, que llamaremos *material*, tiene que ver no ya con la dificultad que entraña el acceso reflexivo a la dimensión constituyente última de la conciencia, sino con la facticidad misma de las vivencias trascendentales. Los *C-Manuskripte*, y en general toda la filosofía husserliana de los años treinta, desde la fenomenología histórica de *Die Krisis*, hasta la última versión de la genealogía de la lógica de *Erfahrung und Urteil*, está determinada por el modo en que esa facticidad, la existencia individual, concreta, previa a la reducción eidética, de las *cogitationes*, es definida genéticamente a partir de

---

<sup>346</sup> MICALI, S., *The Temporalizations of the Absolute Flow of Time-Consciousness*, en Yamaguchi, I., Lohmar, D., *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Springer, Dordrecht, 2010, p. 323.

<sup>347</sup> VERGANI, *op. cit.*, p. 59.

la Primera Guerra Mundial. El caso específico del recuerdo, en cuanto ejemplo destacado de vivencia temporal individual, nos ayudará a entender no solo cómo es posible, en los *C-Manuskripte*, una experiencia apodíctica del pasado, sino también, y sobre todo, cómo se efectúa el paso que va desde el “platonismo estático” de la época de Gotinga, hasta la fenomenología genética de los años veinte, momento en el que se invierte, en mi opinión, la dialéctica anterior entre *faktum* y *eidos*. Mirada a través del cristal de esta inversión, la aporía de la unidad material de la conciencia se revelará como un problema solo aparente, lo que unido a la crítica inmanente de la evidencia cartesiana pondrá los cimientos de la fenomenología trascendental del “mundo de la vida”.

b) La aporía de las vivencias temporales de la reducción. El caso del recuerdo

Las dificultades que Husserl tuvo que afrontar a la hora de dar cuenta de la unidad de la conciencia no solo fueron de naturaleza formal. Las vivencias concretas del nivel del tiempo inmanente-constituido, es decir, los actos intencionales y sus correlatos, se mostraron tan problemáticos como la subjetividad absoluta constituyente una vez que la vía cartesiana de reducción obligó a desconectar, en la búsqueda de un principio absolutamente seguro para la teoría del conocimiento, todo lo que contuviera la menor sombra de trascendencia. El principio de autodonación adecuada, que exigía una intuición inmediata de lo encontrado en la reflexión, solo podía tolerar, en el esquema de la vía cartesiana de reducción, la actualidad luminosa de la *cogitatio*, pero no aquellas vivencias trascendentales recordadas o esperadas, cuya evidencia mediata, re-presentada, no podía excluir nunca la posibilidad del engaño. De esta forma, al estar toda vivencia actual sometida al flujo imparable de las modificaciones temporales, lo que hace que se convierta, tan pronto como ella abandona la presencia adecuada de las impresiones y las retenciones, en algo de lo que la percepción, en cuanto “modo originario de la intuición”<sup>348</sup>, ya no puede dar cuenta, resultaba imposible captar su identidad sin adentrarse en la oscuridad de la vida latente de la conciencia, lo que en último término significaba la incapacidad para demostrar, a pesar del punto de partida indudable de la *cogitatio*, la existencia efectiva de un flujo. Este problema de acreditación intuitiva de la unidad de la conciencia desde el punto de vista de la evidencia de las vivencias particulares fue un tema recurrente entre 1902 y 1907. Pero

---

<sup>348</sup>KW, p. 107.

no sería hasta 1909 cuando saliera a la superficie como un problema fundamental de la fenomenología, como el conflicto, gestado durante casi una década, entre la temporalidad esencial de la vida trascendental y la aspiración científica de la apodicticidad.

En numerosas ocasiones a lo largo de sus primeros años de docencia en Gotinga Husserl había repetido, tal y como hemos podido comprobar en el capítulo anterior, que las vivencias particulares que se nos ofrecen tras la efectuación de la reducción fenomenológica no tienen mucho que enseñarnos, ya que lo individual está sometido necesariamente al tiempo, y por lo tanto, a la indeterminación respecto a su identidad, mientras que la fenomenología aspira a la descripción del a priori del conocimiento, que se expresa en puros juicios de esencias. Solo en ellos se cumple, además, el ideal científico de adecuación, es decir, el ideal de una intuición plena e inmediata del objeto, en este caso, la visión intuitiva en la reflexión de las estructuras de la conciencia. Así, en la vía cartesiana de reducción de las *Fünf Vorlesungen* Husserl había puesto los cimientos de una ciencia estricta de la conciencia al combinar, por un lado, la pureza de lo ideal, que se había manifestado tempranamente en el proyecto de una lógica pura dirigida contra los absurdos del psicologismo y del naturalismo, y por otro, la claridad inequívoca, heredada de Descartes, en cuanto divisa del conocimiento filosóficamente verdadero. De ello resultaba el carácter peculiar de la fenomenología, consistente en “analizar e investigar esencias en el marco de la reflexión meramente intuitiva, de la autodonación absoluta”<sup>349</sup>.

Sin embargo, en las lecciones tempranas sobre la conciencia del tiempo se había podido ver que ya en las vivencias encontradas en la esfera de la reducción fenomenológica, en sus síntesis pasivas y ante-predicativas, en la sintaxis pre-reflexiva que diseña sus modos de aparición en continuo decurso, se constituyen unidades de sentido idénticas, unidades que son el sustrato motivacional que despierta el interés reflexivo del yo por su propia vida subjetiva; que, además, al perseguir retrospectivamente la objetivación, en los modos de re-presentación del recuerdo y la fantasía, de esas proto-vivencias de identidad, objetivación que da lugar a la constitución del tiempo del mundo, “puedo ir con seguridad más allá del dominio de la evidencia”<sup>350</sup>, ya que lo que se reproduce en el recuerdo, y que nos habla de la unidad,

---

<sup>349</sup>IP, p. 51.

<sup>350</sup>ZB, p. 50.

primero, de la vivencia recordada, y en segundo lugar, de la subjetividad trascendental misma, “no solo es el presente de conciencia de entonces con su flujo, sino, *implicite*, toda la corriente de conciencia hasta el presente vivo”<sup>351</sup>. Ello parecía mostrarnos, pues, que la identidad y la evidencia son, de alguna forma, atributos de la conciencia trascendental concreta, es decir, de la conciencia trascendental entendida como el *faktum* individual al que conduce en primer lugar la epojé del mundo objetivo, lo que significaba, tal y como Husserl diría más tarde en el contexto de la fenomenología genética, que “en relación conmigo y mi *faktum* yo puedo reflexionar sin la eidética en la actitud fenomenológica”<sup>352</sup>.

El camino que Husserl tuvo que recorrer hasta llegar a tal conclusión, una conclusión que no solo las *Zeitvorlesungen* habían adelantado, sino también los primeros textos sobre idealismo trascendental de 1908, centrados en demostrar que “se da continuamente y se constata en el flujo de mi vivir, en mis experiencias y consideraciones teóricas, una naturaleza, un mundo existente”<sup>353</sup>, no fue ni mucho menos sencillo. Ese camino, en el que juega un papel fundamental el anexo de las *Zeitvorlesungen* “El problema del tiempo en la consideración fenomenológica fundamental”<sup>354</sup>, procedente del texto principal de las lecciones de 1909 *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*, no ha sido, pensamos, lo suficientemente investigado hasta ahora. Su importancia radica en que gracias a él deben salir a la luz algunos aspectos de la transformación genética de la fenomenología, de la superación del platonismo estático de la época de Gotinga, necesarios para comprender la fenomenología tardía del “mundo de la vida”. Pues el concepto de mundo como suelo y horizonte de la experiencia es fruto de la superación definitiva del escepticismo inmanente al que Husserl tiene que enfrentarse en la vía cartesiana de reducción en el marco del conflicto entre temporalidad y científicidad, es decir, el conflicto entre la descripción de la unidad temporal de la conciencia y las exigencias de certeza e idealidad: “El momento importante que lleva a Husserl a la evidencia del mundo es la consecución del análisis de las síntesis asociativas, es decir, la evidencia del recuerdo, evidencia que sobrepasa el concepto cartesiano de evidencia puntual”<sup>355</sup>. Esta evidencia del recuerdo es puesta en duda, precisamente, en *Einführung in die Phänomenologie der*

---

<sup>351</sup>ZB, p. 54.

<sup>352</sup>IS II, p. 261.

<sup>353</sup>IS II, p. 261.

<sup>354</sup>ZB, p. 201.

<sup>355</sup>YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*, p. 20.

*Erkenntnis*, donde el concepto de “evidencia cartesiana”<sup>356</sup> guía toda la investigación.

Frente a las teorías naturalistas, afectadas de antemano por el misterio de la trascendencia, la evidencia cartesiana lograda en la epojé nos proporciona un campo de datos a salvo de todo peligro escéptico, de toda duda: “El *cogito* es un punto de partida absoluto no porque se trate con ello de nuestras propias vivencias psíquicas, sino porque de esas *cogitationes* tenemos, como dice Descartes, una *clara et distincta perceptio*”<sup>357</sup>. Así, toda afirmación realizada sobre el “suelo de la investigación”<sup>358</sup> radicado en la *clara et distincta perceptio*, ya sea una afirmación sobre el contenido real de la vivencia, o una afirmación dirigida al correlato intencional de la misma, posee un valor indudable. Sin embargo, al entrar la variable temporal en juego, este concepto de evidencia marcado por la prioridad metódica de la adecuación, es decir, por la autoreferencialidad inmediata de la *cogitatio*, exhibe de repente sus límites. Tras descubrir que la posibilidad de una ciencia fenomenológica no está garantizada simplemente con la introducción del *punto arquimédico* de la *cogitatio*, y que “en el camino hacia ella se encuentran dificultades que parecen empujarnos a un escepticismo absoluto”<sup>359</sup>, Husserl afirma que si bien “no debemos abandonar la evidencia cartesiana”<sup>360</sup>, sí debemos, en cambio, “entenderla, captarla y delimitarla de forma exacta”<sup>361</sup>. Pues en caso contrario corremos el peligro de afirmar que “sólo el ahora absoluto es una donación real libre del problema de la trascendencia”<sup>362</sup>, cayendo así en la situación paradójica de tener que rechazar como problemático todo lo que supera los límites estériles del absolutamente claro y distinto “esto”. Las dificultades de las que Husserl habla, y que chocan con el restrictivo concepto de evidencia cartesiano, se refieren, más concretamente, a la retención y al recuerdo, los modos vivenciales sobre los que se levanta la unidad temporal de la conciencia.

Mirada retrospectivamente desde el prisma de la crítica tardía de la experiencia inmanente, puede detectarse en la historia de la fenomenología trascendental de preguerra la tendencia a la superación de una idea de conocimiento insensible a fenómenos refractarios a la *clara et distincta perceptio*. Esta idea de conocimiento comienza a experimentar sus límites cuando el concepto de validez, que *Logische*

---

<sup>356</sup>EPE, pp. 50, 60, 63, 66, 71, 75, 76, 78, 79, 80, 83, 151.

<sup>357</sup>EPE, p. 80.

<sup>358</sup>EPE, p. 80.

<sup>359</sup>EPE, p. 76.

<sup>360</sup>EPE, p. 79.

<sup>361</sup>EPE, p. 79.

<sup>362</sup>EPE, p. 77.

*Untersuchungen* había situado de forma acrítica en el corazón de su noción de verdad, es incluido en el análisis fenomenológico a través de la descripción del proceso de identificación constitutiva que define a la subjetividad trascendental. En ese proceso, lo percibido intencionalmente se constituye como el correlato objetivo de una multiplicidad de actos de conciencia, de modo que todo aparecer material de la cosa, toda vivencia particular, siempre va más allá de su autodonación actual y apunta a una totalidad de sentido que se perfecciona con cada nueva experiencia. Esta totalidad de sentido a la que aspiran y en base a la cual se configuran las evidencias individuales es definida por Husserl a través del concepto de *cogitatum*, el polo idéntico en el que confluyen los actos parciales de la conciencia durante la efectuación de una vivencia unitaria. Con él, Husserl amplía el radio de aquella exploración inmanente que en *Logische Untersuchungen* se limitaba a “una ciencia de los actos”<sup>363</sup>, es decir, a una ciencia de los fenómenos psíquicos y sus contenidos sensibles, incluyendo en la teoría de la evidencia, tras la ejecución de la reducción fenomenológica y la conversión de la totalidad de la existencia en fenómeno, un tratamiento científico de la inadecuación. Esto había sido decisivo para la fenomenología, ya que si ella desea acceder a la esencia del conocimiento debe esclarecer también lo que se encuentra al otro lado de la tendencia intencional de la *cogitatio*, es decir, los correlatos objetivos de los actos. Al hacerlo, piensa Husserl, no se transgrede de ningún modo el principio universal de desconexión, ya que “la reducción fenomenológica no significa la limitación de la investigación a la esfera de la inmanencia ingrediente (...), sino restricción a la esfera de la *autodonación pura*”<sup>364</sup>. Lo mentado en la conciencia, el objeto idéntico producto de los actos donadores de sentido, cae dentro de la “esfera de la evidencia pura”<sup>365</sup>, cumpliendo así la exigencia metódica a la que debe someterse todo dato de la crítica gnoseológica.

Con respecto al objeto en el *cómo* de sus formas de donación, Husserl detecta una inadecuación fundamental en la imposibilidad de la captación plena de su ser, es decir, una captación libre de momentos de significación vacíos. Su evidencia, debido a la proyección esencial hacia un futuro de posibles correcciones, tachaduras y decepciones, es siempre presunta. Sin embargo, la cosa, en cuanto unidad de sentido de una multiplicidad de posiciones de la conciencia, no depende ni de lo que aparece de

---

<sup>363</sup>EPE, p. 65.

<sup>364</sup>IP, p. 60.

<sup>365</sup>IP, p. 61.



manera intuitiva en un acto particular, ni de la suma de un número indefinido de ellos, sino que, por la esencial estructura anticipatoria de la intencionalidad, ella está siempre ahí “de acuerdo con el sentido total aunque sólo parcialmente intuitivo y pluralmente indeterminado”<sup>366</sup>. Tal “estar ya siempre ahí” implicada la cosa en cada acto particular como un todo congruente aunque sólo parcialmente intuitivo, hace que la fenomenología sea capaz de estudiar, sin tener que dejar en ningún momento el campo de las evidencias inmediatas y absolutamente claras, “los diversos procesos que se diseñan *a priori*”<sup>367</sup> en “la esfera de las formas de ser que en principio solo pueden darse inadecuadamente”<sup>368</sup>. En *Ideen I* esta imperfección tolerada de la evidencia intencional dentro del contexto del ser absoluto de la conciencia es explicada en base a la racionalidad de su *anhelo teleológico de identidad*, es decir, a la totalidad de sentido que caracteriza a eso que normalmente llamamos objetividad: “El posicionamiento que tiene lugar sobre el fondo de la aparición en persona de la cosa es, de hecho, un posicionamiento racional, y ello a pesar de que la aparición es siempre parcial, *imperfecta*, pues consciente en persona no sólo es lo que aparece *realmente*, sino la cosa misma como tal”<sup>369</sup>. Esta racionalidad de la evidencia trascendente tiene como motivación interna la evidencia adecuada, es decir, la aspiración a la presentación intuitiva del objeto que mienta de forma vacía. Husserl logra así, a pesar de colocar esta evidencia perfecta en el terreno ontológicamente incierto de una idea situada en lo infinito, describir el proceso de conocimiento sin abandonar la vieja categoría de adecuación.

La ampliación de la inmanencia tal y como era entendida en *Logische Untersuchungen* da lugar, por lo tanto, a la inclusión de un tipo de evidencia inadecuada en la esfera de lo que Husserl considera “racional”. Esta inadecuación, que apunta a la alteridad fenomenológica de las objetividades intencionales no-ingredientes, puede ser explicada, como después lo será el nóema en *Ideen I*, de una manera que tenga o no en cuenta la relación del “fantasma”, es decir, del “objeto dado simplemente en un encuentro sensible”<sup>370</sup>, con el tiempo. En las *Fünf Vorlesungen*, al desterrar programáticamente Husserl toda mediación del campo de fenómenos puros, queda cerrada la puerta también a un análisis temporal de lo percibido, de modo que la

---

<sup>366</sup>*ID*, p. 287.

<sup>367</sup>*ID*, p. 287.

<sup>368</sup>*ID*, p. 287.

<sup>369</sup>*ID*, p. 286.

<sup>370</sup> DRUMMOND, J., “The Structure of Intentionality”, en *The New Husserl*, Ed. Donn Welton, Indiana, Indiana University Press, 2003, p. 75.



objetividad intencional es contemplada sólo estáticamente. Sin embargo, “cualquier explicación de la objetividad experimentada yace sobre un número de distinciones que presuponen el análisis husserliano de la estructura temporal de toda experiencia consciente. La primera y más importante de ellas es la que tiene que ver con las apariciones propias e impropias”<sup>371</sup>. Esta distinción alude al hecho de que “en la percepción de un objeto material hay necesariamente y por principio una co-presencia de las partes o aspectos no vistos del objeto”<sup>372</sup>, co-presencia cuya racionalidad, que amplía la racionalidad de la inadecuación mínima del objeto trascendente visto a través del filtro de la autodonación adecuada, viene dada por relaciones internas de motivación. Sin esas relaciones internas, sin esas donaciones impropias, el objeto sólo es una presencia abstracta, vacía, objeto del que podemos decir en el mejor de los casos cuál es su tipología, a qué región ontológica pertenece (naturaleza, espíritu, cultura), pero nunca trazar el origen de su sentido, su historia, en la conciencia.

La racionalidad de los modos impropios de aparición y su papel insoslayable en la constitución de la identidad de los objetos trascendentes es la primera prueba de los límites artificiales de la autodonación entendida como evidencia perfecta, adecuada. La segunda, y más importante, tiene que ver con el lado noético de esas relaciones internas de motivación, con la estructura temporal-cogitativa de los actos constitutivos. Esta estructura, que pertenece a toda fase de la experiencia, vincula los modos de donación presentes con los no-presentes, dando así lugar a las vivencias como acontecimientos de sentido unitarios. La descripción de estos vínculos dentro de las fronteras establecidas por la reducción fenomenológica implica admitir, por lo tanto, que incluso en la esfera de la *cogitatio*, en la esfera noética, hay trascendencias que van más allá de la *clara et distincta perceptio*. Esta segunda ampliación del campo de investigación en dirección a las trascendencias temporales implicadas en la inmanencia originaria del presente será tan decisiva como la primera, pues si bien la introducción del *cogitatum* en el esquema constitutivo inaugura la época de la fenomenología trascendental propiamente dicha, la detonación de los diques de la *clara et distincta perceptio* que provoca la necesaria inclusión fenomenológica del pasado dentro del círculo de datos relevantes para la ciencia, cambiará para siempre la teoría husserliana de la evidencia. La separación de evidencia apodíctica y adecuada en la fenomenología genética de los años veinte, así como la proclamación de la mayor dignidad de la primera sobre la segunda, será posible

---

<sup>371</sup>Ídem, p. 75-76.

<sup>372</sup>Ídem, p. 76.

únicamente gracias a la resolución de la aporía de la trascendencia de los modos temporales de donación en la *Grundproblemevorlesung*, donde el recuerdo adquiere un papel metódico imprescindible para la elaboración de una ciencia de la experiencia fenomenológica.

En las lecciones de 1909 encontramos, por lo tanto, una preocupación metódica por la evidencia de las vivencias trascendentales todavía inédita, en gran medida, en las lecciones tempranas sobre el tiempo, preocupación por “aquella trascendencia que reside en el recuerdo y la retención”<sup>373</sup> sin la cual “no tendríamos derecho a hablar de un flujo de la conciencia”<sup>374</sup>. Los problemas que tales trascendencias suponen para el principio de evidencia cartesiana se hacen especialmente visibles en los últimos epígrafes de la primera parte de las lecciones, en los que Husserl no sólo resume los logros efectuados hasta ese momento gracias a la desconexión del mundo objetivo y la introducción del concepto de reducción, sino que discute la posibilidad del establecimiento de una ciencia de la conciencia pura. Esta posibilidad se ve ensombrecida por la amenaza, que cobra fuerza a medida que avanzan las lecciones, de un escepticismo de tipo no-naturalista, es decir, un escepticismo nacido al amparo mismo de la reducción, cuyo origen estaría en la incapacidad de la fenomenología “para llevar a cabo afirmaciones objetivamente valiosas”<sup>375</sup>. Pues las afirmaciones objetivas perduran en el tiempo, mientras que la *cogitatio*, si quiere permanecer dentro del círculo de lo indudable, debe limitarse a su autodonación pura, al presente puntual del “esto de aquí”. Una vez que la *cogitatio* ha pasado, ya no queda nada de esa indubitabilidad, de modo que las afirmaciones referidas a las vivencias trascendentales parecen ser absolutamente únicas, y por eso, ajenas a una identidad reconstruible en cualquier punto del tiempo.

La evidencia cartesiana puede garantizarnos un residuo inatacable de certeza mientras dura la *cogitatio* en la percepción, es decir, mientras ella todavía se encuentra en el campo originario del tiempo efectuándose en una cadena retencional cercana. Cuando la última fase de presente de la vivencia ha cesado, y todo el conjunto vivencial se hunde irremisiblemente en el pasado, yo puedo después recordarla y traerla de nuevo al presente en el modo del “como si”. Si sometemos este recuerdo a la reducción fenomenológica, es decir, si desconectamos toda posición de creencia en mi pasado

---

<sup>373</sup>EPE, p. 70.

<sup>374</sup>EPE, p. 70.

<sup>375</sup>EPE, p. 83.

como un pasado *objetivo*, entonces se alarga la mirada hacia el flujo de la conciencia pasada. Y este, dice Husserl, “es el campo de la fenomenología”<sup>376</sup>. Ahora bien, aunque el recuerdo esté ahí inmediatamente ante la mirada como un fenómeno actual, lo recordado en el recuerdo trasciende por completo el ámbito de la percepción reflexiva, convirtiéndose así en un misterio similar al que para nosotros suponía la existencia del mundo natural en tanto mundo válido en-sí. A diferencia, pues, de la retención, “cuya validez trascendente tiene lugar dentro de la absoluta autodonación”<sup>377</sup>, lo dado en el recuerdo siempre podría engañarnos, ya que la intuición inmediata no puede acreditarse en la esfera de lo recordado: “Las vivencias fluyen, la conciencia es un flujo heracliteano infinito; lo que una vez fue, se hunde en el abismo del pasado fenomenológico y se encuentra desde ahora y para siempre ahí. *Nada puede volver y estar dado por segunda vez como una identidad*”<sup>378</sup>. Lo que parecía una investigación destinada a resolver los problemas filosóficos tradicionales relacionados con la esencia del conocimiento, desemboca, tras la constatación del carácter problemático, temporal-trascendente, de los fenómenos de conciencia, en una vía muerta. Pues si únicamente el presente está libre del problema de la trascendencia, “nos veríamos imposibilitados, así, para hablar de un flujo de conciencia”<sup>379</sup>.

La cuestión de la temporalidad de las vivencias se mueve aquí en dos planos que Husserl no se molesta en diferenciar. Por un lado, el plano de la objetividad y la idealidad como criterios de un conocimiento científicamente relevante, y por otro, el plano de la evidencia. En lo que al primero se refiere, el imparable hundimiento en el pasado de las *cogitationes* las convierte en fenómenos irrepetibles, ajenos a una objetividad intersubjetiva: “Las *cogitationes* vienen y van en un flujo infinito; la mirada querría apresarlas, pero no hay ninguna posibilidad de fijarlas de un modo objetivamente válido”<sup>380</sup>. En ese sentido, “la fenomenología no sería el título de una ciencia”<sup>381</sup>. El otro plano es el de la inadecuación con la que el flujo se muestra a la mirada fenomenológica, inadecuación derivada de la incompatibilidad entre la evidencia cartesiana y las trascendencias temporales de la conciencia. El concepto de evidencia que Husserl toma de Descartes, la *clara et distincta perceptio* entendida como “pura

---

<sup>376</sup>EPE, p. 69.

<sup>377</sup>EPE, p. 71.

<sup>378</sup>EPE, p. 76 (el subrayado es nuestro).

<sup>379</sup>EPE, p. 78.

<sup>380</sup>EPE, p. 83.

<sup>381</sup>EPE, p. 82.

puntualidad formal”<sup>382</sup> que ilumina momentáneamente la noche de un sujeto sin mundo, conduce a una atomización del tiempo que, a pesar de la indubitabilidad del principio arquimédico de la *cogitatio*, haría imposible hablar de apodicticidad: “La contingencia de la *res cogitans* es exhibida como un fallo de la seguridad absoluta en la existencia, seguridad que posee el *ens necessarium*. La *res cogitans* experimenta en primer lugar su imperfección, su finitud, en el hecho de que ella solo puede ser asegurada en el momento de la reflexión sobre su existencia. Descartes atomiza así el tiempo de la conciencia. El *ego* necesita, para poder estar seguro de su existencia pasada y, con ello, de la autenticidad de su recuerdo, una garantía trascendente. Esta solo puede encontrarse en la verdad de la substancia infinita en cuanto *causa sui*, substancia a la cual su propia existencia está vinculada en una *creatio continua*”<sup>383</sup>. La garantía trascendente a la que Husserl acude para salvaguardar el ideal de apodicticidad de las verdades del campo trascendental ya no es ningún tipo de *ens necessarium*, sino el concepto mismo de *eidos*. Él justifica por sí solo la noción de adecuación a través de lo universal, cuya intuición momentánea ya no está afectada por la carencia de objetividad derivada de la atomización del tiempo. A lo *adecuado-individual* de la así llamada “esfera de existencia fenomenológica” (“*phänomenologische Daseinssphäre*”<sup>384</sup>), la esfera abierta en la reducción y “definida, en sentido amplio, como esfera cartesiana”<sup>385</sup>, Husserl opone ahora lo *adecuado-universal* de la esfera de datos absolutos “que no pueden incluirse en el flujo de la existencia fenomenológica”<sup>386</sup>. Solamente en esta esfera evidencia y apodicticidad coinciden.

Ante la imposibilidad de legitimar apodícticamente la adecuación de los datos trascendentales de la esfera de existencia fenomenológica, Husserl se ve obligado a decir que “la posibilidad de erigir una ciencia fenomenológica depende de que se pongan de relieve otras donaciones absolutas aparte de las de la evidencia cartesiana”<sup>387</sup>. Estas donaciones son el resultado de un nuevo tipo de reducción, una visión reflexiva que Husserl denomina “ideación”<sup>388</sup> y que consiste en la descripción de

---

<sup>382</sup> SCHULZ, W., “Descartes und das Problem der Subjektivität”, en *Der gebrochene Weltbezug. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart*, Pfullingen, Neske, 1994, p. 117.

<sup>383</sup> HELD, K., “Husserls Rückgang auf das phänómenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie”, en *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie*, Phänomenologische Forschungen 10, Hg. von ORTH, E. W., Freiburg, Alber, 1980, p. 105.

<sup>384</sup> *EPE*, p. 84.

<sup>385</sup> *EPE*, p. 84.

<sup>386</sup> *EPE*, p. 84.

<sup>387</sup> *EPE*, p. 83.

<sup>388</sup> *EPE*, p. 86.

las ideas generales o esencias que “corresponden a todo fenómeno -a toda *cogitatio*- en su singularidad”<sup>389</sup>. Así, en el fenómeno reducido de la percepción, por ejemplo, la visión ideativa extrae la esencia “percepción en general”, la cual, afirma Husserl, se da en una intuición originaria, pero en una intuición que está “libre de toda individuación a través de la temporalidad fenomenológica”<sup>390</sup>. Tal esencia es, en ese sentido, “supratemporal”<sup>391</sup>, ya que no se encuentra sometida a las transformaciones del ahora y del pasado, transformaciones “que pertenecen a lo individual-fenomenológico como tal”<sup>392</sup>. Sobre esas objetividades esenciales es posible llevar a cabo, por lo tanto, afirmaciones de una validez científica absoluta, validez que los misterios de las trascendencias temporales amenazan con erosionar en la esfera de la existencia fenomenológica.

El paso de la reducción trascendental a la reducción eidética ya se había convertido en una exigencia metodológica de primer orden a la altura de 1907. Ella responde a un anhelo inherente a la esencia misma de la fenomenología, anhelo que, por una parte, se remonta a la interpretación que hace Brentano de los juicios apodícticos como juicios cuyo apriorismo no se refiere a la necesidad pensante del sujeto, sino a la necesidad de lo pensado como un objeto esencial y válido independientemente de toda facticidad material, y que, por otra, “está orientado hacia la concepción del a priori en la matemática”<sup>393</sup> al modo de Leibniz y Bolzano, es decir, a la exigencia de que los conceptos surgidos en los juicios apodícticos de la matemática formal “deban ser puros y totalmente libres de cualquier posicionamiento sobre existencias individuales”<sup>394</sup>. En las *Fünf Vorlesungen* Husserl, tras presentar de una forma por primera vez sistemática el mecanismo de la reducción, afirma que la crítica del conocimiento y, en última instancia, la ciencia del conocimiento como filosofía primera, necesita poner como válidos, además de las *cogitationes* reducidas, “otros datos absolutos”<sup>395</sup>, objetos universales que respondan a la “meta fundamental”<sup>396</sup> del a priori. Estas esencias poseen el mismo grado de evidencia que los datos absolutos ingredientes e intencionales de la *clara et distincta perceptio*, aunque, como Husserl constata en la *Cuarta Lección*, ellas trasciendan por completo la esfera del conocimiento fenomenológico, es decir, el flujo

---

<sup>389</sup> *EPE*, p. 86.

<sup>390</sup> *EPE*, p. 87.

<sup>391</sup> *EPE*, p. 87.

<sup>392</sup> *EPE*, p. 87.

<sup>393</sup> GANDER, *op. cit.*, p. 313.

<sup>394</sup> *Ídem*.

<sup>395</sup> *IP*, p. 63.

<sup>396</sup> *IP*, p. 65.

de la conciencia. Esa trascendencia, sin embargo, no es problemática, y “encontrar aporía en ella no es más que un prejuicio”<sup>397</sup>, ya que la reducción, como Husserl había demostrado en la *Segunda Lección*, no limita el campo de inmanencia a lo inmanente ingrediente, es decir, a todo aquello que es parte real (*reell*) de flujo, sino que incluye también a lo trascendente-intencional constituido en las vivencias y dado, como en el caso de las esencias, en una evidencia igualmente absoluta y clara. No obstante, lo que en las *Fünf Vorlesungen* era todavía un tanteo provisional de los problemas inherentes a la evidencia de los datos fenomenológicos, el tanteo de “la dificultad capital para una indagación científica, es decir, no solipsista, sino intersubjetivamente verificable, objetiva, de la conciencia fenomenológicamente reducida”<sup>398</sup>, pasa en 1909 a un primer plano teórico-crítico.

Los fenómenos de la esfera trascendental, que en el momento estático habían constituido un punto de partida seguro para la ciencia, pierden el brillo de lo indudable a medida que huyen de la región momentánea de la presencia. Esta huida es inevitable, ya que su individualidad, que la reflexión aspira a desglosar en juicios objetivamente válidos, no es algo que pueda ser captado de un solo golpe de vista intuitivo, sino que ella se expresa sintácticamente, por así decirlo, en orientaciones temporales que sobrepasan la esfera del presente inmediato que Husserl considera a salvo de cualquier enredo escéptico. Al pasar a la esfera de datos eidéticos y poner a un lado lo individual-fáctico como algo de lo que no podemos valernos en la construcción de una ciencia apodíctica de la conciencia, Husserl, sin embargo, deja irresuelta toda la cuestión de la unidad temporal del conocimiento, su constante reactivación en el recuerdo y, por último, la cuestión de la constitución del mundo como fenómeno: “Esta diferencia entre la evidencia en la que el ego individual fáctico se da, y la evidencia de sus estructuras fenomenológicas universales, se convirtió para Husserl en un problema”<sup>399</sup>. Pues el flujo de conciencia, que constituye el suelo sobre el que se erige la posibilidad de juicios eidéticos, posee una naturaleza originaria pre-objetiva. Las vivencias están dadas de manera pre-reflexiva, y en ellas se funda, precisamente, la posibilidad de una reflexión posterior. Esta pre-reflexividad genética que puede encontrarse en todo juicio de esencias y que nos conduce retrospectivamente a la mónada como subjetividad trascendental concreta es ocultada por la preeminencia de lo eidético, es decir, por la

---

<sup>397</sup> *IP*, p. 69.

<sup>398</sup> BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E., *op. cit.*, p. 74.

<sup>399</sup> TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 205.

asimilación de lo apodíctico y lo adecuado. La crítica de la experiencia trascendental que está detrás del análisis genético demostrará, en mi opinión, que no solo es posible una fenomenología no-eidética (algo que aquí parece excluido), sino que es completamente necesaria.

Como conclusión podemos decir que Husserl, demasiado influenciado todavía aquí por la matemática y la lógica pura, ciencias que, a pesar de no contribuir a un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento, representan “un modelo de rigurosidad científica”<sup>400</sup>, pierde de vista, de algún modo, la “cientificidad” propia del tejido inmanente de la conciencia pura, científicidad que no se ve afectada ni por la particularidad de los datos encontrados en la reducción, ni por la temporalidad fundamental que les subyace. Esta científicidad se define, más allá del carácter absoluto de las *cogitationes* entendidas como objetos dados en una evidencia clara y distinta, por la impensabilidad de la inexistencia de la subjetividad trascendental misma, es decir, por su apodicticidad en cuanto “suelo de fundamentación última”<sup>401</sup>. En las lecciones de 1909, sin embargo, la apodicticidad es un rasgo del que Husserl habla casi exclusivamente en relación con las ciencias de esencias pre-fenomenológicas, ciencias como la lógica pura, la matemática o la ontología formal que, a pesar de estar, como el resto de las ciencias de la actitud natural, “afectadas por una cierta carencia en lo que respecta a su fundamentación”<sup>402</sup>, hacen gala de una pureza y universalidad envidiables. En lo que a la fenomenología se refiere, Husserl se limita a describir los datos de la reducción como datos cuyo valor absoluto depende de una evidencia que tiende a privilegiar la *pulcritud ontológica* de un ahora intuitivamente certero<sup>403</sup>, y que por lo tanto se vuelven problemáticos en los márgenes más remotos de la luz, esto es, en el pasado. Es comprensible, pues, que la necesidad de establecer un suelo de conocimiento totalmente seguro lleve a Husserl a buscar refugio, dados los graves problemas que amenazan la evidencia de tipo cartesiano, en objetos eidéticos que no se ven afectados por la dialéctica temporal de la presencia y de la ausencia. En ese sentido, “cualquier fenómeno surgido del flujo de la conciencia y tomado en su pureza puede servir como base para una conciencia de la generalidad, y de hecho en relación con todo tipo de

---

<sup>400</sup> *EPE*, p. 31.

<sup>401</sup> LANDGREBE, L., *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus, 1963, p. 182.

<sup>402</sup> *EPE*, p. 32.

<sup>403</sup> Como en las lecciones tempranas sobre el tiempo, Husserl se encuentra aquí en la situación contradictoria de tener que usar una herramienta metódica (evidencia cartesiana) en un ámbito que constantemente la repele (el flujo infinito de conciencia). Por ello se ve obligado a decir al mismo tiempo que la claridad es un rasgo de lo absoluto, y que “la restricción al ahora sería una ficción” (89)



componentes, formas o contenidos de tipo real o intencional”<sup>404</sup>. Sin embargo, al proceder así, Husserl parece olvidar que la reducción trascendental y la reducción eidética son métodos esencialmente distintos, y que “los conocimientos esenciales no son el fin absoluto, sino que cumplen su función dentro de la fenomenología trascendental”<sup>405</sup>. Esto significa, en otras palabras, que la fenomenología trascendental no puede esperar a la eidética para desterrar el escepticismo de las fronteras de lo inmanente, ya que el vaciamiento eidético es, en el mejor de los casos, un modo de fijación en lo universal, pero no una herramienta que pueda describir el “cómo” más originario del conocimiento. Sólo cuando, en la época de Friburgo, Husserl esté en condiciones de afirmar que “la adecuación y la apodicticidad de una evidencia no van de la mano”<sup>406</sup>, podrá finalmente llevarse a cabo también una distinción más exacta que respete la “cientificidad” propia de los datos trascendentales, esto es, aquella apodicticidad encerrada en el hecho de que “la reflexión, que por su parte es un acto, y el acto sobre el que se reflexiona, pertenecen al mismo flujo de vivencias”<sup>407</sup>.

Husserl da un paso decisivo en la dirección de una fenomenología no-eidética en las lecciones de 1910-1911 *Grundprobleme der Phänomenologie*. Su importancia no solo reside, como se ha recalado en multitud de ocasiones, en el hecho de que ellas anticipan la fenomenología postcartesiana de la época de Friburgo al introducir cuestiones como la intersubjetividad o el mundo de pura experiencia, sino también en la respuesta que Husserl da a todo el problema escéptico-inmanente que pasa a primer plano en las lecciones de 1909, y que es reflejo de una incapacidad metódica para articular la unidad temporal-material de la conciencia. Con la ampliación del campo trascendental que lleva a cabo la doble reducción fenomenológica en el contexto de la “crítica de la experiencia fenomenológica”<sup>408</sup>, Husserl saltará fuera de la senda cartesiana que las *Fünf Vorlesungen* y *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis* habían inaugurado, y en la que, como las lecciones de 1909 ponen brutalmente de manifiesto, “la desconexión [de la trascendencia] es tan radical que ya no encontramos en general nada sobre lo que juzgar”<sup>409</sup>. Husserl no sólo expande el ámbito de investigación, así, hacia un tipo de donaciones (las re-presentaciones) que están fuera del radio de acción de la *clara et distincta perceptio*, sino que cifra en ellas

---

<sup>404</sup>EPE, p. 89.

<sup>405</sup>STRÖKER, E., *Husserls transzendente Phänomenologie*, p. 88.

<sup>406</sup>CM, p. 62.

<sup>407</sup>CM, p. 96.

<sup>408</sup>GP, p. 116.

<sup>409</sup>GP, p. 64.



la posibilidad misma de una ciencia. Será la primera respuesta metodológica consecuente al conflicto surgido de la naturaleza problemática de la inmanencia fenomenológica y su evidencia, ya que ella se mantiene dentro de las fronteras estrictas de la reducción trascendental.

#### 4. Conciencia y mundo en la *Grundproblemevorlesung*

Nuestro viaje por los momentos genéticos y las grietas del camino cartesiano de reducción de la época de Gotinga tiene su punto de llegada en el que es, sin duda, uno de los textos más importantes de la filosofía husserliana de preguerra, y el que más influyó, junto a *Ideen I*, en el ulterior desarrollo de la fenomenología. En estas lecciones de 1910-1911, a las que Husserl se refiere también en textos posteriores como *Lecciones sobre empatía y reducción ampliada*<sup>410</sup> o *Lecciones sobre reducción fenomenológica en cuanto reducción trascendental universal*<sup>411</sup>, títulos que no dejan lugar a dudas sobre el tema central de la obra, esto es, la ampliación de la “primera, y limitada, comprensión de la reducción fenomenológica”<sup>412</sup>, confluyen dos líneas de evolución filosófica que ya venían anunciándose desde la consumación trascendental de la fenomenología en 1907: por un lado, una línea *fenomenológico-crítica* de progresiva toma de conciencia de los graves problemas asociados a la vía cartesiana de reducción, y por otro, una línea *descriptiva* que, poco a poco, como puede verse en la fenomenología de la percepción de *Ding und Raum*, se acerca al concepto fenomenológico de mundo en cuanto suelo de creencia habitual y horizonte.

La primera de esas líneas da comienzo en las *Fünf Vorlesungen* con la pregunta por los límites de la autodonación, lo que indirectamente pone en marcha una reflexión crítica sobre la evidencia que desembocará, en la década de 1920, en la corrección de la vía cartesiana de reducción. En las lecciones de 1909, tal y como hemos visto, Husserl alcanza un punto de no retorno respecto a la validez metódica de la evidencia de tipo cartesiano, al poner de manifiesto que las trascendencias temporales implicadas en las vivencias abiertas en la reducción sobrepasan el límite, marcado todavía en esta época por la presencia clara y distinta de lo dado en la intuición, de todo aquello que podemos considerar indudablemente cierto. Sin embargo, en lugar de meditar sobre los prejuicios lumínicos que están detrás de la identificación entre adecuación y a priori, y que lastran la investigación filosófica sobre el conocimiento en la esfera trascendental, Husserl

---

<sup>410</sup> Ms. F I 43, p. 57.

<sup>411</sup> Ms. M III 9 VI b, p. 68.

<sup>412</sup> *EP II*, p. 174.

introduce el giro metódico de la reducción eidética, giro con el que pretende esquivar el escepticismo inmanente y garantizar así la posibilidad de una ciencia estricta de la conciencia pura. En la *Grundproblemevorlesung* este peligro escéptico asociado a una reducción fenomenológica demasiado estricta sigue presente. La diferencia radica en que Husserl deja claro ahora que al responder la pregunta por el alcance de lo absolutamente dado “la investigación contempla la conciencia fenomenológicamente reducida en su flujo individual”<sup>413</sup>, ya que “la reducción eidética no ha sido efectuada”<sup>414</sup>.

La línea de evolución descriptiva de la fenomenología de la época de Gotinga nace de la exigencia de un esclarecimiento de la multiplicidad sintética de actos que está detrás de la constitución de objetos en la conciencia. A esto alude en último término la máxima de *Logische Untersuchungen* “¡A las cosas mismas!”, que, frente a las teorías del conocimiento sustancialistas y constructivistas, aspira a mostrar la dinámica más íntima de la experiencia “con tan poca interpretación como sea posible”<sup>415</sup>. Con la reducción de tipo cartesiano, no obstante, la fenomenología se ve abocada, a pesar de su tendencia originaria a ofrecer una visión del aparecer fundamental de lo que aparece no empañada por prejuicio -científico o filosófico- alguno, a la cárcel metodológica de la evidencia adecuada, es decir, a la necesidad, articulada definitivamente a través del argumento clásico de la duda, de no tomar para la teoría del conocimiento nada que supere la presencia inmediata de lo intuitivo en persona. Al supeditar así el *pathos* descriptivo de la fenomenología, “que con cierto derecho hizo que pudiera presentarse como una forma específica de empirismo”<sup>416</sup>, al principio metódico de adecuación, Husserl tuvo que excluir necesariamente del primer examen inmanente de la subjetividad el mundo como nexo indestructible de significación, esto es, como suelo y horizonte de la experiencia. Sin embargo, con la profundización, exigida por la naturaleza misma de la intencionalidad, en el tema de los modos de donación impropios, profundización expresada en el reconocimiento del carácter problemático y la amplitud, en un primer momento ignorada, del campo de inmanencia fenomenológica, Husserl se acerca poco a poco al objetivo inicial de sondear filosóficamente la correlación entre subjetividad y mundo. La *Grundproblemevorlesung* supone el punto de llegada de ese proceso. En esta obra Husserl, tras la relativización del concepto de evidencia cartesiana que tiene lugar

---

<sup>413</sup>GP, p. 66.

<sup>414</sup>GP, p. 66.

<sup>415</sup> GÄNDER, H.-H. (Hrg), *Husserl-Lexikon*, p. 86.

<sup>416</sup>*Ídem*.

al constatar que “la fenomenología no desea desconectar la trascendencia en cualquier sentido”<sup>417</sup>, sino solo en el sentido de una trascendencia natural y ontológicamente autárquica, está finalmente en condiciones de acceder a “la totalidad de flujo de la conciencia en cuanto conexión temporal única”<sup>418</sup>, superando así la aporía de consecuencias escépticas que se había manifestado en las lecciones de 1909. En condiciones, por lo tanto, de acceder, más allá de lo experimentado de manera singular, a la “infinitud de la experiencia”<sup>419</sup>, infinitud “en cuyos continuos de experiencia posible se ofrece, justamente, la unidad universal del mundo”<sup>420</sup>.

#### 4.1. Balance preliminar de los problemas de la vía de reducción de la época de Gotinga: la crítica de la experiencia fenomenológica<sup>421</sup>

Tras las *Fünf Vorlesungen* de 1907, Husserl tomó contacto de manera progresiva con los peligros asociados a la vía cartesiana de reducción y su evidencia. En la *Grundproblemevorlesung* encontramos por primera vez no sólo un diagnóstico preciso de tales peligros, sino también, y lo que es más importante, una alternativa metódica que deja a un lado el patrón de la evidencia adecuada como guía de una teoría científica del conocimiento. Prueba de ello es la ausencia en las lecciones de 1910-1911 no ya del concepto mismo de evidencia o percepción adecuada, sino también de la mayoría de metáforas lumínicas asociadas a la evidencia absoluta que Husserl había usado incontables veces en las lecciones de 1909 *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*, así como cualquier referencia al concepto cartesiano de *clara et distincta perceptio*. En tales lecciones, la exigencia desmedida de claridad que debían cumplir los datos de la esfera inmanente había llevado a Husserl hasta las puertas del escepticismo, dada la imposibilidad para legitimar la evidencia perfecta de las vivencias trascendentales en toda su extensión temporal. Pues esta extensión no sólo concierne a

---

<sup>417</sup>GP, p. 75.

<sup>418</sup>GP, p. 81.

<sup>419</sup>GP, p. 117.

<sup>420</sup>GP, p. 117.

<sup>421</sup> El concepto de “crítica de la experiencia fenomenológica” lo usamos, en el contexto de la *Grundproblemevorlesung*, en dos sentidos, uno laxo y otro estricto: en un sentido laxo hablamos de crítica de un modo *positivo*, es decir, como ampliación de la esfera de inmanencia y ruptura del predominio de la evidencia adecuada, y en un sentido estricto desde el punto de vista *negativo* empleado específicamente por Husserl, es decir, como carencia de fundamentación filosófica del campo infinito de experiencia fenomenológica. Ambos sentidos se encuentran, pensamos, indudablemente unidos, ya que la urgente necesidad de crítica deja entrever la magnitud de la ampliación y su influencia crucial en la idea de la fenomenología. El campo de experiencia fenomenológica es ganado en una *Tatsachenwissenschaft*, es decir, en una indagación de la conciencia trascendental como *faktum*. Y aunque esta experiencia posee su propia apodicticidad, ella no es aún absoluta en el sentido de una legitimación científica última del conocimiento: “La «fenomenología» concebida como ciencia empírica sobre el suelo de la reducción fenomenológica, no, por lo tanto, como fenomenología eidética, sin pregunta alguna por la justificación «apodíctica»” (GP, p. 60).

la retención, de la que desconfiar “significaría tanto como arrojarnos en los brazos del escepticismo absoluto”<sup>422</sup>, sino también al recuerdo, es decir, a “la conciencia de la renovación de un transcurso pasado”<sup>423</sup>. Mientras que la vivencia actual del recuerdo no ofrece a la reflexión ninguna dificultad metodológica especial, ya que durante su efectuada soy consciente de un tipo de autodonación en el presente absolutamente indudable, lo recordado en ella, el transcurso temporal que es devuelto a la esfera de la presencia intuitiva, puede sin embargo engañarnos. Esta posibilidad nace de la incapacidad para demostrar que la vivencia devenida es verdaderamente la misma que la rescatada en el recuerdo actual, dada la carencia de inmediatez que, frente a la retención de lo sucedido-hace-un-momento, afecta esencialmente a lo recordado. En las lecciones de 1909 Husserl había detenido la meditación crítica sobre el recuerdo aquí, en la confirmación del hundimiento irreversible de los objetos fenomenológico-existenciales en los abismos del pasado, comenzando justo a continuación la búsqueda de otras objetividades inmanentes no sometidas a ese declive de la certeza. Sin embargo, en la *Grundproblemevorlesung*, Husserl no se limita a decir que no tiene ningún sentido “obedecer la tendencia a considerar únicamente como válido el ahora de la percepción (de la captación fenomenológica)”<sup>424</sup>, algo que, de alguna forma, ya había quedado claro en trabajos anteriores, sino que, y a diferencia, sobre todo, de las *Fünf Vorlesungen*, modula el concepto mismo de evidencia para dejar paso a la indagación de “nuevas *trascendencias* en la inmanencia fenomenológica”<sup>425</sup>. Ya no se trata, pues, de asegurar la posibilidad de la ciencia a través de la revelación de *otras* evidencias absolutas aparte de las existencial-temporales, sino de mostrar que las evidencias *absolutas* no son las únicas fenomenológicamente deseables. En ese sentido, para Husserl el futuro de la ciencia no sólo pasa en la *Grundproblemevorlesung* por la donación de la *cogitatio* en cuanto donación “absolutamente indudable”<sup>426</sup>, esto es, “en cuanto donación perceptiva originada en la reflexión fenomenológica durante la efectuada de la *cogitatio* duradera”<sup>427</sup>, sino también por el valor que podamos atribuirle a “la sorprendente abundancia de conexiones intuitivas que no son vistas, de hecho, en el modo de la percepción fenomenológica, sino, por así decirlo, en otros

---

<sup>422</sup>GP, p. 66.

<sup>423</sup>GP, p. 67.

<sup>424</sup>GP, p. 66.

<sup>425</sup>GP, p. 67.

<sup>426</sup>GP, p. 71.

<sup>427</sup>GP, p. 71.

modos distintos de experiencia fenomenológica<sup>428</sup>. Estos modos, tal y como había adelantado ya *Ding und Raum*, se despliegan en un sistema de “conexiones de motivación”<sup>429</sup>, conexiones que, por su misma naturaleza temporal, van más allá de la evidencia adecuada de la percepción fenomenológica.

Esta “incursión de la mirada en los horizontes oscuros”<sup>430</sup> de la conciencia, horizontes donde, admite Husserl desde el principio, el peligro del engaño siempre está presente, no supone una recaída en la actitud ingenua de la psicología empírica. Frente a ella, la pureza filosófica de las descripciones es asegurada gracias a la “doble reducción fenomenológica”<sup>431</sup>, recurso metodológico que permite a Husserl validar científicamente ese amplísimo grupo de trascendencias en la inmanencia que llama “representaciones”, vivencias que además de presentar el contenido absoluto de su propia autodonación en la conciencia, poseen la capacidad de reproducir experiencias implicadas materialmente en ellas. Estas vivencias, que suponen “una ampliación del concepto de visión fenomenológica”<sup>432</sup>, abrirán el camino a la consecución de la unidad total del flujo y sus relaciones temporales de motivación, pues ellas acceden de manera reproductiva al trasfondo subjetivo imbricado en el presente absoluto de la *cogitatio*. En la *Grundproblemevorlesung* Husserl analiza los casos del recuerdo, la expectativa y la empatía. En todos ellos la reducción no sólo aplica el índice cero sobre las posiciones de existencia contenidas en la vivencia actual (lo que deja ante los ojos el fenómeno puro de esa vivencia), sino que extiende su efectividad crítica hacia el horizonte de lo mentado *en* el recuerdo, la expectativa y la empatía, poniendo de manifiesto así las vivencias trascendentales que son recordadas, esperadas o empatizadas. Esta ampliación de la reducción, que logra la apropiación fenomenológica del paralelo psicológico de la unidad de la vida subjetiva, desemboca en el concepto de “experiencia fenomenológica”<sup>433</sup>, concepto que reúne todas aquellas conexiones vivenciales pretemáticas que ya habían comenzado a estudiarse en el análisis constitutivo de los objetos espaciales de *Ding und Raum*. Con la ayuda de ese concepto Husserl levanta el ancla metódico de las aguas poco profundas de la evidencia adecuada, alejando así la sombra del escepticismo inmanente a través de la explicitación de una plenitud experiencial-fenomenológica vinculada a un yo puro en cuanto “único principio

---

<sup>428</sup>GP, p. 70.

<sup>429</sup>GP, p. 71.

<sup>430</sup>GP, p. 88.

<sup>431</sup>GP, pp. 81, 82, 92.

<sup>432</sup>GP, p. 63.

<sup>433</sup>GP, p. 69.

determinante que construye la unidad del flujo de la conciencia”<sup>434</sup>. Pues dicho principio, que podríamos definir como la evidencia del continuo de *miscogitationes* pasadas y futuras, de la persistencia de mi identidad en el tiempo como vehículo de esa vida, nos muestra que, más allá de las vivencias singulares, y a pesar de la posibilidad, siempre abierta, de rupturas y correcciones, “*debe* existir un flujo”<sup>435</sup>. Este *debe existir* es acreditado en las re-presentaciones como una fuente de conocimiento tan válida como la percepción, validez cuya prueba es uno de los avances filosóficos más relevantes, pensamos, de la *Grundproblemevorlesung*. En una nota que acompaña al párrafo inicial de las lecciones, y que resume en unas pocas líneas sus líneas generales, Husserl afirma que “la reducción fenomenológica (no eidética) ofrece la posibilidad de ir más allá, en lo subjetivo (en lo trascendental-subjetivo), de lo impresional actual”<sup>436</sup>. Esta *trascendencia* es el punto de encuentro de la empatía y del recuerdo: mientras la primera nos informa del alter-ego y su flujo de vivencias irreductibles a la presencia absoluta de mi conciencia, el recuerdo nos dice que “es imposible que en verdad nada fuera”<sup>437</sup>, ya que gracias a él es seguro que mi flujo de vivencias, incluso en sus partes más remotas, “jamás se interrumpe”<sup>438</sup>.

A diferencia de la huida precipitada hacia la región de los objetos supratemporales de la esfera eidética que en 1909 había propiciado el problema irresuelto de la temporalidad, la necesidad de ir más allá de la evidencia absoluta se traduce, en la *Grundproblemevorlesung*, en “una indagación de la conciencia individual dentro de la epojé fenomenológica”<sup>439</sup>. Este conocimiento de lo individual es el resultado de una crítica de la percepción inmanente que, como hemos visto en los capítulos anteriores, ya se venía gestando desde el principio mismo del giro trascendental, y que finalmente da lugar a una relativización de la evidencia cartesiana y su infructuoso prejuicio de claridad. Así, tras la inclusión en la esfera inmanente no sólo de los objetos visibles en una percepción absoluta (las vivencias trascendentales dadas en la inmediatez de la conciencia reflexiva), sino también de aquellos que son exhibidos en re-presentaciones (como las vivencias trascendentales que emergen de mi pasado remoto a través del recuerdo, o las que pongo en el alter-ego gracias a una percepción analogizante), la validez de los juicios sobre las *cogitationes* particulares y su estructura,

---

<sup>434</sup>GP, p. 90.

<sup>435</sup>GP, p. 90 (el subrayado es nuestro).

<sup>436</sup>GP, p. 15.

<sup>437</sup>GP, p. 119.

<sup>438</sup>GP, p. 119.

<sup>439</sup>GP, p. 73.

que Husserl había creído amenazada en el conflicto surgido entre los conceptos de verdad y temporalidad, queda garantizada, ya que la reproducción posible de una vivencia, susceptible de ser repetida *ad infinitum*, posee ahora su propia legitimidad fenomenológica por encima de la certeza puntual del ahora. Esta potencial iterabilidad que adquiere la reflexión tras la ampliación del campo de inmanencia y la validación metódica de las re-presentaciones (que tan importante será, como hemos visto antes, en la solución de la aporía de la estructura formal del flujo en los *C-Manuskripte*) contrarresta la erosión temporal a la que se ven sometidas las vivencias, dado que en la multiplicidad de la experiencia fenomenológica ellas se dan ahora como objetos que, a pesar de su evidencia en permanente declive, son susceptibles, como lo son los objetos de la percepción externa, de una *des-perspectivación*. En este proceso, estudiado sobre todo por Held y Claesges<sup>440</sup>, las vivencias que en la esfera originaria actúan como perspectivas temporales y espaciales heterogéneas en la constitución de un objeto idéntico, se des-perspectivizan una vez han transcurrido hacia el pasado formando así su propia unidad noética, unidad que no solo da como resultado tipos perceptivos sedimentados en el pasado, sino la auto-constitución misma del flujo de la conciencia como una identidad de orden superior. Lo que antes, en las *Fünf Vorlesungen* y en *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*, era el producto único de la autodonación de la *cogitatio*, se muestra ahora como un proceso de conocimiento mucho más complejo, proceso que se asemeja a la experiencia en perspectiva de los objetos trascendentes. Sin embargo, a pesar de este indudable paralelismo, Husserl deja claro que “la identidad del dato fenomenológico en los distintos actos de la conciencia (en las distintas *cogitationes*) no es un *faktum* extra-fenomenológico, sino una donación propiamente fenomenológica, un *faktum*, por lo tanto, de la experiencia fenomenológica”<sup>441</sup>. Se constata así que el concepto de experiencia es “ampliado”<sup>442</sup>: lo experimentado no es ahora simplemente el objeto trascendente elaborado en una multiplicidad de apariciones subjetivas, y mentado, por lo tanto, como objeto intencional idéntico, sino que la subjetividad misma “está dada en una conciencia visual de la identidad”<sup>443</sup>.

---

<sup>440</sup> HELD, “Husserls Rückgang auf das phänomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie”, pp. 129-130. CLAESGES, U., “Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff”, en *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Hrg. von CLAESGES, U., HELD, K., Den Haag, *Phaenomenologica* 49, 1972, p. 100.

<sup>441</sup> GP, p. 77.

<sup>442</sup> GP, p. 77.

<sup>443</sup> GP, p. 77.



Lo que las lecciones tempranas sobre el tiempo habían planteado desde un punto de vista estrictamente formal, es decir, que nuestra conciencia sobrepasa su mera presencia actual en la percepción de objetos duraderos, se convierte en la *Grundproblemevorlesung* en una reflexión metódica sobre la naturaleza de las afirmaciones fenomenológicas que trascienden la esfera de lo absolutamente dado. Estas afirmaciones traen a un primer plano, tal y como hemos visto, la discusión sobre el estatuto de verdad del flujo de vivencias, flujo cuya unidad originaria la intencionalidad de la retención se había limitado a describir en su funcionamiento más general como campo último de auto-manifestación, pero que tras la radicalización trascendental-cartesiana de la fenomenología en las *Fünf Vorlesungen* se había revelado como un *faktum* trascendental que es necesario acreditar. En ese sentido, sólo tras la crítica de la experiencia fenomenológica que inaugura la *Grundproblemevorlesung*, Husserl es capaz de postular, frente a los peligros escépticos que había despertado el concepto de evidencia cartesiano, “un derecho originario para el ser de la conciencia trascendental pasada”<sup>444</sup>.

#### 4.2. El concepto de mundo de pura experiencia

La ampliación del concepto de experiencia que Husserl lleva a cabo en las lecciones al trasladar la dinámica de la percepción del objeto trascendente, como identidad des-perspectivizada en la coincidencia sintética de una multiplicidad de vivencias en un polo objetivo común, a la percepción inmanente de las vivencias trascendentales (y que da como resultado eso que Husserl llama “experiencia fenomenológica”<sup>445</sup>), no obedece únicamente a la necesidad interna de extender los horizontes de la pregunta fenomenológica a la totalidad de la vida subjetiva, sino que se encuadra también en la recepción que por esta época Husserl hace de algunas ideas centrales de la filosofía de Avenarius. En la primera parte de las lecciones, dedicadas a la tarea preliminar de presentar los contornos de la actitud natural que, a fin de acceder al plano trascendental de la conciencia pura, debe superarse, Husserl dice que el concepto natural de mundo, concepto que define el acceso temático a la realidad yadada de los “seres humanos pre-científicos”<sup>446</sup>, le impulsa a una discusión “con el positivismo de la escuela de Avenarius”<sup>447</sup>. La importancia de esta discusión radica en que el primer concepto de mundo de Husserl, en cuanto mundo de la actitud natural,

---

<sup>444</sup>GP, p. 131.

<sup>445</sup>GP, pp. 69, 70, 72, 73, 76, 77.

<sup>446</sup>GP, p. 24.

<sup>447</sup>GP, p. 35.



surge “parcialmente como resultado de su interacción con Avenarius”<sup>448</sup>, pero también porque la noción de “crítica de la pura experiencia”<sup>449</sup>, inseparable del concepto de mundo del empiriocriticismo, apunta ya, en mi opinión, a la crítica de la experiencia fenomenológica, crítica que Husserl desarrolla en el capítulo cuarto y que está en la base del concepto genético-trascendental de mundo como horizonte universal.

En la *Husserl-Chronik* Schuhmann afirma<sup>450</sup> que Husserl leyó *Der menschliche Weltbegriff* de Avenarius en 1902. Sin embargo, a pesar de las múltiples anotaciones que pueden encontrarse en el volumen guardado en los Husserl Archives Leuven<sup>451</sup>, anotaciones que nos informan de un interés profundo que después se dejaría sentir en toda la obra de Husserl, esta lectura no se hizo visible en la fenomenología hasta la *Grundproblemevorlesung*. En las *Fünf Vorlesungen*, el primer esbozo serio del concepto de actitud natural, actitud que, a diferencia de la actitud intelectual filosófica, “no se muestra todavía preocupada por la crítica del conocimiento”<sup>452</sup>, no va acompañado de una teoría del mundo de experiencia. Las únicas alusiones al concepto que encontramos allí están relacionadas con la prueba cartesiana de la duda, es decir, con la obligación de adjudicar, al inicio de la crítica filosófica del conocimiento, “el índice de la «dubitabilidad» al mundo entero”<sup>453</sup>. Este mundo de la actitud natural es definido así indirectamente como el estado originario de la “falta de claridad gnoseológica”<sup>454</sup>, estado que afecta tanto a la vida pre-científica como a las ciencias físico-matemáticas y su imponente desarrollo histórico. En ambas las condiciones de posibilidad del conocimiento, obvias a primera vista, se vuelven un completo misterio a medida que penetramos en las capas de sus prejuicios objetivistas, lo que nos pone “en peligro constante de precipitarnos en el escepticismo”<sup>455</sup>. Esta incertidumbre relacionada con la indigencia epistémica de las verdades de hecho obliga a Husserl a la suspensión inmediata de la actitud natural, estrategia que, adelantándose a la vía cartesiana de reducción de *Ideen I*, prepara la entrada en la esfera de claridad absoluta de los juicios fenomenológicos. En *Ding und Raum*, el análisis de la constitución de

---

<sup>448</sup> CARR, D., “The Emergence and Transformation of Husserl’s Concept of World”, en *Phenomenology and the Transcendental*, Ed. Heinämaa, S., Hartimo, M., Miettinen, T., New York, Taylor & Francis, 2014, p. 181.

<sup>449</sup> *GP*, pp. 35, 36, 39.

<sup>450</sup> SCHUHMAN, K., *op. cit.*, p. 70.

<sup>451</sup> PERKINS, P. A., *La relación filosófica entre Husserl y Avenarius en Problemas fundamentales de la fenomenología*, *Diánoia*, volumen LIX, número 72 (mayo 2014), p. 29.

<sup>452</sup> *IP*, p. 17.

<sup>453</sup> *IP*, p. 29.

<sup>454</sup> *IP*, p. 29.

<sup>455</sup> *IP*, p. 21.

objetos espaciales y sus horizontes de aparición impropios ya apunta, en cambio, a la descripción del mundo encerrado en la tesis de la actitud natural, tesis que será descrita en *Ideen I* como la creencia originaria (*Urdoxa*) presente de manera a-temática en todo acto de conciencia particular. Estos modos de aparición impropios son un elemento central de lo que Husserl llama programáticamente en la introducción de esas lecciones “fenomenología de la experiencia”<sup>456</sup>, doctrina cuyo objetivo es mostrar que, a diferencia de lo que piensa el científico de la naturaleza, “las cualidades sensibles no tienen ningún tipo de significado objetivo inmediato”<sup>457</sup>, ya que “todos los juicios sobre la realidad que establece se retrotraen a meras percepciones y recuerdos”<sup>458</sup>, vinculándose así de antemano “al mundo que se presenta en primer lugar en esta simple experiencia”<sup>459</sup>. Tal y como dice Biemel, esto significa que “el mundo científico presupone el mundo experiencial”<sup>460</sup>, pues “él no puede desarrollarse sin haberse dado este con antelación”<sup>461</sup>. Esta prioridad lógica del mundo de pura experiencia sobre los mundos ideales de las ciencias hace pensar ya en lo *Vorgefundene* de Avenarius, concepto que influirá decisivamente en la descripción del mundo de la actitud natural en la *Grundproblemevorlesung e Ideen I*, y en el que encontramos virtualmente contenida la *Vorgegebenheit* fundamental del “mundo de la vida” de *Die Krisis*.

La tesis general de la actitud natural, latente en toda la vía cartesiana de reducción de Gotinga, pero descrita sólo en sus contornos más generales tanto en las *Fünf Vorlesungen* como en *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*<sup>462</sup>, recibe por fin un tratamiento sistemático en la *Grundproblemevorlesung*. Tal y como Husserl

---

<sup>456</sup> DR, p. 3.

<sup>457</sup> DR, p. 6.

<sup>458</sup> DR, p. 6.

<sup>459</sup> DR, p. 7.

<sup>460</sup> BIEMEL, W., *op. cit.*, p. 53.

<sup>461</sup> *Ídem*.

<sup>462</sup> En *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis* Husserl apenas dedica tiempo a la actitud natural (16, 167). Lo verdaderamente importante ahí, como en las *Fünf Vorlesungen*, es la actitud fenomenológica en cuanto “actitud nueva” o “modificada” (15, 16, 22, 53, 54, 89, 159, 166, 178). En consecuencia, el concepto de mundo en el sentido del mundo de la actitud natural está prácticamente ausente. Husserl se refiere a él, más allá del aséptico concepto de “mundo externo” (52, 54), con las expresiones “mundo simple e ingenuamente valioso” (90) y “mundo de experiencia” (167). Con ocasión de esta última, Husserl explica: “La naturaleza, el mundo de experiencia, se encuentra ante nuestros ojos, lo percibimos, y con esto percibido y en último término recordado se relaciona el pensamiento cognoscente de la vida común y de la ciencia”. Qué motivos tenemos, continúa Husserl, para poner en duda este mundo, es algo que “no necesitamos discutir ahora” (167). Y concluye: “Es suficiente con que nos decidamos a desconectar, en la esfera de juicios actual, el sentido de la naturaleza y que no hagamos, de ahora en adelante, ningún uso de él” (167). Con ello se elimina el valor propedéutico del mundo de experiencia en cuanto mundo que puede informarnos de la unidad originaria de la vida subjetiva, saltando precipitadamente así a la esfera de evidencia cartesiana y dejándonos ante un vacío de contenido filosóficamente nefasto.

ya había atisbado en *Ding und Raum*, dicha actitud cristaliza en un concepto de mundo que se revela previo a todas las afirmaciones de las ciencias, previo, por lo tanto, a esa interpretación objetivista de la naturaleza como *res extensa* “atravesada por conceptos auxiliares que dentro de las ciencias de la naturaleza juegan, efectivamente, un papel importante”<sup>463</sup>, pero cuya definición “transgrede el esquema fundamental de la visión natural del mundo”<sup>464</sup>. Esta transgresión será el tema central de la primera parte de *Die Krisis*, donde Husserl estudia en toda su extensión el desarrollo y la influencia histórica de la física matemática de Galileo. Según Husserl, aquello que define la visión galileana de la naturaleza es el reemplazamiento del “mundo de la vida” originario por un “ropaje de ideas”<sup>465</sup> surgido de la matematización geométrica de lo real, ropaje que “hace que tomemos por verdadero ser lo que sólo es método”<sup>466</sup>. Esta sustitución metódica de todo lo subjetivo-relativo de la naturaleza, del mundo tal y como efectivamente se nos da en la vida pre-científica, por una formulación simbólica de orden numérico, es adelantada aquí por Husserl de manera sorprendente con la expresión “excedente de ideas”<sup>467</sup> (“Überschuss von Gedanken”). Ella hace alusión al contenido metafísico que subrepticamente introducen las ciencias de la naturaleza en sus conceptos operativos, esto es, aquel contenido que se traduce en “suposiciones no contenidas en el sentido fundamental de la tesis del mundo natural, de la «experiencia»”<sup>468</sup>. Esquivar esas suposiciones y penetrar en la esencia del mundo pre-dado en la experiencia inmediata, mundo que en la *Grundproblemevorlesung* sustituye al argumento cartesiano de la duda como vía de acceso a la actitud fenomenológica, exige, por lo tanto, una “crítica de la pura experiencia”<sup>469</sup>.

Esta crítica, que Husserl toma de Avenarius, muestra que los conceptos de las ciencias no se sostienen simplemente en el plano abstracto de sus “ropajes de ideas”, sino que se elevan necesariamente sobre la tesis de la actitud natural contenida en la “experiencia del mundo”<sup>470</sup> (“Welterfahrung”). Ernst Mach, el otro gran representante del empiriocriticismo, había intentado explicar estas deformaciones del concepto natural de mundo apelando a la esclarecedora noción de “economía de pensamiento”. En *Die*

---

<sup>463</sup>GP, p. 38.

<sup>464</sup>GP, p. 39.

<sup>465</sup>KW, p. 52.

<sup>466</sup>KW, p. 52.

<sup>467</sup>GP, p. 38.

<sup>468</sup>GP, p. 39.

<sup>469</sup>GP, p. 39.

<sup>470</sup>GP, p. 39.

*Analyse der Empfindungen* Mach afirma que “la aparente oposición entre el mundo *real* y el mundo *sensible* sólo reside en el punto de vista”<sup>471</sup>, y que “un verdadero abismo no existe”<sup>472</sup> entre ellos. El realismo científico-natural, sin embargo, al postular que las apariciones sensibles dependen exclusivamente del cerebro, “pasa por alto que los órganos y el cerebro son ellos mismos partes de *nuestro mundo sensible*”<sup>473</sup>, partes que, por eso, “no se distinguen ontológicamente, en ningún caso, de otras partes del mundo”<sup>474</sup>. La omisión (que Husserl rastreará genealógicamente en *Die Krisis* hasta encontrar el origen de todas las deformaciones psicológicas posteriores en el absurdo realismo trascendental de la *res cogitans*) de que incluso el cerebro está determinado como un objeto fundado sobre el suelo de la experiencia del mundo, hace imposible el acceso a la “coordinación empiriocrítica”<sup>475</sup>, es decir, al problema de “la relación entre las cosas dadas en la experiencia pre-científica y las construcciones teóricas de la física moderna”<sup>476</sup>. De este modo, “al convencerse la física mecanicista, y su representante epistemológico, el realismo científico-natural, de la explicación causal del mundo de experiencia a través del mundo construido hipotéticamente de la física teórica”<sup>477</sup> (en este caso, a través de los mecanismos fisiológicos del cerebro), se comete, según Mach, el error de interpretar de forma realista unas teorías que sólo son “experiencia económicamente ordenada”<sup>478</sup>. Como consecuencia, el valor fundante del mundo sensible, en cuanto estrato de sentido esencialmente irreductible a toda teoría, permanece completamente en la sombra, ya que el programa del realismo científico-natural, que aspira a un esclarecimiento del mundo de la percepción a través de la física mecánica y la fisiología, “no ofrece más que la posibilidad de una indagación de la clasificación funcional-causal de las partes singulares del mundo sensible”<sup>479</sup>. Sobre estas intuiciones empiriocríticas Husserl pondrá de relieve una y otra vez las fundamentales carencias descriptivas de la psicología experimental, incapaz de entender su carácter fundado como ciencia levantada sobre el suelo del “mundo de la vida”: “Porque que los órganos, el sistema nervioso y el cerebro *pertenecen* a este mundo,

---

<sup>471</sup> MACH, E., *Die Analyse der Empfindungen*, Jena, Gustav Fischer, 1902, p. 22.

<sup>472</sup> *Ídem.*

<sup>473</sup> RANG, B., *Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1990, p. 357.

<sup>474</sup> *Ídem.*

<sup>475</sup> PERKINS, P. A., *op. cit.*, p. 34.

<sup>476</sup> RANG, B., *op. cit.*, p. 355.

<sup>477</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>478</sup> MACH, E., *Populärwissenschaftliche Vorlesungen*, Leipzig, Johann Ambrosius, 1903, p. 281.

<sup>479</sup> RANG, B., *op. cit.*, p. 357.

ellos no pueden (ni siquiera bajo el supuesto de una afección desde fuera) *alcanzarlo*”<sup>480</sup>.

La fenomenología husserliana toma del empiriocriticismo, como vemos, la idea de que las ciencias, en cuanto ciencias indudablemente mundanas, presuponen la tesis de la experiencia natural. Así, en contra de la visión tradicional del mundo pre-científico como estado de indigencia ontológica y metódica, Husserl le atribuye en la *Grundproblemevorlesung* un carácter absoluto que se muestra en el absurdo que supone imaginar una verdad científica que infrinja el sentido de la tesis natural, tesis que abarca todas las direcciones de la experiencia y que en ese sentido es “a priori”<sup>481</sup>. Esta *aprioridad* no significa, sin embargo, “que otra tesis, aparte de la del mundo natural, sea imposible”<sup>482</sup>, sino que ella revela, en la serie de las percepciones reales y posibles, su “irrompibilidad”<sup>483</sup>. Esto equivale a decir que el mundo de experiencia, el mundo de la tesis de la actitud natural que subyace a toda construcción ideal de tipo científico o filosófico, posee un “derecho indudable”<sup>484</sup>, ya que “es un sinsentido hablar de la posibilidad de que los seres humanos, en el curso de su experiencia (...), alcanzaran otro concepto del mundo”<sup>485</sup>. Considerar esta posibilidad convertiría inmediatamente a dicho concepto en “algo gratuito”<sup>486</sup>, es decir, un hecho que muy bien podría no haberse dado en la sinuosa evolución de la especie. Frente a ello, la crítica de la experiencia pura concluye que “no puede haber nada en el mundo que suprima su tipología, ya que incluso en ese caso él y su sentido estarían presupuestos”<sup>487</sup>. Esta conclusión, que pone las bases del concepto de “mundo de la vida” como suelo de sentido de las ciencias, es importante no sólo por la definición certera del carácter fundante de la actitud natural que encontramos aquí esbozada puede que por primera vez, sino también porque ella abre un camino hacia la esfera fenomenológica que posibilita un concepto histórico-genético de conciencia extraño a los supuestos teóricos de la vía cartesiana de reducción. Desde este punto de vista, la crítica de la experiencia pura que Husserl practica en 1910-1911 siguiendo a Avenarius, en cierto modo *exige* la crítica de la experiencia fenomenológica y su ampliación del campo de inmanencia a través de la

---

<sup>480</sup> *Ídem.*

<sup>481</sup> *GP*, p. 40.

<sup>482</sup> *GP*, p. 40.

<sup>483</sup> *GP*, p. 40.

<sup>484</sup> *GP*, p. 40.

<sup>485</sup> *GP*, p. 41.

<sup>486</sup> *GP*, p. 41.

<sup>487</sup> *GP*, p. 41.

doble reducción fenomenológica.

#### 4.3. La proto-genética de la unidad de la conciencia en la *Grundproblemevorlesung*

La íntima y particular relación del concepto de mundo natural con los temas fenomenológicos capitales de la reducción fenomenológica y la unidad del flujo de la conciencia, es lo que hace de la *Grundproblemevorlesung* una obra tan importante en el desarrollo histórico de la filosofía husserliana. Este vínculo, y las consecuencias sobre la teoría fenomenológica de la inmanencia que se derivan de él, consecuencias que se traducen en un nuevo camino hacia la subjetividad trascendental en el que más tarde profundizarán obras como *Phänomenologische Psychologie* o *Die Krisis*, explicaría que Husserl, en 1921, mientras planeaba un gran trabajo sistemático que sustituyese el concepto de *Ideen I*, “decidiese volver de nuevo a las lecciones de 1910/1911”<sup>488</sup>. Este retorno no estaría motivado, o al menos no en primer lugar, por la aclaración fenomenológica de la intersubjetividad (el tema que en gran medida haría famosas a las lecciones), sino por algo más profundo que en último término le subyace. Pues “la ampliación del campo de investigación fenomenológica hacia la conciencia extraña no aparece en las lecciones de manera inesperada”<sup>489</sup>, sino que es el resultado de un camino previo “a través de la separación de la idea de fenomenología del concepto cartesiano de una donación absolutamente indudable”<sup>490</sup>, es decir, “a través del reconocimiento de las re-presentaciones como modos de experiencia fenomenológica no dados nunca de forma absoluta, pero aun así justificados e incluso necesarios”<sup>491</sup>.

La indagación de estos modos de conciencia “no cartesianos” viene exigida, como muestra el Anexo XXIV de las lecciones, por la unidad del mundo de experiencia. Este mundo nos obliga a preguntarnos si, partiendo de la experiencia externa, experiencia con bastante frecuencia engañosa pero que, debido a su carácter sintético y fluyente, “nos ofrece no meras particularidades, sino particularidades unidas en el horizonte universal de uno y el mismo mundo”<sup>492</sup>, podemos concluir, tras llevar a cabo la epojé, que los datos fenomenológicos “se fusionan esencialmente, por así decirlo, en

---

<sup>488</sup>GP, p. viii.

<sup>489</sup>GP, p. ix.

<sup>490</sup>GP, p. ix.

<sup>491</sup>GP, p. ix.

<sup>492</sup>GP, p. 117.

un «mundo» en sí cerrado”<sup>493</sup>. Lo primero que constatamos, dice Husserl, es que, a diferencia del mundo de experiencia natural, pre-dado en un “horizonte de experimentabilidad”<sup>494</sup> de estructura invariante radicado en un núcleo perceptivo actual, “no tenemos de antemano constituido un mundo fenomenológico”<sup>495</sup>. Esto no significa, sin embargo, que tal mundo, en cuanto flujo de vivencias “con su propia forma horizontal infinita de tiempo fenomenológico”<sup>496</sup>, no *exista*, sino que él no se da en la inmediatez temática del mundo de pura experiencia. Pero una vez que desconectamos la tesis de la actitud natural en su universalidad y efectuamos la crítica de la experiencia fenomenológica, crítica que rompe la infructuosa restricción metódica al presente absoluto de la conciencia y saca a la luz el valor originario de las re-presentaciones del recuerdo, la expectativa y la empatía, se confirma que “la experiencia fenomenológica no depende de *cogitationes* aisladas, de presencialidades [*Gegenwärtigkeiten*] observadas en el ahora, sino que [a través del despliegue continuo de horizontes bajo la ejecución de la reducción fenomenológica] ella se extiende a la totalidad del flujo de la conciencia en cuanto conexión temporal unitaria, conexión que en su extensión y longitud no cae en todo momento bajo la luz de la intuición”<sup>497</sup>.

El concepto de mundo natural y pre-teórico, mundo cuya evidencia se revela en la tesis de existencia que subyace a toda experiencia particular, “es la antesala de la reducción fenomenológica y de la explicación de la unidad de la conciencia”<sup>498</sup>. Sin embargo, esta transición ya no se agota en una mera operación de contraste entre el estado de penuria gnoseológica del mundo objetivo y el mundo de la crítica filosófica del conocimiento, sino que la unidad de la experiencia sensible que actúa como suelo de las construcciones científicas y filosóficas en la actitud natural ofrece una vía hacia la subjetividad trascendental que amplía radicalmente la esfera absoluta de las *cogitationes*. En las *Fünf Vorlesungen* y en *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis* la ausencia de una crítica de la experiencia natural, de una profundización filosófica en el mundo cotidiano de la *doxa*, impidió la aplicación de la reducción fenomenológica a la tesis del mundo pre-dado, es decir, a la creencia irrompible en un suelo de experiencia universalmente típico. Esto dejó a la fenomenología varada, tras el abandono prematuro de la actitud natural, en la existencia indudable de los datos

---

<sup>493</sup>GP, p. 117.

<sup>494</sup>GP, p. 117.

<sup>495</sup>GP, p. 117.

<sup>496</sup>GP, 117.

<sup>497</sup>GP, pp. 80-81. El texto entre corchetes es un añadido posterior de Husserl, probablemente de 1924.

<sup>498</sup>PERKINS, P. A., *op. cit.*, p. 27.



fenomenológicos actuales, datos cuya evidencia meramente puntual impedía en última instancia dar cuenta del flujo unitario de la conciencia en toda su extensión material. Aquí, por el contrario, Husserl confiesa que el proceder anterior estaba guiado por una “delimitación artificial”<sup>499</sup>, y que sólo partiendo del mundo de pura experiencia, sólo transformando “toda la experiencia natural en fenomenológica”<sup>500</sup>, alcanzamos “conexiones de datos fenomenológicos completamente determinadas”<sup>501</sup>. Estas conexiones, que forman la unidad temporalmente motivada del flujo de la conciencia, son “convertidas, en su pureza fenomenológica, en un campo de experiencia propio, en un ámbito de conocimiento”<sup>502</sup>.

La “ontología real”<sup>503</sup> del mundo de pura experiencia, ausente por completo en la vía cartesiana de las *Fünf Vorlesungen*, y simplemente aludida en la fenomenología de la experiencia de *Ding und Raum*, se revela en la *Grundproblemevorlesung* como la verdadera puerta de entrada a la subjetividad trascendental en cuanto campo de conocimiento infinito. Este campo es un paralelo del campo empírico de pre-donación que actúa como suelo de las ciencias mundanas reales e ideales, paralelo que Husserl desarrolla en las lecciones a través del traslado, nunca por completo sistemático, de las estructuras de la experiencia empírica a la esfera de la experiencia trascendental. De este modo, al desconectar la trascendencia de la tesis del mundo natural, el flujo de la conciencia se muestra, finalmente, como una totalidad de posibilidades de experiencia unitaria, horizontal e irrompible, es decir, no como una colección de vivencias trascendentales aisladas, sino como un verdadero “mundo de conciencia reducido”<sup>504</sup>. Esto, más allá de la virtualidad formal de las descripciones temporales llevadas a cabo por Husserl en las *Zeitvorlesungen*, es lo que hace posible hablar de la conciencia pura en términos de “ser individual”<sup>505</sup>, y lo que prepara el terreno para el concepto de mónada como “unidad de la génesis”<sup>506</sup>, como “unidad temporalmente plena”<sup>507</sup>.

La explicación fenomenológica de los procesos de individuación material de la conciencia que tiene en la *Grundproblemevorlesung* uno de sus primeros hitos, será una pieza fundamental dentro del análisis de constitución genético de los años veinte. Ella se

---

<sup>499</sup>GP, p. 81.

<sup>500</sup>GP, p. 86.

<sup>501</sup>GP, p. 87.

<sup>502</sup>GP, p. 81.

<sup>503</sup>GP, p. 38.

<sup>504</sup>GP, p. 79.

<sup>505</sup>GP, p. 78.

<sup>506</sup>IS II, p. 11.

<sup>507</sup>IS II, p. 11.



ve posibilitada por una modulación de lo que Husserl entiende en trabajos anteriores por científicamente aceptable, es decir, aquella evidencia absoluta de la *cogitatio* que las *Fünf Vorlesungen* consideraban principio seguro de la teoría del conocimiento: “Si quisiéramos limitarnos a la donación de la *cogitatio* como donación absolutamente indudable, es decir, como donación perceptiva tal y como se muestra tras la reducción fenomenológica y la reflexión durante la efectuación de la *cogitatio* duradera, entonces sólo podríamos decir a cada momento «esto»; pero cómo a partir de ahí se crea un conocimiento científico, es algo que no termina de verse”<sup>508</sup>. Esta imposibilidad de restringir la investigación al ahora libre del peligro de la trascendencia ya había sido puesta de manifiesto en gran medida en las lecciones tempranas sobre la conciencia del tiempo y en *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*. En ambos trabajos Husserl había descubierto que tras la reducción fenomenológica el filósofo del conocimiento no se enfrenta a datos cuya aparición se agote en una mirada reflexiva totalmente adecuada, sino que por su propia naturaleza temporal la *cogitatio* prescribe modos de acceso, en cierto modo, trascendentes. Así, en las *Vorlesungen* de 1905 la restricción de la mirada captadora al punto impresional en la serie de las apariciones vivenciales de un objeto es considerada una ficción, dado que la trama de intenciones constituyentes incluye siempre momentos de retención y de pre-mención, momentos que, a pesar de rebasar lo dado absolutamente en persona, poseen un valor funcional originario en la identificación de contenidos sensoriales en la conciencia. Esta incapacidad de la percepción inmanente para permanecer en el presente sin mácula de la autodonación no fue sentida como una amenaza por Husserl hasta que la evidencia del pasado remoto, de la que depende la captación del flujo como una totalidad ordenada de vivencias, le obligó a reflexionar sobre el derecho metódico de lo re-presentado en el recuerdo. En *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis* el escepticismo inmanente surge de la incapacidad para homologar como “evidencia cartesiana” el trasfondo de las conexiones subjetivas implicadas en la vivencia actual del recuerdo, lo que en último término bloquea el acceso a una fenomenología de la individuación monádica. Esta carencia es subsanada, como hemos visto, en la *Grundproblemevorlesung*, donde la evidencia del *ego cogito* “es considerada en relación con la evidencia de la unidad del flujo de la conciencia”<sup>509</sup>. El hilo conductor de la ontología real, que toma como índice de la desconexión el mundo de pura

---

<sup>508</sup>GP, p. 71.

<sup>509</sup>GP, p. 15.

experiencia, abre un camino de reducción que “ofrece la posibilidad de ir más allá de lo impresional actual en [la esfera de] lo trascendental-subjetivo”<sup>510</sup>, y que por lo tanto dota de legitimidad filosófica a todas esas trascendencias en la inmanencia (las representaciones y sus puras conexiones de motivación) que componen lo que Husserl llama “experiencia fenomenológica”. Así, aunque no se llega todavía aquí a esa etapa avanzada de la crítica de la experiencia fenomenológica en la que se distinguen con toda nitidez evidencia apodíctica y adecuada, es innegable que las lecciones introducen un proceso de relativización de la evidencia que ya adelanta esa separación que después encontraremos tratada en el contexto del método genético de las *Cartesianische Meditationen*. Esta relativización, que contrarresta la ceguera que provoca en el camino cartesiano el ideal de claridad absoluta, y que abre de este modo las puertas a una descripción del yo fenomenológico unitario y su mundo constituido, se muestra aquí en el hecho de que la condición de posibilidad de los modos de experiencia fenomenológica no producidos en una donación perceptiva está, a pesar de los engaños que pueden darse más allá de las estrictas fronteras del presente absoluto, “garantizada”<sup>511</sup>. Frente a esa claridad, que la temporalidad de la conciencia arruina como punto arquimédico de la reflexión, las re-representaciones más o menos oscuras diseñan, en su infinita iterabilidad, la individualidad del flujo de la conciencia, individualidad en la que debe buscarse el aparecer material del mundo en cuanto mundo de pura experiencia.

---

<sup>510</sup>GP, p. 15.

<sup>511</sup>GP, p. 70.

## SEGUNDA PARTE

### ESENCIA Y EVIDENCIA EN *IDEEN I*

#### 1. Introducción: Fenomenología estática y cartesianismo

Cuando Husserl le confesó a Natorp en la famosa carta de 1918 que hacía ya más de una década que había abandonado el platonismo estático para situar como “tema principal de la fenomenología”<sup>512</sup> la idea de la génesis, lo hizo probablemente guiado por la exaltación ante el incipiente desarrollo de su filosofía en esa dirección<sup>513</sup>. Sin embargo, difícilmente puede sostenerse, atendiendo a los textos mismos, que en los años previos a la aparición de *Ideen I* Husserl tuviese otra concepción de la fenomenología trascendental que la marcada por la orientación meramente estructural-ideativa en el análisis de los sistemas de constitución. Esta orientación se había manifestado, tal y como hemos visto en la primera parte, en un predominio casi absoluto de la interpretación eidética de las estructuras de la conciencia que la epojé del mundo objetivo había sacado a la luz, interpretación que se remonta al conflicto temprano con el psicologismo, gracias a cuya refutación “la universalidad había ganado una nueva prominencia en la filosofía”<sup>514</sup>.

Frente a las leyes empíricas contingentes con las que la psicología naturalista pretendía explicar el funcionamiento de los procesos subjetivos, la fenomenología hizo abstracción de todo lo fáctico contenido en los fenómenos del conocimiento, “dirigiendo su mirada hacia las leyes esenciales que determinan la construcción de esos actos y las regiones de ser que aparecen en ellos”<sup>515</sup>. Motivado por la necesidad de mostrar los absurdos que encerraban las aproximaciones naturalistas a la lógica y a la

---

<sup>512</sup> HUSSERL, *Briefwechsel. Band V. Die Neukantianer*, p. 137.

<sup>513</sup> En el momento en que escribe esa carta dos son, al menos, los frentes abiertos de la fenomenología genética: los *Bernauer Manuskripte* de 1917-1918, donde Husserl explora la idea de la historicidad de la conciencia en la búsqueda del origen del tiempo inmanente, e *Ideen II* (1912-1915), elaborada tipográficamente por Edith Stein en 1917 y en cuya tercera parte, *Die Konstitution der geistigen Welt*, Husserl, influenciado por la obra de Dilthey *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910) anticipa el concepto de “mundo de la vida” en cuanto mundo pre-científico originado en las estructuras horizontales y motivacionales de comprensión y comunicación. Por otra parte, también pueden encontrarse textos (*PS*, p. 363) que ya en 1918 adelantan la problemática de la lógica trascendental, problemática que define el contexto en el que se desarrollará por primera vez, en los años 1920-1926, una fenomenología genética sistemática, aunque la vinculación con el nuevo método es en ellos menos clara.

<sup>514</sup> CLAESGES, U., “Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff”, en *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Hrg. von CLAESGES, U., HELD, K., Den Haag, *Phaenomenologica* 49, 1972, p. 15.

<sup>515</sup> *Ídem*.

epistemología, en cuyas manos el ideal científico de objetividad tenía que sucumbir, en último término, a los peligros del escepticismo, Husserl había penetrado en la esfera trascendental con el firme convencimiento de que, incluso tras la puesta entre paréntesis de todo lo ingenuamente objetivista, ningún juicio individual podía ayudarnos en la descripción fenomenológica del conocimiento. Las *cosas mismas* se mostraban solo, para el Husserl de los primeros años de Gotinga, en una visión adecuada de esencias, el ámbito exclusivo en el que el ideal de universalidad podía ser garantizado. En ese sentido, tras la demoledora crítica de Frege a su posición en *Philosophie der Arithmetik*, en la que Husserl había intentado “clarificar la generación psicológica o génesis de los conceptos aritméticos básicos (unidad, multiplicidad y número)”<sup>516</sup>, no solo todo discurso genético sería mirado a partir de entonces con recelo, sino que más tarde incluso los *hechos* trascendentales, las *cogitationes* singulares en cuanto paralelos puros de las vivencias psíquicas, quedarían excluidos del análisis fenomenológico. Así, en las lecciones de 1902-1903 *Allgemeine Erkenntnistheorie* quedaría establecido ya, a pesar su carácter pre-trascendental, el programa filosófico general de la fenomenología de Gotinga, programa basado en el principio de que “la desconexión radical de la apercepción del yo [empírico] es tomada como sinónimo de la superación de la apercepción individual de los fenómenos en general y del establecimiento de la fenomenología como una investigación de esencias”<sup>517</sup>.

Esta tendencia a la abstracción de todo lo individual se vería confirmada en los años de la transformación definitiva de la fenomenología en una filosofía trascendental. Desde 1906 hasta 1910 Husserl repetiría sistemáticamente el esquema de *Allgemeine Erkenntnistheorie*, presentando la fenomenología en *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* (1906-1907), *Fünf Vorlesungen* (1907) y *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis* (1909), como una doctrina preocupada casi exclusivamente por la descripción de las formas esenciales del conocimiento. A pesar de la decisiva introducción del concepto de reducción y la ampliación consecuente del espectro de inmanencia desde la noética pura de los actos hasta el sentido constituido objetivamente en ellos, la filosofía husserliana sería incapaz de modificar el ideal científico de fundamentación absoluta expresado en el concepto de evidencia como autodonación adecuada. Este concepto, surgido de las exigencias de necesidad y

---

<sup>516</sup> BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E., *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1993, p. 195.

<sup>517</sup> *ELE*, p. xxi.

universalidad de la lógica pura, que aspiraba a ofrecer una “comprensión apodíctica, absolutamente indudable, y por así decirlo, absolutamente cerrada”<sup>518</sup>, de las condiciones de posibilidad de la ciencia en general, sería el responsable de que el acceso al a priori trascendental de correlación a través de la estructura *cogito-cogitatum*, estructura que aquella ampliación de la mirada fenomenológica a la totalidad del mundo implicado en mi vida subjetiva había dejado al descubierto, solo pudiera ser en un primer momento *estático*, es decir, un acceso que iluminaba “sistemas constitutivos ya desarrollados, terminados, al describir complejos de experiencias intencionales reguladas por leyes eidéticas”<sup>519</sup>. No obstante, dificultades asociadas a la evidencia de la unidad temporal de la conciencia obligarían progresivamente a Husserl a reconsiderar el axioma de que “un conocimiento radicalmente libre de prejuicios, y por lo tanto, teórico-cognoscitivamente apromblemático, solo es posible como conocimiento de esencias”<sup>520</sup>. Esta revisión del carácter *exclusivamente* eidético de la fenomenología respondería al hecho de que “la conexión de pura subjetividad consciente evidentemente y dotada de unidad que se pone de relieve funda (...) la posibilidad de una investigación de esencias, pudiendo convertirse en tema la vivencia de conciencia en general, en su pureza eidética, solo en el campo total de una corriente de conciencia”<sup>521</sup>. Sin embargo, a pesar del carácter en cierto modo revolucionario de lecciones como *Grundprobleme der Phänomenologie*, donde la teoría de la evidencia cartesiana sería puesta seriamente en cuestión, Husserl no sería capaz de articular explícitamente el valor fundante y genéticamente primario de la subjetividad trascendental concreta hasta que, en los primeros años de la década de 1920, la pregunta retrospectiva de la lógica trascendental exhibiese la pre-constitución ante-predicativa de la experiencia pasiva del mundo como el fundamento de toda idealización, incluso de la que aspira a mostrar, a través del método de variación eidética, las estructuras universales y atemporales de la conciencia. Husserl, por lo tanto, *no* había superado el nivel del platonismo estático una década antes de los análisis genéticos de los *Bernauer Manuskripte*. En el mejor de los casos, su validez indiscutida y pre-fenomenológica había empezado en ese momento a agrietarse en análisis de *tipo* genético.

---

<sup>518</sup>FTL, p. 169.

<sup>519</sup>BERNET, KERN, MARBACH, *op. cit.*, p. 201.

<sup>520</sup>ELE, p. xxxviii.

<sup>521</sup>HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Den Haag, Martinus Hijhoff, 1950, p. 391 (a partir de ahora *ID I B*).

Como hemos visto en el caso concreto de las *Fünf Vorlesungen*, el ensanchamiento del campo de inmanencia, que se tradujo en la descripción de un nuevo tipo de fenómenos intencionales junto a los fenómenos reales (*reell*) de la conciencia, se había producido en un primer momento a través de la subordinación de los correlatos intencionales de las vivencias al principio de claridad absoluta de la adecuación, o, en términos cartesianos, a la *clara et distincta perceptio*. Así, frente a la inmanencia de lo dado como ingrediente en la conciencia, es decir, la *cogitatio* misma y sus partes constituyentes formales y materiales, inmanencia que había determinado el curso de la investigación, en cuanto mera fenomenología de los actos, no solo en *Logische Untersuchungen*, sino en todo lo escrito por Husserl hasta más o menos 1905, las lecciones de 1907 proponían “un tipo enteramente distinto de inmanencia”<sup>522</sup>, inmanencia cuyo contrario no aludía ya a lo que “no está contenido como ingrediente en el acto de conocimiento”<sup>523</sup>, sino a lo que no se revela en una autodonación en sentido absoluto, a lo que “mienta o pone lo que es objetivo, pero que *no lo intuye por sí mismo*”<sup>524</sup>. El misterio de lo trascendente, el “enigma”<sup>525</sup> de *cómo* sea posible aquello que en la actitud natural parece más obvio, esto es, que la conciencia vaya más allá de sí misma al encuentro de objetos que no son, en un sentido estricto, *ella* misma, es analizado así dentro de los límites bien definidos del concepto de evidencia plena de *Logische Untersuchungen*. Esta evidencia, esta intuición originaria que excluye toda duda, que da la cosa como algo no afectado ya por intenciones de significación vacías, nos ofrece, piensa Husserl, una visión adecuada de la conexión intencional de la vivencia y el objeto de conocimiento. Puesta entre paréntesis la vivencia psicológica, que es trascendente en la medida en que presupone la existencia de un mundo independiente de la conciencia, descubrimos que “el referirse a algo trascendente, mentarlo de un modo u otro, es un carácter intrínseco del fenómeno”<sup>526</sup>. Esta virtualidad constitutiva encerrada en toda vivencia de conciencia no es, sin embargo, algo tan sencillo. En la mirada adecuada descubrimos que toda *cogitatio* se define a priori por su referencia al mundo, es decir, por su vinculación necesaria a un *cogitatum*. Pero “cuantas formas fundamentales de la objetualidad cabe distinguir [cosa espacial, vivencia del espíritu, objeto cultural, etc.], tantas formas fundamentales de los actos

---

<sup>522</sup>IP, p. 35.

<sup>523</sup>IP, p. 35.

<sup>524</sup>IP, p. 35.

<sup>525</sup>IP, p. 37.

<sup>526</sup>IP, p. 46.

cognoscitivos de donación y de los grupos, nexos de actos cognoscitivos, hay que distinguir igualmente”<sup>527</sup>. Estos vínculos aluden al hecho de que “los actos de conocimiento (...) no son singularidades inconexas que vengan y vayan sin relación en la corriente de la conciencia”<sup>528</sup>, sino que “referidas esencialmente las unas a las otras, muestran *correspondencias* teleológicas”<sup>529</sup>. La referencia intencional en la que se constituye la relación entre conocimiento y objeto es un acontecimiento sintético, temporal, en el que la donación del sentido del mundo nunca es el producto de un acto de conciencia aislado, sino el resultado de una coordinación dinámica de vivencias. Ahora bien, ¿no infringe esta explicación dinámica de la intencionalidad el ver inmediato que prescribe el concepto de evidencia adecuada? “El problema de la interpretación restringida de la evidencia como adecuación pura se pone de relieve -dice Hoyos- cuando se pregunta cómo está dado absolutamente en las vivencias el sentido de un contenido”<sup>530</sup>. En las *Fünf Vorlesungen*, la naturaleza sintética y temporal de las vivencias puras, organizadas en un “eterno río heraclíteano de fenómenos”<sup>531</sup> que desborda por completo el alcance de la mirada adecuada, obliga a Husserl a trascender las donaciones absolutas de la conciencia en dirección a los datos genéricos absolutos, al *eidos*, a pesar de que es ahí, en las donaciones absolutas singulares, donde en primer lugar se muestran los nexos teleológicos del conocimiento. A la pregunta, formulada en la *Tercera Lección*, de qué enunciados puedo llevar a cabo en el contexto de ese flujo de vivencias fenomenológicamente reducidas, Husserl responde: “Mas, por lo visto, no hay signo de *validez «objetiva»* de estos juicios. No tienen ningún sentido objetivo; poseen solo *verdad «subjetiva»*”<sup>532</sup>. Como consecuencia, añade Husserl un poco más abajo, “los juicios fenomenológicos como juicios singulares no tienen mucho que enseñarnos”<sup>533</sup>. La posibilidad de una ciencia estricta de la conciencia que saque a la luz del día el a priori universal de las formas puras del conocimiento amenaza con desaparecer, si permanecemos en el nivel de las autodonaciones absolutas de las *cogitationes* singulares, bajo la corriente imparable de fenómenos trascendentales en continuo cambio. Sin embargo, “si ponemos de relieve de una forma idealizante solo la esencia general misma, entonces tenemos una unidad que no se encuentra en ningún

---

<sup>527</sup>IP, p. 75.

<sup>528</sup>IP, p. 75.

<sup>529</sup>IP, p. 75.

<sup>530</sup>HOYOS, *op. cit.*, p. 183.

<sup>531</sup>IP, p. 47.

<sup>532</sup>IP, p. 47.

<sup>533</sup>IP, p. 48.

flujo, que se aísla en el fluir, pero que no cae ella misma en el flujo”<sup>534</sup>. Pues “las ideas o esencias son objetividades «supra-temporales»”<sup>535</sup>, de modo que ellas “están libres de la individuación a través de la temporalidad fenomenológica, de la individuación que tiene lugar en la transformación del ahora y del pasado que pertenece a las individualidades fenomenológicas como tales”<sup>536</sup>. Todas las vivencias trascendentales singulares, pues, tienen su *historia*, se individualizan en un proceso de alejamiento progresivo del presente, por lo que su identidad es el resultado de diferentes orientaciones temporales. La función metódica de la evidencia, tal y como Husserl la había expuesto en *Logische Untersuchungen*, consiste, sin embargo, en mostrar las cosas en su donación inmediata, intuitiva, ya que solo lo estrictamente fundado, lo que está más allá del simple mentar vacío, puede convertirse en un principio para la ciencia. La individuación a través del tiempo se nutre, precisamente, del relativo vacío intuitivo de lo ya devenido, diseñando una proto-lógica de la identidad que nace de las síntesis de cubrimiento pasivas de las fases en declive de la vivencia.

En su *Allgemeine Psychologie* de 1912 Natorp, adelantándose sorprendentemente no solo a la carta de 1918 sino incluso al desarrollo mismo de la filosofía husserliana, afirmaba: “Así como Platón fue más allá de esto [de la esencia en reposo] hasta alcanzar una visión más profunda de la «kinesis» de las ideas, del conocimiento como el «límite de lo ilimitado», y por lo tanto, como proceso eterno, del mismo modo Lipps y Husserl deberían traer de vuelta también su mundo fijo de esencias al flujo del movimiento si ellos quieren llegar a una auténtica psicología. Solo eso, la «visión genética», proporciona una claridad final sobre la relación básica de lo subjetivo y lo objetivo”<sup>537</sup>. Lo que Natorp no podía saber entonces, así como tampoco probablemente Husserl, es que la fenomenología, en medio de la posición cartesiana dominante de la época, ya había puesto en funcionamiento, de un modo absolutamente implícito, un preguntar de tipo genético. Tal posición, que Husserl criticaría en muchas ocasiones en la etapa más tardía de su obra, proporcionaba solo “una alusión completamente vacía a la buscada dimensión de fundamentación absoluta”<sup>538</sup>, es decir, a la esfera de fenómenos trascendentales, en tanto que reconducía la inversión de la

---

<sup>534</sup>EPE, p. 87.

<sup>535</sup>EPE, p. 87.

<sup>536</sup>EPE, p. 87.

<sup>537</sup> NATORP, P., *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, Tübingen, Mohr, 1912, p. 289.

<sup>538</sup> LANDGREBE, L., *Der Weg der Phänomenologie*, München, Gütersloher, 1963, p. 181.



creencia en el ser del mundo a la mera “evidencia indestructible del yo-soy”<sup>539</sup>. La evidencia puntual de la *clara et distincta perceptio*, que había supuesto para Husserl el punto de partida seguro de una teoría del conocimiento científica, encontró muy pronto sus límites en el descubrimiento del carácter fluyente de los fenómenos de conciencia y en el complejo sistema de remisiones intencionales que participan en la constitución de las objetividades espaciales. Tanto en las lecciones sobre el tiempo de 1904-1905, como en *Ding und Raum* y los textos sobre idealismo trascendental de 1908, Husserl no se había limitado a ofrecer una simple clasificación de los tipos generales de actos a la que parecía abocarle la percepción inmanente adecuada, sino que con la descripción, por una parte, de los modos temporales de donación que están detrás de la unidad, solo en apariencia estática, de la *cogitatio*, y por otra, de las posibilidades de experiencia materiales que determinan la aparición efectiva y no solo posible de los objetos trascendentes en la conciencia, había ofrecido una imagen bastante cercana a lo que después sería la doctrina de las implicaciones intencionales y la conciencia-de-mundo como horizonte total de la vida trascendental. En ese sentido, lo característico de estos textos es que las dos abstracciones que definían, en términos generales, la fenomenología estática y cartesiana de la época de Gotinga, esto es, la abstracción de todo aquello no dado en una evidencia absolutamente adecuada, y la abstracción de los fenómenos trascendentales individuales, parecían, por momentos, desconectadas. En el caso de las *Zeitvorlesungen* ya hemos visto que Husserl, según confesaría él mismo en 1909, había presupuesto “cierta validez”<sup>540</sup> en los fenómenos de la retención y el recuerdo, validez que después se mostraría conflictiva a la luz del restrictivo concepto de evidencia cartesiana. Esa validez le había permitido adentrarse en los horizontes remotos de la conciencia y definir las leyes apodícticas que determinan la unidad temporal del flujo, yendo más allá, así, del dominio de la evidencia adecuada: “Pues ya que el horizonte no es en sí mismo una aparición, ya que no pertenece a los fenómenos puros (...) la vía cartesiana no puede, en principio, tematizarlo”<sup>541</sup>. A pesar de su carácter formal, ajeno todavía a las cuestiones relacionadas con la individualidad monádica, estos análisis del tiempo estarían más tarde en la base de la fenomenología genética, lo que demuestra que Husserl se había desviado en las *Zeitvorlesungen* de la

---

<sup>539</sup> *Ídem.*

<sup>540</sup> *ZB*, p. 341.

<sup>541</sup> WELTON, D., “The Systematicity of Husserl’s Transcendental Philosophy”, en *The New Husserl*, Ed. Donn Welton, Indiana, Indiana University Press, 2003, p. 277.

senda metodológica cartesiana<sup>542</sup>, senda que se remonta, en cuanto elemento programático de la fenomenología, a las lecciones sobre lógica y teoría del conocimiento de los años 1902-1904<sup>543</sup>. En las lecciones de *Ding und Raum* la abstracción de lo individual, de las conexiones vivenciales concretas, fácticas, no deja, en los párrafos metodológicos, en los párrafos en los que Husserl expone el sentido de la fenomenología de la experiencia como una disciplina separada tanto de la metafísica como de la psicología, ningún lugar a dudas: “El sentido que reside esencialmente en la experiencia, en la percepción, en el recuerdo, etc., debe ofrecer la norma última para la determinación del sentido correcto de toda interpretación del ser real. Las «condiciones de posibilidad» de la experiencia son lo primero. Condiciones de posibilidad de la experiencia no significa aquí y no puede significar otra cosa que todo aquello que reside inmanentemente en la esencia de la experiencia, en su *essentia*”<sup>544</sup>. Estas verdades esenciales nada dicen sobre la existencia real de objetos, sino que ponen de relieve “aquello que un objeto en cuanto objeto de una determinada especie debe poseer necesariamente, aquello que hace posible definirlo como un objeto, precisamente, de esa especie”<sup>545</sup>. La fenomenología de la experiencia describe, así, las posibilidades ideales que pertenecen a la donación de los objetos espaciales, por ejemplo, el hecho de que ellos deban darse siempre a través de perspectivas, y que por lo tanto su evidencia sea en cualquier caso imperfecta, inadecuada. En ese sentido, “el valor de las leyes ideales no exige una conciencia fáctica, sino solo una conciencia posible”<sup>546</sup>, algo que estaba en el origen de la neutralidad metafísica de *Logische Untersuchungen*. Sin embargo, tras la introducción de la reducción y el desarrollo de la problemática trascendental, Husserl está en disposición de preguntar también por la constitución *efectiva* del mundo, por ese mundo subjetivo-relativo de la *doxa* en el que se fundan los juicios científicos sobre la realidad: “Toda fundamentación mediata, tal y como se efectúa en las ciencias, se levanta sobre la donación inmediata, y las vivencias,

---

<sup>542</sup> Así, por ejemplo, en las *Cartesianische Meditationen* Husserl dice en un momento dado que la constitución de la conciencia interna del tiempo debe contarse “entre los problemas genéticos de orden primero y más fundamental” (*CM*, p. 169), mientras que en el segundo volumen de los manuscritos sobre la intersubjetividad podemos leer que “el tiempo, visto desde dentro, es la forma de la génesis intencional” (*IS II*, p. 221).

<sup>543</sup> En las *Vorlesungen* de 1902-1903 *Allgemeine Erkenntnistheorie* Husserl adopta definitivamente el escepticismo cartesiano como método de acceso a las estructuras universales del conocimiento. Y aunque admite que se trata todavía de un comienzo que requiere una “ulterior aclaración” (*AET*, p. 98), Husserl dice que a partir de entonces permanecerá “dentro de la esfera de la evidencia cartesiana” (*AET*, p. 98).

<sup>544</sup> *DR*, p. 141.

<sup>545</sup> RIZZOLI, *op. cit.*, p. 280.

<sup>546</sup> *Ídem*.

en las que la realidad se constituye de forma inmediata, son la percepción, el recuerdo y, tomada en una cierta inmediatez, también la expectativa”<sup>547</sup>. El valor pre-científico de la experiencia inmediata como valor *ontológicamente fundante* frente a las abstracciones idealizadoras de las ciencias no puede consistir solo en una mera alusión vacía a las posibilidades formales de la constitución de un mundo para la conciencia, sino en la descripción de la correlación absolutamente apodíctica entre la experiencia inmediata y el mundo. Esta correlación, que se hace visible en primer lugar y de forma originaria en el nivel de las posibilidades materiales, es decir, en el nivel de las posibilidades determinadas por sistemas de motivación que se dan en situaciones cognoscitivas concretas, hace que Husserl ofrezca aquí por primera vez un concepto de mundo de pura experiencia “como mundo vital”<sup>548</sup>. Este mundo es el horizonte indestructible de experiencia que rodea y da sentido a la percepción objetiva actual, experiencia que, frente a la descripción estática de las condiciones esenciales de posibilidad del conocimiento, es *realmente temporalmente posible*. La identidad de la cosa es el resultado, así, de una dialéctica de modos de aparición que constituye propiamente el tejido de este horizonte, modos perceptivos que presentan la cosa en persona y modos que la presentan de forma impropia, es decir, vacía. De estos modos de aparición sólo “las intenciones plenas son verdaderamente presentantes, mientras que las vacías (...) no hacen que comparezca realmente nada, aunque poseen una *dirección* hacia los correspondientes momentos objetivos”<sup>549</sup>. Según Husserl, las intenciones vacías deben considerarse co-percepciones, modos de conciencia que adelantan simplemente un contenido evidente y que pueden plenificarse en el curso efectivo de la experiencia. A pesar de su esencial carencia intuitiva, tales modos de experiencia impropios poseen un valor igualmente fundante en la lógica de las vivencias constitutivas, una función insustituible en la trama subjetiva de indentificación, ya que apuntan a una posible continuación típica de la experiencia. Esta pre-figuración horizontal es el correlato de ciertas conexiones vivenciales fácticas, es decir, de ciertas *cogitationes* singulares cuya vinculación sintética despierta la expectativa de una plenificación intencional de acuerdo con el modelo de la experiencia sedimentada. Al describir estos vínculos materiales, estas *verdades de hecho* en las que un mundo comparece ante nosotros como horizonte siempre abierto de la progresión teleológica de la experiencia, Husserl se sitúa

---

<sup>547</sup>DR, p. 7.

<sup>548</sup>BIEMEL, *op. cit.*, p. 54.

<sup>549</sup>DR, p. 57 (el subrayado es nuestro).

en un nivel de la vida de la conciencia inconcebible dentro de los límites estrictos del cartesianismo. Él mismo parece darse cuenta de ello cuando afirma que “reside en la naturaleza de la fenomenología penetrar en las capas más profundas partiendo de las superficiales”<sup>550</sup>, superficialidad que tal vez se identifique, precisamente, con el conocimiento esencial, ya que él es, dice Husserl, el “más fácilmente comprensible”<sup>551</sup>. Sin embargo, tras profundizar en la cuestión de los modos de aparición impropios que están en la base de la experiencia del mundo a través de los conceptos de indeterminación determinada<sup>552</sup>, entorno de lo co-percibido<sup>553</sup>, trasfondo<sup>554</sup> y modalización<sup>555</sup>, al final de las lecciones la asimilación cartesiana de evidencia apodíctica y adecuada regresa a escena. Tal y como ocurre a menudo con Husserl, “las descripciones concretas lo empujan en direcciones que su interpretación de esas descripciones inhibe”<sup>556</sup>. Así, al tomar las abstracciones de la fenomenología estática de nuevo el control, Husserl se ve obligado a decir que “no puede verse en ningún caso que deba haber un mundo con absoluta necesidad, un mundo real como mundo de cosas”<sup>557</sup>. Pues la posibilidad de que exista un mundo “no está dada, de hecho, *a priori*, sino que está fundamentada *a posteriori*”<sup>558</sup>, ya que su existencia “reside única y exclusivamente en la firmeza de conexiones de motivación”<sup>559</sup>. Esta firmeza se muestra inerme, piensa Husserl, ante la amenaza cartesiana de la duda, porque a pesar de su racionalidad, es decir, de la coherencia sintética de la experiencia del mundo, ella no excluye, a diferencia de la visión diáfana de la *cogitatio* como pura posibilidad ideal, la duda, la contradicción: “Toda interpretación perceptiva está motivada, y en esa motivación ella tiene su derecho a proclamar, por así decirlo, el ser. Pero está claro que esta posición racional de la percepción no es una posición absoluta”<sup>560</sup>. Es decir, a pesar de que la experiencia constituyente de mundo tiene su fuerza, su legitimidad, legitimidad que nace del hecho de que “las posibilidades que apuntan al no-ser de un mundo que se constituye en una estricta legalidad unitaria en conexiones de aparición y que se

---

<sup>550</sup>DR, p. 12.

<sup>551</sup>DR, p. 12.

<sup>552</sup>DR, p. 59.

<sup>553</sup>DR, p. 80.

<sup>554</sup>DR, p. 81.

<sup>555</sup>DR, p. 111.

<sup>556</sup> WELTON, D., *The Origins of Meaning*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1983, p. 216.

<sup>557</sup>DR, p. 288.

<sup>558</sup>DR, p. 290.

<sup>559</sup>DR, p. 289-290.

<sup>560</sup>DR, p. 290.

determina de una forma cada vez más perfecta se revelan como posibilidades vacías”<sup>561</sup>, no puedo reclamar, para el ser del mundo, “ninguna verdad eterna”<sup>562</sup>. La incapacidad para detectar el auténtico sentido del mundo como horizonte, para distinguirlo de una manera clara del ser de los objetos particulares, es lo que impedirá a Husserl en 1907 hablar sin tapujos de su apodicticidad. Solo cuando se desprenda, en los caminos no cartesianos de reducción, de la asimilación pre-crítica de evidencia apodíctica y adecuada, y quede a la vista la mayor dignidad de la primera sobre la segunda, podrá Husserl finalmente decir que la certeza que pertenece al ser del mundo, “aunque certeza de anticipación, es sin embargo apodíctica en el buen sentido, es decir, que ella tiene una *apodicticidad histórica* en tanto que yo, el que vive en la experiencia concordante, mientras vivo, no puedo abolir esa certeza”<sup>563</sup>. No es casual, por lo tanto, que la subversión genética del método de variación eidética que tendría lugar en la época de Friburgo se expresase principalmente a través de los conceptos de auto-temporalización originaria y “mundo de la vida”. Pues en ambos casos Husserl confirmaría las reflexiones proto-genéticas abiertas tempranamente en las lecciones de 1904-1905 y 1907, en las que parecía dejarse en suspenso las exigencias eidéticas de la fenomenología estática, al afirmar que la evidencia apodíctica tanto de la unidad de la vida de la conciencia, como del mundo de pura experiencia, no se da en la intuición perfecta de una esencia al margen del tiempo, sino como un *faktum esencial* descubierto en un proceso constante de iteración histórica de la vida de la conciencia.

Esta proto-genética, que nunca llegaría a modificar seriamente el platonismo estático de la época de Gotinga, tendría su momento álgido en la *Grundproblemevorlesung*. En ella las dos abstracciones que definen la vía cartesiana de reducción son, a diferencia de las lecciones sobre el tiempo y la cosa, claramente rescindidas. Como hemos visto antes, Husserl ensaya en ella una fenomenología trascendental de lo individual en la que el papel de la evidencia absoluta es relativizado. Esto conduce a una nueva ampliación de la esfera inmanente, que Husserl justifica a través del concepto de “doble reducción fenomenológica”<sup>564</sup>. Con ella, lo que antes había sido un problema metodológico insalvable, esto es, la facticidad temporal de las vivencias puras y su carencia de identidad en el sentido estático del *eidōs*, se convierte

---

<sup>561</sup>DR, p. 290-291.

<sup>562</sup>DR, p. 291.

<sup>563</sup>LW, p. 215.

<sup>564</sup>GP, pp. 81-82.

ahora en la puerta de acceso de un campo infinito de “experiencia fenomenológica”<sup>565</sup>. En este campo, que supone una “investigación de la conciencia individual-singular dentro de la epojé”<sup>566</sup>, lo implicado en las vivencias de re-presentación, es decir, el otro yo y mi vida trascendental temporalizada en el pasado y en el futuro, adquiere una legitimidad que hubiera sido imposible bajo los parámetros exclusivos de la evidencia adecuada. Esta legitimidad de la experiencia fenomenológica en toda su extensión temporal apunta a una apodicticidad que, frente al limitado espectro de la percepción absoluta en cuanto *clara et distincta perceptio*, ya no puede agotarse en la elaboración abstracta de una verdad eterna, sino que nos confronta al hecho de que, tras la ejecución de la reducción fenomenológica, “estamos ante una facticidad insuperable que solo nos queda aceptar”<sup>567</sup>.

En su artículo “The Systematicity of Husserl’s Transcendental Philosophy”<sup>568</sup>, Donn Welton explora las motivaciones que están detrás del surgimiento del método genético, y cómo este, al ofrecer una teoría de la constitución del mundo unitaria más allá de la parcialidad de las ontologías regionales estáticas, convierte a la fenomenología, finalmente, en una verdadera filosofía sistemática. Según Welton, tres son las abstracciones que Husserl deja atrás en el paso histórico de la fenomenología estática a la genética: la abstracción del ego puro entendido como un polo vacío de identidad, la abstracción del mundo como mero polo objetivo de las vivencias inmanentes y la abstracción de la conciencia interna del tiempo<sup>569</sup>. Aunque en mi opinión estas abstracciones deben considerarse secundarias frente a las abstracciones primarias de lo individual y de lo no-adecuado<sup>570</sup>, ellas pueden ayudarnos a entender mejor por qué Husserl decidió volver a la *Grundproblemevorlesung* en el momento en que preparaba, al principio de la década de 1920, un nuevo trabajo que sustituyese el proyecto frustrado de *Ideen*. En ese sentido, nuestro propósito en esta segunda parte es el siguiente: analizar qué papel juegan esas abstracciones primarias y secundarias en *Ideen I*, para así ver después en qué medida la estética trascendental de *Analysen zur passiven Synthesis* supone realmente una vuelta a las lecciones de 1910-1911 y un desvío de la vía cartesiana de reducción. Para ello intentaremos arrojar un poco de luz,

---

<sup>565</sup>GP, pp. 64, 71, 73, 80, 81.

<sup>566</sup>GP, p. 73.

<sup>567</sup>LANDGREBE, *op. cit.*, p. 188.

<sup>568</sup>WELTON, D., “The Systematicity of Husserl’s Transcendental Philosophy”, en *The New Husserl*, Ed. Donn Welton, Indiana, Indiana University Press, 2003, pp. 255-288.

<sup>569</sup>*Ibidem*, pp. 275-276.

<sup>570</sup>Lo no-adecuado en la percepción inmanente.

en primer lugar, sobre la conexión entre la evidencia adecuada y la preeminencia absoluta de lo eidético en la segunda parte de *Ideen I*. Esto nos permitirá, en segundo lugar, traer a colación las críticas que el propio Husserl hace durante la última etapa de su vida a la obra de 1913, críticas en las que se materializan las abstracciones que Welton atribuye a la vía cartesiana de reducción. De cara a esclarecer el sentido de la fenomenología genética de la individualidad monádica y su conexión con el surgimiento del concepto de mundo en cuanto horizonte apodíctico de experiencia, esto nos parece crucial.

## 2. La vía cartesiana de reducción en la “Meditación fenomenológica fundamental” de *Ideen I*: evidencia adecuada y *eidōs*

Dado que para Husserl la reducción trascendental en *Ideen I* es un proceso subordinado a la reducción eidética, Welton sostiene, en *The Origins of Meaning*, que el análisis no empieza ahí con las *cosas*, “sino con substratos de predicados”<sup>571</sup>. Las esencias son para Husserl “objetos en un sentido formal-lógico fuerte, esto es, sustratos para predicaciones verdaderas o falsas. Tales sustratos acompañan tácitamente a la donación de todo lo individual en la experiencia aunque permanecen en la mayoría de los casos no-tematizados”<sup>572</sup>. En *Ideen I* lo individual es contemplado únicamente desde la perspectiva de la esencia, de modo que es entendido como un *factum* que debe responder ante el universal que lo constituye. Así, por ejemplo, el fenómeno del pájaro que atraviesa volando el jardín “no es discutido en términos de composición perceptiva ni en términos de una constitución *progresiva*”<sup>573</sup>, es decir, no como fenómeno que tiene una génesis en la historia de mis efectuaciones intencionales, sino como singularidad contingente que pertenece a una categoría de objetos cuya esencia universal, que puede ser lograda en la intuición, es lo único relevante. Dicha categoría no es, según Husserl, un *flatus vocis*, sino la verdadera condición de posibilidad de tal experiencia singular, ya que ella “prescribe la regla para el modo en que un objeto podría alcanzar una donación adecuada, originaria”<sup>574</sup>. En cierto modo, pues, en la fenomenología, tal y como Husserl había confesado en 1902, “no se describe, sino que

---

<sup>571</sup> WELTON, *The Origins of Meaning*, p. 169.

<sup>572</sup> STAITI, A., “The *Ideen* and Neo-Kantianism”, en *Husserl’s Ideen*, Ed. EMBREE, L., NENON, T., Dordrecht, Springer, 2013, p. 81.

<sup>573</sup> *Ibidem*, p. 170 (el subrayado es nuestro).

<sup>574</sup> WELTON, D., *The Other Husserl*, Indiana, Indiana University Press, 2002, p. 139.

se abstrae, se generaliza, son analizadas esencias y relaciones de esencias”<sup>575</sup>. Heidegger afirma, a este respecto, que en *Ideen I* “se cuele de puntillas en todo análisis intencional una determinada preconcepción de la dirección de la mirada”<sup>576</sup>, preconcepción que se expresa en la necesidad de encontrar un “ámbito *quiditativo* que haga posible la elaboración científica”<sup>577</sup>, es decir, una esfera de rasgos predicativos esenciales que revele la existencia de algo como algo inmediatamente reconocible. Dentro de esta esfera de rasgos predicativos, previa a la caracterización de los fenómenos como fenómenos trascendentales, encontramos, como un elemento destacado, la adecuación, el *esse certum* como *idea*. Los fenómenos de la fenomenología se expresan de antemano, así, a través de juicios *absolutamente evidentes* sobre esencias. La preocupación por la certeza en *Ideen I*, concluye Heidegger, “es una preocupación del desarrollo de la ciencia”<sup>578</sup>.

La abstracción de lo eidético que está en la base de la vía cartesiana de reducción, conduce rápidamente, pues, a una segunda: la abstracción de la evidencia adecuada. Ya que la tarea principal de la fenomenología en *Ideen I* es inaugurar una nueva eidética del conocimiento, el modelo de evidencia que deberá guiar sus pasos es aquel en el que se acreditan los juicios sobre esencias, convirtiéndose todas las formas de conciencia que no presentan lo dado absolutamente en persona en modos de conciencia secundarios, derivados. La responsabilidad filosófica y la justificación absoluta del conocimiento exigen, por lo tanto, verdades definitivas, inatacables, algo que solo la evidencia adecuada puede garantizar: “Ella incluye en sí, al mismo tiempo, la visión de la imposibilidad del no-ser y del no-ser-así, y en ese sentido ella es evidencia apodíctica. Husserl alude con esto a la máxima cartesiana de la indubitabilidad como principio de una justificación perfecta”<sup>579</sup>. Confirmando así en sus contornos generales la teoría de la evidencia de las *Fünf Vorlesungen*, “el concepto de apodicticidad en *Ideen I* parece atado al de adecuación y a la visión de la esencia y de las relaciones esenciales”<sup>580</sup>. Esto impide definitivamente cualquier desarrollo fenomenológico en la dirección de una ciencia trascendental de hechos independiente de la investigación de esencias. Esta posición, según las ya mencionadas palabras de

---

<sup>575</sup> AET, p. 78.

<sup>576</sup> HEIDEGGER, M., *Introducción a la investigación fenomenológica*, Madrid, Síntesis, 2006, p. 271.

<sup>577</sup> *Ibidem*, p. 268.

<sup>578</sup> *Ídem*.

<sup>579</sup> LANDGREBE, *op. cit.*, p. 171.

<sup>580</sup> WELTON, *The Other Husserl*, p. 140.



Tugendhat, “contradice, sin embargo, el programa de un esclarecimiento trascendental-fenomenológico del conocimiento”<sup>581</sup>.

En el capítulo IV de la *Phänomenologische Fundamentalbetrachtung* encontramos la que tal vez sea la referencia más importante de *Ideen I* al problema de la posibilidad de una fenomenología no-eidética: “Todo intento de empezar ingenuamente con una ciencia fenomenológica de hechos sería un sinsentido antes de la ejecución de una ciencia fenomenológica eidética. Se muestra así, por lo tanto, que junto a las ciencias de hechos extra-fenomenológicas no puede darse una ciencia de hechos fenomenológica paralela organizada del mismo modo, y esto por la razón de que la valoración última de todas las ciencias de hechos conduce a una concatenación unificada de todos los nexos fenomenológicos fácticos motivados como posibilidades fácticas correspondientes a esas ciencias de hechos”<sup>582</sup>. En el recientemente publicado *Commentary on Husserl’s “Ideas I”*, Luft discute este pasaje y afirma que, paradójicamente, la razón esgrimida aquí por Husserl para defender la imposibilidad de una ciencia trascendental de hechos en último término “esquiva la cuestión en favor del otro punto”<sup>583</sup>, ya que, con ella, “parece indicar el esquema de acuerdo al cual la fenomenología es filosofía primera en el sentido de que todos los hechos mundanos y sus ciencias tienen su legitimación última en sus manifestaciones en la perspectiva en primera persona”<sup>584</sup>. El argumento de Husserl, tal y como Luft constata, es sumamente ambiguo. Por una parte podría pensarse que la epojé conduce inmediatamente a la fenomenología como ciencia universal del *eidōs*. Sin embargo, “encontrar la esencia de la conciencia es el resultado de la eidética, no algo que ya esté listo ahí una vez que se ha completado la purificación”<sup>585</sup>. En la medida en que este punto permanece en la oscuridad se hace difícil explicar, por otra parte, por qué debemos dejar a un lado la ciencia fenomenológica de hechos, cuando la *Grundproblemevorlesung* había demostrado ya, en cualquier caso, su posibilidad. Frente a la posición de autores como Rosemary Lerner, nuestra intención en este capítulo es explicar por qué pensamos que Husserl no se hace eco, en *Ideen I*, de la “crítica del camino cartesiano implícita en las

---

<sup>581</sup> TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 205.

<sup>582</sup> *ID I*, p. 134.

<sup>583</sup> LUFT, S., “Laying bare the phenomenal field: the reductions as ways to pure consciousness”, en *Commentary on Husserl’s Ideas I*, Ed. STAITI, A., Berlin, De Gruyter, 2015, p. 154.

<sup>584</sup> *Ídem*.

<sup>585</sup> LUFT, “Laying bare the phenomenal field: the reductions as ways to pure consciousness”, pp. 153-154.

lecciones de 1910-1911”<sup>586</sup>, sino que persiste en mayor o menor medida en el “error”<sup>587</sup>, tal y como Husserl se referirá a él en *Erste Philosophie II*, de la vía practicada en las *Fünf Vorlesungen*. Un error que, como luego veremos, no tiene que ver solo con el silencio de Husserl respecto a la pregunta por la intersubjetividad trascendental que se abre paso ya en la *Grundproblemevorlesung*: “Si el camino cartesiano no lleva a la intersubjetividad, ¿lleva entonces al menos a la totalidad de la subjetividad propia, la cual no es solo una subjetividad del presente, sino también una subjetividad que tiene pasado y futuro? Esta pregunta debe ser contestada en sentido negativo”<sup>588</sup>. El hilo conductor será, inevitablemente, el problema de las abstracciones que son lo eidético y lo adecuado.

En la Sección Primera de *Ideen I* Husserl da forma sistemática al programa filosófico que latía en los primeros esbozos de una fenomenología trascendental durante los años 1906-1909, programa heredado de *Logische Untersuchungen* y su refutación del psicologismo a través de la lógica pura. En el §2 Husserl afirma que “el ser individual de toda índole es, de una forma totalmente general, «contingente»”<sup>589</sup>, y que esta contingencia define su facticidad. Sin embargo, ya que la esencia constituye aquello que el individuo en último término es, todo lo contingente puede ser sometido a verdades esenciales de distinto grado de universalidad. En términos fenomenológicos esto significa que es posible transformar una intuición empírica, el medio de expresión, por así decirlo, de lo individual, en una intuición de esencias, accediendo así a un objeto de nueva índole, el *eidōs*: “La esencia (*eidōs*) es un objeto de nuevo tipo. Así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto, así lo dado en la intuición esencial es una esencia pura”<sup>590</sup>. De esta forma, variando por ejemplo en la fantasía la intuición empírica de un objeto espacial, puedo llegar a la esencia invariante “objeto espacial en general”, esencia que, dice Husserl, ya no implica en lo más mínimo existencia individual alguna. Los juicios erigidos sobre estas intuiciones esenciales poseen, a diferencia de los juicios de experiencia, una necesidad y universalidad indudables.

---

<sup>586</sup> LERNER, R., “*Ideen I* Confronting Its Critics”, en *Husserl’s Ideen*, Ed. EMBREE, L., NENON, T., Dordrecht, Springer, 2013, p. 430.

<sup>587</sup> *EP II*, p. 433.

<sup>588</sup> KERN, I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, p. 206.

<sup>589</sup> *ID I*, p. 12.

<sup>590</sup> *ID I*, p. 14.

Esta distinción preliminar entre hechos y esencias, entre intuición empírica e intuición eidética, sienta las bases de la fenomenología pura. Frente al empirismo, que niega la posibilidad de un conocimiento esencial, y por lo tanto, la posibilidad de cualquier tipo de intuición aparte de la meramente empírica, la fenomenología, sobre la base del concepto de “intuición categorial”, abre a la mirada todo un campo de nuevas objetividades eidéticas. El “principio de todos los principios”<sup>591</sup>, que Husserl presenta en el §24, apuntala metódicamente esta ampliación fenomenológica del concepto de intuición, al afirmar que “toda intuición originariamente dadora es una fuente de derecho del conocimiento”<sup>592</sup>. En ese sentido, la simple percepción de cosas espaciales, en su inmediatez presencial, puede considerarse una intuición originaria. Sin embargo, ya que la intuición empírica no puede acreditar sus propias condiciones de posibilidad, o lo que el empirista piensa que son sus condiciones de posibilidad, como por ejemplo el principio general, que él sigue, de que todo conocimiento auténtico debe estar fundado en la experiencia, ella no puede ayudarnos en la búsqueda de un fundamento sólido para la ciencia. Esta incapacidad para reconocer un concepto amplio de intuición, y por lo tanto, para describir las leyes eidéticas que están en el corazón mismo de los juicios de hechos, es lo que convierte a las ciencias empíricas en ciencias dogmáticas. Su dogmatismo, que se traduce en una ausencia total de sensibilidad para el a priori, las deja inermes frente a los peligros escépticos del relativismo naturalista. Frente a ellas, las ciencias que Husserl considera filosóficas “se ocupan de los problemas escépticos de la teoría del conocimiento, resolviéndolos, en primer lugar, en una generalidad de principio”<sup>593</sup>. Para traer las ideas, las condiciones universales de posibilidad del conocimiento, a la esfera del juicio, necesitamos, por lo tanto, un paso metodológico previo: poner entre paréntesis las ciencias dogmáticas y sus contenidos. Pues resulta obvio que la fenomenología no puede hacer uso de nada que presuponga aquello que trata precisamente de esclarecer, es decir, el *suelo materno* del conocimiento: “La fenomenología es la doctrina omniabarcante de los «orígenes». Ella nos enseña el suelo materno de todos los principios que hacen posible la objetividad, la esencia de las especies sensibles y la esencia de las formas intelectivas a las que está vinculado, a partir de razones esenciales (no empíricas), todo pensamiento válido”<sup>594</sup>. El mundo natural, el mundo que está simplemente ahí frente a nosotros, debe quedar también

---

<sup>591</sup> *ID I*, p. 51.

<sup>592</sup> *ID I*, p. 51.

<sup>593</sup> *ID I*, p. 54.

<sup>594</sup> *ELE*, p. 376.

desconectado. Su ingenuidad pre-filosófica, su normalidad, que oculta la urgencia de una teoría del conocimiento crítica, se manifiesta no solo en la interpretación que las ciencias dogmáticas hacen de él en cuanto mundo de leyes causales físico-matemáticas, sino también en su existencia cotidiana y pre-científica como mundo en el que inmediatamente se cree (creencia que Husserl denomina “tesis de la actitud natural”<sup>595</sup>), y en el que inevitablemente aquellas se mueven. Tanto la vida científica como la pre-científica ignoran, como Husserl había dicho ya en las *Fünf Vorlesungen*, el misterio del conocimiento, el a priori de correlación entre el mundo y la creencia en el ser del mundo. Con la descripción de la tesis de la actitud natural y su necesaria desconexión se inicia la sección segunda, la ya casi mítica *Phänomenologische Fundamentalbetrachtung*.

Según Husserl, solo una cosa permanece intacta tras la desconexión de la tesis de la actitud natural a la que pertenecen tanto las ciencias como la creencia pre-teórica en el ser del mundo: el ser de la conciencia pura. La esencia de esta conciencia es el objeto mismo de la fenomenología, es decir, la esencia de ese “residuo”<sup>596</sup>, de esa “región de ser”<sup>597</sup> que puede convertirse en el ámbito de una nueva ciencia. La epojé llevada a cabo a través de la meditación cartesiana de la duda, epojé que no tiene como finalidad la negación escéptica del mundo, sino la abstención de todo juzgar sobre la existencia espacio-temporal, nos proporciona un ser que, a diferencia de la subjetividad psicológica, ya no puede ser negado, un ser que se muestra en la intuición reflexiva como algo inmediata y absolutamente evidente. Este ser es definido de manera preliminar por Husserl en el §34 a partir del *cogito* cartesiano como “vivencia de conciencia en general”<sup>598</sup>. La fenomenología no busca estudiar solo, sin embargo, los tipos de vivencias de conciencia en las que, descubrimos, se efectúa la donación de los objetos del conocimiento como objetos intencionalmente constituidos, sino que la unidad de la conciencia en cuanto tal debe ser necesariamente su tema. En el §36 el concepto de vivencia es ampliado. No se trata ahora, simplemente, de las *cogitationes* actuales y potenciales, de las percepciones, juicios o recuerdos a través de los cuales nos relacionamos habitualmente con el mundo, sino que sus propios componentes internos, sus elementos ingredientes, son tomados también en consideración. Se pone de

---

<sup>595</sup>*ID I*, p. 30.

<sup>596</sup>*ID I*, p. 68.

<sup>597</sup>*ID I*, p. 68.

<sup>598</sup>*ID I*, p. 70.

manifiesto, de esta forma, que no todo en las vivencias intencionales, es decir, en las vivencias que constituyen el sentido de los objetos mundanos, es en sí mismo intencional, ya que los datos sensoriales, a pesar de *sostener* las funciones morfológicas de la conciencia, no pueden considerarse, por su parte, conciencia-de. Así pues, “se habla de vivencias puramente según su esencia, o de esencias puras y de lo que en ellas está encerrado con absoluta necesidad, a priori”<sup>599</sup>.

La percepción del a priori que encontramos en el residuo fenomenológico de las vivencias, su estructura interna según leyes eidéticas, está fundada en el modo de donación de esas vivencias en la conciencia. Este modo de donación diseña en gran parte la teoría de la evidencia cartesiana de *Ideen I*. Así, frente a los actos de dirección *transcendente*, ocupados con objetos que no pueden encontrarse en el tejido de las vivencias intencionales, como las cosas percibidas en el mundo u otros sujetos cognoscentes, los actos de dirección *inmanente* nos presentan objetos que pertenecen a su misma corriente de conciencia, esto es, las propias vivencias intencionales reflejas, formando la conciencia y su objeto, la mirada reflexiva y lo mirado, una fundamental unidad. Esta unidad no está garantizada, sin embargo, para todas las vivencias intencionales reflejas. La vivencia encerrada en el recuerdo actual, es decir, la percepción que tuve ayer del pájaro atravesando a toda velocidad el jardín y que ahora, al encontrarme con un pájaro similar en el parque, hago objeto de un recuerdo, no es inmanente como el propio recuerdo actual lo es. Tampoco lo es el contenido vivencial del otro yo, que no puedo identificar como un elemento ingrediente de mi puro flujo de conciencia. En ambos casos se trata de re-presentaciones (*Vergegenwärtigungen*) y no de percepciones inmanentes propiamente dichas, aunque su trascendencia, admite Husserl, “no debe confundirse con aquella que aquí nos ocupa”<sup>600</sup>, es decir, con la trascendencia de los objetos dados en perspectiva. Cada una de estas dos categorías generales de objetos, los trascendentes y los inmanentes, posee una esencia regional intuitivamente visible, esencia que prescribe, junto a su modo de donación en la conciencia, el tipo de evidencia que les corresponde y su función para la ciencia. Como ya hemos avanzado antes, la esencia de los objetos dados en una percepción trascendente excluye su pertenencia al tejido ingrediente de la conciencia. Esto significa que pueden ser negados en el curso imparable de la experiencia, pues al estar dados

---

<sup>599</sup>*ID I*, p. 74.

<sup>600</sup>*ID I*, p. 87.

necesariamente a través de perspectivas, de apariciones, ellos dejan siempre en el presente un vacío de intuición que apunta a una posibilidad de plenificación situada en el futuro, y que en cualquier momento podría verse decepcionada. El correlato intencional de la percepción inmanente, sin embargo, excluye por principio la donación en la conciencia a través de perspectivas, de modo que su *esse* se agota en su *percipi*. Las consecuencias de esta estricta separación de trascendencia e inmanencia se hacen patentes en el §44. La esencia de los objetos trascendentes se resuelve, en lo que a la evidencia se refiere, en una imperfección de principio, en una inadecuación relacionada con el horizonte de vaga indeterminación que pertenece a su darse-siempre-en-perspectiva. A esta imperfección es ajeno el objeto de la percepción inmanente. Él no se escorza, sino que se muestra en una simple mirada como una presencia sin mediaciones, originaria, dada absolutamente en persona: “Mientras que a la esencia de la donación a través de apariciones le pertenece que ella no pueda dar la cosa como algo absoluto sino como una presentación parcial, le pertenece a la esencia de la donación inmanente ofrecer precisamente algo absoluto que de ninguna forma se presenta a través de perspectivas ni puede escorzarse”<sup>601</sup>. Así entendida, la percepción de las vivencias no deja espacios vacíos por los que pudiera introducirse la duda, no remite a la evidencia plena, adecuada, como un ideal meramente regulativo situado en el infinito (como es el caso de la percepción trascendente), sino que la presencia adecuada es un rasgo distintivo suyo.

En el §46 Husserl da el último paso en la elaboración de su teoría cartesiana de la evidencia al identificar de forma explícita lo dado absolutamente en persona, lo adecuado, con el ideal científico de apodicticidad. Con ello se alcanza, dice Husserl, una “cima”<sup>602</sup> de la meditación. El objeto de la percepción inmanente, la pura vivencia de conciencia a la que accedo tras poner entre paréntesis la esfera trascendente de las vivencias psicológicas, es innegable porque constituye una presencia no atravesada por ningún tipo de horizonte de indeterminación. Frente al objeto trascendente, cuya esencia general lo define como un ser siempre abierto a nuevas plenificaciones, la esencia de la vivencia inmanente, de la *cogitatio*, es ser percibida en una actualidad cerrada: “La esfera de la actualidad de mis vivencias es una realidad absoluta”<sup>603</sup>. Esto significa que solo mi vida actual es necesaria, solo de ella es un contrasentido decir que puede que no

---

<sup>601</sup>*ID I*, p. 93.

<sup>602</sup>*ID I*, p. 99.

<sup>603</sup>*ID I*, p. 98.

exista: “No hay contrasentido en la posibilidad de que no exista ninguna de las conciencias ajenas que afirmo en la empatía. Pero mi empatía, mi conciencia en general, está dada originaria y absolutamente”<sup>604</sup>. Los otros, así como el mundo en el que los encuentro, participan de una tesis contingente sometida a correcciones, esto es, la tesis de la actitud natural. Frente a ella, “la tesis de mi yo y de mi vida yoica es una tesis «necesaria»”<sup>605</sup>.

Ahora bien, ¿no se dan las *cogitationes* siempre en un flujo de conciencia que sobrepasa el contenido inmanente actual del que puedo estar seguro con precisión apodíctica? En el §44, donde se le atribuye a la conciencia, en contraposición con el mero ser fenoménico de lo trascendente, un ser absoluto a salvo de toda duda, Husserl se ve obligado a matizar que también las vivencias están afectadas por un tipo concreto de imperfección, imperfección que tiene que ver con el conflicto, que había amenazado con sumir a la fenomenología en las lecciones de 1909 en un nuevo tipo de escepticismo inmanente, entre temporalidad y vida. Así, debido a su naturaleza temporal, una vivencia nunca puede ser absolutamente percibida: “En la plenitud de su unidad ella no es adecuadamente apresable. Es por su esencia un río al que, dirigiendo la mirada de la reflexión, podemos seguir a nado desde el punto de ahora, mientras se pierden para la percepción los trechos que quedan a la zaga. Solo bajo la forma de la retención tenemos conciencia de lo que acaba de fluir, o bajo la forma de la rememoración retrospectiva. Y, finalmente, es la corriente entera de mis vivencias una unidad de vivencia a la que por principio es imposible aprehender en una percepción que nade continuamente a su misma velocidad”<sup>606</sup>. Pero esta imperfección, se apresura a decir Husserl, nada tiene que ver con la imperfección de los objetos trascendentes, lo que supone la repetición del argumento que ya había ofrecido al constatar, en el §42, que no todas las vivencias están dadas en la percepción reflexiva a modo de ingrediente, como la percepción recordada o la vivencia empática en la que acredito la existencia de una conciencia extraña. La pregunta entonces es: ¿Qué diferencia existe entre la percepción recordada, trascendente respecto al núcleo de presencia adecuada del residuo fenomenológico, y la percepción percibida, que constituye el ser mismo de la presencia, si ambas necesitan ser acreditadas, en último término, a través de re-presentaciones? Pues eso, precisamente, es lo que Husserl parece decir aquí cuando afirma que es imposible una percepción que

---

<sup>604</sup>*ID I*, p. 97.

<sup>605</sup>*ID I*, p. 98.

<sup>606</sup>*ID I*, pp. 93-94.

nade a la misma velocidad que el flujo. A pesar de la fundamental diferencia fenomenológica que existe entre la retención y el recuerdo, la introducción del factor de la evidencia de la reflexión como mirada intencionalmente atenta del yo relativiza el corte que Husserl introduce entre ambos. Hemos visto en la primera parte que “la reflexión atenta presupone ya la conciencia a través de la cual ella pasa”<sup>607</sup>, y que en ese sentido toda reflexión es, en mayor o menor medida, re-presentación. En un anexo sobre la apodicticidad del recuerdo perteneciente a las lecciones de *Analysen zur passiven Synthesis*, encontramos este asunto tratado de una forma especialmente clara: “La retención es una certeza indestructible del pasado que acaba de ser, pero el yo captador que se adueña del objeto de la retención tal y como ese objeto es en sí mismo, el yo que se esfuerza por conocerlo penetrando en él, agarra un vacío. La intención dirigida a él tiene su forma de plenificación en el recuerdo”<sup>608</sup>. Husserl afirma en esas mismas lecciones que si no hubiese recuerdo “solo la particular formación objetiva constituida perceptivamente estaría ahí para el yo en su devenir temporal presente”<sup>609</sup>, es decir, aquello que en las *Zeitvorlesungen* caracterizaba la reflexión como percepción inmanente (y sus correspondientes retenciones, dadas en una misma evidencia adecuada) en contraste con el recuerdo. Pero a continuación añade: “Sin embargo, en un sentido pleno, no habría de hecho para el yo ningún objeto en absoluto”<sup>610</sup>.

La identidad, “el campo de lo que es específicamente *logos*”<sup>611</sup>, solo se da en recuerdos repetidos de lo mismo, de forma que “«objeto» es el correlato del conocimiento, conocimiento que reside originalmente en el proceso de identificación sintética, la cual presupone el recuerdo”<sup>612</sup>. Ahora bien, que el *logos*, el conocimiento, presuponga el recuerdo, es algo, dice Husserl, “que vale para toda clase de objetos, incluso para las estructuras noético-noemáticas de las vivencias intuitivas que se han convertido para nosotros en objetos científicos en nuestras investigaciones fenomenológicas”<sup>613</sup>. En *Ideen I* Husserl, atado por la exigencia de inmediatez, se encuentra todavía muy lejos de este concepto de ciencia, que como veremos en la tercera parte implica necesariamente la ruptura, *epochal* en lo que a la fenomenología se refiere, entre la evidencia apodíctica y la evidencia adecuada. Antes de llegar a ella

---

<sup>607</sup> RÖMER, *op. cit.*, p. 74.

<sup>608</sup> *PS*, p. 371.

<sup>609</sup> *PS*, p. 326.

<sup>610</sup> *PS*, p. 326.

<sup>611</sup> *PS*, p. 327.

<sup>612</sup> *PS*, p. 327.

<sup>613</sup> *PS*, p. 327.



podemos preguntarnos ya, sin embargo, lo siguiente: ¿No es la incapacidad para abarcar con una mirada adecuada no solo mi pasado remoto, sino también el pasado cercano de las vivencias, que solo pueden ser objetos de un conocimiento fenomenológico en una síntesis memorativa, la prueba de que la exigencia cartesiana de actualidad es tan solo un prejuicio? Husserl conjura momentáneamente esta dificultad en el §46 afirmando que si bien el flujo de vivencias “puede permanecer desconocido en sus partes pasadas y futuras”<sup>614</sup>, no es menos cierto que “en cuanto dirijo la mirada reflexiva a la vida fluyente en su presente real y me capto a mí mismo en ella como el sujeto de esa vida (...), digo simple y necesariamente: yo soy, esta vida es, yo vivo: *cogito*”<sup>615</sup>. No obstante, la cuestión de la unidad de la conciencia sigue irremediabilmente abierta. Husserl parece no darse cuenta de que lo que aquí está en juego, como ha visto muy bien Welton, es el problema de la identificación de la subjetividad trascendental con el flujo infinito de las vivencias, pues ante el desafío de la temporalidad Husserl insiste en mostrar, una y otra vez, la posición inatacable del residuo inmanente, como si la disección de una parte no-independiente del flujo, “la estructura o esencia cerrada sobre sí”<sup>616</sup>, nos diera una información concluyente sobre la totalidad. Pero lo esencial de la totalidad no es el *qué*, es decir, no son las vivencias que permanecen *actualmente* fuera del radio de la evidencia adecuada, ya que si así fuera, tal y como Husserl parece sostener en el §45, solo tendríamos que cambiar la dirección de la mirada para encontrar lo que antes estaba ahí como un trasfondo inadvertido, sino el *cómo*, la auto-temporalización misma del flujo, algo que un corte vertical en la conciencia como el llevado a cabo en la reducción cartesiana jamás podría traer a la luz. Pues ese corte, destinado a mostrar la estructura constitutiva de las vivencias como elementos ya terminados, fijos, deja a un lado, obligatoriamente, la dimensión de la génesis temporal, dimensión en la que se ilumina la no-discontinuidad fundamental de la conciencia como condición de posibilidad de todo corte y todo trasfondo: “El tema de la fenomenología estática es materialmente el mismo que el tema de la fenomenología genética. Se trata del mismo estado de cosas, solo que mirado desde otro punto de vista. Podría decirse, para aclarar esta diferencia, que la fenomenología estática introduce un corte transversal a través del flujo de vivencias que hace visible su estructura vertical, mientras que la genética lo presenta a través de un corte horizontal que trae a primer plano el carácter

---

<sup>614</sup> *ID I*, p. 96.

<sup>615</sup> *ID I*, pp. 96-97.

<sup>616</sup> WELTON, *The Other Husserl*, p. 117.

procesual de la intencionalidad”<sup>617</sup>. En última instancia esto significa, dice Almeida, que “el corte transversal de la fenomenología estática hace que el flujo de vivencias en cierto modo se congele, y que por lo tanto solo pueda fijarse un momento del mismo”<sup>618</sup>. Entender cómo Husserl cree legitimada esta unidad del flujo a pesar de la abstracción de la evidencia adecuada propia de la fenomenología estática de *Ideen I*, solo es posible avanzando en la dirección del otro gran problema de la vía cartesiana: la relación entre lo eidético y lo trascendental.

El capítulo segundo de la meditación fundamental termina con la constatación, que supone la consecuencia más radical de la teoría cartesiana de la evidencia, de que la fenomenología debe “desligar el mundo natural entero del dominio de la conciencia, de la esfera del ser de las vivencias”<sup>619</sup>, algo que “finalmente hace justicia a cierto núcleo de las meditaciones cartesianas”<sup>620</sup>. En el capítulo tercero Husserl incide en el aislamiento ontológico del residuo encontrado en la epojé. Aunque la experiencia directa de las cosas trascendentes no sirva de nada en la descripción de las estructuras universales del conocimiento, tras la desconexión del mundo objetivo podemos someter esa experiencia, en cualquier momento, a una consideración fenomenológica. Partiendo de la experiencia fáctica de la que el mundo natural es correlato, llegamos a un ámbito de conexiones vivenciales y plexos constitutivos “que son susceptibles de una investigación puramente eidética”<sup>621</sup>. Sin embargo, la investigación en la esfera eidética de tales conexiones no significa que *deba* existir el mundo. Al contrario: “Más bien es perfectamente posible (...) que no haya mundo alguno”<sup>622</sup>. En el párrafo 49, titulado significativamente “La conciencia absoluta como residuo de la aniquilación de mundo”<sup>623</sup>, Husserl dice que el ser inmanenten *nulla re indiget ad existendum*. Se confirma así lo que ya venía gestándose desde la introducción de la epojé en los §§31-32: que entre la conciencia y el mundo “se abre un verdadero abismo de sentido”<sup>624</sup>. Pues mientras la esfera de ser inmanente es el reino absoluto del a priori, el mundo, tal y como Husserl había adelantado en la conclusión de la *Dingvorlesung* de 1907, es *irracional*: su persistencia ontológica, por así decirlo, solo está garantizada en la

---

<sup>617</sup> ALMEIDA, G. A., *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, p. 7.

<sup>618</sup> *Ídem*.

<sup>619</sup> *ID I*, p. 99.

<sup>620</sup> *ID I*, p. 99.

<sup>621</sup> *ID I*, p. 101.

<sup>622</sup> *ID I*, p. 103.

<sup>623</sup> *ID I*, p. 103.

<sup>624</sup> *ID I*, p. 105.

correspondencia teleológica de síntesis vivenciales cuya indubitabilidad es meramente empírica, y por lo tanto, a posteriori.

La primera parte de la segunda sección *Ideen I* había comenzado con la justificación apodíctica de los juicios de esencias, y con la prueba de que su universalidad nada tiene que ver con la universalidad de las leyes de las ciencias naturales, ya que ellas no dan el paso necesario para alcanzar el dominio de una verdadera ciencia eidética, esto es, poner entre paréntesis la tesis general de la actitud natural. En la cuarta parte, dedicada a la explicación de las reducciones fenomenológicas, Husserl se enfrenta a un problema que le había preocupado desde los inicios mismos de la fenomenología trascendental, y que en cierto modo demuestra la ingenuidad de esas reflexiones preliminares sobre las ciencias de hechos y de esencias: la trascendencia de lo eidético. En los párrafos 56, 57, 58 y 59 Husserl ensaya la desconexión de las objetividades de las ciencias naturales y del espíritu, del yo, de Dios y de las ciencias eidéticas respectivamente. Mientras que las tres primeras no encierran especiales dificultades<sup>625</sup>, la desconexión de la trascendencia de las disciplinas eidéticas, de la ontología y de la lógica formal, puede afectar al proyecto filosófico mismo de la fenomenología. Por ese motivo Husserl se muestra cauto a la hora de poner entre paréntesis *todas* las objetividades eidéticas, aunque en principio ellas, al igual que el resto de las trascendencias mencionadas, sean extrañas a la conciencia residual aislada metódicamente en la epojé. “No podemos desconectar trascendencias ilimitadamente”<sup>626</sup>, afirma Husserl en el §59, ya que, en ese caso, “no quedaría ninguna posibilidad para una ciencia de la conciencia pura”<sup>627</sup>. Este argumento ya había aparecido, en efecto, tanto en las *Fünf Vorlesungen* como, de una forma mucho más refinada, en las lecciones de 1909 *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*. En ambos textos, la imposibilidad de acceder a la identidad del conocimiento trascendental-individual temporalmente condicionado había llevado a Husserl a tolerar, sin ningún tipo de reflexión previa, ese nuevo tipo de trascendencias ideales. En *Ideen I*, tal y como dice Tugendhat, “Husserl simplemente libera de la epojé aquellas disciplinas eidéticas que necesita para la fenomenología, y somete aquellas que no necesita”<sup>628</sup>. Sin

---

<sup>625</sup> El yo puro es un caso especial: él no puede encontrarse como una parte real del flujo, aunque acompañe, en un sentido kantiano, a todas mis representaciones. En ese sentido, admite Husserl, no podemos desconectarlo sin más, aunque puede quedar “en suspenso” en muchas de las investigaciones.

<sup>626</sup> *ID I*, p. 126.

<sup>627</sup> *ID I*, p. 126.

<sup>628</sup> TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 205.

embargo, como ya había sucedido en 1907 y en 1909, no queda claro en ningún caso que las trascendencias eidéticas de la fenomenología posean un grado de evidencia superior al de las trascendencias eidéticas objetivas, es decir, ingenuas. Dado que “el único criterio para la reducción es la evidencia adecuada”<sup>629</sup>, y que, por otra parte, “las objetividades y estados de cosas generales son, en un sentido estricto, dados adecuadamente en sí mismos”<sup>630</sup>, resulta imposible utilizar dicho criterio para distinguir entre un conocimiento esencial fenomenológico y uno objetivo. Esta ambigüedad, resultado de una pre-comprensión de la evidencia que asimila, como ya hemos repetido varias veces, evidencia adecuada y apodíctica, “contradice el programa de un esclarecimiento trascendental-fenomenológico del conocimiento”<sup>631</sup>, y deja como única explicación de la inconsecuencia reductiva en la esfera de las trascendencias ideales la obligación pre-crítica de que “la fenomenología misma deba fundamentarse como una ciencia eidética”<sup>632</sup>. Esto demuestra que la urgencia de claridad, que había conducido a Husserl en los primeros años del siglo a un cartesianismo metódico guiado por el concepto de *clara et distincta perceptio*, siempre llevó implícito el límite de un modelo de saber que ni la más refinada *Voraussetzungslosigkeit* podría haber desconectado. Mucho tiempo después, en la primera de las *Cartesianische Meditationen*, Husserl admitiría en cierto modo este límite, afirmando que si bien no podemos hacer uso, como filósofos que comienzan, de ningún ideal científico ya constituido, sí podemos tomar “la idea cartesiana (...) de una ciencia universal que parte de una fundamentación y justificación absolutas”<sup>633</sup> como una “presunción provisional a la que nos entregamos por vía de ensayo”<sup>634</sup>. Paradójicamente, la posición de Husserl en las *Cartesianische Meditationen* sería muy distinta, con todo, a la de la obra de 1913. Pues la adopción del método genético y su “crítica del conocimiento trascendental-fenomenológico”<sup>635</sup> terminarían por romper con la identificación, característica de la vía cartesiana practicada en las *Fünf Vorlesungen* y en *Ideen I*, de evidencia apodíctica y la evidencia adecuada, planteando Husserl como resultado de ello un concepto de “validez”

---

<sup>629</sup> *Ídem.*

<sup>630</sup> *IP*, p. 60.

<sup>631</sup> TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 205.

<sup>632</sup> *ID I*, p. 128.

<sup>633</sup> *CM*, p. 52.

<sup>634</sup> *CM*, p. 49.

<sup>635</sup> *CM*, p. 178.

(*Geltung*)<sup>636</sup> que ya no puede asimilarse simplemente a la presencia o autodonación adecuada, sino que es “una noción mucho más rica y compleja”<sup>637</sup>.

El problema de las trascendencias eidéticas abordado por Husserl en el párrafo 59 resulta, por lo tanto, profundamente esclarecedor. Podemos ver, gracias a él, cómo las dos abstracciones que gobiernan la vía cartesiana de reducción, la abstracción de la evidencia adecuada y la abstracción de lo eidético como el único tipo de conocimiento tolerable por una fenomenología *científica*, se requieren necesariamente la una a la otra. En ese sentido, el contenido dogmático de la meditación fundamental de *Ideen I* consiste en que Husserl se ve obligado a excluir la posibilidad de que existan verdades fenomenológico-trascendentales que no sean ni eidéticas ni adecuadas, cuando en realidad, tal y como afirma Aguirre, “ocuparse de lo puramente eidético dista mucho de ocuparse, con ello, de algo trascendental”<sup>638</sup>. Que la superación de la ingenuidad de la actitud natural a través del conocimiento eidético no tiene por qué conducir a una “purificación trascendental de los fenómenos”<sup>639</sup>, es algo cuya gravedad Husserl no parece advertir en absoluto. En el §39 Husserl admite que, a pesar de que las consideraciones llevadas a cabo hasta el momento han sido “eidéticas”<sup>640</sup>, “no hemos abandonado el suelo de la actitud natural”<sup>641</sup>. Esto demuestra que la identificación de la fenomenología trascendental con la fenomenología eidética está lejos de ser algo obvio, ya que la transición de lo individual a lo universal, del *faktum* al *eidos*, como ya había ocurrido en 1907 y 1909, “no tiene nada que ver con lo trascendental”<sup>642</sup>, sino con una categoría de evidencia pre-fenomenológica que Husserl considera irrenunciable. En este punto, la crítica de Heidegger a *Ideen I* contenida en las lecciones de 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* revela una pertinencia filosófica indiscutible.

Heidegger identifica cuatro determinaciones de la conciencia trascendental en *Ideen I*, la última de las cuales está relacionada con la definición de la conciencia como esencia pura. Esta definición desconecta la conciencia del ámbito de la facticidad, es

---

<sup>636</sup> El concepto genético de *Geltung* ya se muestra decisivo en las lecciones sobre lógica y estética trascendental de 1918-1926, lecciones que son, probablemente, el contexto de su primer uso consciente y sistemático.

<sup>637</sup> WELTON, *The Other Husserl*, p. 139.

<sup>638</sup> AGUIRRE, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970, p. x.

<sup>639</sup> *Ídem*.

<sup>640</sup> *ID I*, p. 79.

<sup>641</sup> *ID I*, pp. 79-80.

<sup>642</sup> AGUIRRE, *op. cit.*, p. xi.

decir, “de la particularización concreta y su conexión con el ser viviente”<sup>643</sup>, de modo que solo se discute “la estructura intencional en general, no la concreción de las vivencias, sino su estructura esencial, no el ser-vivencia real (*real*), sino el ideal ser-esencia de la conciencia misma”<sup>644</sup>. Según Heidegger, ella y el resto de las determinaciones del ser de la conciencia entendido como un ser absoluto al margen de toda realidad mundana “no son ganadas en vistas a lo intencional en su ser mismo”<sup>645</sup>, por lo que deben considerarse, dice, “extrañas a la conciencia”<sup>646</sup>. Esto significa que “la pregunta originaria de Husserl no es en ningún caso la pregunta por el carácter de ser de la conciencia”<sup>647</sup>, pues ella está guiada, al contrario, por “*la idea de una ciencia absoluta*”<sup>648</sup>. Esta idea “no es simplemente inventada, sino que es la idea que ocupa a la filosofía moderna desde *Descartes*”<sup>649</sup>. La conclusión que se deriva de esto, y que adelanta en cierto modo la confesión de las *Cartesianische Meditationen* sobre la idea-guía pre-filosófica que determina el destino científico de la fenomenología, es devastadora: “La elaboración de la conciencia pura como campo temático de la fenomenología no es ganado fenomenológicamente en el retroceso a las cosas mismas, sino en el retroceso a una idea tradicional de filosofía”<sup>650</sup>.

El problema del valor pre-fenomenológico de la evidencia adecuada en cuanto evidencia diseñada por un ideal eidético de conocimiento heredado de la tradición platónica-cartesiana reside en que, gracias a él, “estamos muy cerca de asimilar el proceso de intuición de la esencia del flujo de la conciencia al proceso de intuición de la esencia de cualquier cosa, incluida la de los objetos trascendentes, perdiendo así la diferencia entre los dos ámbitos”<sup>651</sup>. En el párrafo 83 Husserl afirma que la unidad del flujo es inaccesible a una única mirada. Sin embargo, ella es captable, de alguna forma, “en el modo de una ausencia de límites en el progreso de las intuiciones inmanentes”<sup>652</sup>. Pasando continuamente de una a otra percibimos el flujo de las vivencias como unidad, “pero no como una vivencia singular, sino como una idea en sentido kantiano”<sup>653</sup>.

---

<sup>643</sup> HEIDEGGER, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1979, pp. 145-146.

<sup>644</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>645</sup> *Ídem*.

<sup>646</sup> *Ídem*.

<sup>647</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>648</sup> *Ídem*.

<sup>649</sup> *Ídem*.

<sup>650</sup> *Ídem*.

<sup>651</sup> WELTON, *The Other Husserl*, p. 144.

<sup>652</sup> *ID I*, p. 185.

<sup>653</sup> *ID I*, p. 186.

Ahora bien, dada igualmente como idea en sentido kantiano está para Husserl, tal y como leemos en el §143, la percepción adecuada de los objetos de la percepción espacial. Por un lado Husserl nos recuerda que “hay objetos –y todos los objetos trascendentes, todas las «realidades» que abarca el título de naturaleza, o mundo, entran aquí- que no pueden estar dados en una conciencia cerrada, en una perfecta determinación e intuitividad”<sup>654</sup>, mientras que, por otro, su perfecta donación está “prefigurada”<sup>655</sup> como “«idea» (en sentido kantiano)”<sup>656</sup>. En ambos casos es la idea adecuada el objeto último de la percepción fenomenológica, independientemente del ser (inmanente de la corriente, trascendente de los objetos constituidos) al que esa idea pertenece. En las *Zeitvorlesungen* de 1904-1905 Husserl había dejado claro, no obstante, que el ser último de la subjetividad constituyente no es nada objetivo en el tiempo, y que si nos referimos de este modo a ella es por una carencia lingüística más o menos insalvable. Así, mientras, por un lado, las ideas no están en el tiempo al modo de las *cogitationes* particulares y sus objetos constituidos, es decir, individualizadas en diferentes tipos de orientación temporal que impiden una aprehensión directa e inmediata de su identidad, por otro lado es innegable que en *Ideen I* Husserl hace coincidir ambos tipos de ser, el trascendente constituido y el inmanente constituyente, en el *eidos* como “objeto de un nuevo tipo”<sup>657</sup>, eliminando la fundamental *diferencia ontológica* entre ambos. No resulta sorprendente, por lo tanto, que Husserl decidiera dejar fuera de ella, como dice en el §81, “los enigmas de la conciencia del tiempo”<sup>658</sup>, ya que en caso contrario probablemente se hubiera tenido que enfrentar al hecho, ya atisbado, en mi opinión, en las lecciones tempranas de 1904-1905, pero constatado realmente en toda su magnitud aporética en los *Bernauer* y en los *C-Manuskripte*, de que el método de la variación imaginativa no conduce, en lo que se refiere a la naturaleza del flujo infinito de vivencias, a un *eidos* intuitivamente visible, sino, en el mejor de los casos, tal y como dice Römer, “a un núcleo problemático”<sup>659</sup> centrado en la cuestión de la auto-constitución. Pues el descubrimiento de la ausencia de límites en la captación de las vivencias inmanentes, es decir, el descubrimiento de que, a pesar de las restricciones epistemológicas impuestas por la evidencia adecuada, *debe* haber un flujo, es meramente “cuantitativo”, y por lo tanto nada dice sobre cómo se constituye a sí

---

<sup>654</sup> *ID I*, p. 331.

<sup>655</sup> *ID I*, p. 331.

<sup>656</sup> *ID I*, p. 331.

<sup>657</sup> *ID I*, p. 14 (el subrayado es nuestro).

<sup>658</sup> *ID I*, p. 182.

<sup>659</sup> RÖMER, *op. cit.*, p. 66.

mismo en el proceso de constitución del tiempo inmanente objetivo. El platonismo estático de *Ideen I*, al abordar la cuestión del tiempo como una cuestión lógico-predicativa, es decir, como una cuestión relacionada principalmente con la posibilidad de llevar a cabo juicios eidéticos sobre la unidad total de la conciencia, deja fuera su efectividad fenomenológica originaria, una efectividad que no solo es previa a todo experimento de variación imaginativa, sino que está presupuesta como el suelo trascendental-fáctico que lo posibilita. Esta facticidad, como hemos visto en la primera parte, apunta a un límite de la doctrina de la variación eidética, ya que ella no se deja reducir, a diferencia de las vivencias particulares del flujo, a un ejemplo contingente de una esencia intuita con necesidad. El flujo absoluto, como *nunc stans*, como presente viviente últimamente fundante y anónimo, está *ahí* permanentemente en toda efectuación de la conciencia, pero no en la forma de un objeto “temporal o supratemporal”<sup>660</sup>, individual o eidético, sino como marco trascendental de constitución originario: “Las posibilidades de la fantasía como variantes del *eidos* no flotan libremente en el aire, sino que están constitutivamente vinculadas a mí mismo en mi *faktum*, con mi presente viviente que vivo fácticamente, que encuentro apodóticamente, y con todo lo que ahí puede ser desvelable”<sup>661</sup>.

Hemos visto, por lo tanto, que la evidencia adecuada solo es capaz de asegurar apodóticamente un núcleo muy limitado de la vida subjetiva, mientras que el resto, los horizontes de la vida trascendental pasada y futura, quedan a la intemperie, según el esquema cartesiano de *Ideen I*, de la presunción y de la duda. Para una filosofía que aspira a convertirse en ciencia estricta esto es, como es obvio, inaceptable. La necesidad de acreditar en la percepción inmediata la unidad de la conciencia pura conduce a Husserl, en consecuencia, a una “forma superior de intuición”<sup>662</sup>: la ideación. “Con ello -dice Husserl en *Einleitung in die Philosophie*- se abre una ciencia primera a partir de una justificación absoluta, tal y como, efectivamente, se había exigido, una ciencia a partir de una evidencia adecuada y apodóctica como filosofía «primera». No ganamos, pues, en primer lugar, una ciencia fáctica<sup>663</sup> de mi ego y sus *cogitationes* tal y como fácticamente se da, sino una *ciencia eidética*”<sup>664</sup>. El problema estriba, tal y como

---

<sup>660</sup> HELD, *Lebendige Gegenwart*, p. 146.

<sup>661</sup> Ms. K III, 22, p. 34 (1935). Citado por HELD, *Lebendige Gegenwart*, pp. 147-148.

<sup>662</sup> WELTON, *The New Husserl*, p. 144.

<sup>663</sup> “Tatsachenwissenschaft”.

<sup>664</sup> HUSSERL, E., *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, Dordrecht, Springer, 2002, p. 329 (a partir de ahora *EPL*).



muestra la primera de las *Cartesianische Meditationen*, en que la evidencia adecuada, es decir, el ideal de verdad como justificación absoluta en una presencia inmediata, no es una exigencia que provenga de los propios fenómenos, de las *cosas mismas*, sino de la tradición. Esto significa que Husserl estaría incurriendo en una especie de falacia de *petitio principii* al intentar demostrar el ser de la conciencia pura a través de la intuición de un *eidos*, pues el ideal de conocimiento que este representa ya estaba de alguna forma incluido en la premisa de que “los juicios fenomenológicos, como juicios singulares, no tienen mucho que enseñarnos”<sup>665</sup>. Que Husserl pudiera llevar a cabo, a pesar de todo, una fenomenología trascendental de los fenómenos individuales en la *Grundproblemevorlesung*, tal vez apunte al hecho de que la interpretación apresuradamente eidética de esos fenómenos escondía un círculo que era necesario explicar: haber partido de tipos de experiencia que ya se encontraban pre-dados en la auto-manifestación inmediata de la conciencia para llegar hasta el conocimiento absoluto del *eidos* como conocimiento de esas regularidades estructurales. Si ese fuera el caso, entonces los juicios fenomenológicos individuales, los juicios previos a la abstracción del *eidos*, y en los que se revelan, antes de toda operación conceptual espontánea, generalidades pre-constituidas en la pasividad, tendrían *mucho* que enseñarnos. En esas lecciones, recordemos, la cancelación de la abstracción de lo individual va acompañada de la cancelación de la abstracción de la evidencia absoluta como modelo exclusivo de conocimiento, algo que obliga a Husserl a emprender una “crítica de la experiencia fenomenológica”<sup>666</sup>. Ella tiene como función validar apodícticamente otras formas de conciencia inmanente más allá de la percepción absoluta, es decir, todo el arco fenomenológico de las re-presentaciones, formas de las que depende, dice Husserl ahí, la consecución del flujo temporal de las vivencias. Esta crítica sería después una constante en la fenomenología de Friburgo, una de cuyas tareas más importantes era demostrar, a través del método genético, que la vida de la conciencia no se agotaba en el residuo de certeza de *Ideen I*, sino que ella era la ocasión para la apertura de una “esfera de ser infinita”<sup>667</sup> radicada en la experiencia trascendental: “El problema es, por lo tanto, en qué medida la experiencia trascendental de sí, que va más allá de la evidencia adecuada, puede ser sin embargo apodíctica. Que Husserl no consiguió, a pesar de todo, llevar a buen puerto esta «crítica apodíctica»,

---

<sup>665</sup>IP, p. 48.

<sup>666</sup>GP, p. 116.

<sup>667</sup>CM, p. 66.

refuerza la hipótesis de que él habría estado enredado en las dificultades de la teoría de la evidencia”<sup>668</sup>. Así pues, a diferencia del camino cartesiano hollado en las *Fünf Vorlesungen* y en *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*, el problema de la temporalidad de la conciencia no desemboca, en la *Grundproblemevorlesung*, en la intuición de esencias supratemporales, sino en la descripción de un verdadero campo de “experiencia fenomenológica”<sup>669</sup>. Para ello Husserl tuvo, en primer lugar, que ampliar el concepto de “visión”<sup>670</sup> fenomenológica, lo que indirectamente iba a suponer una quiebra de los límites marcados en 1907 por la autodonación adecuada, y en 1909, por el concepto de evidencia cartesiana. En uno de los pasajes más impactantes de las lecciones de 1910-1911, leemos: “En efecto, tendrá que mostrarse que la reducción fenomenológica nos conduce en primer lugar a la donación absoluta que provisionalmente habíamos llamado visión fenomenológica, más exactamente, a la *percepción* fenomenológica, cuyo carácter absoluto y por lo tanto indudable puede evidentemente defenderse. Pero entretejidos en cierto modo con ella se destacan inmediatamente otros modos de donación (y de hecho siempre dentro de la actitud fenomenológica), cuyo carácter absoluto ya no puede defenderse de ningún modo *en el mismo sentido* (como indubitabilidad). En ese sentido, tendremos que ampliar el concepto de visión fenomenológica de tal modo que él transcurra paralelamente al de experiencia empírica, ampliarlo hasta convertirlo, en cierto modo, en una experiencia fenomenológica: presentación y re-presentación fenomenológicas”<sup>671</sup>. Tras esta ampliación de la mirada Husserl estuvo en condiciones de constatar que el “mundo de conciencia reducido”<sup>672</sup> es mucho más vasto de lo que en un primer momento había sospechado, y que “la experiencia fenomenológica no depende de *cogitationes* aisladas (...), sino que se extiende hacia la totalidad del flujo de la conciencia como una única conexión temporal, conexión que no cae ciertamente en toda su extensión y longitud bajo la luz de la intuición”<sup>673</sup>.

El concepto de “experiencia fenomenológica”, de una importancia crucial en la *Grundproblemevorlesung*, no aparecerá ni una sola vez en *Ideen I*. En su análisis de los dos caminos hacia la subjetividad trascendental de *Erste Philosophie II*, Landgrebe

---

<sup>668</sup> WATANABE, *op. cit.*, p. 214.

<sup>669</sup> GP, pp. 63, 80, 96, 116.

<sup>670</sup> “Erschauung”.

<sup>671</sup> GP, p. 63 (el subrayado es nuestro).

<sup>672</sup> GP, p. 79.

<sup>673</sup> GP, p. 80-81.

afirma que en el primero, que a grandes rasgos podemos asimilar al camino cartesiano de *Ideen I*, Husserl no es capaz de responder a la pregunta de “en qué medida la esfera de ser absoluta del yo-soy puede ser vista como un campo de experiencia trascendental cerrado sobre sí”<sup>674</sup>, ya que la permanente exigencia de una legitimación absoluta del conocimiento le impide rebasar el limitado alcance de la evidencia adecuada. Sin embargo, en el segundo, en el camino de las “implicaciones intencionales”<sup>675</sup>, se descubre que la subjetividad trascendentalmente reducida, más allá de la certeza indestructible del yo-soy, constituye un horizonte de experiencia fenomenológica. Pues “la conciencia actual, como conciencia presentante, implica ya en sí la re-presentación”<sup>676</sup>, es decir, un conocimiento “de mi ser o vida trascendental en el pasado y en el futuro”<sup>677</sup>. En estos modos de re-presentación, continúa Landgrebe, se basa la posibilidad de que “la evidencia del yo-soy no se reduzca a la conciencia presentante puntualmente actual, sino que encierre siempre en sí la conciencia de una conexión de experiencia que se alarga hacia el pasado y hacia el futuro”<sup>678</sup>. Esta radicalización temporal de la reflexión inmanente no solo lleva a la superación del estrecho camino cartesiano de reducción, sino que el retroceso al campo de experiencia trascendental implica “una voladura de los márgenes en los que se encuentra el pensamiento metafísico de la tradición”<sup>679</sup>, es decir, “un esencial paso por encima de la totalidad de la tradición de la moderna teoría de la conciencia”<sup>680</sup>. Landgrebe apunta, en ese sentido, que en *Ideen I* “la posibilidad de una ciencia de la experiencia trascendental-fenomenológica es expresamente negada”<sup>681</sup>, ciencia que no solo podemos encontrar esbozada en la segunda parte de las lecciones de *Erste Philosophie II*, sino también, sugiere, en la famosa *Kant-Rede* de 1924.

La importancia de este texto, incluido en el primer volumen de *Erste Philosophie*, no solo radica en que Husserl alude en él, puede que por primera vez, al concepto de “mundo de la vida”<sup>682</sup> (sin usarlo, obviamente, en el nivel de autoconciencia filosófica de *Die Krisis*, llegando a decir aquí únicamente que el mundo

---

<sup>674</sup> LANDGREBE, *Der Weg der Phänomenologie*, p. 181.

<sup>675</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>676</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>677</sup> *EP II*, p. 84.

<sup>678</sup> LANDGREBE, *op. cit.*, p. 183.

<sup>679</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>680</sup> *Ibidem*, p. 185.

<sup>681</sup> *Ibidem*, p. 180.

<sup>682</sup> *EP I*, p. 232.

adquiere una “amplitud infinita”<sup>683</sup> en la medida en que es observado en el cómo de su donación en la conciencia, es decir, en la “amplitud total de los múltiples modos de aparición subjetivos”<sup>684</sup>), sino que, más allá eso, al poner de manifiesto la posibilidad de una investigación puramente trascendental-fáctica, se incide indirectamente, en mi opinión, en el valor insoslayable de la fenomenología no-eidética tal y como es desarrollada por Husserl en *Grundprobleme der Phänomenologie*. En el epígrafe titulado “*Investigación trascendental de esencias e investigación trascendental de hechos*”<sup>685</sup>, Husserl afirma que “naturalmente se distinguen, en relación con las investigaciones trascendentales que van a realizarse, el *universo de las puras posibilidades* y el *faktum*”<sup>686</sup>. La vida de conciencia fáctica ya no tiene nada que ver, en este contexto post-cartesiano, con la subjetividad empírica que encontramos en la actitud natural, sino que es “el universo de toda la facticidad trascendental”<sup>687</sup>, es decir, “el universo de una posible «experiencia trascendental»”<sup>688</sup>. Pero no solo eso. En un fragmento que, como veremos luego, podría aplicarse perfectamente al sentido mismo de la fenomenología genética y su urgencia arqueológico-explicativa nacida, en parte, de un contexto de crisis histórica y filosófica, Husserl invierte eventualmente la relación de fuerzas entre *eidós* y *faktum*: “Nosotros, como sujetos racionales situados en la actualidad de una vida sometida completamente a su destino, aspiramos a la ciencia como función y método, precisamente, de esa vida. Nuestro interés reside entonces en lo fáctico. Como consecuencia de ello, la filosofía trascendental eidética (la fenomenología trascendental, como también decimos) es, por lo tanto, una herramienta o método para la *ciencia trascendental de hechos*”<sup>689</sup>. Un sorprendente adelanto de esta nueva relación de fuerzas lo encontramos en la conclusión de la *Grundproblemevorlesung*. En el párrafo “*El problema de la posibilidad de una ciencia fenomenológica como ciencia de hechos y de esencias*”<sup>690</sup>, Husserl dice que a pesar de ser necesaria todavía una meditación sobre la “posibilidad de una ciencia fenomenológica”<sup>691</sup>, los conocimientos que se han alcanzado en las lecciones, es decir, los conocimientos de una

---

<sup>683</sup>EP I, p. 232.

<sup>684</sup>EP I, p. 232.

<sup>685</sup>EP I, p. 256.

<sup>686</sup>EP I, p. 256.

<sup>687</sup>EP I, p. 257.

<sup>688</sup>EP I, p. 257.

<sup>689</sup>EP I, p. 258.

<sup>690</sup>GP, p. 96.

<sup>691</sup>GP, p. 96.

fenomenología de lo individual en cuanto “paralelo de las ciencias de la naturaleza”<sup>692</sup>, “son sin embargo científicos y evidentemente muy esclarecedores”<sup>693</sup>. Dicha *cientificidad* tiene que ver con una noción de identidad de los datos fenomenológicos que aún no tiene nada de la identidad elaborada de forma abstracta en los juicios de esencias, y en primer lugar, con la identidad del flujo temporal de las vivencias, del que Husserl dice en un momento dado que es un “*faktum* necesario”<sup>694</sup>. Husserl desarrollará este *faktum* necesario en los años veinte a través de la fenomenología genética de la individualidad monádica, una fenomenología decisivamente influida, como todo parece indicar, por la *Grundproblemevorlesung*, a la que, como ya hemos apuntado, Husserl volvió al comienzo de esa década en un intento por elaborar un trabajo sistemático que sustituyese, precisamente, el proyecto frustrado de *Ideen I*. En el primero de los volúmenes dedicados a la intersubjetividad, en un texto fechado, probablemente, entre 1914 y 1915, es decir, en un momento inmediatamente posterior a la publicación de *Ideen I*, podemos leer lo siguiente: “La reducción eidético-fenomenológica me sitúa sobre suelo de una mónada posible en general, pero no, precisamente, sobre una mónada pensada individual e idénticamente y bajo la exigencia de delimitar la identidad individual según sus posibilidades y necesidades”<sup>695</sup>. Husserl no solo le atribuye a la facticidad trascendental, pues, la posibilidad de ser objeto de una ciencia fenomenológica, lo que deja sin efecto la condena de lo individual repetida incesantemente en lecciones y manuscritos de investigación desde 1902, sino también una necesidad y apodicticidad que sobre todo se harán visibles en la década de 1930, y que chocan frontalmente con la noción de ciencia estricta que impregna las *Fünf Vorlesungen e Ideen I*: “Si en la perspectiva de *Ideen I* la necesidad era típica de la esencia y no del hecho, aquí el hecho mismo es necesario (...). La necesidad del hecho es claramente consecuencia de la coincidencia de esencia y existencia en la facticidad del ego trascendental: la necesidad esencial está por lo tanto implícita en la existencia del ego absoluto”<sup>696</sup>. El método genético, como luego veremos, explicará esta necesidad fáctica como una función del desarrollo, es decir, teleológicamente. En ese sentido, Husserl ofrecerá, en el contexto de la investigación sobre las síntesis pasivas, un concepto de necesidad que ya no puede entenderse en términos estáticos, esto es, como

---

<sup>692</sup>GP, p. 96.

<sup>693</sup>GP, p. 96.

<sup>694</sup>GP, p. 134.

<sup>695</sup>IS I, p. 336.

<sup>696</sup>VERGANI, *op. cit.*, p. 53.

la descripción de “las formas esenciales posibles ya siempre devenidas”<sup>697</sup>, de las estructuras eidéticas noético-noemáticas en cuanto posibilidades vacías, sino como devenir temporal-material, como proceso teleológico inmanente en el que esas formas se originan, y que resulta de una labor de análisis retrospectivo que “toma el análisis esencial estático como hilo conductor”<sup>698</sup>.

Creemos haber demostrado, en conclusión, que la abstracción de la evidencia adecuada en la segunda sección de *Ideen I* lleva asociada, como su reverso, la abstracción del conocimiento eidético. Si bien la epojé de la actitud natural es efectuada con una precisión ejemplar, Husserl no explica en este proceso, sin embargo, por qué la fenomenología trascendental debe ser necesariamente eidética, sino únicamente por qué lo individual no tiene ningún valor dentro de una determinada idea de conocimiento. Al poner como criterio exclusivo de científicidad de la investigación inmanente el concepto de evidencia adecuada, Husserl programa de antemano, por así decirlo, su fracaso, pues dicho concepto no es el resultado de un trabajo con los fenómenos, sino una pre-comprensión que guía la vía de reducción misma. Si la trascendencia de lo eidético late en la exigencia de absoluta legitimidad en la intuición, entonces Husserl se mueve en un círculo vicioso. En algunos lugares de la época de Gotinga la fenomenología de Husserl deja a un lado, en cierta medida, esta pre-comprensión, y se entrega, consciente o inconscientemente, a una descripción radical que no teme contaminar la presencia originaria del residuo con horizontes de inadecuación. En las *Zeitvorlesungen*, *Ding und Raum*, y sobre todo, en la *Grundproblemevorlesung*, pueden encontrarse descripciones de este tipo. Ellas dejan a la vista que la evidencia adecuada está cerca de ser una ficción, y que la reducción eidética siempre llega demasiado tarde.

Sin embargo, hasta ahora nos hemos movido, de algún modo, en un plano puramente formal. La indicación a los problemas de la vía cartesiana de reducción ha sido, por lo tanto, una indicación vacía. Pero este paso era necesario, ya que, como hemos adelantado en la introducción de esta segunda parte, el abandono de la vía cartesiana de reducción en la fenomenología genética de Friburgo presupone ciertas mutaciones a un nivel más profundo que deben ser tenidas en cuenta si queremos entender la coherencia de los temas del Husserl tardío en relación con todo su desarrollo filosófico anterior. Así pues, si la primera parte nos ofreció el marco de comprensión

---

<sup>697</sup> YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*, p. 12.

<sup>698</sup> *Ibidem*, p. 105.

que da sentido a una interpretación de la transformación genética de un determinado modo de acceso a la conciencia (como percepción inmanente guiada por la identificación entre adecuación y apodicticidad), esta segunda parte tiene como objeto situar en *Ideen I* el problema mismo de la vía cartesiana. Ya hemos analizado las abstracciones primarias de lo individual y de lo eidético en la segunda parte de *Ideen I*. La tarea, ahora, es mostrar cómo esas abstracciones primarias toman forma en las abstracciones descritas por Welton. Para ello acudiremos a las críticas que el propio Husserl lanza en la época de Friburgo a la posición estático-cartesiana de *Ideen I*. La recopilación de estas críticas nos servirá de puerta de entrada a la tercera parte de nuestro trabajo, en la que nos ocupamos de la estética trascendental de *Analysen zur passiven Synthesis*, lugar en el que se origina realmente, pensamos, la fenomenología husserliana del “mundo de la vida”. Este concepto, en torno al cual orbita toda la filosofía tardía de Husserl, se nutre, tal y como intentaremos demostrar, de la rescisión de las abstracciones secundarias, un acontecimiento inseparable de la evolución del método fenomenológico hacia posiciones genético-arqueológicas, evolución que es resultado, a su vez, de una progresiva relativización de la primacía absoluta de la evidencia adecuada y de lo eidético.

### 3. Ego, tiempo, mundo. Un repaso a las críticas tardías de *Ideen I*

Los temas del tiempo fenomenológico como esfera primordial de síntesis, del ego trascendental material-histórico y del mundo entendido como horizonte de experiencia universal son, en el contexto de la fenomenología post-cartesiana, totalmente inseparables. No por casualidad uno de los primeros estudios importantes sobre la filosofía tardía de Husserl, publicado en 1955 por Gerd Brand, llevaba por título, precisamente, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. En él Brand, antes de la aparición de *Lebendige Gegenwart*, la obra de Held que terminaría por convertirse en el estudio más importante sobre la fenomenología del tiempo tardía de Husserl, había investigado ya las estructuras de la “vida que experimenta mundo” (*Welterfahrendes Leben*) en el contexto de los (entonces todavía inéditos) *C-Manuskripte*, los manuscritos sobre el tiempo de los años treinta, poniendo de relieve los procesos de auto-temporalización del yo trascendental que están detrás de la constitución del mundo como horizonte en el que se inserta toda validez de ser. Esta vinculación tardía de unas cuestiones que en la fenomenología de Gotinga se habían mostrado o bien como esferas de problemas prácticamente independientes (el tiempo), o

bien como conceptos de un desarrollo filosófico incierto (el yo puro y el mundo), no surgiría de la nada, sino que sería el resultado de más de una década de intensos estudios sobre fenomenología genética. Tal y como los encontramos desarrollados por primera vez en los cursos impartidos por Husserl durante la primera mitad de la década de 1920, ellos tienden a formar, de hecho, la unidad de un *sistema*.

Varias cartas citadas por Welton y fechadas en 1921 nos informan de este nuevo impulso de la filosofía husserliana. En la primera de ellas, enviada a Ingarden en noviembre de ese año, Husserl afirma: “Desde hace algunos meses vengo trabajando en mi enorme masa de manuscritos y planeando un gran trabajo sistemático que, construyéndose desde abajo, podría servir como la obra fundacional de la fenomenología”<sup>699</sup>. Ese mismo mes Husserl asegura a Ingarden en otra carta que no piensa “derrocar”<sup>700</sup> *Ideen I*, a pesar de que, afirma, “he llegado, en efecto, mucho más lejos”<sup>701</sup>. Husserl se refiere con ello, muy probablemente, a las lecciones sobre lógica y estética trascendental recogidas en el volumen XI de la *Husserliana*, lecciones cuyo material, dice Welton, “es parte del proyecto de Husserl de expandir el alcance de su fenomenología previa y de desarrollar un sistema”<sup>702</sup>. Sobre ellas el propio Husserl le había dicho a Bell en una carta de diciembre de 1920: “Quiero esbozar la lógica en un espíritu enteramente nuevo, como la doctrina formal más universal de los principios de toda la filosofía. En líneas generales estoy llegando a un sistema”<sup>703</sup>. Frente a la parcelación cognitiva a través de la cual se habían expresado los descubrimientos de la fenomenología en *Ideen I*, donde “la aparición del mundo, la totalidad de la existencia, aquello por lo que pregunta la fenomenología en cuanto filosofía trascendental, se desintegra en la aparición de diferentes dominios de objetos”<sup>704</sup>, de diferentes regiones eidéticas cerradas sobre sí, “tras la redacción de *Ideen I* Husserl visualizó el proyecto de introducir una interrelación sistemática total entre las teorías de constitución individuales, un sistema que explicaría con mucha más claridad cómo todos los

---

<sup>699</sup> WELTON, D., “The Systemacity of Husserl’s Transcendental Philosophy”, p. 256.

<sup>700</sup> *Ídem*.

<sup>701</sup> *Ídem*.

<sup>702</sup> *Ídem*.

<sup>703</sup> *Ídem*.

<sup>704</sup> HELD, K., “Husserl’s Phenomenology of the Life-World”, en *The New Husserl*, Ed. Donn Welton, Indiana, Indiana University Press, 2003, p. 52.



horizontes de la conciencia intencional están unificados en una conciencia de mundo”<sup>705706</sup>.

En *Ideen I*, el análisis constitutivo había partido de la descripción de los “diferentes dominios del ser en correlación con los tipos de actos mentales, en y a través de los cuales esos «dominios» muestran las determinaciones generales que ellos tienen”<sup>707</sup>. Las ontologías regionales actuaban así como hilos conductores para el inventario eidético de las estructuras de la región primordial de la conciencia, es decir, para el descubrimiento de las estructuras trascendentales en las que se constituyen los objetos de esa región en cuanto objetos estudiables científicamente. Esta supeditación del análisis a las puras regiones teóricas del ser implicaba ya, sin embargo, una abstracción del mundo inmediato de la experiencia cotidiana, una interpretación subrepticia, pre-fenomenológica, del mundo subjetivo-relativo en términos objetivistas: “El programa de una diferenciación de las regiones de ser en cuanto regiones de objetos y sus correspondientes ontologías fue desarrollado ya por Husserl en el primer volumen de sus *Ideen*. Es necesario tener en cuenta, sin embargo, que en ese programa hay una esencial decisión previa que deja a la vista los presupuestos a partir de los cuales se alcanza la diferenciación de las regiones de ser y su sentido: la diferenciación de los tipos de entes y, correlativamente, de las regiones de ser, es ganada (...) bajo los presupuestos aprióricos de la tematización científica del mundo”<sup>708</sup>. De este modo, la fenomenología categorial-estática<sup>709</sup> se limitaba a considerar los patrones eidéticos que participan en la formación de objetos aisladamente diseccionados en la conciencia como objetos de una ciencia pre-dada, y no las estructuras intencionales que están detrás de la percepción de los objetos en cuanto objetos dados sobre el suelo del mundo. Así, teniendo en cuenta que “la totalidad del mundo difícilmente es la suma de todos los grupos autónomos de objetos, sino, más bien, el horizonte universal de todos los horizontes”<sup>710</sup>, es evidente que *Ideen I*, orientada por completo a la satisfacción de las necesidades científico-eidéticas de un conocimiento absolutamente fundado, puso en

---

<sup>705</sup> *Ídem*.

<sup>706</sup> Según Cairns, en una conversación privada tenida lugar en 1931 Husserl había dicho que “en 1907-1908 se sorprendió de ver cómo de amplio y sistemático era el campo que entonces había ganado”, pero que al mismo tiempo le había resultado “imposible” escribir un trabajo que resumiera esas investigaciones, ya que “tenía dudas sobre la imagen total”. CAIRNS, D., *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, p. 23.

<sup>707</sup> *Ibidem*, p. 260.

<sup>708</sup> LANDGREBE, *Der Weg der Phänomenologie*, p. 146.

<sup>709</sup> *PS*, p. 340.

<sup>710</sup> *Ídem*.

suspense el objetivo último de la fenomenología: la descripción del a priori de correlación entre subjetividad y mundo. La reducción cartesiana no solo había desembocado, por lo tanto, en un residuo de certeza que abría un abismo entre lo inmanente y lo trascendente, rompiendo así la equiprimordialidad inicial de subjetividad y mundo, sino que la preeminencia del punto de vista eidético-regional en la interpretación de los fenómenos impedía, además, un acceso a la *mundaneidad* originaria de los objetos. En ese sentido, Husserl habría dado en 1913 un paso atrás con respecto a *Ding und Raum* y a la *Grundproblemevorlesung*, obras en las que la fenomenología de la experiencia apuntaba ya a una *Weltbewusstsein* definitivamente pre-regional. El nuevo carácter sistemático de la fenomenología de posguerra sería el resultado de una radicalización filosófica en esa dirección.

La conciencia de mundo, tal y como fue investigada más tarde con la ayuda del método genético, obligó a Husserl a profundizar en el origen temporal de los actos particulares estáticos, es decir, en los nexos de la vida subjetiva que constituyen lo que había sido definido desde una perspectiva formal en 1907 como *río heracliteano de fenómenos*: “El análisis estático está guiado por la unidad del objeto intencional. Así, él comienza desde los modos oscuros de donación y, siguiendo lo que está indicado en ellos como modificación intencional, accede a lo que es claro. El análisis intencional genético [en cambio], está dirigido hacia la entera interconexión concreta en la que cada conciencia y su objeto intencional se encuentran efectivamente. Luego entran en juego inmediatamente las otras indicaciones intencionales que pertenecen a la situación, en la cual, por ejemplo, quien lleva a cabo una actividad de juzgar se encuentra. Y esto encierra la cuestión de la unidad inmanente de la temporalidad de la vida que posee, en ella, su «historia», en un modo que toda experiencia consciente particular que sucede temporalmente posee su propia «historia», es decir, su génesis temporal”<sup>711</sup>. Este discurso genético de la historia inmanente de la conciencia, historia en la que se despliega la conciencia de mundo como conciencia horizontal de la posible continuidad espacial y temporal de la experiencia, introdujo, además, un concepto de yo en cuanto sujeto de hábitos constitutivos, de propiedades adquiridas en una “tradicción interna”<sup>712</sup>, que desbordaba por completo el concepto de yo entendido como polo “totalmente vacío”<sup>713</sup>, carente de “contenido explicable”<sup>714</sup>, de *Ideen I*. En *Erste Philosophie*

---

<sup>711</sup>FTL, p. 278.

<sup>712</sup>PS, p. 11.

<sup>713</sup>ID I, p. 179.

Husserl diría, a ese respecto, que la vía cartesiana permanece, “comenzando con el vacío *ego cogito*”<sup>715</sup>, en la “típica esencial estática de la subjetividad pura”<sup>716</sup>, mientras que los caminos alternativos al cartesiano, el camino que parte del mundo “intuitivamente dado”<sup>717</sup>, es decir, el camino de la “ontología del mundo”<sup>718</sup>, y el camino de la psicología, que indaga la “interioridad anímica en su pureza y en sus implicaciones intencionales ocultas”<sup>719</sup>, conducen al descubrimiento *indirecto* de que la subjetividad trascendental es una “subjetividad constituyente de mundo”<sup>720</sup>. Esto significa, en último término, que “todo ser, considerado trascendentalmente, se encuentra en una génesis subjetiva universal”<sup>721</sup>, ya que no es considerado, de forma aislada, como ser que pertenece a una región de objetos abstracta, sino que se pregunta por él como objeto que tiene su origen en la historia de mis efectuaciones intencionales.

Esta génesis universal de toda objetividad imaginable en la subjetividad constituyente de mundo supuso, pues, una ruptura con esa visión de *Ideen I* “limitada a las estructuras esenciales e inmediatamente intuitivas de la subjetividad trascendental”<sup>722</sup>, ya que Husserl demostró que lo actualmente valioso, el correlato objetivo de la vivencia presente y eidéticamente purificada, posee sus correspondientes “horizontes de validez”<sup>723</sup>, horizontes que retroceden hasta los estratos profundos de la experiencia habitual y su “reino de pasados sedimentados”<sup>724</sup>. Tales horizontes no están sedimentados, sin embargo, como algo muerto, sino que prefiguran el curso de nuestra experiencia actual del mundo, y que pueden, por obra de asociaciones pasivas, ser traídos en todo momento al presente a través de recuerdos. Acreditar en la evidencia esta compleja vida temporal de la conciencia, es decir, acreditar que el *ego cogito* “no es una palabra vacía”<sup>725</sup>, solo es posible, dice Husserl en *Erste Philosophie II*, haciendo de la subjetividad trascendental “un campo infinito de experiencia fenomenológica”<sup>726</sup>. La reducción trascendental que posibilita la apertura de este campo de experiencia

---

<sup>714</sup> *ID I*, p. 179.

<sup>715</sup> *EP II*, p. 226.

<sup>716</sup> *EP II*, p. 226.

<sup>717</sup> *EP II*, p. 225.

<sup>718</sup> *EP II*, p. 225.

<sup>719</sup> *EP II*, p. 141.

<sup>720</sup> *EP II*, p. 225.

<sup>721</sup> *EP II*, p. 225.

<sup>722</sup> WELTON, “The Systematicity of Husserl’s Transcendental Philosophy”, p. 260.

<sup>723</sup> *EP II*, p. 144.

<sup>724</sup> *EP II*, p. 151.

<sup>725</sup> *EP II*, p. 126.

<sup>726</sup> *EP II*, p. 129.

fenomenológica, al trascender el ámbito limitado de los actos de conciencia particulares gracias a la guía del mundo de experiencia pre-teórico, o lo que Husserl, siguiendo a Avenarius, había llamado en la *Grundproblemevorlesung* “crítica de la experiencia pura”<sup>727</sup>, crítica cuyo sentido era la “restitución del concepto «natural» de mundo de pura experiencia”<sup>728</sup> frente a la construcción metafísica de un mundo en-sí verdadero físico-matemático, “es más rica (...) que la que hemos ganado, en primer lugar, en el camino cartesiano”<sup>729</sup>. Esta riqueza se pone de manifiesto en el fundamental concepto de la doble reducción fenomenológica, concepto usado por primera vez en la *Grundproblemevorlesung* como método para la consecución de la totalidad de la vida de la conciencia más allá del presente absoluto de la evidencia adecuada, y del que ya no tenemos, en *Ideen I*, noticia alguna.

A la luz de las vías no-cartesianas de reducción que Husserl practica en el marco del nuevo método genético, marco que amplía el limitado alcance de la fenomenología categorial y su reducida visión de los problemas constitutivos y en el que surge por primera vez la posibilidad de un *sistema* basado en el descubrimiento de un campo infinito de experiencia trascendental como experiencia de los horizontes temporales de la conciencia, el planteamiento filosófico de *Ideen I* resulta inevitablemente precario. En esta Husserl deja premeditadamente fuera de consideración la cuestión del tiempo, el yo puro es vaciado de cualquier contenido reconocible, mientras que, finalmente, el mundo (como concepto trascendental), no es mostrado “en su carácter originario de suelo y horizonte”<sup>730</sup>. La precariedad filosófica que se manifiesta a través de estos tres conceptos vertebral, pensamos, las críticas tardías de Husserl a *Ideen I*.

---

<sup>727</sup>GP, p. 35.

<sup>728</sup>GP, pp. 35-36.

<sup>729</sup>EP II, p. 129.

<sup>730</sup>WATANABE, *op. cit.*, p. 219. Hay que apuntar, sin embargo, que existen lugares en *Ideen I*, tal y como afirma el autor del artículo, que parecen llevar a Husserl en una dirección opuesta, en la dirección, precisamente, de una descripción del mundo en términos de suelo y horizonte. Esto puede verse, sobre todo, en los §§30-31, dedicados a la exposición de la tesis general de la actitud natural. En el §30 Husserl dice: “El mundo está, en cuanto realidad, siempre ahí; a lo sumo es aquí o allí distinto a lo que yo presumía; tal o cual cosa debe ser borrada *de él*, por así decirlo, a título de apariencia, alucinación, etc., de él, que es siempre -en el sentido de la tesis general- un mundo que está ahí” (61). En el §31 se deja entrever la diferencia entre mundo natural y objeto del mundo natural: “La tesis general en virtud de la cual no solo se tiene constante conciencia aperceptiva del mundo circundante real en sentido estricto, sino conciencia de él como «realidad» que *está ahí*, no consiste, naturalmente, *en un acto peculiar*, en un juicio articulado *sobre* la existencia. Es algo, en efecto, que se prolonga a lo largo de la duración entera de la actitud” (62). Incluso es posible encontrar alusiones, más allá de la descripción del mundo de la actitud natural, a un posible tratamiento fenomenológico-trascendental del mundo, como por ejemplo en el §145: “La fenomenología abarca así realmente el mundo natural en su totalidad y todos los mundos ideales que ella desconecta” (336-337). A pesar de todo, en *Ideen I* una indagación específica de los horizontes de la

## *La cuestión del tiempo*

La omisión en *Ideen I* de los análisis sobre el tiempo que Husserl había llevado a cabo originariamente en las lecciones de 1904-1905, siempre estuvo envuelta en un halo de incertidumbre. En una conversación con el filósofo estadounidense Dorion Cairns en 1932, Husserl observó que esa omisión había sido “peligrosa”<sup>731</sup>. Además de malograr cualquier posibilidad que pudiera haber existido en ese momento de elaborar una teoría sistemática de la constitución, ella había contribuido a ofrecer una imagen de la fenomenología como una doctrina hiper-teórica alejada de los problemas candentes de la vida, la historia y el mundo. Prueba de ello sería la recepción que Natorp haría de *Ideen I*, recepción que, junto a la disolución del círculo fenomenológico de Gotinga, puede considerarse la reacción más importante y que más influencia tendría en el desarrollo posterior de la filosofía husserliana. En una reseña de *Ideen I* publicada en el número de 1917-1918 de la revista *Logos*, Natorp había criticado los intentos de Husserl por acceder al flujo de la conciencia simplemente a través de la descripción eidética de diferentes tipos de actos, afirmando que “el flujo, en su fluir, es algo distinto a lo que puede ser mirado y fijado en la reflexión”<sup>732</sup>. Es decir, “¿no es el flujo de la conciencia *detenido* en contra de su propia naturaleza, y no es su *concreción* transformada en una suma de *abstracciones*, en particular si, de este modo (siguiendo a Husserl), la experiencia singular es inmediatamente interpretada en una *generalidad eidética*?”<sup>733</sup>. En ese sentido Fink diría, en otra conversación con Cairns acontecida en 1931, que la reducción fenomenológica había dado lugar, en *Ideen I*, a “una especie de ingenuo análisis de actos”<sup>734</sup>, análisis que había tenido que ignorar, por lo tanto, la “evidencia de su génesis”<sup>735</sup>. El propio Husserl confirmaría a Cairns unos meses más tarde este diagnóstico de Fink: “El método fenomenológico, aunque supera la primera ingenuidad de la actitud natural, solo nos conduce en un primer momento a una nueva ingenuidad, aquella del mero análisis descriptivo de actos. Esto, por su parte, debe ser superado en el progreso hacia análisis constitutivos más profundos”<sup>736</sup>. La falta de toda pregunta

---

conciencia está fuera de consideración, ya que la cuestión del tiempo es desconectada. Por eso, la noción misma de “conciencia de mundo”, central en los caminos no cartesianos de reducción, es por completo extraña a la fenomenología estática de la obra de 1913.

<sup>731</sup> CAIRNS, *op. cit.*, p. 70.

<sup>732</sup> NATORP, P. “Husserls ‘Ideen zu einer reinen Phänomenologie,’” en *Husserl*, Ed. NOACK, H., Darmstadt, WBG, 1973, p. 49. Citado por STAITI, “The *Ideen* and Neo-Kantianism”, p. 83.

<sup>733</sup> *Ibidem*, p. 53 (84).

<sup>734</sup> CAIRNS, *op. cit.*, p. 11.

<sup>735</sup> *Ídem*.

<sup>736</sup> CAIRNS, *op. cit.*, p. 27.

genética por la historia intencional, por los nexos temporales de significación que constituyen el entramado sintético de las vivencias tomadas en un primer momento como unidades de validez aisladas, es lo que define el “platonismo estático” de *Ideen I*, incapaz de acceder al nivel profundo de la conciencia interna del tiempo desde la pre-comprensión científica que entroniza lo eidético y lo adecuado.

La oscuridad del asunto se incrementa cuando nos enfrentamos a la lectura que Husserl hace en el mismo texto de esta carencia fundamental de *Ideen I*. En el §81 el concepto de tiempo es introducido. Él alude a una “esfera de problemas completamente cerrada”<sup>737</sup> donde constatamos que el residuo absoluto que había sido ganado en las reducciones fenomenológicas “no es en verdad lo último”<sup>738</sup>, sino algo que en sí mismo también es constituido, algo que, por lo tanto, “tiene su origen en un absoluto último y verdadero”<sup>739</sup>. Husserl nos alerta de que esa esfera fue ignorada hasta el momento por motivos de seguridad expositiva, un silencio que persistirá, en cualquier caso, en el resto de la obra: “Por suerte podemos dejar fuera de consideración el enigma de la conciencia del tiempo en nuestros análisis preparatorios sin comprometer su rigurosidad”<sup>740</sup>. En la razón de esta exclusión residen, sin embargo, dos llamativas inconsecuencias. La primera de ellas tiene que ver con la situación histórica y el sentido de los análisis sobre el tiempo. Por un lado Husserl afirma que se trata de una cuestión enigmática que podría llevarnos a confusión, mientras que por otro nos informa, en una nota al pie, de que los esfuerzos que le ocuparon en este tema “de excepcional dificultad”<sup>741</sup> “llegaron en lo esencial a una conclusión en 1905”<sup>742</sup>. Más allá de la obvia contradicción, lo que sorprende de estas afirmaciones es la insólita confianza de Husserl en la posibilidad de haber cerrado un tema tan complejo en una fecha tan temprana, sobre todo teniendo en cuenta su propia actitud como filósofo, caracterizada por una obsesión casi patológica por la corrección y la reformulación. Eso sin contar con el hecho, por supuesto, de que las investigaciones sobre el tiempo *no* llegaron en lo esencial a una conclusión en 1905, ya que dos de los temas asociados a esta problemática que más influencia tendrían en el desarrollo posterior no solo de la fenomenología del tiempo, sino de la fenomenología trascendental en general, esto es, el

---

<sup>737</sup>*ID I*, p. 182.

<sup>738</sup>*ID I*, p. 182.

<sup>739</sup>*ID I*, p. 182.

<sup>740</sup>*ID I*, p. 182.

<sup>741</sup>*ID I*, p. 182.

<sup>742</sup>*ID I*, p. 182.

sentido de la subjetividad absoluta y la crítica al esquema A-I, solo fueron introducidos por Husserl más tarde, durante los años 1907-1910. La segunda inconsecuencia es, si cabe, aún más chocante: “¿Por qué Husserl, en sus esfuerzos por alcanzar, a través de la reducción fenomenológica, un suelo seguro para las ciencias, no considera necesario descender hasta los fundamentos últimos de la subjetividad constituyente?”<sup>743</sup>. Husserl permanece en *Ideen I*, por lo tanto, en un absoluto que no es el último, en el absoluto del residuo de certeza adecuada del flujo de conciencia *actual*. Así, a pesar de intentar acercarse al núcleo de la temporalidad de la conciencia en los dos siguientes párrafos, donde trata de forma sucinta el triple horizonte del tiempo y el concepto de flujo como idea en sentido kantiano, falta en *Ideen I* toda indicación a los problemas de la autoconstitución del tiempo inmanente, algo que Husserl parece confesar en un anexo escrito mucho después cuando afirma no haber explicado, en la obra de 1913, “cómo llego al flujo de vivencias”<sup>744</sup>.

Algunos de esos anexos tardíos, escritos tras la radicalización genética de la fenomenología, y que nos dan una información muy valiosa sobre las grietas que afectan al proyecto filosófico husserliano en 1913, pueden ayudarnos a entender un poco mejor las oscuridades que rodean la ausencia de la cuestión del tiempo en *Ideen I*. En el clasificado como Anexo XI en la antigua edición de Biemel, y escrito, al parecer, en 1929 como complemento al párrafo 38, párrafo que introduce la distinción entre percepción inmanente y trascendente y que habla de la *cogitatio* como correlato de la primera, se ensaya una explicación genética de la corriente de las vivencias. Husserl dice que, partiendo de la vivencia en general, puedo descubrir los horizontes temporales oscuros que esencialmente le pertenecen. Estos horizontes, que son progresivamente puestos de relieve en la forma de una esencial “iterabilidad”<sup>745</sup> reflexiva, salen transcendental-fenomenológicamente a la luz, en primer lugar, a través de “asociaciones”, un concepto que en 1913 aún no había recibido ninguna atención por parte de Husserl, y que más tarde se convertiría en una pieza fundamental del análisis genético de la conciencia: “El despertar de asociaciones, eventualmente dirigido a voluntad, hace claro su horizonte [el horizonte de la vivencia presente] en detalle, y con

---

<sup>743</sup> RÖMER, *op. cit.*, p. 25.

<sup>744</sup> *ID I*, p. 468. De la edición citada por MARBACH, E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, p. 135.

<sup>745</sup> *ID I B*, p. 397.

ello se vuelve evidente lo que da sentido a todo este hablar de horizontes en general”<sup>746</sup>. Los recuerdos o expectativas efectuadas como respuesta a esta auto-afección temporal de la conciencia a través de asociaciones pasivas “se limitan a hacer intuitivo en sí mismo lo que ya desde antes entraba en el presente vivo”<sup>747</sup>, es decir, sus horizontes oscuros, vacíos, de vida sedimentada. Ellos desbordan por completo la percepción inmanente de la *cogitatio* tal y como Husserl la había planteado originalmente en el §38, donde Husserl afirmaba, por un lado, que a la esencia de la vivencia en general le pertenece estar radicada en la unidad de un “flujo de vivencias que nunca se detiene”<sup>748</sup>, mientras que, por otro, situaba fuera de la esfera de lo fenomenológicamente dado todo aquello que la *Grundproblemevorlesung* había traído a la mirada gracias a la doble reducción: la vida temporal remota implicada en la actualidad de la conciencia y el otro yo. Husserl incide en esta limitación en el importante Anexo XIII, escrito también en 1929 y concebido como complemento al §46, que se ocupa de la indubitabilidad de la percepción inmanente y de la dubitabilidad de la trascendente. Husserl se pregunta al comienzo del anexo si debemos limitarnos realmente a percepciones singulares, a una reflexión dirigida a vivencias aisladas de la conciencia. Pues, “¿no hemos supuesto constantemente que tenemos una corriente de conciencia –un curso de vida pura que corre sin fin; que yo, o sea, el percipiente, no percibo solo esta y aquella vivencia, sino que *tengo de mi vida una experiencia dotada de unidad*, de la cual estoy sin duda alguna cierto?”<sup>749</sup>. Para llegar hasta ese campo de experiencia fenomenológica, cuyos frutos la *Grundproblemevorlesung* había recogido por primera vez, Husserl introduce un cambio esencial en la metodología de la reducción de *Ideen I*. Frente al experimento mental de la aniquilación del mundo<sup>750</sup>, que había constituido uno de los momentos

---

<sup>746</sup>Ídem.

<sup>747</sup>Ídem.

<sup>748</sup>ID I, p. 79.

<sup>749</sup>ID I B, p. 399.

<sup>750</sup>En obras como *Analysen zur Passiven Synthesis, Phänomenologische Psychologie, Formale und transzendente Logik*, y, sobre todo, en *Die Krisis*, la prueba cartesiana de la duda, que lleva, “como de un salto”, de la actitud natural-ingenua a la actitud filosófica-trascendente, está ausente como método de acceso a la subjetividad trascendente. Esto no significa, sin embargo, que la crítica de la experiencia mundana, verdadero hilo conductor de la descripción científica de la conciencia, desaparezca del plano de la filosofía husserliana, pues dicha crítica constituye la base teórica del idealismo fenomenológico en general, y también, por lo tanto, la de “todos los caminos no-cartesianos [de reducción]” (AGUIRRE, *op. Cit.*, p. 52). De hecho, Antonio Aguirre, en su famosa *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, obra decisiva en el desarrollo de los estudios sobre el Husserl más tardío, opina que la epojé cartesiana es “consecuencia del idealismo trascendente-fenomenológico” (AGUIRRE, *op. Cit.*, p. 55), por lo que “el abandono del motivo cartesiano de la epojé implica en ningún caso el abandono del idealismo trascendente” (AGUIRRE, *op. Cit.*, p. 52). Esta ausencia del experimento cartesiano de la inexistencia del mundo en la mayoría de las obras posteriores a la Primera Guerra Mundial significa, más bien, la confirmación de las graves imperfecciones que afectan al camino directo hacia la subjetividad



cumbre del cartesianismo fenomenológico de Gotinga, Husserl dice aquí: “*Coloquemos en el centro: el mundo existe*. Pero que existe es una enunciación mía, y una enunciación justa en tanto que experimento el mundo”<sup>751</sup>. Partiendo, así, como en las lecciones de 1910-1911, del mundo existente como mundo de la actitud natural, mundo que jamás se limita a la percepción de cosas singulares, sino que ellas “me remiten al horizonte que lo ensancha, que, en su vacío no lleno perceptivamente, es un horizonte de cosas que remite, por su parte, a mis posibilidades de penetrar en ese horizonte”<sup>752</sup>, Husserl arriba a la conciencia de mundo como “conciencia de un horizonte universal”<sup>753</sup>. Esta conciencia horizontal debe ser sometida a una crítica de los límites de su apodicticidad, crítica que finalmente se resuelve en una crítica de la corriente de las vivencias, es decir, “una crítica de la experiencia inmanente como experiencia de mi ser y del ser de mi vida en el recuerdo inmanente, en la expectativa, en suma, la experiencia inmanente y *concreta* de la totalidad de mí mismo”<sup>754</sup>. Esta crítica, en la que se valida el concepto amplio de experiencia fenomenológica que posibilita una verdadera descripción de la unidad del flujo de la conciencia, “*remite de hecho* -admite Husserl- *a difíciles y prolijas investigaciones* cuyo suficiente desarrollo concreto solo se ha logrado tardíamente”<sup>755</sup>, investigaciones que, por lo tanto, “en el primer esbozo de *Ideen* no estaban aún desarrolladas satisfactoriamente”<sup>756</sup>.

En ambos anexos está presente indirectamente la idea, que Cairns había recogido en sus conversaciones con Husserl y Fink, de que la apertura de los horizontes de experiencia fenomenológica en los que se muestra el verdadero carácter temporal de la conciencia exige la superación de cierta ingenuidad inicial relacionada con un sentido demasiado estricto del concepto de reducción. Sin embargo, es otra ingenuidad, inseparable de la primera, en la que Husserl parece concentrarse cuando relata el insuficiente tratamiento de la problemática del tiempo en *Ideen I*. Me refiero al concepto de ingenuidad trascendental que tanta importancia había tenido en el segundo volumen de *Erste Philosophie* y en la conclusión de las *Cartesianische Meditationen*, obras en las que la superación de la vía cartesiana de reducción había llevado a la consecución de

---

trascendental de la época de Gotinga, camino dominado por la idea de un residuo mínimo de certeza absoluta en la esfera actual de las *cogitationes* y orientado a la exclusión de todo lo intencionalmente mediato, es decir, de todo lo que sobrepasa el radio de acción de la evidencia absolutamente adecuada

<sup>751</sup>*ID I B*, p. 399

<sup>752</sup>*ID I B*, p. 400.

<sup>753</sup>*ID I B*, p. 400.

<sup>754</sup>*ID I B*, p. 400 (el subrayado es nuestro).

<sup>755</sup>*ID I B*, p. 400.

<sup>756</sup>*ID I B*, p. 400.

un reino de experiencia fenomenológica incompatible con la asimilación temprana de evidencia apodíctica y la evidencia adecuada. En ambos casos la salida de ese estado de ingenuidad pasaba por una “crítica de la experiencia trascendental”<sup>757</sup>, aludida por Husserl en el Anexo XIII, que complementara la crítica de la experiencia mundana efectuada en la epojé. Aunque Husserl nunca llegó a desarrollar sistemáticamente esta crítica, los fragmentos que conservamos nos ayudan a comprender la distancia que media entre las vías de acceso genéticas e indirectas que laten de fondo en los anexos que hemos comentado, y la vía estático-cartesiana de 1913.

En el Anexo IX de *Erste Philosophie II* Husserl afirma que “una crítica de la trascendencia exige, para convertirse en una crítica radical, una crítica previa de la inmanencia”<sup>758</sup>. Y en una nota al pie añade: “1) Puesta entre paréntesis, 2) Crítica de la experiencia sobre el suelo de la experiencia y el conocimiento fenomenológicos, 3) Crítica de la experiencia fenomenológica, etc.”<sup>759</sup>. Ella concierne tanto al método como a la evidencia, es decir, no solo al tipo de reducción, sino, en un nivel más profundo, a las relaciones entre lo apodíctico y lo adecuado, relaciones que determinan, precisamente, la posibilidad de una ampliación del campo de conocimiento fenomenológico. En ese sentido, “en primer lugar hay que llamar la atención sobre el hecho de que la evidencia apodíctica del *ego cogito*, en la que surge para mí inicialmente la subjetividad trascendental, es, por su parte, solo un principio y no un final”<sup>760</sup>. Pues, a pesar de su indudable apodicticidad, “ella despierta inmediatamente en mí un montón de preguntas enigmáticas concernientes a su verdadero sentido, a su alcance, a sus límites”<sup>761</sup>. Como ejemplo paradigmático de esos problemas implicados en la esfera de las vivencias actuales Husserl pone el caso del recuerdo: “El yo-experimento, yo-pienso, etc., parecen, en el ahora momentáneo, realmente ciertos de forma apodíctica; también mi pasado trascendental es cierto para mí, ¿pero no nos engaña bastante a menudo el recuerdo, el único al que puedo agradecerle ese pasado? ¿No podría suceder que al final todo mi pasado y futuro trascendentales fueran una apariencia trascendental? Tenemos ahí en cualquier caso ante nosotros la gran tarea de una crítica apodíctica de la experiencia trascendental”<sup>762</sup>. De una forma similar a como

---

<sup>757</sup>EP II, p. 169.

<sup>758</sup>EP II, p. 378.

<sup>759</sup>EP II, p. 378.

<sup>760</sup>EP II, p. 169.

<sup>761</sup>EP II, p. 169.

<sup>762</sup>EP II, p. 169.

ya había ocurrido en las lecciones de 1909 *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*, donde Husserl había constatado los graves problemas que para una ciencia estricta de la conciencia basada en la legitimidad absoluta de la evidencia plena encerraba la validez, en cierto modo presupuesta, de los primeros análisis sobre el tiempo, en *Erste Philosophie II* la esfera infinita de experiencia trascendental ganada en los caminos indirectos de reducción, si bien a primera vista “verdadera y obvia”<sup>763</sup>, tras una inspección más cercana se revela solo obvia “desde el punto de vista de una cierta ingenuidad superior”<sup>764</sup>. Ella se basa en la carencia de una justificación apodíctica absoluta de esa experiencia infinita, que en ese sentido puede ser descrita, dice Husserl, “sin una pretensión filosófica verdadera”<sup>765</sup>. Es decir, al efectuar la reducción fenomenológica después de haber puesto entre paréntesis la *totalidad* de mi experiencia de los horizontes temporales del mundo, logro revelar un “continuo homogéneo de auto-experiencia trascendental”<sup>766</sup>, un “universo de experiencia trascendental”<sup>767</sup> que, *de facto*, corre paralelo a la experiencia objetiva del mundo. Sin embargo, “si eso debe ser así en una necesidad apodíctica, sobre ello nada puede vislumbrarse”<sup>768</sup>. En un anexo de la *Grundproblemevorlesung* escrito en la misma época que *Erste Philosophie* (1924), Husserl escribe: “A través de una epojé de la totalidad del mundo con todo su ser real, parece abrirse el *ego cogito* como un «reino» de experiencia fenomenológica (...). Pero, ¿es verdaderamente un reino científico? (...) ¿Posee la experiencia fenomenológica aquella evidencia que debe servir como base de un conocimiento científico en general?”<sup>769</sup>. La crítica de la experiencia fenomenológica hace alusión, pues, a la posible universalidad de esa experiencia, a la posible validez incondicionada de los descubrimientos logrados desde el punto de vista trascendental-individual. De este modo, la ingenuidad trascendental de la que Husserl habla aquí no se refiere tanto a la ingenuidad de los análisis meramente actuales que hemos visto mencionada en las *Conversations*, y que Husserl trata de superar en la *Grundproblemevorlesung* a través de un concepto ampliado de inmanencia que cristaliza en la doble reducción fenomenológica, como a los problemas filosóficos que nacen de esa misma superación.

---

<sup>763</sup>EP II, p. 170.

<sup>764</sup>EP II, p. 170.

<sup>765</sup>EP II, p. 172.

<sup>766</sup>EP II, p. 172.

<sup>767</sup>EP II, p. 173.

<sup>768</sup>EP II, p. 173.

<sup>769</sup>GP, pp. 115-116.

El sentido de este segundo concepto de ingenuidad fenomenológica queda más claro, si cabe, en las *Cartesianische Meditationen*.

En la conclusión (§63) Husserl afirma que las investigaciones llevadas a cabo hasta ese momento se han movido “sobre el terreno de la experiencia trascendental”<sup>770</sup>, una experiencia en la que se ha “confiado”<sup>771</sup> gracias a su “evidencia vivida originariamente”<sup>772</sup>. Sin embargo, viviendo en esa evidencia originaria ha sido olvidada de alguna forma la exigencia, continúa Husserl, de efectuar “un conocimiento apodíctico en cuanto el único *auténticamente científico*”<sup>773</sup>. Por ese motivo, lo que Husserl llama “primera fenomenología”<sup>774</sup> ha adolecido de cierta “*ingenuidad*”<sup>775</sup>. Superar ese estado de ingenuidad nos obliga a una “crítica del conocimiento fenomenológico-trascendental”<sup>776</sup>, crítica de la que, dice Husserl, tenemos una “idea provisional”<sup>777</sup> en el modo en el que “la crítica del recuerdo trascendental descubre en este un contenido apodíctico”<sup>778</sup>.

El Anexo XIII de *Ideen I* discurre, precisamente, en esta dirección. Husserl afirma que “ofrece sin duda dificultades”<sup>779</sup> acreditar la apodicticidad de la unidad temporal de mi vida, ya que, fuera del presente intuitivo, la posibilidad del engaño nunca puede ser desterrada del todo. Sin embargo, el continuo de la experiencia fenomenológico-trascendental acreditado en las re-presentaciones corrige permanentemente las rupturas o engaños parciales que emergen aquí y allá en la compleja relación intencional con nuestro pasado, de forma que, a pesar de todo, tal y como Husserl había dicho en la *Grundproblemevorlesung*, “debe existir un flujo”<sup>780</sup>. Pues, según leemos en el anexo, “tal vez sea apodíctico el *ser concreto* de la corriente de mi conciencia”<sup>781</sup> en base al principio de que “a toda apariencia le subyace el ser, y no un ser cualquiera, sino un ser inmanente que es evidenciable con su contenido

---

<sup>770</sup>CM, p. 177.

<sup>771</sup>CM, p. 177.

<sup>772</sup>CM, p. 177.

<sup>773</sup>CM, p. 177.

<sup>774</sup>CM, p. 178.

<sup>775</sup>CM, p. 178.

<sup>776</sup>CM, p. 178.

<sup>777</sup>CM, p. 178.

<sup>778</sup>CM, p. 178.

<sup>779</sup>ID I B, p. 400.

<sup>780</sup>GP, p. 90.

<sup>781</sup>ID I B, p. 401 (el subrayado es nuestro).

apodíctico”<sup>782</sup>, aunque, concluye Husserl, “la determinación total de ese ser solo sea accesible como una «idea» infinita”<sup>783</sup>. Husserl introduce así un cambio fundamental en el concepto de evidencia respecto a la posición de 1913, sometiendo el ideal de adecuación a un tipo de apodicticidad dinámica, teleológica. En el principio “a tal cantidad de apariencia, tal ser” resuena la destrucción histórica del vínculo entre adecuación y apodicticidad que Husserl había llevado a cabo en las *Cartesianische Meditationen*, y que había tenido como consecuencia el reconocimiento de la mayor dignidad de la segunda sobre la primera. Tal destrucción, y volviendo así al primer concepto de ingenuidad fenomenológica antes mencionado, supone el fin del prejuicio de actualidad que está en el fondo de la incapacidad para fundamentar apodícticamente - no como idea, sino como horizonte indudable de experiencia fenomenológica- el flujo infinito de vivencias en *Ideen I*: “La inadecuación de la experiencia trascendental apodíctica consiste en que el ego es, de hecho, originariamente accesible para sí mismo, pero solo en un núcleo como algo verdaderamente experimentado, es decir, en el pulso de su propio presente. Husserl compara esta inadecuación de la experiencia trascendental con la de la percepción externa (...), que permanentemente se muestra de forma presunta en un horizonte abiertamente infinito y generalmente indeterminado (...). Esta presunción co-implicada en la evidencia apodíctica compone la inadecuación de la experiencia trascendental”<sup>784</sup>. Solo con esta crítica de la evidencia, que traslada la adecuación desde el inicio efectivo de la reducción (donde determina el concepto de fenómeno, como *clara et distincta perceptio*, a partir de una pre-comprensión científica del mundo) al horizonte de una idea regulativa situada en el infinito, puede Husserl explicitar el ser temporal de la conciencia antes de toda purificación eidética de la mirada.

#### *El yo puro y el problema de la subjetividad vacía*

La historia del concepto de yo en la filosofía husserliana es larga y compleja. Hasta ahora hemos podido evitar hacernos eco de ella, ya que en la fenomenología de Gotinga previa a la aparición de *Ideen I*, a la que hemos dedicado la primera parte, dicho concepto es, a grandes rasgos, ignorado. Sin embargo, en la radicalización genética de la fenomenología que encontramos en *Analysen zur passiven Synthesis*, así

---

<sup>782</sup>*IDI B*, p. 401.

<sup>783</sup>*IDI B*, p. 401.

<sup>784</sup>HOYOS, *op. cit.*, p. 168.

como en la fenomenología de Friburgo en general, el concepto de yo, como polo de acciones y afecciones desplegadas en el espacio histórico de una tradición interna, juega un papel esencial. En la imagen de la subjetividad trascendental que se desprende de esta radicalización hay encerrada toda una crítica a la posición de *Ideen I* que es necesario tratar.

En *Logische Untersuchungen* Husserl desconfía de la existencia del yo puro, y dice: “Debo admitir sin más que no soy capaz de encontrar en absoluto ese yo primitivo como centro relacional necesario. Lo que en su lugar solo puedo advertir, percibir, es el yo empírico y su relación empírica con aquellas vivencias propias u objetos externos que se han convertido, en un determinado momento, en objetos de una donación específica”<sup>785</sup>. Dado que el yo puro no parece alcanzable fenomenológicamente, Husserl opina en ese momento que solo es “metafísicamente construible”<sup>786</sup>. Más tarde, en el contexto de la primera exposición sistemática de la reducción fenomenológica que tiene lugar en 1907, el yo, entendido exclusivamente aún como yo empírico de la psicología, cae bajo la desconexión de todo lo trascendente. Este yo, sin embargo, no es purificado fenomenológicamente como el resto de la conciencia empírica, de modo que la función que jugaba como instancia identificadora de *mis* vivencias no es recuperada a un nivel filosófico. Así, por ejemplo, en *Ding und Raum* Husserl dice: “Toda objetividad trascendente tiene su base, su portador, en la objetividad en un sentido más amplio que llamamos conciencia (...). La conciencia misma es, sin embargo, un ser absoluto (...). Ella no necesita ningún portador”<sup>787</sup>. Según Husserl, por lo tanto, “solo está dado inmediatamente en la reducción fenomenológica la pura vivencia de conciencia, lo absoluto, así como su relación con la trascendencia, pero no la trascendencia misma: ni el yo empírico como portador trascendente de vivencias, ni la naturaleza o el mundo, pero tampoco nada como un yo puro que pudiese pertenecer al campo de inmanencia”<sup>788</sup>. En la *Grundproblemevorlesung*, sin embargo, un concepto puro o fenomenológico de yo comienza a abrirse paso. En el §19, perteneciente al capítulo tercero de las lecciones, capítulo que repasa las objeciones que se le podrían hacer a la idea de reducción fenomenológica, Husserl, contradiciendo su posición en las *Fünf Vorlesungen*, donde había declarado que “omitimos la relación con el yo, o hacemos

---

<sup>785</sup>LU II, p. 374.

<sup>786</sup>TAGUCHI, S., *Das Problem des “Ur-Ich” bei Edmund Husserl*, The Hague, Springer, 2006, p. 68.

<sup>787</sup>DR, p. 40.

<sup>788</sup>MARBACH, *op. cit.*, p. 42.

abstracción de ella”<sup>789</sup>, afirma ahora que tal vez sea algo “impensable”<sup>790</sup> llevar a cabo una reducción fenomenológica que quiera desconectar el propio yo, ya que “la relación con el yo es esencial a la *cogitatio*”<sup>791</sup>. Esto significa que si “la investigación fenomenológica puede y debe hablar de todo lo que encuentra dentro de su esfera”<sup>792</sup>, entonces se hace necesario admitir que, más allá del yo empírico, integrado en el tiempo objetivo, ella encuentra “algo así como un yo puro”<sup>793</sup>. La breve descripción que Husserl hace de este yo adelanta ya una veta de investigación que después será explotada por la fenomenología genética de Friburgo, y a la que nos hemos referido de pasada en la primera parte.

En el párrafo 37 Husserl afirma que en el yo puro encontramos “el único principio decisivo que construye la unidad del flujo de la conciencia”<sup>794</sup>. La necesidad de este principio, frente al carácter accesorio que en la época de las *Fünf Vorlesungen* tenía toda referencia a un “sujeto” de las vivencias del flujo, solo puede entenderse en el contexto de la reducción ampliada que Husserl desarrolla en las lecciones. Recordemos que en la *Grundproblemevorlesung* la doctrina de las re-presentaciones, como vectores de la experiencia fenomenológica de la mónada, había despejado un camino hacia el flujo no-actual de las vivencias, es decir, hacia la vida trascendental implicada en las *cogitationes* de la percepción inmanente absoluta. Estas implicaciones se habían desplegado en dos ámbitos fenomenológicos concretos: mi vida de conciencia pasada y la vida de conciencia de las otras subjetividades. Surgía así el problema de la individuación trascendental: “El análisis de la experiencia fenomenológica trae a primer plano una diferencia fundamental: poseo vivencias de conciencia que designo como «mías», y vivencias de conciencia *de* vivencias de conciencia que no son «mías», sino «extrañas»”<sup>795</sup>. La vinculación que existe de facto entre mis vivencias de conciencia y yo “ya no puede ser por más tiempo ignorada”<sup>796</sup>, pues la distinción que establece la doctrina de las re-presentaciones entre aquellas vivencias, como las del recuerdo, que puedo trasladar a una conciencia intuitiva más o menos plena, y que por lo tanto puedo re-vivir, y aquellas que, debido a su esencial extrañeza, se retraen ante la posibilidad de

---

<sup>789</sup> *IP*, p. 44.

<sup>790</sup> *GP*, p. 59.

<sup>791</sup> *GP*, p. 59.

<sup>792</sup> *GP*, p. 59.

<sup>793</sup> *GP*, p. 59.

<sup>794</sup> *GP*, p. 90.

<sup>795</sup> MARBACH, *op. cit.*, p. 100.

<sup>796</sup> *Ídem*.

tal mirada intuitiva, es crucial para entender cómo se produce la construcción fenomenológica de la unidad de la conciencia.

En *Ideen I* el concepto de yo puro, al igual que el de tiempo, está caracterizado por una provisionalidad total. A pesar de ello, y de forma similar a como había ocurrido en la *Grundproblemevorlesung*, el descubrimiento de su carácter positivo es visto metódicamente “como la superación de una ingenuidad que había afectado a la fenomenología inicial”<sup>797</sup>. Así, por ejemplo, en la segunda edición de *Logische Untersuchungen* (publicada, precisamente, en 1913), Husserl se desdice de sus críticas iniciales a la noción de yo puro: “Entretanto he aprendido a buscarlo, es decir, he aprendido a no dejarme desconcertar, en la pura captación de lo dado, por las preocupaciones ante la degeneración de la metafísica del yo”<sup>798</sup>. Por un lado Husserl afirma, en *Ideen I*, que tras la efectuación de la reducción fenomenológica no encontramos nada parecido a un yo puro en el flujo de las vivencias trascendentales, ni como vivencia en sí, ni como fragmento, aunque admite, por otro, que el yo “parece estar permanentemente, incluso necesariamente, ahí”<sup>799</sup>. En el imparable proceso de transformación de las vivencias reales y posibles que tiene lugar en el flujo del tiempo inmanente el yo puro se mantiene como algo “absolutamente idéntico”<sup>800</sup>, como una mirada que define la dirección constitutiva del *cogito* y que nace y se hunde con él, pero que vuelve a estar presente en la siguiente vivencia, y en la siguiente, *ad infinitum*. Él es, dice Husserl, una “trascendencia en la inmanencia”<sup>801</sup>, el “yo pienso” en sentido kantiano que acompaña a todas mis representaciones. Husserl añade que, por ese motivo, “no podemos someterlo a la desconexión”<sup>802</sup>, pero sí dejar en suspenso temporalmente las preguntas que le conciernen. Esta ambigüedad en la descripción del yo puro se pone especialmente de relieve cuando intentamos explicar si, como Husserl había dicho en la *Grundproblemevorlesung*, él es el principio de unificación fundamental del flujo de la conciencia. Marbach afirma que el problema del yo, en cuanto instancia unificadora de la conciencia, “no se aprecia realmente en *Ideen I*”<sup>803</sup>, aunque es posible encontrar alusiones que apuntan indudablemente en esa dirección. Una de las más claras podemos leerla en el §82: “Unyo puro –unacorriente de la

---

<sup>797</sup> TAGUCHI, *op. cit.*, p. 68.

<sup>798</sup> *LU II*, p. 374.

<sup>799</sup> *ID I*, p. 123.

<sup>800</sup> *ID I*, p. 123.

<sup>801</sup> *ID I*, p. 124.

<sup>802</sup> *ID I*, p. 124.

<sup>803</sup> MARBACH, *op. cit.*, p. 125.



conciencia plena en las tres dimensiones, esencialmente conectada en esa plenitud, y que se requiere a sí misma en su unidad de contenido: son correlatos necesarios”<sup>804</sup>. Ahora bien, en la *Grundproblemevorlesung* el descubrimiento del principio unificador había sido realizado sobre el suelo de la experiencia fenomenológica, es decir, en el contexto de la superación del flujo actual de la conciencia a través del método de la doble reducción. Esto había permitido a Husserl, en primer lugar, penetrar en los horizontes remotos de la conciencia pasada: “En cada ahora tengo un nuevo ámbito de simultaneidad temporal, tanto del pasado de la conciencia como del «futuro». Es seguro, por lo tanto, que «mi» flujo de conciencia contiene este flujo de conciencia continuo que jamás se detiene, el cual no está simplemente dado; él solo aparece en la forma de recuerdos y en ulteriores reflexiones en los recuerdos”<sup>805</sup>. Esta simultaneidad de los horizontes temporales es lo que define el relieve vital del ahora, y lo que en última instancia posibilita la existencia de una conciencia de mundo. Pero esta “conexión temporal de mi conciencia”<sup>806</sup> no se muestra en un análisis perceptivo, es decir, en un análisis circunscrito a la *cogitatio* del presente absolutamente claro y distinto, sino que se revela al preguntar por la vida de conciencia sedimentada en la *cogitatio*. La descripción del campo de experiencia trascendental que nos proporcionan las representaciones es la respuesta fenomenológica a esta pregunta. En *Ideen I*, tal y como ya hemos dicho en alguna ocasión, el concepto mismo de experiencia fenomenológica o trascendental se encuentra completamente ausente. No obstante, hay dos lugares donde Husserl parece retomar la doctrina de las re-presentaciones de la *Grundproblemevorlesung* y el método de la “doble reducción”<sup>807</sup>, aunque sin referirse en ningún momento a él.

En el párrafo 77 Husserl investiga los límites de la reflexión como método específicamente fenomenológico, recapitulando así lo que ya había dicho en los párrafos 38 y 45 sobre la percepción inmanente de la *cogitatio* y su evidencia. Trayendo de nuevo a colación el problema de la perceptibilidad de las vivencias, es decir, el problema de los modos de existencia implícitos de aquellas *cogitationes* que aún no han sido objeto de una reflexión atenta pero que “están ahí como «fondo» y por

---

<sup>804</sup>*IDI*, p. 185.

<sup>805</sup>*GP*, p. 119.

<sup>806</sup>*GP*, p. 121.

<sup>807</sup>*GP*, p. 81.

ende en principio *prestatas a ser percibidas*”<sup>808</sup>, Husserl se detiene en la inevitable cuestión de los horizontes temporales de la reflexión. La vivencia puede caer bajo la mirada reflexiva actual, y entonces decimos que se da como existiendo ahora. Sin embargo, “se da también como habiendo existido hace un momento, y en tanto que no era mirada, justo como tal, como no habiendo sido objeto de la reflexión”<sup>809</sup>. Pues antes de la captación reflexiva la vivencia tenía que haber existido para mí de algún modo, en caso contrario no habría nada hacia lo que *volver* la mirada. Ella comparece, así, en una reflexión inmanente “dentro de la *retención* (del recuerdo «primario»)”<sup>810</sup>. Más allá de la retención hay, sin embargo, otro tipo de modificación reflexiva de gran importancia: “Estamos convencidos, además, de que también la reflexión sobre la base de y «en» el *recuerdo* nos da a conocer nuestras vivencias anteriores, que «entonces» estaban presentes, que eran perceptibles inmanentemente, aunque no inmanentemente percibidas. Exactamente lo mismo es válido, según la manera de ver natural e ingenua, con respecto a la *expectativa* que dirige su mirada hacia delante”<sup>811</sup>. La reflexión “en” el recuerdo nos retrotrae, por lo tanto, al parágrafo 34 de la *Grundproblemevorlesung*, donde Husserl vincula la posibilidad de la consecución del flujo de la conciencia a la doble reducción fenomenológica. A la primera reducción que trae a la mirada la vivencia actual del recuerdo, y que es el correlato de una percepción inmanente, se le une “una segunda reflexión y reducción, que transcurre, por así decirlo, *en* el recuerdo, y que hace comparecer una vivencia recordada como pasado fenomenológico”<sup>812</sup>. Aunque en un primer momento Husserl, tras exponer en el §77 de *Ideen I* la modificación reflexiva en el recuerdo, afirma que “todo esto nos lo ponemos en claro en la actitud natural”<sup>813</sup>, a continuación añade que tras efectuar la correspondiente reducción fenomenológica “podemos estudiar sistemáticamente dentro del marco de la intuición pura”<sup>814</sup> esos hechos concretos como “casos ejemplares de esencias universales”<sup>815</sup>, y así encontrar reflexivamente “las modificaciones de las vivencias que están encerradas intencionalmente en todas las re-presentaciones”<sup>816</sup>.

---

<sup>808</sup>*ID I*, p. 83.

<sup>809</sup>*ID I*, p. 163.

<sup>810</sup>*ID I*, p. 163.

<sup>811</sup>*ID I*, p. 163.

<sup>812</sup>*GP*, p. 72.

<sup>813</sup>*ID I*, p. 163.

<sup>814</sup>*ID I*, p. 163.

<sup>815</sup>*ID I*, p. 163.

<sup>816</sup>*ID I*, p. 165.

En el párrafo 78, titulado “El estudio fenomenológico de las reflexiones sobre las vivencias”<sup>817</sup>, el eco de la *Grundproblemevorlesung* es, si cabe, aún más claro. Husserl define aquí la reflexión, por una parte, como “los modos de aprehender inmanentemente esencias”<sup>818</sup>, y por otro, como “experiencia inmanente”<sup>819</sup>. Esta experiencia, que inevitablemente nos hace pensar en la “experiencia fenomenológica” de la *Grundproblemevorlesung*, admite en todo recuerdo, dice Husserl, “no solo un volver reflexivamente la mirada sobre él, sino también la peculiar reflexión «en» el recuerdo”<sup>820</sup>. Así, “solo por medio de actos de *experiencia* reflexiva sabemos algo de las corrientes de las vivencias y la necesaria referencia de ellas al yo puro”<sup>821</sup>. Sin embargo, al final del párrafo Husserl retoma la distinción estricta entre inmanencia y trascendencia que ya había introducido al final del capítulo segundo de la segunda sección, una distinción en base a los parámetros de la evidencia cartesiana que amenaza con arruinar esta profundidad reflexiva recientemente encontrada. Husserl afirma que podemos defender “la *legitimidad absoluta* de la reflexión *perceptiva* inmanente, es decir, la percepción inmanente pura y simple”<sup>822</sup>, pero también “la *legitimidad absoluta* de la *retención inmanente*”<sup>823</sup>, mientras que en el caso del recuerdo inmanente solo podemos reclamar una “legitimidad relativa (...), una legitimidad que puede ser impugnada por muy legitimidad que sea”<sup>824</sup>. Pues lo encontrado *en* el recuerdo posee, a diferencia de la evidencia de la percepción, que es fuente originaria, primitiva, de legitimidad, una posición racional mediata, cuya evidencia, como en general, dice Husserl, “la de todos los actos reproductivos, entre ellos también la empatía”<sup>825</sup>, es fuente de “legitimidad no primitiva, y en cierto modo, «derivada»”<sup>826</sup>. Frente a esa legitimidad relativa, origen de la incapacidad para dar cuenta de los horizontes de la experiencia trascendental en *Ideen I*, Husserl dice en *Analysen zur passiven Synthesis* que el conocimiento, el *logos*, “reside originalmente en el proceso de identificación sintética que presupone el recuerdo”<sup>827</sup>.

---

<sup>817</sup>*ID I*, p. 165.

<sup>818</sup>*ID I*, p. 166.

<sup>819</sup>*ID I*, p. 166.

<sup>820</sup>*ID I*, p. 166.

<sup>821</sup>*ID I*, p. 168.

<sup>822</sup>*ID I*, p. 168.

<sup>823</sup>*ID I*, p. 168.

<sup>824</sup>*ID I*, p. 169.

<sup>825</sup>*ID I*, p. 328.

<sup>826</sup>*ID I*, p. 328.

<sup>827</sup>*PS*, p. 327.

Los problemas que plantea en *Ideen I* el carácter derivado de la evidencia mediata de las re-presentaciones, puede apreciarse en la ausencia de un tratamiento fenomenológico de la intersubjetividad. Sin embargo, es precisamente la irrupción del otro yo en el flujo de mi vida trascendental a través de un proceso intencional de “analogización”<sup>828</sup> lo que obliga a Husserl en la *Grundproblemevorlesung* a reflexionar, brevemente en cualquier caso, sobre el papel del yo puro en la construcción del flujo de mi vida: “La empatía no pertenece, sin embargo, a esos modos de conciencia «directos» que re-presentan mis propias *cogitationes* para mí. Puede haber *cogitationes* que se conviertan en algo intuitivo pero que, al estar ahí, no estén como las mías, no como *cogitationes* que pertenezcan a mi yo. (...) Una segunda conciencia, un segundo flujo, no podría jamás tener un recuerdo que perteneciera a la primera (...). Principalmente la una y la otra solo pueden entrar en relación a través de la empatía, y las relaciones temporales dentro de un flujo están dadas de forma distinta, son fundamentalmente otras, a las del otro”<sup>829</sup>. Cobra así todo el sentido la afirmación de Taguchi: “El descubrimiento del yo puro representa una adquisición característica de los años veinte que corre paralela a la tematización de la intersubjetividad trascendental”<sup>830</sup>. De este modo, aunque Husserl diga que “sería un contrasentido pensar que desde un punto de vista epistemológico solo serían seguras aquellas vivencias dadas en la conciencia reflexiva de la percepción”<sup>831</sup>, lo cierto es que, en el contexto cartesiano de *Ideen I*, solo de la percepción y de aquello que nos encontramos como siendo todavía al volver hacia atrás la mirada, es decir, de la retención, sería absurdo dudar. La ausencia de una teoría de las re-presentaciones en *Ideen I* impide a todas luces mostrar, en primer lugar, la comunidad del yo con su propio pasado de conciencia, y en segundo lugar, cuáles son los mecanismos de a-presentación trascendental que participan en la constitución de la conciencia extraña. Ambas cosas están en la base de la concepción del yo puro en la obra de 1913 tantas veces criticada por Husserl en la fenomenología del periodo genético: “Prescindiendo de sus modos de referencia o modos de comportamiento, [el yo puro] está perfectamente vacío de componentes esenciales, no tiene absolutamente ningún contenido desplegable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más”<sup>832</sup>.

---

<sup>828</sup>GP, p. 120.

<sup>829</sup>GP, p. 121.

<sup>830</sup>TAGUCHI, *op. cit.*, p. 67.

<sup>831</sup>ID I, p. 169.

<sup>832</sup>ID I, p. 179.

Las críticas al concepto de yo puro de *Ideen I* abarcan la práctica totalidad de lo escrito por Husserl durante la fenomenología de la época de Friburgo, desde los albores del método genético hasta la aparición de *Die Krisis* en 1936. Todas coinciden en un mismo punto: el yo, a diferencia de lo que se había pensado en un principio, no es un polo vacío de identidad: “En *Ideen* designé el yo puro, por así decirlo, como un polo idéntico para todos los actos, para toda clase de *cogito* en la actitud de la reducción fenomenológica. Este yo puro como polo no es sin embargo nada sin sus actos, sin su flujo de vivencias, sin su vida viviente que lo temporaliza a él mismo en cierta forma”<sup>833</sup>. El yo, por lo tanto, no es solo un filtro por el que las vivencias fluyan hacia el pasado como las mías, como si él permaneciera indiferente ante su paso, mudo, filtrando siempre del mismo modo, a la misma velocidad, sin contaminarlas. En *Phänomenologische Psychologie* Husserl dice que el yo, por una parte, no es un elemento real de las vivencias, sino un yo que es “numérica e idénticamente el mismo”<sup>834</sup>, la “identidad absoluta”<sup>835</sup> en la que ellas se vinculan formando la síntesis universal de mi vida, pero que, por otra, él “no es un polo de identidad muerto”<sup>836</sup>. A diferencia del vacío reconocible que Husserl le había atribuido en *Ideen I*, el yo es definido ahora como “yo de las afecciones y de las acciones”<sup>837</sup>, y del que solo puede decirse que tiene su vida en el flujo de las vivencias en la medida en que unas veces está dirigido intencionalmente a los objetos constituidos en ellas y otras sufre estímulos que parten de ellos. Es decir, todo acto de la conciencia es un acto efectuado activamente por un yo “despierto”<sup>838</sup>. Pero “tal *ego cogito* depende del presupuesto de que anteriormente el yo fuera afectado, es decir, que anteriormente una intencionalidad pasiva, en la que el yo aún no gobernaba, constituyese ya en sí un objeto a partir del cual el yo había sido afectado y movido a actuar”<sup>839</sup>. Todas las actividades originarias del yo, dice Husserl, parten de pre-donaciones pasivas formadas en una intencionalidad semejante, las cuales solo están ahí como algo verdaderamente destacado una vez que han salido de su estado latente de pasividad: “Una cosa está constituida como algo pre-dado en tanto efectúa un estímulo afectante, como algo dado, en tanto que el yo,

---

<sup>833</sup> Ms. E III s, p. 5a (1920-1921). Citado por MARBACH, *op. cit.*, p. 304.

<sup>834</sup> PPS, p. 210.

<sup>835</sup> PPS, p. 208.

<sup>836</sup> PPS, p. 208.

<sup>837</sup> PPS, p. 208.

<sup>838</sup> PPS, p. 209.

<sup>839</sup> PPS, p. 209.

habiendo hecho el estímulo su efecto, se ha dedicado a él de forma atenta, captadora”<sup>840</sup>. Los objetos así constituidos se convierten entonces en sus adquisiciones permanentes, “algo a lo que el yo puede en todo momento regresar”<sup>841</sup>, identificar, convertir en el motivo de nuevas acciones, etc. Estas adquisiciones enriquecen la vida del yo de un modo semejante a como en la percepción de un objeto trascendente este adquiere progresivamente nuevas perspectivas, perspectivas que pertenecen a un mismo polo objetivo idéntico, y que lo determinan en su contenido de ahí en adelante. En el yo las actividades llevadas a cabo en el modo de estar-despierto hacen de él no un mero “punto polar idealmente vacío”<sup>842</sup>, sino “un polo de las correspondientes habitualidades”<sup>843</sup>. Ellas lo definen, constituyen su densidad vital, su individualidad. El yo solo vive en el flujo de sus vivencias a través, pues, de “una historia”<sup>844</sup>.

En las *Cartesianische Meditationen* Husserl afirma que con la definición del yo como sujeto de habitualidades “hemos tocado ya, y en un punto significativo, la problemática de la génesis trascendental, y con ello, el nivel de la *fenomenología genética*”<sup>845</sup>. En este nivel no solo es abandonado el yo vacío de *Ideen I*, sino que el concepto de subjetividad en general de la vía cartesiana se ve completamente alterado: “La profundización decisiva en la meditación sobre el yo puro, que no puede ser un mero polo vacío, un mero portador de sus *cogitationes*, la alcanza Husserl con la doctrina de las habitualidades, que conduce al concepto de yo personal y, en una mayor concreción, al de mónada”<sup>846</sup>. Aunque Husserl advierte en las *Cartesianische Meditationen* que no debemos confundir el yo como sujeto de habitualidades con el “ego tomado en su total concreción”<sup>847</sup>, es decir, con la mónada, con la totalidad de la vida fluyente-intencional, es indudable, tal y como dice en un texto de principios de la década de 1920, que ese yo con su flujo de vivencias y sus propiedades permanentes, “tal vez pueda llamarse subjetividad monádica, o simplemente mónada”<sup>848</sup>. Pues con el concepto de mónada Husserl, amparado en el nuevo método genético, afronta la cuestión, simplemente dejada de lado en *Ideen I*, de la individualidad de la subjetividad trascendental, individualidad que resulta impensable sin la radicalización histórico-

---

<sup>840</sup> *EU*, p. 60.

<sup>841</sup> *PPS*, p. 210.

<sup>842</sup> *PPS*, p. 211.

<sup>843</sup> *PPS*, p. 211.

<sup>844</sup> *PPS*, p. 211.

<sup>845</sup> *CM*, p. 103.

<sup>846</sup> MARBACH, *op. cit.*, p. 305.

<sup>847</sup> *CM*, p. 102.

<sup>848</sup> Ms. E III 2, p. 5b (1920-1921). Citado por MARBACH, *op. cit.*, p. 305.

material del yo puro. Con otras palabras: para el Husserl de la época de Friburgo el vacío del yo supone, en *Ideen I*, el vacío de la subjetividad. Este punto es decisivo: “La razón de la indeterminación de la subjetividad en *Ideen* es la permanencia del análisis intencional dentro de la fenomenología estática. Ya que Husserl tanto en *Ideen I* como en *Ideen II* quiere tratar el yo puro expresamente bajo la desconexión de la problemática de la conciencia interna del tiempo, no puede acceder a la dimensión de la fenomenología genética”<sup>849</sup>. Solo en esta dimensión, tal y como Husserl deja claro en varios textos de 1921 sobre la distinción entre los métodos estático y genético<sup>850</sup>, es posible investigar las estructuras de la subjetividad trascendental como estructuras sometidas a leyes temporales, y por lo tanto, investigar de una manera radical el origen constitutivo de la unidad de las vivencias y el papel del yo puro en ella: “¿No son las específicas leyes de la génesis las leyes de la individualidad (...), es decir, leyes relacionadas con el devenir de la mónada (...)?”<sup>851</sup>. Este devenir tiene que ver con su “historia”<sup>852</sup>, con el hecho de que ella es lo que es “como deviniendo continuamente en el tiempo”<sup>853</sup>, pues “todo lo que está relacionado con un polo-egoico idéntico pertenece al flujo continuo de devenir de un único tiempo pleno, un tiempo que es un tiempo único con un ego único”<sup>854</sup>. En ese sentido, dice Husserl, “podemos distinguir la fenomenología «explicativa», como fenomenología de la génesis sometida a leyes, y la fenomenología «descriptiva», como fenomenología de las formas esenciales posibles”<sup>855</sup>, esto es, “estática”<sup>856</sup>. En este carácter “explicativo” de la fenomenología genética está la clave de interpretación de la crítica más importante que Husserl le hizo en Friburgo a la posición de *Ideen I*: la famosa crítica de *Die Krisis* al “aparente vacío de contenido”<sup>857</sup> al que conduce, inevitablemente, la “epojé cartesiana”<sup>858</sup>.

---

<sup>849</sup> HOYOS, *op. cit.*, p. 107.

<sup>850</sup> En ambos, en el famoso texto complementario de *Analysen zur passiven Synthesis* titulado “Statische und genetische phänomenologische Methode”, y en el texto de *Intersubjektivität II* “Statische und genetische Phänomenologie”, que podemos considerar los documentos programáticos más importantes de la nueva fenomenología, Husserl alude de pasada a *Ideen I* como una obra esencialmente estática (*PS*, p. 345; *IS II*, p. 41).

<sup>851</sup> *IS II*, p. 40.

<sup>852</sup> *IS II*, p. 36.

<sup>853</sup> *IS II*, p. 36.

<sup>854</sup> *IS II*, p. 36.

<sup>855</sup> *PS*, p. 340.

<sup>856</sup> *PS*, p. 340.

<sup>857</sup> *KW*, p. 158.

<sup>858</sup> *KW*, p. 158.

En el párrafo 43 de *Die Krisis* Husserl afirma que el camino “cartesiano”<sup>859</sup> hacia la subjetividad trascendental de *Ideen I* está afectado por una “gran desventaja”<sup>860</sup>: él lleva, “como de un salto”<sup>861</sup>, al ego trascendental, cuya consecuencia es tener que mostrarlo, debido a la falta de “toda explicación previa”<sup>862</sup>, en un “aparente vacío de contenido”<sup>863</sup>. Esta “explicación previa” (*Explikation*) es lo que nos proporciona, precisamente, la fenomenología genética, que Husserl había definido en 1921, recordemos, como “fenomenología explicativa” (*erklärende*)<sup>864</sup>, y a la que había contrapuesto entonces la fenomenología estática de *Ideen I*. En ese sentido, Husserl dice en *Die Krisis* que el camino de *Ideen I* es “mucho más corto”<sup>865</sup> que el “nuevo camino hacia la reducción”<sup>866</sup>, camino introducido en los párrafos inmediatamente anteriores (§§40-42). Él se caracteriza por llevar a cabo una “verdadera epojé trascendental”<sup>867</sup> cuyo mayor descubrimiento consiste en hacer visible “la correlación trascendental de mundo y conciencia de mundo”<sup>868</sup>. Esta conciencia de mundo es el horizonte permanente de validez del que parten todas las actividades intencionales de la subjetividad viva, el “horizonte infinito de valideces inactuales que funcionan de forma concomitante en una movilidad fluyente”<sup>869</sup>. En ese sentido, “las múltiples adquisiciones de la vida activa pasada no son sedimentaciones muertas”<sup>870</sup>, sino que ellas se encuentran en una “movilidad permanente de modos mediatos e inmediatos de despertar y de afección en el yo”<sup>871</sup>. Ellas constituyen, dice Husserl, un “horizonte viviente”<sup>872</sup> de valideces co-fundantes que rodea, como una “atmósfera”<sup>873</sup>, la conciencia actual e intencionalmente activa del yo. Debido a esta “horizontalidad permanentemente fluyente”<sup>874</sup> de la conciencia, toda validez constituida en el presente “presupone ya siempre valideces”<sup>875</sup>. Esta pre-donación de sentido sedimentada

---

<sup>859</sup> KW, pp. 157-158.

<sup>860</sup> KW, p. 158.

<sup>861</sup> KW, p. 158.

<sup>862</sup> KW, p. 158.

<sup>863</sup> KW, p. 158.

<sup>864</sup> PS, p. 340.

<sup>865</sup> KW, p. 157.

<sup>866</sup> KW, p. 156.

<sup>867</sup> KW, p. 154.

<sup>868</sup> KW, p. 154.

<sup>869</sup> KW, p. 152.

<sup>870</sup> KW, p. 152.

<sup>871</sup> KW, p. 152.

<sup>872</sup> KW, p. 152.

<sup>873</sup> KW, p. 152.

<sup>874</sup> KW, p. 152.

<sup>875</sup> KW, p. 152.



pasivamente en la historia del yo monádico en cuanto subjetividad trascendental concreta, es lo que define el concepto genético de conciencia de mundo.

Como ya hemos mencionado en la introducción, los dos últimos textos importantes que Husserl escribió antes de caer definitivamente enfermo en agosto de 1937<sup>876</sup> versaron en mayor o menor medida sobre la vía cartesiana de reducción. El primero de ellos, contenido en el *Ergänzungsband* de *Die Krisis*, lleva por título “Crítica a *Ideen I*”<sup>877</sup>. Husserl afirma en él que a lo largo de su vida ha proyectado diferentes caminos hacia la fenomenología, y que el de *Ideen I* llevaba “como de un salto”<sup>878</sup> a la reducción trascendental. Con él creyó “poder instalar al lector en el nuevo campo de trabajo de la filosofía fenomenológica”<sup>879</sup>, un campo en el que aprender “un nuevo «ver», un nuevo «experimentar», y, por consiguiente, un nuevo «pensar»”<sup>880</sup>. El punto de partida fue entonces el mundo de la actitud natural, es decir, “el mundo de la vida pre- y extra-científico”<sup>881</sup>. Sin embargo, admite Husserl, tal mundo solo pudo ser descrito en *Ideen I* “de una forma muy tosca”<sup>882</sup>, aunque, por otra parte, “se puso de manifiesto expresamente que la tarea de un análisis y descripción sistemáticas de ese mundo heraclitanamente móvil es un problema grande y difícil”<sup>883</sup>. Refiriéndose indirectamente a la *Grundproblemevorlesung*, Husserl añade que, a pesar de todo, años antes de *Ideen I* ya se había ocupado de ese problema, pero no en un grado suficiente de universalidad. El texto concluye con dos afirmaciones que, pensamos, son decisivas para la comprensión de la fenomenología más tardía: primera, que el “mundo de la vida” “no es otra cosa que el mundo histórico”<sup>884</sup>, y que si la epojé se efectúa sin tener en cuenta la temática histórica, entonces el problema del “mundo de la vida” también permanece ausente; y segunda, que *Ideen I* mantiene, como Husserl ya había dicho en el *Nachwort* (1930), su derecho, si bien ahora es el camino histórico el que Husserl tiene por el “principal y el más sistemático”<sup>885</sup>. Este camino puede que sea, en el contexto específico de *Die Krisis*, el camino, sobre todo, de la historia de la filosofía occidental y su idea-fin inmanente, historia en la que Husserl traza una genealogía de la

---

<sup>876</sup> SCHUHMANN, *op. cit.*, p. 487.

<sup>877</sup> *KEB*, p. 424.

<sup>878</sup> *KEB*, p. 425.

<sup>879</sup> *KEB*, p. 425.

<sup>880</sup> *KEB*, p. 425.

<sup>881</sup> *KEB*, p. 425.

<sup>882</sup> *KEB*, p. 425.

<sup>883</sup> *KEB*, p. 425-426.

<sup>884</sup> *KEB*, p. 426.

<sup>885</sup> *KEB*, p. 426.

fenomenología trascendental misma en cuanto “anhelo secreto de la filosofía moderna en su totalidad”<sup>886</sup>. Sin embargo, el camino histórico comienza con una profundización genética en la idea de subjetividad, interpretación que lleva a la ruptura con el “apriorismo a-histórico”<sup>887</sup> de la vía cartesiana de *Ideen I*, y por lo tanto, a la separación de la “moderna teoría de la conciencia”<sup>888</sup>. El análisis de los horizontes temporales de la conciencia en obras como *Analysen zur passiven Synthesis*, *Erste Philosophie* o *Cartesianische Meditationen*, obras cuyo posicionamiento frente a la vía cartesiana de *Ideen I* es más o menos explícito, desemboca en la pregunta por el “ego histórico determinado en su origen histórico determinado”<sup>889</sup>, es decir, en la pregunta por el “horizonte histórico del yo-soy”<sup>890</sup>. Ese ego histórico es el ego de la explicación genética *previa*, la mónada trascendental-individual como *Weltbewusstsein* que la epojé cartesiana abstrae para llegar, como de un salto, al ego trascendental *vacío*, es decir, al residuo de certeza como principio absolutamente seguro para la ciencia. Así, aunque solo en *Die Krisis* Husserl logre alcanzar una fundamentación histórico-filosófica de la fenomenología a través de la “reflexión retrospectiva”<sup>891</sup> sobre el *telos* que gobierna la historia de la ciencia y de la filosofía europeas, esta fundamentación, dice Landgrebe, “no se produce en virtud de un nuevo giro, sino como consecuencia del retroceso husserliano a la «experiencia absoluta»”<sup>892</sup>. Esta experiencia absoluta, gestada en la *Grundproblemevorlesung* y radicalizada después en la fenomenología genética de la época de Friburgo, es el motivo que está detrás de la salida de Husserl “del pensamiento metafísico de la tradición, y en especial, del cartesianismo”<sup>893</sup>.

### *El mundo como tema fenomenológico*

El segundo de los textos no-cartesianos que Husserl escribió justo antes de caer enfermo en el verano de 1937 lleva un título igualmente impactante: “La certeza apodíctica de mi ser corporal-humano como parte de la certeza apodíctica del suelo de ser «mundo». Refutación de la prueba cartesiana de la duda”<sup>894</sup>. El punto de partida, característico de la vía de reducción practicada mayoritariamente por Husserl en la

---

<sup>886</sup>*ID I*, p. 133.

<sup>887</sup> LANDGREBE, *Der Weg der Phänomenologie*, p. 165.

<sup>888</sup>*Ibidem*, p. 185.

<sup>889</sup>*Ibidem*, p. 186.

<sup>890</sup>*Ibidem*, p. 186.

<sup>891</sup>*Ibidem*, p. 187.

<sup>892</sup>*Ibidem*, pp. 187-188.

<sup>893</sup>*Ibidem*, p. 188.

<sup>894</sup>*LW*, p. 251.

fenomenología de los años treinta, es el mundo como suelo de evidencia inquebrantable, como “certeza de ser permanente”<sup>895</sup>. Dentro de las evidencias particulares que encontramos en ese mundo como evidencias rodeadas por un horizonte de experiencia actualmente desconocida y sin embargo prefigurada, debemos contar la certeza de la propia “existencia personal”<sup>896</sup> (*personales Dasein*). Sin embargo, a diferencia del resto de las cosas, que pueden entrar en contradicción unas con otras y revelarse como apariencias, como ilusiones, “es sin embargo impensable que mi ser personal, que mi ser como ser humano, se revele de una forma total y completa como apariencia”<sup>897</sup>. En ese sentido, mi ser personal, en cuanto ser que tiene su asiento en el ser del mundo, es una “certeza apodíctica”<sup>898</sup>. Esta certeza apodíctica depende del hecho, dice Husserl, de que cualquier otra realidad experimentada en el mundo presupone la certeza de mi cuerpo como *órgano perceptivo* fundamental, órgano que, sin embargo, “no es experimentado como cualquier otro acontecimiento corporal, sino como algo subjetivo de un modo específico”<sup>899</sup>. Mi cuerpo, según la doctrina de la intersubjetividad y la constitución del espacio largamente conocida, no es experimentado como *Körper*, sino como *Leib*.

Teniendo en cuenta la pre-donabilidad del mundo como suelo de certeza originada en mi vida de mundo, mundo al que yo, como ser humano, pertenezco, “se vuelve muy cuestionable el tipo de reflexión en la cual, según el procedimiento de Descartes, debe ser alcanzado un yo puro y una conciencia pura”<sup>900</sup>. Descartes, en su argumento de la duda, logra posicionarse en la pura vida de conciencia del ego a través de la posible inexistencia del mundo, posibilidad frente a la cual ella revela su absoluta apodicticidad. Sin embargo, lo que Descartes no tuvo en cuenta, y que el propio Husserl estuvo lejos de mostrar en toda su amplitud constitutiva en *Ideen I*, donde hizo suyo, precisamente, el argumento cartesiano de la duda en el camino hacia residuo fenomenológico de certeza, es que “el recurso de la posibilidad de la duda, en cuanto posibilidad de no-ser, presupone de antemano el ser del mundo”<sup>901</sup>. El ser de las cosas particulares, sometido a modalizaciones constantes de la certeza, no excluye la posibilidad de la duda o la negación. Ellas, no obstante, presuponen necesariamente “un

---

<sup>895</sup>LW, p. 252.

<sup>896</sup>LW, p. 252.

<sup>897</sup>LW, p. 253.

<sup>898</sup>LW, p. 253.

<sup>899</sup>LW, p. 253.

<sup>900</sup>LW, p. 254.

<sup>901</sup>LW, p. 254.

suelo de certeza de ser”<sup>902</sup>, la seguridad apodíctica de que tras la destrucción de la evidencia de un objeto particular no sobrevendrá la nada, pues, tal y como reza el principio tantas veces repetido por Husserl, “a tanta apariencia, tanta referencia al ser”<sup>903</sup>. La conclusión es obvia: “Que toda cosa particular pueda volverse dudosa no es equivalente al hecho de que la totalidad del mundo sea dudoso. La permanente relatividad de la validez del mundo para mí en lo que respecta a todas sus existencias mundanas particulares no puede abolir la validez del ser del mundo para mí”<sup>904</sup>. Con otras palabras: “*Para el yo que de ese modo tiene conciencia de mundo, es simplemente imposible imaginarse el mundo como no existiendo*, mientras que, para toda existencia particular (excluido el propio ser, la existencia humana), esto es algo que generalmente puede hacerse”<sup>905</sup>. Esta certeza del mundo no puede ser anulada, pues, por ningún deseo arbitrario, por ninguna representación de la fantasía, por ninguna duda, lo que choca abiertamente con la posibilidad, siempre abierta, de la inexistencia del mundo en *Ideen I*: “Es absolutamente indudable que el mundo existe, que se da como universo existente en la experiencia que marcha sin solución de continuidad hacia una concordancia universal. Otra cosa es comprender esta indubitabilidad, básica para la vida y la ciencia positiva, y aclarar su fundamento de derecho. A este respecto es, según lo expuesto en el texto de *Ideen*, algo filosóficamente fundamental que el avance continuo de la experiencia en esta forma de concordancia universal sea una mera presunción, aunque legítimamente válida. De acuerdo con ella resulta continuamente concebible la inexistencia del mundo, mientras que hasta aquí y ahora se tiene experiencia realmente concordante de este último”<sup>906</sup>. Frente a ello, lo único que está en nuestra mano, dice Husserl, es llevar a cabo una epojé universal respecto a la validez del mundo, es decir, “respecto al horizonte infinito del movimiento de la experiencia y del conocimiento”<sup>907</sup>. Esta epojé, sin embargo, ya no es cartesiana, pues la purificación trascendental de esa vida mundana, purificación en la que se acreditan los descubrimientos analíticos sobre el mundo como suelo y horizonte indestructible de experiencia realizados en una primera reflexión *natural* (como vemos en el texto), sobrepasa el limitado espectro de la evidencia que Husserl maneja en *Ideen I*.

---

<sup>902</sup>LW, p. 255.

<sup>903</sup>LW, p. 235.

<sup>904</sup>LW, p. 256.

<sup>905</sup>LW, p. 256.

<sup>906</sup>HUSSERL, *Ideas I*, México, FCE, 1999, p. 386.

<sup>907</sup>LW, p. 258.

La definición filosófica del mundo como horizonte apodíctico de experiencia presente en el texto de 1937 es conseguida en una nueva *distinctio phaenomenologica* que va más allá de la simple distinción entre conciencia y objeto, entre *cogitatio* y *cogitatum*, poniendo de relieve ahora, más bien, la fundamental distinción que existe entre el ser del mundo y el ser de los objetos particulares. Lo importante de esta *distinctio* es que ella no solo dice que “la duda sobre el ser del mundo es risible”<sup>908</sup> porque “la dignidad de la experiencia del mundo, es decir, la certeza empírica del mundo que reside en el flujo de la totalidad de la experiencia, [sea] incomparablemente mayor a la dignidad de la evidencia de la experiencia particular”<sup>909</sup>, sino también porque la lucha entre certezas que está en la base de la modalización de las experiencias particulares presupone un suelo de certeza común indestructible, suelo cuya evidencia ya no es apodíctica en el sentido de la adecuación, sino en el sentido de la “iterabilidad”<sup>910</sup>. Este suelo, dice Husserl en un texto de 1930, es mi pasado: “Una experiencia posterior del mundo dispone, para el pasado subjetivo co-mentado implícitamente en ella, un mundo pasado como el que ha devenido para mí. Una experiencia del mundo no solo es experiencia implícita de un pasado del mundo, sino de un pasado que estuvo ahí para mi vida pasada, que fue percibido o perceptiblemente pasado”<sup>911</sup>. Estos pasados constituyen una síntesis de concordancia de uno y el mismo mundo. En ese sentido es imposible, concluye, “una representación del mundo, una evidencia del contenido «mundo», que de ese modo no se ajuste a las evidencias pasadas, que son, al respecto de la existencia idéntica del mismo mundo, *repeticiones*”<sup>912</sup>. La carencia, en *Ideen I*, de un desarrollo de la experiencia trascendental, así como la sumisión del análisis a la abstracción de la evidencia adecuada, bloquean una reflexión genética sobre el “en-sí” del recuerdo, lo que a su vez impide llegar hasta el hecho de que la apodicticidad del mundo, como persistencia de una coherencia empírica en el tiempo, se diseña en el flujo pasivo de la conciencia pura.

El camino hacia el reconocimiento de esta apodicticidad del mundo como suelo de certeza inquebrantable, concepto que está en la base de la crítica de *Die Krisis* a la filosofía moderna como una filosofía que había olvidado, debido al secreto objetivismo que la guiaba, el valor fundante del mundo subjetivo-relativo de la *doxa*, puede

---

<sup>908</sup>LW, p. 236.

<sup>909</sup>LW, p. 236.

<sup>910</sup>LW, p. 237.

<sup>911</sup>LW, p. 237.

<sup>912</sup>LW, p. 238.

rastrearse trascendental-fenomenológicamente en algunos textos centrales de la época de Friburgo. En cierto modo nosotros ya hemos transitado por ese camino al mostrar, en el capítulo anterior, que la fenomenología sistemática de la constitución del mundo que Husserl desarrolla tras la Primera Guerra Mundial es impensable, a diferencia de *Ideen I*, bajo la guía de las abstracciones del tiempo y del yo. Al cancelar esas abstracciones la fenomenología genética, penetrando en los horizontes temporales de la subjetividad monádica y su yo histórico, está ya, de alguna forma, sobre el terreno de una fenomenología del mundo. Yamaguchi dice, a ese respecto, que “el momento importante que conduce a Husserl a la evidencia del mundo es el logro del análisis de las síntesis asociativas, es decir, la evidencia del recuerdo, evidencia que supera el concepto de evidencia puntual cartesiano”<sup>913</sup>. Esto, que en un principio podría resultar confuso, encierra la auténtica clave de bóveda de la fenomenología post-cartesiana y su sistematicidad: la apodicticidad del recuerdo, aunque sometida a permanentes correcciones y tachaduras, es investigada por Husserl, al igual que la apodicticidad del mundo, en un sentido teleológico, es decir, no ya bajo el mandato de la evidencia adecuada y su idea estática de certeza, sino bajo el principio dinámico de “tanta apariencia (...) tanto ser”<sup>914</sup>. En el contexto del tiempo de la conciencia ese principio alude a la imposibilidad de que todos nuestros recuerdos sean falsos, de que no exista un pasado a pesar de la incapacidad para acreditarlo totalmente en una evidencia perfecta, mientras que, en el contexto del concepto de mundo, expresa la idea, como hemos visto antes, de que su certeza es esencialmente distinta a la certeza de ser de los objetos particulares, pues ella no se ve afectada por los acontecimientos de modalización que son inherentes a estos, sino que, más bien, se encuentra presupuesta siempre como horizonte indestructible en toda negación y toda duda. En ambos casos, en el caso del tiempo y en el caso del mundo, el análisis bebe de una ampliación de la experiencia trascendental de sí, y por lo tanto, de una ampliación del concepto mismo de subjetividad. Al descender genéticamente a su tradición interna, a su vida latente de hábitos de experiencia sedimentados, con sus procesos pasivos de asociación y reactivación, no solo nos encontramos frente a la tan anhelada unidad de la conciencia pura, sino, al mismo tiempo, frente al estrato más primitivo del fenómeno de mundo: el así llamado “mundo primordial”<sup>915</sup>.

---

<sup>913</sup> YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*, p. 20.

<sup>914</sup> *CM*, p. 133.

<sup>915</sup> *CM*, p. 169.

La exposición de este nexo sistemático elaborado en la fenomenología genética entre los conceptos de tiempo, yo y mundo será en cierto modo el tema de la tercera parte de nuestro trabajo, donde investigaremos finalmente la tesis de la correlación fáctico-individual de mónada y mundo en el marco de la estética trascendental de *Analysen zur passiven Synthesis*, una correlación en la que se aclarará el sentido de la apodicticidad del mundo que había ocupado a Husserl en el texto de 1937, y que supone una refutación del argumento cartesiano que él mismo había adoptado metodológicamente en 1907 y 1913. Sin embargo, antes de ocuparnos de ella es necesario analizar primero uno de los textos de la obra husserliana de la época de Friburgo donde tal refutación se aprecia más claramente, donde más claramente Husserl reconoce la *Weltlosigkeit* de la vía cartesiana. Con el conocido Anexo XX de *Erste Philosophie II* cerraremos así las críticas directas e indirectas a *Ideen I*.

Aunque existen lugares en *Ideen I* en los que por momentos Husserl parece capaz de acometer la descripción del a priori de correlación entre el mundo y la conciencia del mundo, y así cumplir el viejo anhelo que, según leemos en *Die Krisis*, lo había ocupado ya desde 1898<sup>916</sup>, lo cierto es que la teoría de la evidencia que está detrás, en primer lugar, de la abstracción del problema de la temporalidad, y en segundo lugar, de la construcción de un concepto de yo como polo vacío de identidad, nunca le permitió retomar la senda que se había abierto en la *Grundproblemevorlesung* en dirección a los “horizontes oscuros”<sup>917</sup> de la subjetividad. Este límite autoimpuesto a través de la sublimación de una idea de ciencia que se había colado “de puntillas”<sup>918</sup> en la teoría de la intencionalidad se manifestó, sobre todo, en el concepto de “residuo”<sup>919</sup>, reflejo de una visión de la inmanencia obnubilada por el experimento mental de la aniquilación del mundo. Este experimento había conducido, como ya sabemos, a un principio absolutamente seguro para la ciencia, es decir, al ser de la conciencia actual en cuanto *nulla re indiget ad existendum*, pero a costa de introducir un “abismo de sentido”<sup>920</sup> entre la conciencia y la realidad. Las consecuencias que tiene la exigua visión de la inmanencia de la vía cartesiana para el proyecto de una descripción fenomenológica del a priori de correlación salen a la luz en el Anexo XX de *Erste Philosophie II*. En este anexo, dedicado, como Husserl anuncia en las primeras líneas, al

---

<sup>916</sup>KW, p. 169.

<sup>917</sup>GP, p. 88.

<sup>918</sup>HEIDEGGER, M., *Introducción a la investigación fenomenológica*, p. 271.

<sup>919</sup>ID I, pp. 66, 103, 121, 123, etc.

<sup>920</sup>ID I, p. 105.

problema, más complejo de lo que “originalmente había pensado”<sup>921</sup>, de la subjetividad trascendental, encontramos dos cosas que son cruciales para la tesis que intentamos defender aquí: una crítica a la idea de reducción en las *Fünf Vorlesungen*, y una alusión a la posterior superación en la *Grundproblemevorlesung* de las dificultades que se derivan de ella. Su importancia reside en que, a pesar de no citar explícitamente *Ideen I*, con ellas Husserl confirma la cancelación de las abstracciones que habían malogrado el intento de una exposición sistemática de la fenomenología en 1913, y en especial, la cancelación de la abstracción del mundo como tema de una indagación trascendental. Esta extrapolación se justifica no solo en base a elementos internos del texto, sino por la simple razón de que Husserl sitúa en el centro de su crítica un concepto (el de residuo) que a pesar de encontrarse indudablemente implícito en la noción de autodonación adecuada, aún no había aparecido en el horizonte teórico de las *Fünf Vorlesungen*. Que Husserl use un concepto decisivo de *Ideen I* para escenificar los problemas de la reducción en 1907 nos permite suponer que para Husserl los caminos de reducción de 1907 y 1913 compartían una esencia común, un mismo acceso directo, *como de un salto*, a la esfera de la subjetividad trascendental, de modo que lo afirmado en el anexo sobre el problema del mundo en las *Fünf Vorlesungen* pueda trasladarse, en mayor o menor medida, a *Ideen I*: “La teoría de la evidencia de Husserl, que se retrotrae a Descartes y Brentano, compone en *Die Idee der Phänomenologie* el fundamento de su primera elaboración sistemática de la reducción fenomenológica, que con ayuda de la meditación cartesiana sobre la duda y a través de la desconexión de todo lo trascendente había sacado a la luz lo puramente inmanente en cuanto donación absoluta. Sobre el suelo de estas meditaciones preparadas durante años, Husserl pudo presentar finalmente en *Ideen I* una teoría sistemática de la inmanencia pura”<sup>922</sup>.

Junto al concepto de residuo, Husserl incluye la expresión “desconexión del mundo” como término a evitar, ya que ambos nos inducen a pensar que “el mundo en adelante se cae de la temática fenomenológica”<sup>923</sup>, cuando en realidad, dice, una investigación trascendental universal “abarca también el mundo mismo según todo su verdadero ser”<sup>924</sup>. ¿Significa esto, tal y como Husserl afirmará explícitamente en el *Nachwort*, que las carencias de esa vía de reducción que interpreta la inmanencia de la

---

<sup>921</sup>EP II, p. 432.

<sup>922</sup> WATANABE, *op. cit.*, p. 211-212.

<sup>923</sup>EP II, p. 432.

<sup>924</sup>EP II, p. 432.



conciencia como un mero residuo de certeza deben achacarse simplemente a lo “imperfecto de la exposición”<sup>925</sup>, y que, en cualquier caso, “el idealismo fenomenológico no niega la existencia real del mundo real”<sup>926</sup>, sino que “su única tarea y función es la de aclarar el sentido de este mundo”<sup>927</sup>? *Por un lado* hay que admitir que una mirada superficial a la época temprana del pensamiento de Husserl podría llevarnos a pensar que el mundo siempre estuvo en el centro de la fenomenología trascendental. Varios textos de 1908, por ejemplo, escritos en el contexto de la indagación sobre el sentido del idealismo trascendental-fenomenológico que entonces nacía, dejan entrever ya cierta tendencia a la ampliación del concepto de inmanencia desde los elementos reales de las vivencias y sus correlatos intencionales, al mundo como mundo para la conciencia. Así, en un texto de septiembre de 1908, Husserl investiga el problema de las *cogitationes* como “esfera fundamental”<sup>928</sup> en conexión con el “problema de una identificación del mundo real en las *cogitationes*”<sup>929</sup>. Las *cogitationes*, dice, no se dan de manera aislada, sino que ellas forman “la unidad de una conciencia”<sup>930</sup>. Es en esta unidad entrelazada de *cogitationes* particulares donde “se efectúa la posición del mundo”<sup>931</sup>. La pregunta es: “¿Cómo acredita el «mundo real», que no es una *cogitatio* en la conciencia, su ser en las *cogitationes*?”<sup>932</sup>. El problema estriba en que la respuesta a esta pregunta solo puede transitar en ese momento por las diferentes formas de donación que participan en la constitución estática de la cosa, dado que los horizontes temporales de la conciencia y el papel del yo puro como sujeto de una historia de actividades intencionales todavía no han sido esclarecidos. Pero la cosa, como hemos visto antes, *no* es el mundo. Esto nos lleva a pensar, *por otro lado*, que si la ausencia de una explicación de los horizontes temporales de la conciencia en 1907 y 1913 es consecuencia, como todo parece indicar, de la preeminencia teórica de las abstracciones que son lo eidético y lo adecuado sobre una investigación trascendental *concreta*, es muy difícil sostener la lectura, que Husserl hace, de que el error que subyace en el uso de conceptos como “residuo” o “destrucción del mundo” es resultado de un simple desliz terminológico. En mi opinión, el mundo como tema fenomenológico solo pudo ser abordado tras la cancelación de esas dos abstracciones, algo que tiene un primer

---

<sup>925</sup> HUSSERL, *Ideas I*, p. 384.

<sup>926</sup> *Ibidem*, p. 386.

<sup>927</sup> *Ídem*.

<sup>928</sup> *TI*, p. 3.

<sup>929</sup> *TI*, p. 3.

<sup>930</sup> *TI*, p. 7.

<sup>931</sup> *TI*, p. 7.

<sup>932</sup> *TI*, p. 7.

canal de expresión en la *Grundproblemevorlesung*, pero que únicamente alcanza un valor sistemático con la fenomenología genética. Aunque Husserl siguió practicando un camino estático de reducción de manera propedéutica, la teoría cartesiana de la evidencia fue prácticamente abandonada en la forma en que *Ideen I* la había presentado, algo que se demuestra especialmente en la separación crítica de evidencia apodíctica y evidencia adecuada y en una preocupación más amplia por la cuestión de la facticidad como un límite de la temprana concepción eidética de la fenomenología.

El principal error, afirma Husserl, de las *Fünf Vorlesungen* fue limitar el análisis al flujo actual de la conciencia, es decir, al residuo de certeza que acredita de forma inmediata y absolutamente clara la percepción inmanente. Esta limitación, que dejaba fuera las otras subjetividades y la vida temporal de la conciencia implicada en el presente actual, condujo inevitablemente al problema del solipsismo. Según Husserl, este problema desapareció en cuanto se introdujo, en la *Grundproblemevorlesung*, la doble reducción fenomenológica, reducción que, a través del índice de la vida de mundo en la actitud natural, abría la mirada fenomenológica a “la totalidad del reino de la vida intencional en general”<sup>933</sup>. En las lecciones de 1910-1911 el mundo natural ya no desaparecía, pues, de golpe (tal y como había ocurrido en las *Fünf Vorlesungen* y su urgente necesidad de superación del estado de penuria epistemológica de la existencia pre-filosófica) en el experimento mental de la duda, sino que, analizado en primer lugar de una forma ingenua, él había servido de puerta de entrada a los horizontes temporales de la vida constituyente: “La reducción fenomenológica no es absolutamente nada más que una modificación de la actitud en la que es contemplado, consecuente y universalmente, el mundo de experiencia como mundo de experiencia posible, es decir, en la que es contemplada la vida de experiencia en la que lo experimentado es en cada caso -y universalmente- un sentido con su horizonte intencional determinado”<sup>934</sup>. Esta nueva reducción ya no queda confinada en mi *ego cogito* privado como presente absoluto, sino que, guiada por la vida natural y sus horizontes de experiencia, avanza hacia el análisis de la constitución trascendental del mundo que es efectuada en la subjetividad concreta como mónada. En ese sentido, “la ganancia de esas ideas de implicación y de doble reducción fenomenológica se encuentra en clara conexión con la

---

<sup>933</sup>EP II, p. 434.

<sup>934</sup>EP II, p. 436.

consecución del análisis de las síntesis pasivas, que fueron tratadas intensivamente en primer lugar en 1920-1921”<sup>935</sup>.

Esta privacidad fenomenológica que rompe la doble reducción al perseguir los índices intencionales de la experiencia fáctica del mundo es una privacidad en sentido fuerte. Ella no solo introduce, en el contexto de la vía cartesiana de reducción, una perturbación en la conexión natural entre las diferentes subjetividades, sino, y lo que es más importante, una perturbación en la conexión de la subjetividad consigo misma. El reino de la experiencia trascendental que nos pone ante los ojos la doctrina de las representaciones significa, en ese sentido, una salida de la cárcel de la presencia, del residuo fenomenológico y su evidencia auto-transparente. Metódicamente ella se lleva a cabo, como en el caso de la superación del yo puro entendido como polo vacío de identidad, a través de un proceso de “explicación” de los horizontes temporales implicados en la vida actual de la conciencia: “Y cuando yo -explicando los horizontes implicados- observo mi vida cogitativa tal y como ella se unifica sintéticamente (...), cuando convierto en algo temático el estilo de confirmación universal de la totalidad de mi vida, de mi vida válida totalmente concreta, y así, el estilo de sus horizontes esenciales y la continua formación de nuevos horizontes, entonces no solo me encuentro en mi esfera reducida a mí y a mi vida y lo que en general está mentado en ella, sino, como algo siempre y necesariamente mentado, ante todo, una naturaleza primordial unitaria confirmándose de manera irrompible”<sup>936</sup>. Tal naturaleza es la capa más profunda del “mundo de la vida”, su núcleo estructural en cuanto mundo experimentado por mí antes de toda coordinación intersubjetiva: “Si abstraemos en los aspectos individuales del mundo a los «otros», si reducimos por lo tanto a lo primordial, entonces llegamos al fenómeno primordial «mundo» en el ego primordial”<sup>937</sup>. Este fenómeno primordial de mundo al que conduce la explicación genética de la vida de la conciencia, es decir, la explicación de los horizontes implicados, sedimentados, en el flujo actual de las vivencias, y que es condición de posibilidad de la constitución del “mundo de la vida” como mundo intersubjetivo, será el tema de la estética trascendental-fenomenológica desarrollada en la fenomenología genética de Friburgo<sup>938</sup>. Con él alcanzamos el punto más alejado posible de la interpretación de la conciencia como

---

<sup>935</sup> YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*, p. 81.

<sup>936</sup> *EP II*, p. 436.

<sup>937</sup> *LW*, p. 466.

<sup>938</sup> La ambigüedad del término será tratada en la tercera parte.

residuo: “Podemos designar también el complejo extraordinariamente grande de las investigaciones relacionadas con el mundo primordial (que compone una entera disciplina) como «estética trascendental» en un sentido sumamente ampliado”<sup>939</sup>. La estética trascendental, en cuanto “doctrina trascendental de los objetos sensibles-intuitivos”<sup>940</sup> constituidos *antes* de la coordinación intersubjetiva que está en la base del mundo como mundo de experiencia social y cultural, tiene como tarea la aclaración fenomenológica de los niveles más bajos de la experiencia del mundo en cuanto mundo experimentado puramente por mí, es decir, la aclaración de lo que Husserl llama, en este contexto, “naturaleza”<sup>941</sup>. Ella representa, en ese sentido, la “primera ciencia en sí del mundo”<sup>942</sup>, la “ciencia descriptiva del mundo como puro mundo de experiencia según sus elementos generales”<sup>943</sup>. Esta ciencia de la pre-donación del mundo ha roto por completo con la abstracción de la evidencia cartesiana y el sentido restringido de inmanencia como residuo que se deriva necesariamente de ella, salvando así el abismo que Husserl había introducido en *Ideen I* entre la conciencia y la realidad, y ofreciendo, al mismo tiempo, una explicación filosófica retrospectiva de la vida pre-teórica como vida que está ya siempre, antes de todo predicado objetivo-ideal, *en* el mundo: “Antes de las ciencias se encuentra la vida natural, ella es vida de mundo. En la vida estamos ya siempre orientados espacial y mundanamente; el mundo está continuamente pre-dado ahí de acuerdo a la experiencia, está en la habitualidad de la adquisición originaria como universo en una validez incesante y fija”<sup>944</sup>. La naturaleza, tal y como Husserl dice en *Formale und transzendentale Logik*, es “la unidad de la experiencia universal”<sup>945</sup> dada “«antes» de nuestros juicios”<sup>946</sup>. En ese sentido, la estética trascendental es la verdadera fenomenología de la experiencia ante-predicativa, la fenomenología de la creencia originaria en el mundo como prejuicio fundamental de positividad, de la naturaleza como *doxa* originariamente previa a la naturaleza idealizada de las ciencias y de la filosofía: “Así, en el mundo de nuestra experiencia, la naturaleza es la capa fundante que subyace a todas las otras; la existencia en sus propiedades simplemente experimentables como naturaleza es aquello que, como sustrato, subyace a todos los

---

<sup>939</sup> *CM*, p. 173.

<sup>940</sup> *LW*, p. 1.

<sup>941</sup> *CM*, p. 139.

<sup>942</sup> *PPS*, p. 69.

<sup>943</sup> *PPS*, p. 69.

<sup>944</sup> *LW*, p. 280.

<sup>945</sup> *FTL*, p. 105.

<sup>946</sup> *FTL*, p. 105.

demás modos de experiencia”<sup>947</sup>. Este retroceso al “mundo de la vida” como naturaleza primordial es lo que permite, finalmente, una descripción científica del a priori de correlación.

El Anexo XX nos ofrece la posibilidad, por lo tanto, de seguir un tramo esencial del pensamiento filosófico de Husserl. Partiendo del texto de 1937, cuya descripción de la apodicticidad del mundo y la consiguiente refutación del argumento cartesiano se mueven en un plano pre-trascendental, el texto de *Erste Philosophie II* nos proporciona las claves de interpretación para una reconstrucción de esa crítica a Descartes (que en realidad es una crítica a sí mismo) *desde dentro*. El concepto de residuo, como símbolo de toda una teoría de la evidencia que domina en la comprensión del ser de la conciencia en *Ideen I* y en la fenomenología de Gotinga en general, se confronta a sus límites en la teoría de la experiencia fenomenológica de la *Grundproblemevorlesung*, donde “la vía cartesiana no juega ningún papel”<sup>948</sup>. La eventual cancelación de las abstracciones que son lo eidético y lo adecuado que tiene lugar en ella permite una primera aproximación al problema trascendental de la unidad histórica conciencia. El método de la doble reducción, ausente en *Ideen I*, es la herramienta reflexiva que saca la fenomenología del erial de la presencia, trazando así el paralelo trascendental de la exuberante vida natural de mundo. En esta dirección, la descripción de los horizontes implicados en la constitución de los objetos particulares desemboca, finalmente, en el fenómeno de mundo como mundo primordial.

Este mundo o naturaleza primordial posee sus propias e importantes dificultades. La primera y más grave, que desde el principio ha estado presente en nuestro trabajo a través de los problemas inherentes a la concepción de la fenomenología como una descripción exclusivamente eidética de las vivencias, es la que se refiere al estatuto *ontológico* de sus objetos. ¿Es la naturaleza primordial, en cuanto naturaleza exhibida en la unidad genética de las síntesis pasivas de la conciencia, una naturaleza inmediatamente eidética, o una primera facticidad trascendental que presupone toda variación activa en la fantasía? Ello depende, dice Costa, de lo que se entienda por “estética trascendental”: “Podríamos distinguir entre una estética trascendental-fenomenológica como *descripción eidética* del “mundo de la vida” y de la estructura

---

<sup>947</sup>EU, p. 54.

<sup>948</sup>KERN, I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, p. 199.

constitutiva estática de la conciencia, y una estética trascendental-fenomenológica como un retorno a la sensualidad primordial. Esto precede a las estructuras eidéticas y provee de una fundamentación a los análisis genéticos”<sup>949</sup>. Según el filósofo italiano, “Husserl ya había intentado esta aproximación en las lecturas de 1910-1911”<sup>950</sup>, aproximación que sin embargo debió abandonar después en *Ideen I*, dado que “solo entre los años 1917-1926 elaboró el necesario concepto de una fenomenología de la experiencia que no es una teoría de las esencias, esto es, una teoría de las síntesis pasivas que requiere una fenomenología de la asociación”<sup>951</sup>. Nos enfrentamos a una cuestión decisiva, que exige ya una inmersión total en el concepto de mónada en cuanto subjetividad trascendental concreta constituida, antes de cualquier elaboración eidética de sus estructuras noético-noemáticas, en “la unidad de su devenir vivo, de su historia”<sup>952</sup>, y en cuya primordialidad *solitaria* aún no tengo “ninguna naturaleza intersubjetiva”<sup>953</sup>. Desde ahí tal vez podamos aclarar lo que significa la estética trascendental para el a priori genético de correlación entre mundo y conciencia de mundo.

---

<sup>949</sup> COSTA, *op. cit.*, p. 13.

<sup>950</sup> *Ídem.*

<sup>951</sup> *Ídem.*

<sup>952</sup> *IS II*, p. 36.

<sup>953</sup> *IS II*, p. 263.

## TERCERA PARTE

### EL DESARROLLO DE LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA EN *ANALYSEN ZUR PASSIVEN SYNTHESIS*

1. Introducción: contexto histórico-filosófico de las investigaciones genéticas sobre la pasividad

En *Erfahrung und Urteil* Husserl afirma que “la separación entre actividad y pasividad no es una separación estricta”<sup>954</sup>, ya que “no se trata de dos términos que puedan fijarse de una vez y para siempre, sino solo un medio para la descripción y el contraste”<sup>955</sup>. Esto no solo significa que es prácticamente imposible introducir un corte en la compleja vida de la conciencia que distinga con una nitidez quirúrgica entre, por un lado, aquellos fenómenos que son el resultado de una actividad intencional explícita, y aquellos que, por otro, transcurren completamente al margen de nuestra participación, sino, en segundo lugar, y debido precisamente a ello, que la pasividad no es un concepto exclusivo de un determinado periodo de la filosofía de Husserl, sino un tema que incluye una gama de problemas que abarca la práctica totalidad de la fenomenología. Este carácter transversal de la pasividad tiene que ver, en primer lugar, con el concepto fenomenológico de síntesis que está en la base de la estructura funcional de la intencionalidad. Ella alude, en un nivel general, a la unificación “de una conciencia con otra”<sup>956</sup>, a la forma en que los actos se polarizan como unidad de una multiplicidad de modos de donación, a su organización en una trama coherente en la que se basa, fenomenológicamente hablando, la consistencia ontológica de lo que normalmente entendemos por objetos idénticos. La identidad y la evidencia, como atributos reconocibles de la noción tradicional de verdad, son para Husserl resultado de una síntesis entre diferentes actos de conciencia, y no simplemente el resultado de una relación directa entre la conciencia y el mundo. Husserl llama en *Logische Untersuchungen* a esta capacidad estructural de la conciencia síntesis de “identificación o cubrimiento”<sup>957</sup>. En ella, actos parciales de diverso signo se vinculan en un proceso orientado a la plenitud intuitiva del objeto, modos de conciencia vacíos, impropios, que no presentan nada sino que aluden, anticipan, con modos en los que el objeto se da en el

---

<sup>954</sup>*EU*, p. 119.

<sup>955</sup>*EU*, p. 119.

<sup>956</sup>*PS*, p. 393.

<sup>957</sup>*LU II*, p. 58.

modo de la presencia en persona. La evidencia, en ese sentido, es un acontecimiento sintético sumamente complejo, en el que ese aparecer no-presencial, vacío, es condición de posibilidad misma de la experiencia de los objetos como objetos idénticos. Esas intenciones vacías que colaboran en la constitución general del sentido están, por así decirlo, *en los márgenes de la luz*, pues lo que ellas revelan es un aparecer carente de toda legitimidad cognoscitiva, un aparecer que en cualquier momento podría llegar a encarnarse, pero *noahora*. La comprensión racional efectuada en toda percepción objetiva le confiere a lo dado una forma, un color, pero “no sólo en lo que respecta a su cara visible, sino también a las invisibles”<sup>958</sup>. En relación con esos momentos la percepción “tiene el carácter de la indeterminación”<sup>959</sup>, de algo ausente que no obstante colabora *activamente* en la donación de la presencia. A pesar, pues, de su esencial carencia intuitiva, tales modos de conciencia impropios poseen un valor igualmente fundante en la lógica de las vivencias constitutivas, una función insustituible en la trama subjetiva de indentificación.

Husserl descubrió muy pronto que tales síntesis intencionales no solo pueden ser estudiadas de una forma “estática”, estructural, sino que ellas en cierto modo exigen la introducción de un factor “dinámico” acorde con su naturaleza procesual. Así, en la *Sexta Investigación* Husserl afirma que está justificado hablar de una “indudable diferencia fenomenológica entre plenificación o reconocimiento estático y dinámico”<sup>960</sup>. Permaneciendo en el primero tenemos solo la “conciencia unitaria”<sup>961</sup>, es decir, el resultado de la síntesis de los diferentes modos de aparición en el objeto a simple vista intuitivo, “en ocasiones sin que haya precedido un estadio de intención incumplida perceptiblemente destacado”<sup>962</sup>. Esto significa que “el cumplimiento de la intención no es en este caso un proceso que ha de cumplirse, sino un inmóvil estar cumplido; no un venir a coincidir, sino el estar en la coincidencia”<sup>963</sup>. En cuanto el análisis se dirige a los horizontes de esos modos de aparición impropios descubrimos, dice Husserl, que “los elementos de la relación y el acto cognoscitivo que los relaciona están separados temporalmente”<sup>964</sup>, esto es, que ellos “se despliegan en una figura temporal”<sup>965</sup>. Solo

---

<sup>958</sup>DR, p. 59.

<sup>959</sup>DR, p. 59.

<sup>960</sup>LU II, p. 567.

<sup>961</sup>LU II, p. 568.

<sup>962</sup>LU II, p. 568.

<sup>963</sup>LU II, p. 568.

<sup>964</sup>LU II, p. 567.

<sup>965</sup>LU II, p. 567.



unos años más tarde, en las lecciones tempranas sobre la conciencia interna del tiempo de 1904-1905, esta vertiente dinámica de las síntesis se demostraría como algo absolutamente insoslayable. Al definir la síntesis entre las vivencias como una síntesis específicamente temporal que, como Husserl diría en las lecciones sobre lógica y estética trascendental, “transcurre en una pasividad fija”<sup>966</sup>, la noción de intencionalidad alcanza toda su profundidad constitutiva. Estas síntesis temporales, que componen el estrato más básico de la experiencia objetiva, tienen lugar, como pudimos comprobar en la primera parte de nuestro trabajo, sin la más mínima participación del yo activo: “La conciencia del tiempo es el producto de una afección de sí misma hacia sí misma que surge pre-reflexivamente, no-espontáneamente, lo que significa que es independiente del control del ego”<sup>967</sup>. A pesar de la aparente contradicción que implica hablar de una pasividad de las síntesis, a las que normalmente les atribuimos una carga de actividad racional fuerte en el proceso de unificación de los elementos heterogéneos del conocimiento, el hecho de que el flujo de la conciencia, la vinculación, sometida a leyes apodícticas, de unas vivencias con otras, “no pueda ser inhibido”<sup>968</sup>, incide en la necesidad de abordar esa auto-afección como un acontecimiento que, implícito en toda actividad imaginable, “no es iniciado o elegido por mí”<sup>969</sup>. Husserl ya había descubierto en 1904-1905, por lo tanto, un elemento esencial de la teoría fenomenológica de la pasividad, un elemento que no es todavía genético en la medida en que se limita, sobre todo, a los aspectos formales de la constitución, pero que encierra, sin duda, “la fundación de la fenomenología genética”<sup>970</sup>.

Ella empezaría apropiadamente con la pregunta por el origen de la unidad *material* de la conciencia que está detrás de la constitución de objetos idénticos en cuanto al contenido. Esta unidad, que tiene como condición de posibilidad las síntesis temporales, en las que se diseña, recordemos, la proto-identidad pasiva de los objetos de la experiencia, concierne a la “totalidad de la conciencia del ego”<sup>971</sup>. En ella encontramos el nexo de vivencias, que se extiende en la dirección de los horizontes formales del tiempo, que abraza todo objeto que puede llegar a tener sentido para mí como objeto de

---

<sup>966</sup> PS, p. 235.

<sup>967</sup> BICEAGA, V., *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht, Springer, 2010, p.

1.

<sup>968</sup> PS, p. 316.

<sup>969</sup> ZAHAVI, D., “Self-awareness and Affection”, en *Alterity and Facticity*, Ed. DEPRAZ, N., ZAHAVI, D., Dordrecht, Kluwer, 1998, p. 210.

<sup>970</sup> BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E., p. 199.

<sup>971</sup> PS, p. 408.

una posible experiencia. Este nexo de la vida constituyente es lo que Husserl llama “asociación”, el modo privilegiado de síntesis pasiva en la fenomenología trascendental de Friburgo: “La conciencia se constituye en una continua asociación fluyente, en un continuo entrelazamiento inmediato, en una pasividad legalmente fija de la conciencia fluyente misma en cuanto unificada sintéticamente para sí misma”<sup>972</sup>. Debido a esta efectividad asociativa, que traza la historia de las vivencias constitutivas y sus estructuras noético-noemáticas, nada en la conciencia se da de forma aislada, ningún objeto aparece desconectado de los horizontes temporales de mi vida, ni siquiera los más abstractos, pues las vivencias en las que se constituyen no solo son no-independientes en lo que respecta a su forma temporal, a sus leyes de coexistencia y sucesión, sino también en lo que hace a sus estratos materiales de sentido, que se remontan, en último término, al mundo de experiencia pre-dado. Esta no-independencia material supone, así, una ampliación de la descripción meramente formal de la síntesis del tiempo inmanente como síntesis pre-reflexivas de las vivencias, ya que introduce la “motivación” como un factor esencial de unificación que tiene lugar no ya en un mero observador abstracto de una temporalidad indiferente, temporalidad que, dice Brough, “simplemente fluye, siempre en la misma dirección, ni más rápido ni más lento, automáticamente”<sup>973</sup>, sino en un yo como sujeto de una historia que es fuente de acciones y de afecciones. El concepto de motivación, que Husserl había usado en el contexto hermenéutico de la constitución del mundo espiritual de *Ideen II*, se convierte en las lecciones en el título general de las conexiones genéticas que discurren en el interior de la mónada en cuanto subjetividad trascendental concreta: “En tanto que la fenomenología de la génesis se dedica al devenir originario en el flujo temporal, él mismo un devenir originalmente constituyente, y a las así llamadas «motivaciones» que funcionan genéticamente, ella muestra cómo la conciencia emerge de la conciencia, y cómo las efectuaciones constitutivas se producen continuamente aquí, por lo tanto, en el proceso de devenir”<sup>974</sup>. Este carácter general de las conexiones de motivación como el tipo de síntesis materiales que definen la vida fluyente de la conciencia atraviesa la fenomenología de Friburgo de principio a fin. En *Phänomenologische Psychologie*, en el contexto de la discusión sobre la ceguera de la psicología naturalista para la unidad espiritual *fundante* de lo subjetivo, Husserl alude a la necesidad de esta ampliación

---

<sup>972</sup>PS, p. 408-409.

<sup>973</sup>BROUGH, *op. cit.*, p. 86.

<sup>974</sup>IS II, p. 41.

material de las síntesis, afirmando que la vida “no es solo vida fluente, sino vida en la que inevitablemente se constituyen nuevas unidades específicas, habitualidades, es decir, las capacidades activas y pasivas”<sup>975</sup>. Estas síntesis son el resultado de un tipo característico de causalidad personal “como causalidad de la motivación espiritual”<sup>976</sup>, la cual “es algo totalmente distinto de la causalidad inductiva”<sup>977</sup>. En la *Cuarta Meditación*, la conversión trascendental, en el marco de la fenomenología genética, del concepto hermenéutico de motivación y su papel insoslayable como estrato material de las síntesis formales del tiempo, es elevado a un nivel de programa: “Las leyes esenciales de la composibilidad (...) son leyes de causalidad en el más amplio sentido – leyes para un «si» y «entonces». Sin embargo, en este caso es mejor evitar la expresión causalidad, tan recargada de prejuicios, y hablar en la esfera trascendental (tanto como en la psicológica pura) de *motivación*”<sup>978</sup>. En este punto, la forma temporal universal del flujo de vivencias es ya “la forma de una motivación que todo lo enlaza y que domina especialmente en cada particularidad”<sup>979</sup>. Es decir, esa forma temporal de síntesis no es simplemente la forma en que las vivencias transcurren automáticamente en el ego, sino que dentro de ella “se despliega la vida como una marcha motivada de efectuaciones constituyentes particulares, con múltiples motivaciones y sistemas de motivaciones particulares que, conforme a las leyes generales de la génesis, producen la unidad de la génesis universal del ego. El ego se constituye para sí mismo, por así decirlo, en la unidad de una *historia*”<sup>980</sup>. El presente de nuestra vida de mundo, de los objetos que nos ocupan en actividades perceptivas, valorativas o prácticas, posee una historia intencional de la que ha surgido y de la que sigue surgiendo, una historia como tradición interna de la conciencia. Esa tradición no está sin embargo muerta, sino que de ella parten las motivaciones que incesantemente me llevan en esta o aquella dirección de la experiencia. Esas motivaciones pasivas tienen la forma de asociaciones primarias y secundarias. Que la experiencia tiene en general una génesis, una historia, quiere decir: ella es un acontecimiento motivado.

---

<sup>975</sup> PPS, p. 140.

<sup>976</sup> PPS, p. 141.

<sup>977</sup> PPS, p. 141.

<sup>978</sup> CM, p. 109.

<sup>979</sup> CM, p. 109.

<sup>980</sup> CM, p. 109.

Aunque Husserl dice en *Cartesianische Meditationen* que solo muy tarde había encontrado el acceso a un análisis fenomenológico de la asociación<sup>981</sup> en cuanto “principio universal de la génesis pasiva”<sup>982</sup>, lo cierto es que esa no-independencia de las vivencias intencionales estuvo presente en su filosofía desde *Logische Untersuchungen* a través de conceptos como “apercepción”, en el que subyace una “legalidad esencial general de la génesis pasiva”<sup>983</sup>, o “síntesis de contigüidad”, mencionada en la proto-genética de *Ding und Raum* como antepasado del concepto de “aparición impropia”<sup>984</sup>. La presencia del tema de la asociación pasiva fue más allá, incluso, de una mera afinidad temática más o menos cercana con otros conceptos de la fenomenología, pudiendo ser rastreado él mismo en la filosofía temprana de Husserl. Holenstein cita un pasaje poco conocido de los *Bernauser Manuskripte* en el que Husserl declara haber penetrado “muy tardíamente”<sup>985</sup> en la forma en que la asociación adquiere una significación constitutiva universal, añadiendo, sin embargo, que “ya en los primeros años de Gotinga la conocía como el título de una legalidad de la génesis universal y permanentemente co-fundante”<sup>986</sup>. Holenstein confirma que el problema de la asociación sale a la luz en algunos puntos concretos de las lecciones tempranas de Gotinga y en *Logische Untersuchungen*, pero también en trabajos muy antiguos como *Philosophie der Arithmetik*. En las lecciones sobre el tiempo de 1904-1905, donde Husserl trata, *de facto*, el problema de la pasividad de la conciencia, las alusiones al concepto de asociación son, curiosamente, negativas, alusiones relacionadas en su mayoría con el concepto brentiano, que Husserl critica, de “asociación originaria”<sup>987</sup>. En *Ideen I*, finalmente, “falta toda indicación a la asociación”<sup>988</sup>, a pesar de que el concepto de motivación juega un papel importante en la descripción de la experiencia trascendente como una experiencia que, y retomando así la cuestión de *Ding und Raum* sobre las posibilidades reales que participan, como horizontes de una intencionalidad mediata, en la percepción efectiva de la objetividad espacial, “no indica nunca una mera posibilidad lógicamente vacía, sino una posibilidad motivada en las conexiones de la

---

<sup>981</sup> *CM*, p. 114.

<sup>982</sup> *CM*, p. 113.

<sup>983</sup> *FTL*, p. 320.

<sup>984</sup> *DR*, p. 55.

<sup>985</sup> Ms. A VII 13, p. 187 (1917). Citado por HOLENSTEIN, E., *Phänomenologie der Assoziation*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, p. 8.

<sup>986</sup> *Ídem*.

<sup>987</sup> *ZB*, pp. 15-16.

<sup>988</sup> HOLENSTEIN, *op. cit.*, p. 10.

experiencia”<sup>989</sup>. Estas posibilidades de experiencia reales, que junto a las síntesis, superficialmente esbozadas, de la conciencia interna tiempo, abordan el problema fundamental de la identificación de la cosa, son tratadas en *Ideen I*, sin embargo, “bajo la perspectiva de la actividad de la razón”<sup>990</sup>. En cambio, en *Ideen II*, en la parte dedicada a la constitución del mundo espiritual, donde Husserl lleva a cabo la separación entre motivación, como legalidad fundamental de la subjetividad, y causalidad, que introduce una abstracción en el mundo de la vida mediante la cual “es absolutizada erróneamente la naturaleza y el yo personal se olvida de sí mismo”<sup>991</sup>, encontramos ya, no obstante, un concepto de “motivación asociativa” que se distingue de la “motivación racional” por el hecho de que el yo activo, efectuante, no necesita vivir en ella. A través de este concepto, dice Yamaguchi, “es lanzada aquí una pregunta nueva por la estructura genética de las vivencias”<sup>992</sup>. Esta motivación se enmarca en lo que Husserl entiende en *Ideen II* por “síntesis estéticas”<sup>993</sup>, síntesis que implican una especie de “pasividad secundaria”<sup>994</sup> en la que se modifican las síntesis espontáneas del yo: “Todo acto espontáneo pasa necesariamente, tras su efectuación, a un estado de confusión, la espontaneidad se convierte en pasividad”<sup>995</sup>. Pero no solo adelanta Husserl con ello en el segundo volumen de *Ideen* la descripción genética de las sedimentaciones de conciencia que componen la esfera de las asociaciones reproductivas de *Analysen zur passiven Synthesis*, sino que incluso el concepto de asociación originaria puede atisbarse ya en el concepto de “sensibilidad originaria”<sup>996</sup> o “sensibilidad sin espíritu”<sup>997</sup>, sensibilidad que todavía no contiene nada de los sedimentos derivados de las actividades de la razón. El problema que reside en estas descripciones tempranas sobre el tema de la pasividad, y que afecta también a las diferentes exposiciones del fenómeno de la asociación que pueden encontrarse en la fenomenología husserliana desde la *Philosophie der Arithmetik*, es la oscuridad del concepto de subjetividad en la que ellas se encuadran. Manfred Sommer, al respecto de *Die Konstitution der geistigen Welt*, la tercera sección de *Ideen II* en la que Husserl no solo introduce los primeros

---

<sup>989</sup> *ID I*, p. 101.

<sup>990</sup> YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*, p. 5.

<sup>991</sup> KÜHN, R., *Husserls Begriff der Passivität*, Freiburg, Alber, 1998, p. 148.

<sup>992</sup> YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*, p. 7.

<sup>993</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>994</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>995</sup> HUSSERL, E., *Ideen II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Dordrecht, Springer, 1991, p. 12 (a partir de ahora *ID II*).

<sup>996</sup> *ID II*, p. 334.

<sup>997</sup> *ID II*, p. 335.

análisis genético-materiales sobre la pasividad, sino que, influido decisivamente por Dilthey, nos habla ya, dice Sommer, de un “mundo de la vida de Gotinga”<sup>998</sup> como mundo personal y cultural irreductible al mundo físico-matemático de la psicología naturalista<sup>999</sup>, afirma que Husserl no pudo hacer de ese mundo espiritual “el tema consecuente de una teoría de la constitución trascendental”<sup>1000</sup> debido, sobre todo, a la “pregunta irresuelta por el sujeto que le pertenece”<sup>1001</sup>. El análisis fenomenológico de la vida profunda que Husserl trae a colación con la ayuda de la categoría de motivación se ve así frustrada por su incapacidad para diferenciar exactamente entre el yo puro de la actitud trascendental y el yo de la actitud natural-personal, y por lo tanto, “para distinguir de una forma lo suficientemente clara la fenomenología trascendental, de la hermenéutica de las ciencias del espíritu”<sup>1002</sup>. Su incapacidad para tomar distancia en ese momento de la categoría de mundo espiritual impide a Husserl acceder, finalmente, al mundo pre-dado, al mundo genéticamente primordial sobre el que se eleva tanto el mundo científico-natural como el mundo espiritual de la comprensión y la motivación. Este será el paso genético radical que Husserl dará en las lecciones sobre las síntesis pasivas de 1918-1926: preguntar retrospectivamente por las condiciones trascendentales de posibilidad últimas de la conciencia de mundo, una pregunta que la *absolutización* del espíritu<sup>1003</sup>, a pesar de su indudable valor en el camino que lleva a la crítica de la matematización del mundo de la vida, había impedido acometer.

Estas aproximaciones a la cuestión de las síntesis pasivas de la conciencia que atraviesan, como vemos, la filosofía husserliana, encuentran finalmente un tratamiento sistemático en el seno del nuevo método genético. Ya hemos comprobado en las dos primeras partes de nuestro trabajo que Husserl no fue completamente ajeno a las ideas genéticas durante los años de la época de Gotinga. Sin embargo, tales ideas solo cobrarían un relieve, por así decirlo, *programático*, en las lecciones de Friburgo sobre lógica y estética trascendental, cuya influencia se dejaría sentir en prácticamente todo lo escrito por Husserl después de 1925. En la mayoría de sus obras tardías, Husserl demuestra una constante preocupación por la unidad de la constitución del mundo, algo

---

<sup>998</sup> HUSSERL, E., *Die Konstitution der geistigen Welt*, Hamburg, Meiner, 1984, p. xli.

<sup>999</sup> Husserl se refiere a él en varias ocasiones en el Anexo XIII, vinculado al §64 de la tercera sección: “La relación fundamental en este mundo de la vida (...) no es la causalidad, sino la motivación” (*ID II*, p. 375).

<sup>1000</sup> HUSSERL, *Die Konstitution der geistigen Welt*, p. xxxvi.

<sup>1001</sup> *Ídem*.

<sup>1002</sup> *Ibidem*, p. xxxvii.

<sup>1003</sup> *ID II*, p. 297.

que, a diferencia de lo que podría parecer, nunca fue una cuestión ni mucho menos obvia. Ciertos prejuicios relacionados con la evidencia de las descripciones fenomenológicas y su carácter eminentemente eidético impidieron a Husserl abordar hasta muy tarde la explicación trascendental de la creencia en el ser del mundo más allá de las estáticas teorías regionales de constitución. Aquello que la intencionalidad parecía haber descubierto en un primer momento, es decir, que la conciencia está de antemano en el mundo, es empujado por el intelectualismo de Husserl y su rígida concepción científica de la filosofía a un segundo plano. Aunque esa aspiración científica nunca llega a desaparecer completamente del horizonte de sentido de la fenomenología, es innegable que algunos de sus elementos internos más destacados se relativizan con el tiempo, hasta que “las reflexiones sobre el significado de las síntesis pasivas amplían considerablemente el alcance de las investigaciones fenomenológicas, permitiendo a Husserl defenderse contra esta acusación común”<sup>1004</sup>. La distinción metódica de fenomenología estática y genética que Husserl plantea por primera vez en *Analysen zur passiven Synthesis* es la expresión más importante de este proceso, proceso que ya se había iniciado en la *Grundproblemevorlesung* con la ampliación del concepto de inmanencia derivada de una ruptura con la evidencia de tipo cartesiano. Dejando a un lado las exigencias teóricas que su filosofía había arrastrado desde *Logische Untersuchungen*, y que habían restringido el alcance de las primeras descripciones de la subjetividad constituyente en las lecciones de los años 1906-1909, Husserl pudo construir, en las lecciones de 1910-1911, un primer relato trascendental de la vida natural de mundo, relato que, a pesar de todas sus limitaciones, contenía ya en cierto modo el espíritu arqueológico que después caracterizaría a las obras de la época genética. No es extraño, por lo tanto, que Husserl volviera a ellas tras la Primera Guerra Mundial, justo cuando buscaba dar forma a un nuevo trabajo sistemático que fuera más allá, como confesaría en sus cartas a Natorp e Ingarden, del platonismo estático de *Ideen I*.

En mi opinión, lo decisivo de la descripción genética de las síntesis pasivas que Husserl acomete en *Analysen zur passiven Synthesis* es, precisamente, su fundamental contribución a la construcción de un relato trascendental sistemático de la subjetividad constituyente de mundo. Según Biceaga, la cuestión de la pasividad y sus conceptos fundamentales como memoria o hábito “pone en duda la imagen de la subjetividad

---

<sup>1004</sup> BICEAGA, *op. cit.*, p. xx.

como una producción puramente espontánea de significado”<sup>1005</sup>, imagen que la vía cartesiana, limitada a la presencia actual de los fenómenos, se había encargado de forjar. Nuestro trabajo, más allá de una exposición pormenorizada de las síntesis pasivas, para lo que ya disponemos de estudios monumentales como el de Hans Kühn o el de Elmar Holenstein, busca trazar los problemas internos a los que Husserl se enfrenta en el desarrollo de la cuestión de la génesis, problemas que se remontan, tal y como hemos visto en las dos primeras partes, hasta los inicios mismos de la época de Gotinga. Sin tener en cuenta estos problemas, que nosotros hemos identificado principalmente con las abstracciones que son la evidencia adecuada y la preeminencia acrítica de lo eidético, abstracciones que después toman forma en la vía cartesiana de reducción de *Ideen I*, en las “abstracciones secundarias” del tiempo, el yo y el mundo, se corre el riesgo de no apreciar la verdadera radicalidad de estas lecciones, en las que debe buscarse el nivel originario o primordial del concepto de mundo como horizonte de *Die Krisis*. En ese sentido, las lecciones de *Analysen zur passiven Synthesis*, por encima de los temas particulares que ellas tratan (el paso de la lógica formal a la trascendental, los niveles inferiores que participan en la constitución del extraño, el valor apodíctico del recuerdo, o el desarrollo genético de los conceptos de percepción y de atención), resultan indispensables para la comprensión global de la fenomenología en la medida que, a través de un preguntar de tipo arqueológico-retrospectivo, Husserl nos conduce hasta la capa más profunda del a priori de correlación, hasta la naturaleza primordial como núcleo último del mundo pre-dado, capa que había permanecido oculta en el paso, “como de un salto”<sup>1006</sup>, de la actitud natural a la actitud trascendental en *Ideen I*.

El hecho de que la fenomenología estática de la vía cartesiana de reducción, que excluye la “evidencia mediata”<sup>1007</sup> de su búsqueda de un principio absoluto para la teoría del conocimiento, pudiera convertirse en una fenomenología explicativa de los horizontes ocultos de la intencionalidad pasiva, es decir, en una fenomenología de la “continua intencionalidad mediata”<sup>1008</sup> en la que se constituye para sí mismo el ego en una génesis histórica, tiene sus propios condicionantes internos relacionados con las ya mencionadas abstracciones que son lo eidético y lo adecuado. Estos condicionantes, me

---

<sup>1005</sup> *Idem.*

<sup>1006</sup> *KW*, p. 158.

<sup>1007</sup> *FV*, p. 61.

<sup>1008</sup> *CM*, p. 82.



parece, no han recibido demasiada atención por parte de los estudiosos de la fenomenología husserliana, al menos en lo que se refiere al caso concreto de *Analysen zur passiven Synthesis*. Lo cierto es, sin embargo, que ni la separación de evidencia apodíctica y evidencia adecuada, en la base de toda la fenomenología tardía de Husserl, ni el problema de lo eidético y lo trascendental, que en la fenomenología genética, como ya había ocurrido antes en la *Grundproblemevorlesung*, se revierte para dejar paso a un concepto individual-fáctico de subjetividad trascendental, obtienen ninguna referencia directa en las lecciones, lo que hace difícil sustentar cualquier hipótesis sobre afirmaciones concretas. En ese sentido, no solo han sido cruciales para nuestro estudio los incontables anexos que acompañan al volumen XI de la *Husserliana*, sino que una observación indirecta<sup>1009</sup> a través de distintas obras de ese mismo periodo, como la observación de un planeta a partir de los efectos gravitatorios que ejerce sobre otros, también se reveló necesaria<sup>1010</sup>.

En primer lugar nos ocuparemos en esta tercera parte de la fenomenología genética de la percepción como marco general de la estética trascendental de *Analysen zur passiven Synthesis*. A partir de una pregunta retrospectiva que parte de ella, Husserl va deshaciendo poco a poco la madeja de la creencia en el ser del mundo, sacando a la luz, así, los estratos constitutivos como horizontes de sentido ocultos que progresivamente se extienden a la totalidad de la vida subjetiva. En segundo lugar, intentaremos ofrecer, a partir de lo ganado en esta primera exposición de los elementos generales de la estética trascendental-fenomenológica, una explicación de las síntesis pasivas en las que se constituye el núcleo primordial del fenómeno de mundo. En tercer y último lugar, discutiremos los presupuestos ocultos que en nuestra opinión encierra el desarrollo de la fenomenología genética en *Analysen zur passiven Synthesis*: la facticidad de la subjetividad trascendental concreta y la nueva teoría genética de la evidencia.

---

<sup>1009</sup> Este tipo de observación indirecta se pone de manifiesto, por ejemplo, en la edición anglosajona de *Hua XI*, donde los editores introducen textos procedentes tanto de *Intersubjektivität II*, como de *Formale und transzendente Logik*. Ver HUSSERL, E., *Analyses concerning Passive and Active Synthesis*, Dordrecht, Kluwer, 2001, "Translator's Introduction", p. xxiv.

<sup>1010</sup> En cuanto a *Aktive Synthesis*, publicada como volumen complementario de las lecciones en el año 2000 (*Hua XXXI*), ella ayuda a comprender mejor los niveles de la lógica trascendental y la conexión entre el proyecto genético-arqueológico de *Analysen zur passiven Synthesis* y las más tardías *Formale und transzendente Logik* y *Erfahrung und Urteil*. Sin embargo, de cara a los problemas a los que nos enfrentamos, su lectura no resulta especialmente esclarecedora.

## 2. Percepción, tradición interna, mundo

### 2.1. De la lógica a la estética trascendental

Uno de los aspectos sin duda más desconcertantes de *Analysen zur passiven Synthesis* es la ausencia de un camino de reducción propiamente dicho. Husserl comienza las lecciones directamente con el análisis genético-trascendental de la percepción, análisis que se mueve ya, por lo tanto, en el marco de las puras estructuras de la conciencia que están en la base de la aparición de los objetos trascendentes y del mundo. Nada sabemos, al principio, sobre cuál ha sido la motivación que ha llevado a Husserl a poner entre paréntesis el mundo de la actitud natural, si se ha tratado de una vía indirecta de reducción a través de la experiencia natural de mundo, o de un “salto” hacia el campo de la subjetividad trascendental como el de *Ideen I*. Sin embargo, muy pronto descubrimos, a pesar de la ausencia de cualquier alusión por parte de Husserl, que la forma de afrontar el problema fenomenológico de la percepción como donación originaria de sentido sobrepasa los límites que la vía cartesiana de reducción había impuesto en 1913. Conceptos como “sistema de remisiones”<sup>1011</sup>, “tendencias”<sup>1012</sup>, “horizonte intencional”<sup>1013</sup>, “asociación de semejanza”<sup>1014</sup> o “tradición interna”<sup>1015</sup> nos hablan ya de una interpretación dinámica de la constitución en la que el problema es la *producción* temporal del sentido pre-dado, y no simplemente el inventario eidético de las estructuras de la conciencia como posibilidades de experiencia vacías. Así, aunque Husserl guarde silencio sobre la naturaleza de la vía de acceso, la exposición trascendental de la percepción como donación de sentido desplegada en un sistema de remisiones horizontales, implícitas, y cuyo correlato es la existencia de un mundo de validez permanente, no deja lugar a dudas sobre el carácter no-cartesiano de las lecciones.

Estas dudas sobre la vía usada por Husserl para llegar a la fenomenología genética de la percepción fueron en parte despejadas en 1974, año en que se publicó *Formale und transzendente Logik* como volumen XVII de la *Husserliana*. En uno de

---

<sup>1011</sup>PS, p. 5.

<sup>1012</sup>PS, p. 5.

<sup>1013</sup>PS, p. 6.

<sup>1014</sup>PS, p. 10.

<sup>1015</sup>PS, p. 11.

los anexos de ese volumen (“Texto complementario IV”<sup>1016</sup>) encontramos la que probablemente sea la introducción original a las investigaciones sobre las síntesis pasivas como investigaciones pertenecientes al estadio preliminar del proyecto husserliano de una lógica trascendental. Steinbock, el traductor de la edición anglosajona de las lecciones, nos informa de que la parte central de *Analysen zur passiven Synthesis*, proveniente del curso impartido por Husserl en el semestre de invierno 1920-1921 y titulado simplemente “Lógica”, en parte se encuentra clasificado en el *Archiv* bajo las siglas F I 37, que son, precisamente, las siglas del anexo, también de 1920-1921, y titulado “Consideraciones preliminares a la lección sobre lógica trascendental”, de *Formale und transzendente Logik*. Gracias a él estamos en condiciones de entender las motivaciones que están detrás del retroceso genético a los estratos pasivos de la conciencia, motivaciones que no solo arrojan luz sobre el sentido de la estética trascendental como disciplina al servicio de la genealogía de la lógica de *Formale und transzendente Logik* y *Erfahrung und Urteil*, sino como la única vía hacia la descripción fenomenológica de la creencia en el ser del mundo como *doxa*.

La lógica a la que aspira la fenomenología, dice Husserl, no es la lógica matemática subordinada a las ciencias especiales de la Modernidad, sino la lógica “en el sentido pleno y universal”<sup>1017</sup> que tenía en la dialéctica platónica como “teoría universal de la ciencia”<sup>1018</sup>. En ese sentido, ella busca el a priori de todas las ciencias como formaciones de la razón práctica que ya no se preocupan por sus propias condiciones esenciales de posibilidad, y de hecho, “de acuerdo al método socrático-platónico”<sup>1019</sup>. Poniendo entre paréntesis las ciencias como formas culturales ya devenidas, la fenomenología investiga, en la vida cognitiva *en general*, las “formas esenciales del conocimiento verdadero”<sup>1020</sup>. Husserl afirma que la lógica así entendida surgió en Platón como reacción ante el rechazo de una ciencia universal por parte del escepticismo sofista, lo que lo llevó, precisamente, a la cuestión de los principios. Solo de esta forma pudo encontrar las normas puras cuya función es “hacer posible la ciencia fáctica y guiarla de manera práctica”<sup>1021</sup>. Frente a ella, la “tragedia de la cultura

---

<sup>1016</sup> *FTL*, pp. 351-374.

<sup>1017</sup> *FTL*, p. 351.

<sup>1018</sup> *FTL*, p. 351.

<sup>1019</sup> *FTL*, p. 351.

<sup>1020</sup> *FTL*, p. 351.

<sup>1021</sup> *FTL*, p. 353.

científica moderna”<sup>1022</sup> consistió en invertir esta relación entre la lógica y las ciencias. Al volverse autónomas en su imponente desarrollo metódico, las ciencias particulares terminaron por responder únicamente ante su propia auto-justificación, lo que según Husserl tuvo que desembocar en una “ingenuidad de nivel superior”<sup>1023</sup>, es decir, en la ceguera para el a priori. Esta ceguera es la que todavía define, dice Husserl en 1921, “la deficiencia de nuestra situación científica”<sup>1024</sup>.

La falta de una referencia a las fuentes primordiales del conocimiento impide una comprensión de principio en las ciencias objetivas, amenazando con empujarlas al naturalismo y al relativismo. Estas fuentes residen, para Husserl, en la subjetividad trascendental. Así, solo una investigación que descienda a la “interioridad fenomenológica”<sup>1025</sup> arrojará luz sobre el ser del que se ocupan las ciencias, pues “solo una ciencia trascendental, es decir, una ciencia dirigida a las profundidades ocultas de la vida que produce conocimiento, y por lo tanto, una ciencia que está aclarada y justificada, puede ser ciencia última”<sup>1026</sup>. Esta justificación fenomenológica, a diferencia de la justificación ingenua de las ciencias especiales, es una justificación filosófica: ella trae de nuevo al presente la idea platónica de la lógica y la anima, dice Husserl, con el “espíritu trascendental que despertó en la época moderna”<sup>1027</sup>. La lógica trascendental es, así, ciencia en el sentido filosófico del término, es decir, no una mera tecnología vacía orientada exclusivamente hacia fines empíricos y prácticos en el estilo de las ciencias objetivas, sino “una ciencia racional comprensiva en el sentido más elevado del término, tal y como la filosofía antigua quiso ser originalmente”<sup>1028</sup>. Sin embargo, la investigación de las efectuaciones trascendental-fenomenológicas que están en el origen de las verdades lógicas y matemáticas, es decir, la investigación del a priori en el que ellas se fundan como un a priori puramente intencional, requieren, dice Husserl, “un tremendo trabajo trascendental-fenomenológico preliminar”<sup>1029</sup>. Este trabajo fenomenológico preliminar es, precisamente, el trabajo de la estética trascendental.

El problema de una aclaración fenomenológica de la vida cognitiva de los juicios que constituyen el necesario lado subjetivo de la verdad científica expresada a través de

---

<sup>1022</sup> *FTL*, p. 353.

<sup>1023</sup> *FTL*, p. 353.

<sup>1024</sup> *FTL*, p. 354.

<sup>1025</sup> *FTL*, p. 354.

<sup>1026</sup> *FTL*, p. 355.

<sup>1027</sup> *FTL*, p. 355.

<sup>1028</sup> *FTL*, p. 356.

<sup>1029</sup> *FTL*, p. 356.

teorías objetivas, es que ellano puede detener su indagación en el nivel predicativo de la conciencia, a pesar de que sea ahí donde propiamente se encuentre la expresión más fiel de la aspiración racional al conocimiento. Este necesario paso atrás desde lo predicativo que exige la aclaración fenomenológica del juicio es explicado en los párrafos iniciales de *Erfahrung und Urteil* con una precisión y una contundencia filosófica deslumbrantes. En primer lugar Husserl afirma que la actividad predicativa, como modelo de la actividad del pensamiento en general, necesariamente presupone que “antes se hayan presentado objetos, ya sea de forma vacía o intuitiva”<sup>1030</sup>. Esta predonación no es una circunstancia contingente que una hipotética purificación lógico-teórica, a través de una formalización radical, pudiera terminar por disolver, ya que se trata de una relación fundacional a la que corresponde una ley esencial de la conciencia. Así, juicios evidentes exigen objetos evidentes pre-dados, es decir, objetos que ya estaban ahí antes de que la actividad predicativa tuviera lugar. Husserl llama a estos objetos “sustratos del juicio”, sustratos que pueden ser evidentes sin que se conviertan en el objeto de una formación predicativa explícita. La pregunta por los sustratos predicativos, por los objetos individuales pre-dados, “es una pregunta retrospectiva necesaria -dice Husserl- para la aclaración fenomenológica de la génesis de los juicios”<sup>1031</sup>. Con ella se pone de relieve que las condiciones formal-lógicas de la evidencia posible son condiciones siempre *fundadas*, mientras que “la evidencia objetiva es más originaria, dado que ella posibilita en primer lugar la evidencia del juicio”<sup>1032</sup>. La teoría de la evidencia de los objetos individuales constituidos en la experiencia ante-predicativa “es la parte en sí primera de la teoría fenomenológica del juicio”<sup>1033</sup>.

Esta pregunta retrospectiva por la evidencia de lo ante-predicativo es formulada en el texto de 1920-1921 como el “retroceso desde el logos teórico a la vida pre-teórica de la conciencia donadora de sentido”<sup>1034</sup>. Este “retroceso radical”<sup>1035</sup> es lo que hace de la fenomenología una verdadera teoría de la ciencia, cuyo aporte fundamental, que en *Die Krisis* dará lugar a la filosofía terapéutica del mundo de la vida, habría sido sacar de un nocivo olvidotanto para la filosofía como para la ciencia la conexión entre

---

<sup>1030</sup> *EU*, p. 11.

<sup>1031</sup> *EU*, p. 14.

<sup>1032</sup> *EU*, p. 14.

<sup>1033</sup> *EU*, p. 21.

<sup>1034</sup> *FTL*, p. 370.

<sup>1035</sup> *FTL*, p. 373.

“las puras teorías ideales de la lógica formal del significado por un lado, y las teorías de las investigaciones epistemológicas por otro”<sup>1036</sup>. Pues ni la lógica formal ni la psicología fueron capaces de encontrar las fuentes originarias de la evidencia, manteniéndose así en la oscuridad, propiciada por la exclusión de lo subjetivo-relativo en la imagen del mundo físico-matemática y su racionalidad absolutamente unilateral, respecto al hecho de que “la objetividad como ser verdadero de todo tipo es formada en la subjetividad de la vida de la conciencia”<sup>1037</sup>. Una vida que, en su mayor parte, es vida de experiencia inmediata, pre-teórica, incluso, dice Husserl, “pre-lingüística”<sup>1038</sup>, sin cuya efectividad “es imposible entender qué es el pensar”<sup>1039</sup> en el sentido específico de un pensar ocupado con teorías, con conceptos, en pocas palabras, con ciencia. Solo partiendo del “tema universal de la donación de sentido”<sup>1040</sup> es posible cumplir con el cometido fenomenológico de mostrar “cómo el pensamiento genuino en todos sus niveles emerge en la interioridad de la conciencia”<sup>1041</sup>. Sin un estudio que abarque todo este ámbito general de la donación de sentido, concluye Husserl, “todos los intentos de aclarar la lógica en el sentido específico son inútiles”<sup>1042</sup>.

La introducción sirve así a varios propósitos importantes: 1) Ella nos ofrece el marco filosófico en el que se produce el retroceso explícito de la fenomenología de posguerra a la esfera de lo ante-predicativo, un retroceso que define las lecciones sobre las síntesis pasivas de 1918-1926 y que ya se había gestado en las *Zeitvorlesungen* y en *Ding und Raum*. En estas lecciones tempranas encontramos tratado de una forma implícita el modelo de síntesis pasivas que después las lecciones genéticas recopilan y profundizan, es decir, las síntesis fundamentales del tiempo inmanente, el marco formal último de toda constitución de sentido imaginable, y las síntesis materiales de la experiencia objetiva guiadas por conexiones trascendentales de motivación. En esas exposiciones de la vida profunda de la conciencia falta, sin embargo, una reflexión sobre el papel de tales síntesis en el desarrollo sistemático de la fenomenología, algo que por primera vez el proyecto de una lógica trascendental nos proporciona. La transversalidad que adquiere el método genético en la fenomenología de la época de Friburgo se pone de manifiesto en el hecho de que la pregunta retrospectiva por los

---

<sup>1036</sup> *FTL*, p. 372.

<sup>1037</sup> *FTL*, p. 373.

<sup>1038</sup> *FTL*, p. 373.

<sup>1039</sup> *FTL*, p. 373.

<sup>1040</sup> *FTL*, p. 374.

<sup>1041</sup> *FTL*, p. 374.

<sup>1042</sup> *FTL*, p. 374.

horizontes de la vida histórica de la conciencia se convertirá en una cuestión poco a poco insoslayable en todas y cada una de las vías hacia la subjetividad trascendental, cuestión que tiene su origen y modelo en la necesidad científica de un descenso a lo pre-teórico tal y como es planteada aquí, lo que da una medida de la importancia del contexto teórico que introduce el anexo para la comprensión de la filosofía tardía de Husserl. 2) Aunque Husserl no se refiera en la introducción a ella, la cuestión de la donación pre-teórica de sentido como estrato de la vida subjetiva presupuesto en toda actividad de conciencia superior revela el papel fundamental de la estética trascendental en el proyecto de una lógica filosófica. Con ello se muestra al mismo tiempo el verdadero contenido crítico del estudio fenomenológico sobre la pasividad, que no solo se limita a la teoría fenomenológica del juicio, sino que adquiere una relevancia universal a través del concepto de mundo de pura experiencia. En el §10 de *Erfahrung und Urteil* Husserl traza el camino que va desde la constatación del carácter fundante de la experiencia pre-teórica y su evidencia ante-predicativa, hasta el mundo de la vida como suelo de sentido en el que se mueve de antemano toda idealización, y en especial, la “matematización de la naturaleza”<sup>1043</sup>. En ese sentido, Husserl afirma que frente al ideal de conocimiento físico-matemático, frente al conocimiento exacto, objetivo, de la *episteme*, el retroceso a la capa fundante última de la experiencia ante-predicativa supone una “justificación de la *doxa*”<sup>1044</sup>. Gracias al camino de la lógica trascendental descubrimos, en una dirección opuesta a la de gran parte de la tradición filosófica moderna, que la *doxa*, que Husserl identifica en primer lugar con el conocimiento subjetivo-relativo de la experiencia cotidiana, no constituye un ámbito de evidencias de menor valor que el de la *episteme*, sino, muy al contrario, “una esfera de originalidad última”<sup>1045</sup>. Esta esfera de originalidad última de la *doxa* tiene su correlato trascendental-fenomenológico en las formas pasivas de la conciencia, formas en las que los objetos pre-dados de la experiencia ante-predicativa se constituyen previamente a toda intervención del yo específicamente activo, y que implican, del mismo modo, la inversión del ideal tradicional de conocimiento basado en una razón activa y despierta: “La vida despierta de un ego no solo contiene vivencias egoicas en las cuales el ego central emerge como un centro funcional presente, y que les da la forma, por lo tanto, de un *ego cogito* (por decirlo con Descartes), sino que la vida despierta tiene, por así

---

<sup>1043</sup>EU, p. 42.

<sup>1044</sup>EU, p. 44.

<sup>1045</sup>EU, p. 44.

decirlo, un trasfondo de lo no-despierto, un trasfondo constante y con una necesidad eterna”<sup>1046</sup>.

El valor filosófico de lo ante-predicativo se manifiesta verdaderamente en la estética trascendental como doctrina de la constitución del mundo pre-dado en la sensibilidad. Ella es el resultado de una *deconstrucción* de los niveles activos e intersubjetivos de la experiencia en los que el mundo está ahí en su sentido pleno como mundo social, cultural e histórico. Solo de ese modo pueden determinarse los fundamentos genéticos de las estructuras del conocimiento lógico-predicativo, es decir, “los actos perceptivos de nivel más bajo y las síntesis puramente pasivas que les pertenecen”<sup>1047</sup>. Estos fundamentos, estos presupuestos ocultos que laten en los actos de idealización lógica no aluden, por lo tanto, a ningún mundo de la vida concreto, sino al “sistema de estructuras que son comunes a todo mundo vital imaginable”<sup>1048</sup>. En esas estructuras se constituye el núcleo primordial del mundo de pura experiencia, lo que Husserl llama, en el contexto de la fenomenología genética, “naturaleza”. Ella tiene su sentido de ser “para el ego abstractamente aislado”<sup>1049</sup> como naturaleza en la que residen las condiciones de posibilidad de toda comunicación intersubjetiva, y por lo tanto, del mundo en el sentido habitual del término: “Constatamos con ello algo importante. En la abstracción [de los otros egos] *permanece para nosotros una capa unitaria y coherente del fenómeno «mundo»*, del correlato trascendental de la experiencia de mundo que se despliega de una manera continua y concordante. A pesar de nuestra abstracción, podemos avanzar de una manera continua en la experiencia intuitiva, permaneciendo exclusivamente en este estrato. Él está caracterizado, además, por el hecho de ser esencialmente fundante; esto quiere decir que yo no puedo tener evidentemente lo *extraño* como experiencia ni, por lo tanto, el sentido *mundo objetivo* como sentido de experiencia, sin tener aquel estrato en una experiencia efectiva y real”<sup>1050</sup>. Esta abstracción de la subjetividad privada no debe entenderse, sin embargo, al modo de la abstracción cartesiana de *Ideen I*, que, junto al otro yo, había dejado igualmente fuera del residuo de la conciencia pura la vida temporal implicada en las vivencias actuales. La abstracción del *solus ipse* ya no entreaña aquí, por lo tanto,

---

<sup>1046</sup> *FTL*, p. 363.

<sup>1047</sup> MÜLLER, G., *Wahrnehmung, Urteil und Erkenntniswille*, Mainz, Mainzer philosophische Forschungen, 1999, p. 13.

<sup>1048</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>1049</sup> *CM*, p. 35.

<sup>1050</sup> *CM*, p. 127.



validación alguna del prejuicio de actualidad de la evidencia adecuada, ya que lo que Husserl entiende por reducción a la “esfera de propiedad”<sup>1051</sup>, es decir, “lo que es específicamente propio como ego, mi ser concreto como mónada, puramente en mí mismo y para mí mismo, con exclusiva propiedad”<sup>1052</sup>, comprende, dice Husserl, “toda intencionalidad”<sup>1053</sup>. La esfera de propiedad, el ámbito de la estética trascendental que abarca aquel “tremendo trabajo preliminar” previo al desarrollo del tema propio de la lógica trascendental, es *abstracta* en la medida en que pone entre paréntesis el mundo de la vida cotidiano de la experiencia cultural y la comunicación, pero es al mismo tiempo *concreta* en el sentido de que no solo concierne al flujo actual de la conciencia, sino a la individualidad monádica en su totalidad, que incluye la “génesis en la que la unidad de la mónada emerge, en la que la mónada está en cuanto deviene”<sup>1054</sup>.

Fenomenológicamente, pues, el retroceso genético desde la razón lógico-predicativa a la experiencia ante-predicativa en la que ella se funda encierra, en el nivel de la estética trascendental en la que deben buscarse los procesos inmediatos de donación de sentido que sustentan el discurso filosófico sobre el valor originario de la *doxa*, un concepto de subjetividad concreta como mónada cuyo correlato no es el mundo circundante intersubjetivo, sino su núcleo primordial: la naturaleza. Nuestra hipótesis es que tal subjetividad, que está en el fondo de los análisis sobre las síntesis pasivas, es incomprendible desde la prioridad metódica de lo eidético y lo adecuado que rigen la vía cartesiana de reducción de la época de Gotinga. La mónada, en ese sentido, sería el punto de llegada del conflicto que hemos expuesto en las dos partes anteriores. Solo desde ella, en las antípodas del ego trascendental vacío y carente de explicación al que *Ideen* llega como de un salto, será posible para Husserl, pensamos, exponer la idea de un mundo en *Die Krisis* que, por un lado, “no es existente como un ente, como un objeto, sino existente en una singularidad para la que el plural no tiene sentido”<sup>1055</sup>, ya que todo plural y todo singular que se destaca a partir de él (y por lo tanto, también todas las variaciones eidéticas producidas en la reflexión) “presupone el horizonte del mundo”<sup>1056</sup>, es decir, la naturaleza primordial común a todo mundo como su núcleo posibilitador, y por otro, es un mundo que, precisamente por eso, es apodíctico, lo que

---

<sup>1051</sup> *CM*, p. 124.

<sup>1052</sup> *CM*, p. 124.

<sup>1053</sup> *CM*, p. 125.

<sup>1054</sup> *IS II*, p. 38.

<sup>1055</sup> *KW*, p. 146.

<sup>1056</sup> *KW*, p. 146.

supone el último paso de la separación husserliana del cartesianismo. Arrojar luz sobre esta cuestión es el objetivo principal de nuestro trabajo.

## 2.2. La percepción sensible como puerta de entrada a la vida pasiva de la conciencia: breve historia de la estética trascendental-fenomenológica

En un anexo de *Analysen zur passiven Synthesis* fechado en 1923 y dedicado a los diferentes niveles de receptividad y espontaneidad que un análisis genético descubre en la experiencia externa como *pura* experiencia espacio-temporal, Husserl afirma que para aclarar cómo se relacionan los fenómenos de la esfera pasiva con los modos de comportamiento activos del yo es necesario, en primer lugar, dirigir la mirada hacia lo “puramente estético, es decir, hacia lo que es puramente una cuestión de la percepción”<sup>1057</sup>. En este nivel, el nivel de la receptividad, donde el ego “se comporta en una forma de conciencia simplemente perceptiva y observante, en un modo meramente receptivo”<sup>1058</sup>, nivel que es la “presuposición fundante para toda específica espontaneidad del ego”<sup>1059</sup> y sus “tomas de posición predicativas”<sup>1060</sup>, la estética trascendental, como “doctrina trascendental del sentido”<sup>1061</sup>, quiere mostrar, de manera constitutiva, “precisamente todos los sucesos de la apercepción perceptiva, estética”<sup>1062</sup>, sucesos que conforman, dice Husserl en otro anexo de 1926, “una serie relativamente coherente de investigaciones”<sup>1063</sup>. Si tenemos en cuenta que esas investigaciones incluyen, en primer lugar, cómo se constituye, “en una unidad sintética”<sup>1064</sup>, el percibir continuo, y cómo, por lo tanto, ella es “la percepción del mismo objeto perceptivo de tal forma que este se da en una unidad de aparición continuamente duradera y continuamente inalterada”<sup>1065</sup>, entonces es innegable que la doctrina trascendental del sentido tiene una historia que va mucho más allá de la interpretación genética de la fenomenología.

El análisis de la aparición de los objetos sensibles en la conciencia corre prácticamente paralela a la historia misma de la intencionalidad. La destrucción escéptica de la idea de un mundo como mundo-en-sí independiente de la experiencia,

---

<sup>1057</sup> *PS*, p. 358.

<sup>1058</sup> *PS*, p. 358.

<sup>1059</sup> *PS*, p. 358.

<sup>1060</sup> *PS*, p. 358.

<sup>1061</sup> *PS*, p. 361.

<sup>1062</sup> *PS*, p. 361.

<sup>1063</sup> *PS*, p. 362.

<sup>1064</sup> *PS*, p. 362.

<sup>1065</sup> *PS*, p. 362.

que podemos considerar el punto de partida de la fenomenología husserliana, lleva al descubrimiento de la correlación estructural y apodíctica de subjetividad y mundo, es decir, al descubrimiento de que el mundo existe en la medida en que tenemos experiencia de él. El concepto de intencionalidad alude a la compleja estructura subjetiva que habita en esa relación, al modo en que mis vivencias propician la aparición de un mundo “que es valioso y existente para nosotros, experimentado en nuestra experiencia, pensado en nuestro pensamiento”<sup>1066</sup>, y que convierte el discurso sobre cualquier otro mundo que no sea el mundo “del que hablamos y del que en cualquier caso podemos hablar”<sup>1067</sup>, en un sinsentido. El punto de partida analítico de esta experiencia objetiva -permanentemente cambiante y a la vez estructuralmente fija- del mundo que está ahí antes de todo posicionamiento teórico o filosófico, es la percepción sensible. Husserl toma este tipo vivencial como modelo de su investigación de la intencionalidad debido a la originalidad privilegiada con la que el objeto aparece en ella, es decir, debido al hecho de que en la percepción se pone de manifiesto mejor que en cualquier otra vivencia la aspiración *innata* del conocimiento a la evidencia: “Originalidad significa para Husserl donación intuitiva. La vivencia intencional, sin embargo, en la que efectuamos originalmente y en un sentido expreso la intuición, es la percepción óptica de una cosa. Por lo tanto, Husserl deriva de este modelo los rasgos que, directa o indirectamente, deben ser fundamentales en todas sus teorías constitutivas”<sup>1068</sup>.

Este carácter autodonador de la percepción sensible en la que el objeto se da como *él mismo*, es decir, no indirectamente a través de símbolos o imágenes sino como una presencia inmediata, *en persona*, no es sin embargo una cosa tan sencilla. Husserl descubrió muy pronto que la percepción, a pesar de presentar un objeto experimentado por nosotros como *un* objeto inmediatamente idéntico, encierra sin embargo una pluralidad de apariciones que sobrepasan la presencia intuitiva de lo que aspira a darse perceptivamente. Así, la mesa que percibo justo en este momento es un objeto que se da en una intuición originaria, y no, por ejemplo, como una mesa recordada o imaginada. En esta *percepción total* de la mesa no todas sus apariciones, todas sus perspectivas, son sin embargo igualmente originarias. La superficie que está bajo los libros constituye un

---

<sup>1066</sup> Ms. B I 22 IV, p. 42-43. Citado por AGUIRRE, *op. cit.*, p. 109.

<sup>1067</sup> *Ídem*.

<sup>1068</sup> HELD, K., “Husserl’s Phenomenology of the Life-World”, en *The New Husserl*, Ed. Donn Welton, Indiana, Indiana University Press, 2003, p. 37.

aspecto de la mesa que pertenece a la vivencia perceptiva pero que no es ella misma dada en la intuición. Esta perspectiva, sin la cual la percepción originaria que tengo ahora de la mesa no sería lo que es, entraña más bien una anticipación vacía de una posible experiencia en persona, una posibilidad de experiencia dada, por lo tanto, como *horizonte*. La percepción se revela así como la unidad sintética de apariciones parciales de la cosa, apariciones que deben considerarse *proprias o improprias* de acuerdo al valor intuitivo de lo que exhiben. Mientras que las apariciones propias son intuitas, las apariciones improprias son siempre co-mentadas, aludidas, posibilidades de experiencia vacías relativas al núcleo intuitivo actual que no obstante *colaboran* en la aparición unitaria del objeto como objeto del que tengo una conciencia racionalmente idéntica. En ese sentido, Husserl dice que en el interior de una vivencia perceptiva se encuentran siempre modos de aparición que son meramente “apresentados”<sup>1069</sup>, co-percibidos, lo que determina la imperfección congénita de la experiencia trascendente, incapaz de ofrecer una aparición completamente intuitiva de la cosa, es decir, libre de momentos de anticipación: “Debido a su unilateralidad, cada perspectiva remite, cada aparición, a otras que ahora no efectúo, pero de las que soy consciente, sin embargo, como posibilidades que están co-presentes: en la intuición de la parte visible de la casa se me da de forma co-presente la parte invisible, parte que siempre podría mirar”<sup>1070</sup>.

El esquema que Husserl escogió en primer lugar para llevar a cabo la descripción de estas síntesis que están en la base de la manifestación de los objetos de la experiencia pre-teórica suponía, a pesar de la meticulosa puesta entre paréntesis de los prejuicios naturalistas de la teoría del conocimiento tradicional, una recaída, en cierto modo, en la epistemología cartesiana. En cada aparición parcial de la cosa, en cada perspectiva que compone la percepción como vivencia total de la conciencia, se produce, piensa Husserl, una interpretación racional (*Auffassung*) de un contenido (*Inhalt*) ya dado con antelación, y que a pesar de pertenecer al mismo tejido real (*reell*) de la conciencia, “no contiene en sí nada de la intencionalidad”<sup>1071</sup>. La efectividad constitutiva de la conciencia, su modo de permitir que los objetos se manifiesten para nosotros en la experiencia, es explicada por Husserl dentro de este esquema como el resultado de una función animadora del acto (*Auffassung*, o como Husserl la llama en la época de *Ideen I*, *noesis*) sobre los datos sensoriales (*hyle*), es decir, sobre lo que en

---

<sup>1069</sup> PS, p. 202.

<sup>1070</sup> HELD, “Husserl’s Phenomenology of the Life-World”, p. 39.

<sup>1071</sup> ID I, p. 192.

*Logische Untersuchungen* entendía por “contenidos primarios”<sup>1072</sup>. Gracias a esta función animadora, la materia bruta, irracional, la multiplicidad fluyente de sensaciones “como arbitrarias cosas muertas, como «complejos de contenidos» que se limitan a existir, pero que nada significan, nada mientan”<sup>1073</sup>, es apercibida como la unidad de sentido de un objeto dado en perspectiva. Cada una de las apariciones formadas de este modo, cada una de las percepciones por ejemplo de esta mesa, en las que la materia impresional es apercibida como “donación de la mesa desde este punto de la habitación”, “desde el pasillo”, etc. es así un aspecto parcial del objeto que sin embargo ya alude al resto de las perspectivas que se han dado o podrían darse en el proceso de experiencia, una alusión que define la aspiración teleológica de la conciencia a percibir el objeto en una evidencia perfecta: “Ya que el sujeto de la experiencia es consciente, en cada una de sus fases, de que, con ellas, no experimenta el objeto en su totalidad, sino solo un fragmento del objeto vivido de manera imperfecta, él tiende a la evidencia, a la autodonación de lo experimentado”<sup>1074</sup>. En cada fase de la percepción extendida en el tiempo el objeto se manifiesta, por lo tanto, en el *cómo* de sus formas de donación, formas de donación que constituyen intenciones parciales unidas sintéticamente en la conciencia interna del tiempo y que dan lugar a un acto intencional total. Uno de los avances más importantes de la fenomenología trascendental fue introducir progresivamente, así, el objeto percibido en el campo de inmanencia originario, que en *Logische Untersuchungen* se encontraba limitado a los actos y a la materia de los actos. Se inauguraban así los *problemas funcionales*, problemas que son, dice Husserl, “los mayores de todos”<sup>1075</sup>.

Aunque el análisis de la experiencia de objetos trascendentes estuvo presente desde el principio en la filosofía de Husserl, constituyendo el hilo conductor permanente de sus investigaciones sobre la intencionalidad de la conciencia, una fenomenología sistemática de la percepción no fue desarrollada hasta las lecciones de 1907 *Ding und Raum*, en las que “Husserl por primera vez formula las ideas, importantes para su fenomenología del mundo de la vida, de que la constitución de las cosas, de sus propiedades y constelaciones, y en último término, la constitución de la totalidad del mundo de cosas, se lleva a cabo principalmente a través de la orientación del cuerpo, y

---

<sup>1072</sup> *LU II*, p. 708.

<sup>1073</sup> *ID I*, p. 199.

<sup>1074</sup> AGUIRRE, *op. cit.*, p. 144.

<sup>1075</sup> *ID I*, p. 196.

con ello, desde el correspondiente aquí absoluto”<sup>1076</sup>. Esta indagación de los elementos más básicos de la percepción de objetos especiales, unida al hecho, además, de que “Husserl formula, con la mirada puesta en la física moderna, la idea fundamental para su concepción del mundo de la vida de que el mundo concreto y pre-dado en la experiencia pre-científica es suelo y presupuesto de toda ciencia, y en especial, de la ciencia de la naturaleza”<sup>1077</sup>, hacen de *Ding und Raum* el antecedente más claro de la estética trascendental-fenomenológica como ámbito en el que se busca demostrar que “el mundo de la sensibilidad no es un caos, que él tiene ya una estructura y que la idealización y el dominio de la naturaleza no serían posibles si el mundo de la vida no contuviese ya en sí las mismas estructuras que encontramos idealizadas en el proceder científico”<sup>1078</sup>. Ellas componen la parte central de la *Vorlesung*, perteneciente al semestre de verano de 1907, *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Kritik der Vernunft*, parte que constituye “el primer bosquejo exhaustivo de una fenomenología trascendental”<sup>1079</sup>, y a las que las *Fünf Vorlesungen* habían servido de introducción. De este modo, mientras que las *Fünf Vorlesungen* ofrecen, dice Biemel, “el conocimiento de las metas, de las líneas maestras, de los métodos, de los posicionamientos con respecto a otras ciencias”<sup>1080</sup>, la *Dingvorlesung* representa “la verdadera elaboración de una fenomenología trascendental, la elaboración de los problemas de una fenomenología de la percepción, de la fantasía, del tiempo y de la cosa”<sup>1081</sup>. En ese sentido, ella es una estación de paso ineludible en el proceso de autoconfiguración final del pensamiento de Husserl como un idealismo trascendental universal, pues tiene lugar ahíla superación definitiva de la mera doctrina de los actos de *Logische Untersuchungen*, fenomenología que aún no incluye, al menos hasta su reelaboración con motivo de la segunda edición en 1913, los objetos mundanos constituidos en la subjetividad como un tema filosóficamente relevante. Sin embargo, la importancia de *Ding und Raum* va mucho más allá. A pesar de faltar todavía aquí, como en el resto de las obras del periodo de Gotinga, una reflexión crítica sobre el alcance de la evidencia en el marco de la reducción fenomenológica tal y como Husserl la lleva a cabo en la época de Friburgo (con la excepción, como hemos visto en la primera parte, de la

---

<sup>1076</sup> LW, p. xxviii.

<sup>1077</sup> LW, p. xxviii.

<sup>1078</sup> COSTA, V., *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Milano, Vita e Pensiero, 1999, p. 18.

<sup>1079</sup> DR, p. xi.

<sup>1080</sup> HUSSERL, E., *Persönliche Aufzeichnungen*, Hrsg. v. Walter Biemel, en *Philosophy and Phenomenological Research* XVI, 1956, p. 298.

<sup>1081</sup> *Idem*, p. 298.

*Grundproblemevorlesung*), se plantea ya una línea de investigación que, a través del uso sistemático de conceptos como motivación u horizonte, se adelanta a la fenomenología genética de la percepción de los años veinte, fenomenología dirigida a lo que Husserl llamará en *Die Krisis* la dimensión, “oculta durante milenios”<sup>1082</sup>, de la subjetividad profunda: el estrato latente de la vida pasiva y ante-predicativa en el que residen las condiciones de posibilidad últimas de los actos explícitos que constituyen el sentido de toda objetividad imaginable. Esta línea de investigación, que podemos llamar “proto-genética”, se concreta en tres conceptos que tendrán en *Analysen zur passiven Synthesis* un papel crucial.

En *Ding und Raum*, sobre la base filosófica de las *Fünf Vorlesungen*, Husserl desarrolla toda una fenomenología de la cosa y del espacio como puros correlatos de la percepción, aclarando que la relación con la objetividad, vista fenomenológicamente, “no es otra cosa que la capacidad fundamental, perteneciente a la esencia de la vivencia objetivante, de ofrecer una conciencia de la identidad”<sup>1083</sup>. Esto, que ya en *Logische Untersuchungen* se encontraba en la base de su teoría de la intencionalidad, es explorado ahora en un marco puramente trascendental. Para ello Husserl retoma en lo esencial la discusión sobre los conceptos de inmanencia y trascendencia que componen el núcleo fenomenológico de las *Fünf Vorlesungen*, presentando la doble noción de evidencia, la ingrediente y la intencional, así como sus rasgos específicos dentro de los límites estrictos del fenómeno originario, como el terreno sobre el que se erigen los juicios científicos de la fenomenología. La teoría crítica del conocimiento, afirma Husserl, debe ir más allá de la descripción de los momentos reales (*reell*) de las vivencias, y poner también de manifiesto, a través de la reducción fenomenológica, cómo “pertenece a la esencia de la percepción misma presentar en persona un objeto”<sup>1084</sup>, objeto que, debido a su *irrealidad intencional*, no se encuentra contenido en el tejido ingrediente de la conciencia. Se destacan así no sólo las sensaciones y los caracteres de interpretación y creencia como datos genuinamente fenomenológicos, sino también los objetos intencionales en cuanto elementos sobre los que es posible llevar a cabo afirmaciones igualmente evidentes. Esta distinción entre inmanencia y trascendencia permite a Husserl hablar de identidad objetiva como el correlato intencional de la unidad sintética de diferentes actos donadores de sentido en el interior

---

<sup>1082</sup>KW, p. 121.

<sup>1083</sup>DR, p. 31.

<sup>1084</sup>DR, p. 18.

de una vivencia constituyente. Cada uno de esos actos, como vimos antes, posee una intención dirigida al objeto que, conservada en la memoria primaria, tal y como Husserl había enseñado ya en 1904-1905 al describir la extensión temporal de las vivencias, da lugar a una aprehensión general coincidente. En ese sentido, la objetividad es “la relación entre el todo y las partes, entre el sujeto y las determinaciones”<sup>1085</sup>: entre el sujeto perseverante en cuanto identidad objetiva general, y los actos parciales constituyentes de sentido. O, en los términos de *Ideen I*: entre la unidad objetiva como polo de sentido noemático, como “x puramente determinable”<sup>1086</sup>, y el noema en el cómo de sus determinaciones y sus modos de donación.

Para explicar esta relación Husserl introduce la dualidad, que se remonta a la distinción de *Logische Untersuchungen* entre los momentos de plenificación intuitiva y de mera significación vacía de los actos, de apariciones propias e impropias. De ellas, sólo “las intenciones plenas son verdaderamente presentantes, mientras que las vacías (...) no hacen que comparezca realmente nada, aunque poseen una dirección hacia los correspondientes momentos objetivos”<sup>1087</sup>. Según Husserl, las intenciones vacías, los lados no vistos de la mesa que percibo ahora, las perspectivas a las que aluden las apariciones propias, intuitivas, deben considerarse como percepciones, modos de conciencia que adelantan simplemente un contenido evidente y que pueden plenificarse en el curso efectivo de la experiencia. Lo importante es que, a pesar de su esencial carencia intuitiva, tales modos de conciencia impropios poseen un valor igualmente fundante en la lógica de las vivencias constitutivas, una función insustituible en la trama subjetiva de indentificación. El primer momento *genético* de las lecciones, basado en esta distinción entre modos de aparición propios e impropios, tiene que ver con la pareja conceptual de determinabilidad e indeterminabilidad. Ella se refiere a las conexiones de remisión que configuran todo el sistema de constitución de objetividades en la conciencia, gracias a las cuales no sólo percibimos en cada caso las partes realmente vistas del objeto, sino siempre y necesariamente el objeto como un todo espacio-temporal congruente. Tales conexiones aparecían ya en *Logische Untersuchungen* bajo el rótulo de “intenciones de contigüidad”, intenciones que Husserl considera meramente simbólicas o signitivas en la medida en que se agotan en un aludir vacío del objeto. En *Ding und Raum* encontramos una breve referencia a esta antigua forma de expresar el

---

<sup>1085</sup>DR, p. 36.

<sup>1086</sup>ID I, p. 303.

<sup>1087</sup>DR, p. 57.



asunto: “Lo que aparece impropriamente es representado, a través de las sensaciones dadas, no directa, sino indirectamente, no a través de semejanza, sino a través de contigüidad, no intuitiva, sino simbólicamente”<sup>1088</sup>. Aunque Husserl declara poco después que la terminología usada en *Logische Untersuchungen* le resulta a esas alturas sospechosa, es indudable que la diferencia entre representaciones intuitivas y meramente simbólicas contiene ya la semilla de lo que después será la distinción entre modos de aparición propios e impropios, ya que el concepto de “síntesis de contigüidad”, posteriormente abandonado por Husserl, expresa a la perfección la naturaleza condicionada de estas intenciones vacías, de este aparecer impropio que determina necesariamente la identidad objetiva de todo lo percibido. Ahora bien, la indeterminación que gobierna en las apariciones impropias no es, en ningún caso, *absoluta*, sino una indeterminación cuya configuración interna está subordinada al núcleo intuitivo de la percepción, núcleo del que parten, asimismo, las vías de posible plenificación de esas intenciones vacías como vías decididas completamente de antemano: “A la esencia de esta indeterminabilidad le pertenece la determinabilidad, y de hecho, la determinabilidad dentro de una esfera general estrictamente delimitada, como la forma espacial, la coloración, etc.”<sup>1089</sup>. Siguiendo el ejemplo antes utilizado, decimos que la percepción de la parte que veo de la mesa constituye una *auténtica* aparición de la misma, aspecto dado en persona que sin embargo no agota el sentido general del objeto, para cuya donación en la conciencia son imprescindibles las intenciones impropias que apuntan al vacío de una percepción únicamente aludida, aunque motivada. Esta motivación que guía la formación y posterior plenificación de las intenciones vacías es la determinabilidad a la que Husserl se refiere, y cuyo origen hay que situar, como no podría ser de otra forma, en el horizonte de lo ya-conocido: la parte inferior de la mesa es adelantada, es decir, percibida de forma impropia, según la forma de la parte superior que percibo propiamente, según los aspectos, pues, de los que tengo una información intuitivamente justificada. Hay una transferencia de sentido, así, de lo determinado a lo indeterminado, transferencia que el avance efectivo de la experiencia puede después acreditar o desmentir, pero que en cualquier caso es imprescindible para la constitución del objeto como un hecho unitario de la conciencia.

---

<sup>1088</sup> DR, p. 55.

<sup>1089</sup> DR, p. 59.

El segundo momento genético de *Ding und Raum* tiene que ver con el problema del trasfondo de la percepción. En relación con ello Husserl afirma que es necesario superar la abstracción de considerar el objeto percibido como algo aislado en el mundo, ya que, como es evidente, “la cosa percibida nunca se da sola, sino que se encuentra ante nuestros ojos en un entorno de cosas intuitivamente determinado”<sup>1090</sup>. La pareja conceptual atención-trasfondo incide en el valor co-fundante de la ausencia, poniendo de manifiesto, aunque todavía de un modo filosóficamente incierto, que lo no percibido de forma atenta pertenece a un estrato de la vida subjetiva que no transcurre exactamente en el mismo plano que en el de los actos intencionales explícitos. Pues “el trasfondo cósmico está ahí, pero no le prestamos ninguna atención privilegiada”<sup>1091</sup>, al igual que, en el caso de una cosa particular, no le prestamos una atención privilegiada a todos los rasgos especiales que le pertenecen, sino sólo a aquellos que se dan en una percepción actual plena. Lo que aparece, el correlato de la percepción, posee siempre un contorno, y no sólo en lo que se refiere al horizonte interno de la donación particular en cuanto objeto constituido de manera idéntica (las múltiples perspectivas en las que una cosa se constituye), sino también a las cosas que le rodean, y con las que se relaciona en un espacio común. El concepto de “percepción de trasfondo”<sup>1092</sup> está orientado, por lo tanto, a comprender cómo se estructura la constitución de una cosa individual en el contexto de un espacio general que, en cualquier caso, no puede ser asimilado a nada óptico-objetivo. Este espacio, que nace de los vínculos de remisión entre la atención y el trasfondo, deja entrever ya lo que Husserl entenderá, en la época de Friburgo, por mundo: “Es posible que en el pensamiento científico tengamos razones para ver el mundo como una especie de cosa total, en la medida en que la multitud de cosas particulares y de los fenómenos a ellos vinculados caen dentro de la unidad de una legalidad. Sin embargo, aquí se trata de lo que el mundo presenta simplemente en el percibir, de lo que él es en el sentido de ese percibir”<sup>1093</sup>.

El tercer momento que adelanta ya en 1907 los procesos genéticos de la fenomenología de la percepción de la época de Friburgo tiene que ver con las consecuencias derivadas de la profundización estructural en el carácter inadecuado de la experiencia trascendente, experiencia que, como acabamos de comprobar, está siempre

---

<sup>1090</sup>DR, p. 80.

<sup>1091</sup>DR, p. 81.

<sup>1092</sup>DR, p. 81.

<sup>1093</sup>DR, p. 81.

atravesada por momentos de vacío e indeterminación cuyo valor fundante en la constitución de la identidad objetiva es innegable. Husserl describe la aparición de los momentos objetivos de la cosa como formas de donación que jamás exponen nada de una forma completamente cerrada, como tipos de conciencia que apuntan siempre más allá de su propia imperfección en cuanto meras perspectivas del objeto. A toda fase imperfecta de la síntesis perceptiva le pertenece esencialmente, por lo tanto, “la indicación a una posible plenificación en la continuidad presentadora y explicitante”<sup>1094</sup>, una indicación *potencial* que se confirma constantemente en el proceso dinámico de constitución. Sin embargo, este acercamiento progresivo al *telos* de la experiencia trascendente, es decir, a la donación del objeto como absoluta presencia en persona, tiene su contrapartida en la serie de vaciamientos que se producen cuando las indicaciones a posibles experiencias futuras de la cosa se ven decepcionadas. Estos acontecimientos de la vida subjetiva, estos fenómenos de modalización de la certeza que Husserl examinará con detalle en las lecciones genéticas sobre estética trascendental de los años veinte, suponen un “alejamiento permanente de la meta que, en cualquier caso, permanece en cada una de las fases de la percepción como algo a lo que se aspira”<sup>1095</sup>. Ahora bien, tales modificaciones de las expectativas encerradas en las indicaciones que parten de una fase perceptiva que se ha plenificado, no representan simplemente un obstáculo en el camino teleológico de donación, ya que el darse de una forma distinta a la esperada permite al mismo tiempo que el objeto se enriquezca con nuevas determinaciones. La decepción, al igual que otros conceptos *negativos* de la filosofía tradicional que Husserl recupera para la fenomenología, como *doxa* o pasividad, recibe así un sentido nuevo y en cierto modo revolucionario. Pues su negatividad, relacionada con la frustración de una evidencia esperada, no es, como no lo será la *doxa* fundamental del “mundo de la vida”, o la pasividad ciega de los estratos más básicos de la conciencia pura de *Analyse zur passiven Synthesis*, una carencia que pueda superarse en algún momento del proceso de conocimiento, sino una condición de posibilidad misma de ese proceso. Dado que, por lo tanto, “enriquecimiento significa, necesariamente, definirse de otra forma”<sup>1096</sup>, la decepción que corre paralela a los acontecimientos de corrección y modalización de las expectativas incide en la conservación de las intenciones desmentidas en el presente, avanzando, en cierto modo,

---

<sup>1094</sup>DR, p. 108.

<sup>1095</sup>DR, p. 107.

<sup>1096</sup>DR, p. 111.

el concepto de sedimentación de la experiencia típicamente genético que está en la base de la preeminencia teórica del “mundo de la vida” de *Die Krisis*.

Vemos, pues, que en las lecciones de *Ding und Raum* la descripción del carácter remisivo de la percepción externa en cuanto percepción que posee una evidencia meramente relativa, encierra ya, virtualmente, toda una teoría de la horizontalidad de la experiencia. Esta teoría, que no es genética de un modo *propio*, ya que falta toda referencia a la historicidad de la conciencia como una tradición del yo de las acciones y las afecciones, y por lo tanto, toda referencia a una verdadera teoría de la receptividad como ámbito de estudio de la estética trascendental-fenomenológica, nos conduce finalmente, tras los tres momentos genéticos ya mencionados, al importante concepto de creencia, concepto que Husserl introduce en la discusión con motivo del tratamiento de las variables kinestésicas de la percepción. En ese sentido, tal y como antes ocurriera con la variable temporal, Husserl admite que no tener en cuenta los momentos de creencia y sus modificaciones<sup>1097</sup> había sido una abstracción. La creencia, nos dice, no es un anexo casual que se adhiera a posteriori a la percepción de la cosa, sino que se trata de un factor sintético esencial. Sin embargo, ella puede estar ausente en cuanto función que confiere validez al objeto como algo sin duda alguna existente, y en su lugar gobernar la duda o la negación. ¿Cuál es la forma del fenómeno constitutivo que estructura la pérdida de creencia efectiva en un objeto de la percepción externa? En un modelo de análisis genético adelantado a su tiempo, Husserl, poniendo el ejemplo de la duda, responde: “En la duda oscilamos entre creencia y no-creencia; este oscilar es un fenómeno propio que está fundado en *tendencias de creencia* contrapuestas”<sup>1098</sup>. Según Husserl, cada una de estas tendencias tiene como base una aparición distinta de la cosa, diferentes perspectivas que forman la unidad de una aparición general que, en este caso, está marcada en cada una de sus fases con el signo de la duda. Es decir, la cosa, en cada una de las fases de aparición, *es dudosa*, y lo es porque las perspectivas en que aparece se contradicen de alguna forma entre sí, se duplican internamente, aunque siempre partiendo de la unidad sintética subyacente que nos permite hablar de *una* cosa. Las intenciones de creencia que acompañan a las donaciones perceptivas materiales, a las

---

<sup>1097</sup> La diferencia entre modalización y modificación es una sutileza teórica del Husserl tardío a nuestro modo de ver esencial, aunque en esta etapa inicial del pensamiento de Husserl se trate todavía de algo más o menos secundario. En *Analyse zur Passive Synthesis* la modalización alude a la génesis pasiva de la creencia, de la *doxa* pre-científica que constituye materialmente el “mundo de la vida”, mientras que la modificación es un término que se aplica más bien a los análisis temporales puramente formales, es decir, a los análisis de cómo un contenido se modifica constantemente en su devenir imparabable hacia el pasado.

<sup>1098</sup> *DR*, p. 151 (el subrayado es nuestro).

perspectivas singulares que constituyen la cosa incierta como un todo, son débiles en la medida en que no imponen una tendencia de constitución unívoca, permaneciendo vacías, pues, en la medida en que no encuentran confirmación en las siguientes, sino conflicto. Por ejemplo: veo a lo lejos una mujer que me saluda con la mano desde la puerta abierta del café; la aparición, la perspectiva, va acompañada por la tendencia a creer que se trata de una mujer. Sin embargo, a medida que me acerco, lo tengo cada vez menos claro: sus movimientos, forzados, repetitivos, su posición en el espacio, estática, pétrea, progresivamente me empujan a creer otra cosa, a creer que no es una mujer, o, más bien, a dudar de que lo es. Ninguno de los dos posibles tipos de aprehensión *-es una mujer, no es una mujer-* se resuelve, por el momento, satisfactoriamente, de forma que hasta el final, hasta el momento de la confirmación o la decepción, la percepción se da, en cada una de las fases, como una percepción modificada, y no como una percepción con un carácter *dóxicos* simple, no modificado. La modalización de la certeza de un objeto trascendente pone especialmente de relieve, así, incluso en una época tan temprana como esta, la estructura horizontal de la experiencia, pues ella parece aludir ya al hecho de que la creencia en el ser de los objetos está atravesada por conexiones de remisión vinculadas a capas de sentido sedimentadas en la memoria, conexiones que ya apuntan a hábitos constitutivos y a tipos empíricos que determinan la dirección futura de las percepciones. En relación con el caso experimental antes descrito podríamos preguntar qué rasgos de lo que veo me hacen esperar, en primer lugar, que la figura sea una mujer, y en segundo lugar, que no lo sea. Teóricamente “toda aparición puede desembocar, de un modo infinitamente múltiple, en otras apariciones”<sup>1099</sup>. Sin embargo, la síntesis de las apariciones del objeto está, a pesar de su abierta infinitud, “estrictamente determinada en la medida en que ella pertenece a una cosa y no a otra”<sup>1100</sup>, es decir, en términos genéticos, a un hábito de constitución sedimentado en la memoria y no a otro. Aunque Husserl no llega tan lejos aquí como para hablar claramente en términos de memoria, sedimentación y hábitos constitutivos, sí que alude ya indirectamente a ellos, en mi opinión, con este juego de indeterminación-determinación de la dinámica modalizadora de la conciencia, ya que las diferentes apariciones que me empujan a esperar una resolución u otra de lo que sólo anticipo de forma vacía se dan permanentemente “en el modo de una creencia siempre

---

<sup>1099</sup>DR, p. 152.

<sup>1100</sup>DR, p. 152.

nuevamente plenificada y motivada”<sup>1101</sup>. Tal motivación es la fuerza que anima las tendencias *dóxicas* que determinan la dirección constitutiva de la aparición de la cosa, la fuerza que empuja hacia una u otra línea de resolución intuitiva conectada con mi lugar en el espacio, y por lo tanto, con la perspectiva actual que tengo del objeto en cuestión.

A pesar de que *Ding und Raum*, tal y como dice Biemel en su artículo clásico *Las fases decisivas del pensamiento de Husserl*, anticipa algunas líneas maestras de la fenomenología tardía de Husserl, como puede ser la necesidad, especialmente acuciante para el método genético, de aclarar en primer término los niveles más básicos de la conciencia, algo que tendrá un papel central dentro del análisis crítico del “mundo de la vida”, en estas lecciones de 1907, que como Husserl dice en la introducción, preparan ya “los elementos fundamentales de una futura fenomenología de la experiencia”<sup>1102</sup>, el análisis de la percepción no desemboca en un concepto de mundo como suelo apodíctico de certeza. En la consideración final Husserl plantea el argumento de la posible inexistencia del mundo que define la vía cartesiana de reducción, cortando abruptamente así una línea de evolución filosófica que parecía conducir, tal y como ya se anuncia en la introducción de las lecciones, a una definición del mundo pre-dado como suelo universal de certeza. De este modo, aunque el análisis de los procesos dinámicos y remisivos de la experiencia externa ponga de manifiesto que “es absurdo que absolutamente nada sea, que todos y cada uno de los seres que aparecen sean mera ficción, imaginación, alucinación, sueño”<sup>1103</sup>, Husserl se ve obligado a afirmar al mismo tiempo que siempre está abierta la posibilidad de que en cualquier momento “la totalidad del flujo de apariciones pueda disolverse en una simple mezcla de sensaciones sin sentido”<sup>1104</sup>, por lo que “no es posible ver cómo se le deba atribuir una necesidad absoluta al hecho de que un mundo tenga que existir”<sup>1105</sup>. De nuevo en el territorio filosófico, pues, de la fundamentación absoluta de la fenomenología como ciencia estricta cartesiana, Husserl sostiene que el mundo es un “*faktum* irracional”<sup>1106</sup>, y que “su facticidad reside únicamente en la estabilidad de las conexiones de motivación”<sup>1107</sup>, lo que significa que su posibilidad “no está dada *a priori*, sino *a posteriori*”<sup>1108</sup>.

---

<sup>1101</sup>DR, p. 152.

<sup>1102</sup>DR, p. 26.

<sup>1103</sup>DR, p. 287.

<sup>1104</sup>DR, p. 288.

<sup>1105</sup>DR, p. 288.

<sup>1106</sup>DR, p. 289.

<sup>1107</sup>DR, p. 289-290.

<sup>1108</sup>DR, p. 290.

En la fenomenología de la percepción de *Ding und Raum* puede atisbarse ya el camino hacia un concepto de mundo como suelo inquebrantable de certeza, como horizonte de experiencia en el que toda vivencia particular participa de antemano y que, por lo tanto, es constituido en la más absoluta pasividad. Aunque Husserl jamás llegara a usar el concepto en esta época (al menos en el sentido que tendría luego para la fenomenología genética), sin embargo es posible, como ocurre en el caso de las síntesis formales descritas en las lecciones tempranas sobre el tiempo, que, tal y como dice Husserl en *Analysen zur passiven Synthesis*, transcurren indudablemente en la “pura pasividad”<sup>1109</sup>, trazar indirectamente en *Ding und Raum* el concepto de pasividad a través de una indicación de los procesos sintéticos que tienen lugar en los estratos más bajos de la percepción. Con este análisis, además, cobran todo su relieve los momentos genéticos a los que antes nos hemos referido, que fueron descritos en una generalidad que había dejado fuera, en principio, el problema concreto del esquema formal de la sensibilidad. Es dentro de este esquema donde tiene lugar la investigación específicamente estética, que a pesar de chocar en *Ding und Raum* con el obstáculo insalvable de la fenomenología estática de Gotinga, cuya expresión más clara se encuentra en la afirmación de que los contenidos sensoriales son, al margen de la actividad animadora de la interpretación racional, “materia muerta”<sup>1110</sup>, tiene en estas lecciones de 1907 su primera exposición coherente.

Lo que Husserl llama en *Ding und Raum* “el estudio de la unidad de los actos donadores”<sup>1111</sup>, estudio orientado al esclarecimiento de sus formas internas de identificación, es decir, a sus “puras categorías gramaticales”<sup>1112</sup> desplegadas en la esfera simple de la percepción previa a toda constitución del significado en términos apofánticos, es definido al final de *Ideen I* como “esquema de la cosa”<sup>1113</sup>. Tal esquema alude a la “mera forma espacial plenificada con cualidades «sensibles»”<sup>1114</sup>, es decir, a la idea de una “mera res extensa”<sup>1115</sup>, la cual es el título, dice Husserl, “para una plenitud de problemas fenomenológicos”<sup>1116</sup>. Estos problemas tienen que ver con la constitución del espacio como espacio de la percepción, esto es, con el espacio formado en los campos sensoriales y su relación con las orientaciones localizadas en el cuerpo

---

<sup>1109</sup> *PS*, p. 235.

<sup>1110</sup> *DR*, p. 46.

<sup>1111</sup> *DR*, p. 36.

<sup>1112</sup> *DR*, p. 36.

<sup>1113</sup> *ID I*, p. 350.

<sup>1114</sup> *ID I*, p. 350.

<sup>1115</sup> *ID I*, p. 350.

<sup>1116</sup> *ID I*, p. 350.

como órgano perceptivo central. Es en este esquema de la constitución sensacional-origenaria de la cosa, de lo que Husserl llamaría, a partir de 1910, “fantasma”<sup>1117</sup>, donde se encuentran los niveles primitivos de la experiencia del mundo pre-dado: “Por así decirlo, una cosa debería ser ya algo antes de que ella fuera capaz de algo. En ello hablo continuamente de una cosa de la percepción. La cosa sensible en sentido estricto, el fantasma, el esquema sensible, es la portadora de la capacidad, de la fuerza, de la propiedad causal: y ello en el sentido de la experiencia puramente perceptiva”<sup>1118</sup>. Esta constitución trascendental de la cosa antes de toda identificación intersubjetiva, en la que ella adquiere a través de la empatía una densidad objetiva que la transforma en una “unidad de nivel superior”<sup>1119</sup>, en un objeto que ya no pertenece solamente a la esfera primordial de mi sensibilidad, sino a un mundo de experiencia social y cultural, encierra “diferentes capas unitarias”<sup>1120</sup> que aluden a determinados “esquemas sensoriales”<sup>1121</sup> eidéticamente rastreables. Estos esquemas consisten en “legalidades estéticas puramente subjetivas”<sup>1122</sup>, las cuales se encuentran en permanentes relaciones de motivación. En el §151 de *Ideen I* Husserl alude de pasada a estas legalidades que están en la base de la constitución sintética de las apariciones sensibles, y que son responsables, en último término, de la unidad de cada aparición singular, de cada aspecto que forma la unidad total de la vivencia perceptiva como una tesis intencional global. Nos referimos a los fenómenos kinestésicos de orientación y a los campos sensoriales vinculados a ellos. Tales legalidades, tal y como son tratadas en *Ding und Raum*, pertenecen ya por derecho propio, a pesar del contexto estático de constitución del que surgen, a la historia de la estética trascendental-fenomenológica.

Los tres momentos genéticos que hemos destacado de las lecciones ya presuponían en mayor o menor medida la constitución originaria de la sensibilidad, es decir, la unidad de cada uno de los aspectos que participan, a modo de perspectivas, en la percepción de la cosa. Esos momentos pusieron de manifiesto cómo Husserl descubre en el nivel de la percepción sensible descrito en *Ding und Raum* aquello que las *Zeitvorlesungen* habían mostrado mucho antes en el nivel de la estructura formal de los actos, es decir, que no hay identidad objetiva sin horizontes, ni unidad de los fenómenos de conciencia sin las correspondientes multiplicidades sintéticas de tipo intencional. Los

---

<sup>1117</sup> DR, p. 343.

<sup>1118</sup> DR, p. 343.

<sup>1119</sup> ID I, p. 352.

<sup>1120</sup> ID I, p. 352.

<sup>1121</sup> ID I, p. 352.

<sup>1122</sup> HOLENSTEIN, *op. cit.*, p. 83.



vínculos remisivos que existen entre las apariciones propias e impropias, y que diseñan la unidad de la vivencia en la que el objeto se presenta en persona como un objeto inmediatamente intuitivo, se muestran, una vez que descendemos a los niveles inferiores de los esquemas sensibles, como vínculos motivados por el desarrollo de una pre-constitución pasiva puramente estética. La diferencia, antes en un segundo plano, entre los momentos de aparición objetiva de la cosa, entre las perspectivas espaciales, y las puras sensaciones inmanentes, adquiere ahora toda su relevancia. Husserl afirma que una aparición en perspectiva de la cosa solo puede tener lugar “cuando es sentida”<sup>1123</sup>, y que las modificaciones que se producen en el nivel puramente sensacional afectan al curso de la aprehensión intencional. Así, un mismo contenido sensacional puede dar lugar a dos aprehensiones intencionales distintas, tal y como Husserl expone a través del ejemplo del muñeco<sup>1124</sup>: “(...) una misma complejión de contenidos sensoriales puede fundamentar dos percepciones distintas, percepciones de diferentes objetos, como demuestra cualquier muñeco en la medida en que se mantiene ahí un punto de vista en el que dos percepciones entran en contradicción, la percepción de la cosa como muñeco, y la que lo presenta como un ser humano, ambas levantadas sobre una misma base sensorial”<sup>1125</sup>. El excedente de sentido que permite dos interpretaciones distintas de un mismo contenido sensorial es un elemento del que solo podemos dar cuenta cuando la aprehensión intencional ha hecho su trabajo, cuando los contenidos, por lo tanto, ya han sido animados, dado que, como antes avanzábamos, ellos no son por sí solos, piensa Husserl todavía aquí, nada más que materia inerte. Sin embargo, hay momentos en las lecciones en los que el concepto de contenido inerte parece no encajar con la descripción que Husserl hace del esquema sensible, lo que tal vez sea una exigencia interna de la propia doctrina a la reconsideración radical del dualismo entre sensibilidad y entendimiento que late en el fondo de la estructura de la intencionalidad de Gotinga, algo que finalmente sucederá con el desarrollo de la estética trascendental en *Analysen zur passiven Synthesis* y su fundamental concepto de asociación.

Husserl afirma, por ejemplo, que “los contenidos representantes [es decir, los contenidos sensoriales] son distinguidos en la percepción a través de su propio carácter interno”<sup>1126</sup>, de modo que “ellos pueden pertenecer a tipos muy distintos,

---

<sup>1123</sup>DR, p. 44.

<sup>1124</sup> Uno de los ejemplos preferidos por Husserl en *Analysen zur passiven Synthesis*, por cierto, para explicar el fenómeno de modalización de duda.

<sup>1125</sup>DR, p. 45.

<sup>1126</sup>DR, p. 46 (el subrayado es nuestro).

color, tono, etc.”<sup>1127</sup>. Este carácter interno parece aludir ya a las asociaciones originarias de las lecciones sobre lógica y estética trascendental, asociaciones que pertenecen al núcleo *hylético* del presente vivo y cuya función es organizar sin la participación activa del yo (presupuesta en el concepto de *Auffassung*) la unidad de los campos sensoriales que están ahí pre-dados para las actividades intencionales. Aún más claro queda el problema cuando constatamos que “los contenidos sensoriales, por ejemplo las sensaciones de color que presentan una aparición de color, tienen en sí una extensión”<sup>1128</sup>, y que “los datos sensoriales no son datos dispersos e inconexos, [sino que] tienen una unidad fija y una forma fija, la forma de la espacialidad pre-fenomenal”<sup>1129</sup>. Sobre esta extensión se constituye después la extensión de los momentos de aprehensión, lo que da lugar finalmente a la aparición total extendida. Tal unidad de los datos sensoriales, únicamente en base a la cual puede constituirse el momento de extensión objetiva a través de la interpretación racional de la *Auffassung*, debe contener ya un mínimo de actividad para que los datos sensoriales de un determinado tipo puedan unificarse en una espacialidad pre-fenomenal. Esta necesidad de una actividad mínima en los datos sensoriales queda en suspenso, como hemos dicho, debido al exagerado dualismo entre los componentes de aprehensión racional y los datos sensoriales inertes, que hace de la sensibilidad una zona opaca para el análisis. Aunque en *Ding und Raum* Husserl nunca despeja completamente esta incógnita, gracias a la consideración de la percepción en movimiento, donde entra en juego el concepto de “sensación kinestésica”<sup>1130</sup>, el dualismo de *Auffassung-Inhalt* muestra toda su insuficiencia explicativa, ya que incluso en el nivel *orgánico* de la sensibilidad corporal se hace patente que “en cuanto sujetos de experiencia nos referimos constantemente a un mundo, a nuestro mundo de la vida”<sup>1131</sup>. A pesar de que la relación entre las sensaciones kinestésicas y las sensaciones del campo visual es una relación simplemente “funcional”<sup>1132</sup>, no esencial, pues las primeras, a diferencia de las segundas, no son exhibitivas, resulta indudable que sin esta relación la cosa no podría ser constituida mediante escorzos, dado que la pluralidad de perspectivas que necesita un objeto para ser percibido como objeto unitario de la experiencia presupone las sensaciones de movimiento: “Todas las impresiones sensibles que tengo solo puedo

---

<sup>1127</sup>DR, p. 46.

<sup>1128</sup>DR, p. 69.

<sup>1129</sup>DR, p. 69.

<sup>1130</sup>DR, p. 161.

<sup>1131</sup>COSTA, V., *L'estetica trascendentale fenomenologica*, p. 19.

<sup>1132</sup>DR, p. 170.

ganarlas en la medida en que me muevo corporalmente. Para poder traer a donación ciertos aspectos de mi entorno objetivo, como color, forma, temperatura, peso, etc. debo mover mis ojos, mi cabeza, mis manos, etc. El percibir sensible (en griego «aisthesis») y los movimientos del cuerpo efectuados por mí (en griego «kinesis») componen una inseparable unidad”<sup>1133</sup>. Esto significa que los análisis de la percepción de la cosa en reposo llevados a cabo en la primera parte de las lecciones son, si tenemos en cuenta que la aspiración última de *Ding und Raum* es ofrecer un análisis de la experiencia pre-científica en la que el mundo está ahí de antemano como mundo de la actitud natural, totalmente abstractos. Pues un esquema sensible que no contempla las sensaciones de movimiento no solo es incapaz de acceder al estrato primitivo de la *res extensa*, es decir, al estrato de la pura espacialidad perceptiva entendida como fantasma, sino que el mundo como horizonte de experiencia se convierte en una ficción. Así, frente a la afirmación tajante, llevada a cabo en esa parte abstracta de las lecciones, de que no hay nada significativo en los datos sensoriales, nada, por así decirlo, *vivo*, la introducción de los fenómenos kinestésicos hace que “el sentir sea algo, de antemano, mundano”<sup>1134</sup>. En las lecciones de 1925 *Phänomenologische Psychologie* Husserl afirma que “lo que nosotros normalmente experimentamos como el mundo alude a un sentido que depende del presupuesto de una corporalidad normal en su funcionamiento normal”<sup>1135</sup>. Unos años más tarde, Dorion Cairns le había preguntado a Husserl en una conversación: “Si nuestro único órgano sensible fuera el ojo, ¿tendríamos algún tipo de mundo? Él respondió: no”<sup>1136</sup>.

Las lecciones de *Ding und Raum* se concentran en el estudio, por lo tanto, del “primer nivel de los análisis constitutivos”<sup>1137</sup>, es decir, lo que “Husserl llama, más o menos desde 1910, «fantasma», «esquema sensible»”<sup>1138</sup>. La fenomenología de los fantasmas, en cuanto “capa inferior y necesaria a priori”<sup>1139</sup> de la experiencia externa de la cosa, constituye, como Husserl dirá en las lecciones de 1919 *Natur und Geist*, “la estética trascendental en un sentido estricto”<sup>1140</sup>. Esta primera incursión en el terreno de la estética trascendental-fenomenológica llevada a cabo en las lecciones de 1907 no

---

<sup>1133</sup> HELD, “Husserl’s Phenomenology of the Life-World”, p. 41.

<sup>1134</sup> *Idem.*

<sup>1135</sup> *PPS*, p. 199.

<sup>1136</sup> CAIRNS, *op. cit.*, p. 4.

<sup>1137</sup> *DR*, p. xix.

<sup>1138</sup> *DR*, p. xix.

<sup>1139</sup> HUSSERL, E., *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*, Dordrecht, Kluwer, 2002, p.

174 (a partir de ahora *NG*).

<sup>1140</sup> *NG*, p. 174.

tendría una continuación en *Ideen I*, donde Husserl, a pesar de la clara indicación a los problemas de la sensibilidad en los §§151-152, encierra el análisis de la identidad del objeto “en la camisa de fuerza del análisis estático”<sup>1141</sup>, sino, parcialmente, en la primera sección de *Ideen II* dedicada a la constitución de la naturaleza material. En ella encontramos las primeras reflexiones explícitas sobre el carácter pasivo de las síntesis originarias de la percepción, así como una profundización en el tema, solamente esbozado en *Ding und Raum*, del valor filosófico de esas síntesis frente al nivel del conocimiento lógico-predicativo. Adelantándose así al retroceso de la fenomenología genética hacia la experiencia ante-predicativa como nivel fundante de toda actividad lógica e idealizadora, Husserl distingue en *Ideen II* entre “síntesis categoriales (formales, en cierto modo analíticas)”<sup>1142</sup> y “síntesis estéticas (sensibles)”<sup>1143</sup>, una distinción con la que al mismo tiempo se arroja luz retrospectivamente sobre el sentido sistemático del análisis de las síntesis perceptivas en *Ding und Raum*.

Husserl afirma en *Ideen II* que no solo es posible un tipo categorial de constitución de objetividades levantada sobre la unificación sintética de una pluralidad de tesis intencionales en cuanto “posicionamientos predicativos”<sup>1144</sup>, unificación que está en la base de la formación activa de objetos de nivel superior, sino que la “constitución originaria”<sup>1145</sup> de un objeto se efectúa también en una conciencia tética, conciencia en la que el sentido objetivo está compuesto genéticamente por una pluralidad de tesis parciales. Esta síntesis de intencionalidades parciales no presupone nada de las síntesis categorial-predicativas, de modo que “toda percepción simple de cosas (es decir, la conciencia originalmente dadorada de la existencia presente de una cosa)”<sup>1146</sup> nos retrotrae a “pasajes de series de percepciones que de hecho son abrazados por la unidad de una tesis continua, pero evidentemente de tal modo que las múltiples tesis particulares en ningún caso son unificadas en la forma de una síntesis categorial”<sup>1147</sup>. Estas síntesis perceptivas son llamadas por Husserl “síntesis estéticas”<sup>1148</sup>. Lo que caracteriza a este tipo de síntesis frente a las síntesis categoriales es que, a diferencia de ellas, las síntesis estéticas no se producen de forma espontánea.

---

<sup>1141</sup> DRUMMOND, J., “The Structure of Intentionality”, en *The New Husserl*, Ed. Donn Welton, Indiana, Indiana University Press, 2003, p. 80.

<sup>1142</sup> *ID II*, p. 18.

<sup>1143</sup> *ID II*, p. 18.

<sup>1144</sup> *ID II*, p. 18.

<sup>1145</sup> *ID II*, p. 18.

<sup>1146</sup> *ID II*, p. 19.

<sup>1147</sup> *ID II*, p. 19.

<sup>1148</sup> *ID II*, p. 19.

Así, “la unión es en un caso ella misma una actuación espontánea, una auténtica actividad, mientras que en el otro caso no”<sup>1149</sup>. En ese sentido, las síntesis estéticas de los objetos perceptivos tienen lugar en una “pasividad secundaria”<sup>1150</sup>, pasividad que supone una “modificación de la actividad del yo”<sup>1151</sup>. Las intenciones parciales de un objeto “motivan el transcurso posterior de la percepción”<sup>1152</sup>, lo que significa que “en la interpretación de la forma de una cosa desde un lado hay continuamente encerrados intencionalmente transcurros continuos de interpretaciones de otros lados”<sup>1153</sup>. La motivación, que en *Ding und Raum* era ya una categoría fundamental de la fenomenología de la experiencia, es caracterizada aquí, finalmente, como una intencionalidad pasiva, algo que ya se encontraba en todo caso encerrado en el sentido de las síntesis perceptivas de identificación parcial y total descritas por Husserl en las lecciones de 1907. Esta motivación, tal y como dice Yamaguchi, es entendida en *Ideen II*, al no tomar parte en ella en ningún momento el yo, como una “motivación asociativa”<sup>1154</sup>.

El tema de las síntesis estéticas que se abre así en *Ideen II*, y en el que encontramos prefigurada la descripción genética de las síntesis pasivas de la época de Friburgo, descripción que conduce a la validación de lo ante-predicativo como una capa fundante y absolutamente universal que actúa como condición de posibilidad de todas las actividades imaginables de la razón, exige, dice Husserl, “una gran investigación propia”<sup>1155</sup>, avanzando ya, en cualquier caso, que la función de las síntesis estéticas debe buscarse “en diferentes estratos”<sup>1156</sup>. Para ilustrar este carácter transversal de las síntesis estéticas Husserl pone varios ejemplos que nos hacen pensar ya en la distinción entre las síntesis pasivas “originarias” y “reproductivas” de *Analyzen zur passiven Synthesis*, aunque sin hablar en ningún momento en estos términos. En primer lugar, Husserl afirma que síntesis estéticas al margen de toda actividad categorial del yo pueden encontrarse no solo en la unidad del objeto como unidad formada en la multiplicidad de tesis intencionales parciales, sino que incluso en cualquier propiedad particular del mismo transcurren “menciones parciales unidas sintéticamente”<sup>1157</sup>. Pero

---

<sup>1149</sup> *ID II*, p. 19.

<sup>1150</sup> *ID II*, p. 19.

<sup>1151</sup> YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*, p. 6.

<sup>1152</sup> *ID II*, p. 19.

<sup>1153</sup> *ID II*, p. 19.

<sup>1154</sup> YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*, p. 6.

<sup>1155</sup> *ID II*, p. 20.

<sup>1156</sup> *ID II*, p. 20.

<sup>1157</sup> *ID II*, p. 20.

no solo eso. Husserl también dice que tales síntesis pre-categoriales se muestran, análogamente, en “toda esfera de sentido”<sup>1158</sup>, lo que en las lecciones sobre lógica y estética trascendental llamará “unidad del campo de sentido”<sup>1159</sup>, y que parece aludir ya a las síntesis originarias que tienen lugar en el interior de los campos sensoriales originarios de la vista, el tacto, etc. El descubrimiento de los procesos sintéticos que se desarrollan en el interior de los campos sensoriales encierra, como veremos luego, una crítica indirecta al esquema A-I, en el que la materia sensorial de los actos intencionales es una materia muerta. Esta crítica, que Husserl había llevado a cabo explícitamente en 1909 en el contexto de la teoría de la conciencia interna del tiempo, adquiere así una radicalidad filosófica que rompe el vínculo que unía a la fenomenología con el dualismo de sensibilidad y entendimiento de la teoría del conocimiento de la modernidad. La otra función de las síntesis estéticas a la que Husserl se refiere en el primer capítulo de *Ideen II* incide en la impresión de que Husserl no ignoraba en 1912 la existencia de síntesis en el interior de los campos sensoriales. Husserl afirma que los objetos se constituyen a través de la coordinación de diferentes “esferas particulares de sentido”<sup>1160</sup>, como por ejemplo una capa visual de la cosa con una capa táctil, lo que sin duda alguna adelanta ya las formas de ordenación pasivas de los campos sensoriales en el presente originario a través de las categorías generales de semejanza y contraste, categorías en las que residen las “pre-condiciones asociativas del contenido”<sup>1161</sup>. Una nota explicativa a pie de página parece reforzar esta interpretación: “Sobre las síntesis estéticas: ¿no se debe introducir la diferencia fundamental: 1) síntesis como auténtica unificación, vinculación, una expresión que remite a lo *separado*; y 2) síntesis continua como mezcla continua? Toda síntesis estética del primer tipo lleva a elementos últimos. La cosa como formación a partir de síntesis estéticas se construye sobre características sensibles, que por su parte surgen de síntesis continuas”<sup>1162</sup>. A pesar de esta aclaración de los niveles de las síntesis estéticas, y de la aparición de un concepto indudablemente genético como “mezcla” (*Verschmelzung*), que en *Analysen zur passiven Synthesis* tendrá un papel fundamental en la unificación constitutiva-pasiva de los objetos *hyléticos*<sup>1163</sup>, es decir, de las fases de contenido del objeto, de sus apariciones como puntos sensibles, es innegable, en cualquier caso, que “la diferencia que aparece en la

---

<sup>1158</sup> *ID II*, p. 20.

<sup>1159</sup> *PS*, p. 146.

<sup>1160</sup> *ID II*, p. 20.

<sup>1161</sup> *PS*, p. 180.

<sup>1162</sup> *ID II*, p. 19.

<sup>1163</sup> *PS*, p. 164-165.

genealogía de la lógica entre la asociación reproductiva y las síntesis asociativas en el presente vivo no puede verse todavía aquí”<sup>1164</sup>. Ello se explica, en mi opinión, por la insistencia de Husserl en considerar la sensibilidad como materia inerte, como una capa de sentido que está “muerta”<sup>1165</sup> si el factor animador de la *Auffassung* es suprimido. Solo en un anexo de 1917 (“La persona –el espíritu y su trasfondo anímico”<sup>1166</sup>) es posible encontrar en *Ideen II* una cancelación explícita del prejuicio metafísico de la pasividad inerte de la sensibilidad, cancelación de la que se deriva todo el proyecto husserliano de *Analysen zur passiven Synthesis* de una estética trascendental-fenomenológica dirigida a la investigación genética del núcleo de naturaleza primordial del “mundo de la vida”. En el párrafo segundo de ese anexo, titulado significativamente “La sensibilidad como trasfondo anímico del espíritu”<sup>1167</sup>, Husserl afirma que la sensibilidad es el “trasfondo de los actos espirituales en todos sus niveles imaginables”<sup>1168</sup>. Esta “sensibilidad originaria”<sup>1169</sup> está compuesta por los datos sensoriales organizados, por ejemplo, en el campo visual, campo que es “una unidad antes de toda «apercepción»”<sup>1170</sup>. El aspecto visual que constituye la aparición en persona del objeto es, dice Husserl, “pre-encontrado”<sup>1171</sup> (*vorgefunden*), término usado en la *Grundproblemevorlesung* para referirse a la inmediatez de lo experimentado en el mundo de la actitud natural, y de un modo más general, como muestra el famoso Beilage XXII, para referirse a la “unidad de la conciencia en la que un sujeto halla un mundo”<sup>1172</sup>, dentro de la cual tenemos, en primer lugar, “lo pre-encontrado inmanente en el sentido del dato de conciencia real [reell]”<sup>1173</sup>. A diferencia de las asociaciones, de las reproducciones, de los recuerdos, etc., vivencias que en un sentido amplio pueden considerarse también pertenecientes a la sensibilidad, en la esfera de la sensibilidad originaria, de lo *Vorgefundene* en un sentido estricto, no encontramos nada parecido, dice Husserl en el anexo de *Ideen II*, a las tendencias de constitución anímica que gobiernan allí. Pues la sensibilidad originaria representa un ámbito de “pasividad”<sup>1174</sup>

---

<sup>1164</sup> YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*, p. 6.

<sup>1165</sup> *ID II*, p. 94.

<sup>1166</sup> *ID II*, p. 332.

<sup>1167</sup> *ID II*, p. 334.

<sup>1168</sup> *ID II*, p. 334.

<sup>1169</sup> *ID II*, p. 334.

<sup>1170</sup> *ID II*, p. 334.

<sup>1171</sup> *ID II*, p. 334.

<sup>1172</sup> *GP*, p. 103.

<sup>1173</sup> *GP*, p. 103.

<sup>1174</sup> *ID II*, p. 335.

que es totalmente *geistlos*<sup>1175</sup>, un ámbito de afecciones que luego da lugar a un estrato de “receptividad”<sup>1176</sup>, a una “esfera originaria de intencionalidad impropia”<sup>1177</sup> en la que no puede hablarse en ningún caso de “intención a”<sup>1178</sup> de un modo propio, es decir, yoico, pero en la que ya hay, a pesar de todo, apercepción. En ese sentido, “la más baja espontaneidad del yo o actividad es la «receptividad»”<sup>1179</sup>. Lo importante de este anexo, aparte del obvio adelanto del tema de la genealogía de la lógica a través del esclarecimiento del nivel inferior, que estudia la estética trascendental, de la receptividad, es que Husserl arroja retrospectivamente luz, como antes avanzábamos, sobre las descripciones de los estratos más básicos de la experiencia de *Ding und Raum*. Husserl afirma que todo aquello que antes caía bajo el título de “esquema”, es decir, la constitución espacial de una cosa de la naturaleza a través de los diferentes procesos de animación intencional de un contenido muerto, “presupone esta espontaneidad más baja”<sup>1180</sup>. La naturaleza sensible, es decir, “el mundo cósmico-sensible con sus formas sensibles de espacio, tiempo, sustancialidad-causalidad”<sup>1181</sup>, el mundo sobre el que, precisamente, *Ding und Raum* había intentado arrojar luz, es la naturaleza “en la mera receptividad”<sup>1182</sup>. Como tal, ella es una naturaleza de datos afectantes, de sensaciones originarias que llaman a la puerta de la actividad constitutiva del yo. Lo que Husserl solo había logrado indirectamente en *Ding und Raum* por medio de la unión funcional con los fenómenos kinestésicos, es decir, inyectar una dimensión mundana en la sensibilidad pre-dada, pasa a ser ahora un rasgo fundamental de la capa inferior de la vida de la conciencia en general. Este rasgo no solo radicaliza y trae a la superficie lo que ya latía en el esquema de constitución espacial de 1907, sino que él, y la pareja conceptual de actividad y pasividad que introduce, supone también un paso más allá del concepto estático de trasfondo que encontramos en *Ding und Raum* y, sobre todo, en *Ideen I*, ya que ella no puede asimilarse sin más a la pareja conceptual de actualidad e inactualidad. Tal y como dice Holenstein, desde el punto de vista de *Ideen I*, para que algo se vuelva inactual, para que sea empujado al trasfondo de la conciencia, antes tiene que haber sido objeto de una constitución activa, mientras que existen otros modos de constitución, los específicamente pasivos, como la asociación, la modalización o la

---

<sup>1175</sup> *ID II*, p. 334.

<sup>1176</sup> *ID II*, p. 335.

<sup>1177</sup> *ID II*, p. 335.

<sup>1178</sup> *ID II*, p. 335.

<sup>1179</sup> *ID II*, p. 335.

<sup>1180</sup> *ID II*, p. 335.

<sup>1181</sup> *ID II*, p. 335.

<sup>1182</sup> *ID II*, p. 335.



sedimentación, “que pueden pasar al trasfondo de la conciencia sin que antes hubiesen sido actualmente iniciados por el yo”<sup>1183</sup>. Esto es sumamente importante para entender qué aportará de nuevo al problema del mundo de experiencia pre-dado el desarrollo de la fenomenología genética de Friburgo, una novedad que se basa, sobre todo, en la superación del esquema estático de donación de sentido A-I de *Ideen I*, dentro del cual la constitución pasiva, dice Holenstein, “no encaja”<sup>1184</sup>.

Aunque, como vemos, hay ya implícita en *Ideen II* toda una estética trascendental de la naturaleza como núcleo de sentido primordial del “mundo de la vida”, lo cierto es que Husserl solo usará ese concepto para referirse a los estratos más básicos de la percepción sensible en las lecciones de 1919 *Natur und Geist*. En ellas Husserl, tras la investigación de la estructura del mundo pre-teórico en *Ding und Raum, Grundprobleme der Phänomenologie* e *Ideen II*, se encuentra ya en condiciones de afirmar claramente que el interés de la fenomenología es descubrir “la estructura típica del mundo pre-dado”<sup>1185</sup>. La pregunta “radical”<sup>1186</sup> que según Husserl guía tal interés es la dirigida a esclarecer “qué puede estar ya-dado como pre-teórico para un sujeto cognoscente”<sup>1187</sup>. La indagación que parte de aquí es la que precisamente lleva por título “estética trascendental”<sup>1188</sup>. Ella se divide en una ontología del mundo pre-dado guiada por el *eidos* “mundo físico”, y en un análisis de las multiplicidades de la conciencia en las que ese mundo se constituye. Dentro de este análisis de la conciencia entra, sin embargo, “otra estratificación a la que es necesario prestar atención”<sup>1189</sup>, y que da como resultado un concepto “más estrecho”<sup>1190</sup> de estética trascendental, “concepto que corre paralelo a los conceptos amplios de percepción y de intuición en general”<sup>1191</sup>. Este concepto más estrecho que el concepto de una ontología de la naturaleza física en cuanto “mundo de la vida natural”<sup>1192</sup> con sus correspondientes relaciones de constitución noético-noemáticas, es lo que Husserl entiende por “estética trascendental de los fantasmas”<sup>1193</sup>. A los múltiples significados del concepto de estética trascendental le corresponden, por lo tanto, diferentes tareas en cuanto “ciencia del mundo de la

---

<sup>1183</sup> HOLENSTEIN, *op. cit.*, p. 216.

<sup>1184</sup> *Ibidem*, pp. 217-218.

<sup>1185</sup> *NG*, p. 21.

<sup>1186</sup> *NG*, p. 21.

<sup>1187</sup> *NG*, p. 21.

<sup>1188</sup> *NG*, p. 21.

<sup>1189</sup> *NG*, p. 152.

<sup>1190</sup> *NG*, p. 152.

<sup>1191</sup> *NG*, p. 152.

<sup>1192</sup> *NG*, p. 152.

<sup>1193</sup> *NG*, p. 186.

vida”<sup>1194</sup>, ciencia que “partiendo del mundo de experiencia intersubjetivo tomado en su total concreción, indaga sistemáticamente las capas inferiores reconstruidas de forma «abstracta»”<sup>1195</sup>. Así, frente a la estética del “mundo de la vida” concreto como mundo intersubjetivo de la praxis, la estética trascendental de los fantasmas concentra su atención en una capa no-independiente de la experiencia del mundo intersubjetivo como naturaleza, naturaleza que ya implica, a su vez, una región abstracta, es decir, no-independiente, del “mundo de la vida” concreto: el núcleo de experiencia espacio-temporal presupuesto en todo mundo imaginable. Frente a esta experiencia de la naturaleza como naturaleza científicamente interpretada, como naturaleza de las cosas que poseen sus propiedades materiales observables y deducibles, como naturaleza del espacio tridimensional y de la gravitación universal, como naturaleza física y química que la fenomenología busca esclarecer en todos los niveles de la razón predicativa, la estética trascendental de los fantasmas investiga los fenómenos de experiencia tal y como ellos se dan en la intuición “antes de la ciencia que vale para todo ser humano”<sup>1196</sup>. Esta abstracción encierra, por lo tanto, la puesta entre paréntesis de todo predicado intersubjetivo, lo que significa, finalmente, un retroceso a la conciencia solipsísticamente tomada: “En la medida en que nos movimos en la estética trascendental, es decir, en la esfera de la intuición empírica, procedimos como si no hubiesen ahí para nosotros otros sujetos cognoscentes. Esto parece estar evidentemente justificado, pues si los hubiésemos tenido en consideración, ellos no habrían podido darnos, en principio, nuevos ejemplos para nuestras inducciones. Las sensaciones y las intuiciones que el otro tiene están justificadas para mí (y a partir de razones aprióricas) solo a través de la empatía; y lo que no pueda intuir en mi propio campo de conciencia, ninguna empatía puede dármele”<sup>1197</sup>. Esta reducción al *solus ipse* ya no tiene nada que ver, sin embargo, con la prueba cartesiana de la inexistencia del mundo. No se trata, como en *Ideen I*, de una “aniquilación”<sup>1198</sup> (*Vernichtung*), sino de una “deconstrucción”<sup>1199</sup> (*Abbau*) del mundo. La intención de Husserl al llevar a cabo esta deconstrucción no es probar, como en *Ideen I*, que la tesis que subyace a la creencia en el ser del mundo es, desde el punto de vista cartesiano de la estricta separación entre immanencia y trascendencia y su concepto de evidencia como residuo, *contingente*,

---

<sup>1194</sup>LW, p. li.

<sup>1195</sup>LW, p. li.

<sup>1196</sup>NG, p. 192.

<sup>1197</sup>NG, p. 193.

<sup>1198</sup>ID I, p. 103.

<sup>1199</sup>LW, p. 265.

sinosacar a la luz, más bien, el fundamento fenomenológico que se esconde en esa creencia, creencia que se encuentra presupuesta, en su estrato intuitivo más básico, tanto en el “mundo de la vida” concreto como en el “mundo de la vida” regional de la experiencia de la naturaleza, y que por lo tanto es, sin lugar a dudas, *necesaria*. Para alcanzar el a priori del mundo de experiencia concreto en el que tienen su asiento tanto las ciencias físico-matemáticas como la filosofía, se requiere, dice Husserl en un texto 1926, modélico para la comprensión del método fenomenológico-deconstructivo, “introducir de manera consciente un *procedimiento abstractivo* que ponga de relieve sistemáticamente las *capas estructurales*”<sup>1200</sup>, es decir, preguntar por los “*horizontes*”<sup>1201</sup> implicados en la experiencia concreta del mundo como mundo en el que ya siempre nos encontramos incuestionadamente. “Este proceder abstractivo lo llamamos también *deconstrucción del mundo concreto*, cuya primera finalidad queda señalada como *deconstrucción de todo lo espiritual intencional y todo lo meramente subjetivo* para la ganancia abstractiva de la *mera naturaleza*”<sup>1202</sup>. Es la esfera, como ya se ha señalado, de la estética trascendental fenomenológica en un sentido estricto.

Este largo recorrido ha sido necesario para situar correctamente el marco en el que se desarrollan las investigaciones genéticas sobre la pasividad de *Analysen zur passiven Synthesis*. Como investigaciones que tienen su punto de partida en la percepción sensible ellas se remontan a la fenomenología de la experiencia de *Ding und Raum*. A pesar de la cárcel estática del esquema A-I, que impide una verdadera descripción fenomenológica de la sensibilidad en 1907, Husserl accede aquí a estructuras que más tarde serán cruciales en los análisis genéticos del “mundo de la vida”, como son las sensaciones kinestésicas que pertenecen al *Leib* como órgano perceptivo central, o los horizontes de experiencia que acompañan a toda donación particular de la conciencia. Las síntesis de identificación totales y parciales que conectan las múltiples apariciones de una misma cosa, las perspectivas que forman la percepción del objeto espacial como una vivencia de conciencia unitaria, son descritas por primera vez en *Ideen II* como síntesis pasivas. Aunque en esos años posteriores a *Ideen I* el esquema de constitución estático *Auffassung-Inhalt* conserva aún su vigencia, la idea metafísica de sensibilidad como materia inerte se va agrietando cada vez más. Esto puede verse de una forma especialmente clara en el anexo de 1917 de *Ideen II*,

---

<sup>1200</sup>LW, p. 264.

<sup>1201</sup>LW, p. 265.

<sup>1202</sup>LW, p. 265.

pero sobre todo en *Natur und Geist*, donde la esfera originaria de la sensibilidad está en el centro de la ciencia del “mundo de la vida” como estética trascendental-fenomenológica. El método deconstructivo que Husserl usa en las lecciones de 1919 para, desde el “mundo de la vida” concreto, llegar hasta ella, método que pone entre paréntesis los predicados intersubjetivos de la experiencia y que limita el alcance de la mirada a la gramática de los fantasmas tal y como ellos se manifiestan en la subjetividad trascendental aislada, es el que se encuentra, implícitamente, en las lecciones sobre lógica y estética trascendental. El paso de lo predicativo a lo ante-predicativo, exigido por la lógica trascendental, se concreta así, en *Analysen zur passiven Synthesis*, en una teoría estética de la receptividad en cuanto estrato primitivo, radicado en la esfera primordial de la naturaleza puramente experimentada por mí, del “mundo de la vida”: “Nosotros tomamos el mundo solamente como el sentido inmanente de la conciencia relativa a él. Además, trabajamos dentro de las limitaciones de la estética trascendental, excluimos todo conocimiento judicativo, excluyendo por completo la entera esfera del pensamiento determinativo y predicativo que está fundado en la intuición. Así, nos restringimos exclusivamente a la intuición, y más precisamente, a la percepción, es decir, al fenómeno de mundo solo en tanto que es un fenómeno de la percepción. Nos restringimos incluso más: consideramos percepciones particulares de cuerpos”<sup>1203</sup>.

### 2.3. Análisis preliminares: evidencia y modalización

Las lecciones y manuscritos de investigación que componen el volumen de *Analysen zur passiven Synthesis* pretenden ser, sobre todo, una fenomenología trascendental de la *doxa*, es decir, una descripción genética de los fenómenos que participan en la creencia inmediata e incuestionada en el ser del mundo. Este carácter genético de las lecciones no es, sin embargo, una cosa tan fácil de entender. Si antes decíamos que uno de los aspectos más desconcertantes de *Analysen zur passiven Synthesis* es la ausencia, al principio, de toda referencia al camino de reducción utilizado, no menos desconcertante es el hecho de que en las lecciones Husserl no nos da prácticamente ninguna información sobre las esenciales modificaciones metódicas que le permiten hablar de la percepción en términos genéticos, es decir, históricos. Pues la *restricción* metódica que introduce la estética trascendental, la abstracción de todo predicado intersubjetivo y en consecuencia de todo “tú” y todo “nosotros”, en realidad obedece a una *ampliación* de la mirada en otro nivel, resultado, como ya hemos

---

<sup>1203</sup>PS, p. 295.

avanzado en la segunda parte de nuestro trabajo, de la cancelación de las abstracciones que son lo eidético y lo adecuado que guiaban la vía cartesiana de reducción de *Ideen I*. La incapacidad para explicar adecuadamente, al menos durante el curso efectivo de las lecciones, es decir, sin tener en cuenta los innumerables anexos incluidos en el volumen XI, que el solipsismo introducido por la estética trascendental y su deconstrucción fenomenológica del “mundo de la vida” concreto nada tiene que ver con el solipsismo de *Ideen I* y la teoría de la evidencia como residuo que lo motiva, es una de las grandes carencias de *Analysen zur passiven Synthesis*. Esta oscuridad metódica, sin embargo, es solo el principio. La destrucción, primero, de la identidad entre evidencia apodíctica y evidencia adecuada que Husserl anuncia en las *Cartesianische Meditationen* y que sin duda ya se pone en práctica aquí, y la adopción, segundo, de un punto de vista trascendental-individual que nos retrotrae a la *Grundproblemevorlesung* y que en *Analysen zur passiven Synthesis* Husserl se manifiesta a través del concepto de mónada, modifican por completo todo el paisaje fenomenológico en el que tiene lugar el desarrollo del problema de la autodonación. Poco a poco se descubre en las lecciones que los conceptos de tiempo, yo y mundo, que en la fenomenología cartesiana habían sido vaciados de todo contenido, están detrás de la descripción de las estructuras pasivas de la receptividad. Aunque la cancelación de estas *abstracciones secundarias* se encuentra en un nivel más superficial, y por lo tanto más fácilmente rastreable, que la cancelación de las *abstracciones primarias* de lo eidético y lo adecuado, Husserl tampoco se detiene en la introducción de su nuevo contenido genético, sino que simplemente usa los conceptos de tiempo, yo y mundo como si ellos no hubieran supuesto jamás ningún problema filosófico importante. Más tarde nos ocuparemos en detalle de la cuestión de las abstracciones en *Analysen zur passiven Synthesis*. Antes es necesario presentar ese paisaje *genéticamente alterado* de la autodonación.

En la introducción del problema de la autodonación (§§1-4), que conecta así con el final del anexo de *Formale und transzendente Logik* en el que Husserl afirmaba, recordemos, la necesidad, para un esclarecimiento filosófico radical de la lógica entendida no como tecnología hueca sino como teoría universal de la ciencia, de penetrar en “el ámbito general de la donación de sentido”<sup>1204</sup>, supone una recapitulación de los elementos generales de la teoría de la percepción sensible que ya se habían logrado en *Ding und Raum* e *Ideen I*. El objeto de la percepción externa se da

---

<sup>1204</sup>FTL, p. 374.

necesariamente en perspectivas, en escorzos, dentro de las cuales podemos distinguir entre aquellas que presentan propiamente el objeto y aquellas que lo hacen impropriamente. Desde un punto de vista noético, el percibir es una mezcla de un presentar original, intuitivo, y una indicación vacía. Las apariciones vacías, impropias, carentes de un contenido intuitivo como la perspectiva de la parte invisible de la mesa que ahora mismo percibo, son simplemente aludidas, pero en cualquier caso comentadas como “complejos de posible visión”<sup>1205</sup>. Estos complejos de posible visión son insustituibles, incorregibles, así como, desde un punto de vista noemático, las partes no vistas de la mesa son indispensables para que ella sea percibida por mí como un objeto espacial a pesar de todo unitario, idéntico. Esto idéntico es “una constante x, un constante substrato de momentos de la mesa que efectivamente aparecen, pero también de momentos que aún no han aparecido”<sup>1206</sup>. Tales momentos de posible aparición en persona, intuitiva, constituyen enteros sistemas de indicación, “tendencias”<sup>1207</sup>, dice Husserl, que empujan a la percepción a lo todavía-no-visto. La percepción se encuentra atravesada, así, por un “horizonte intencional vacío”<sup>1208</sup>, horizonte que, al formar parte de la vivencia perceptiva concreta como “conciencia de algo”, no implica una absoluta carencia de significación, sino que constituye una “indeterminación determinable”<sup>1209</sup>.

Esta relación constante entre momentos de significación vacíos y momentos intuitivamente plenos es lo que caracteriza la percepción no como una vivencia intencional aislada, puntual, sino como un “proceso de adquisición de conocimiento”<sup>1210</sup>. La percepción, genéticamente vista, no solo tiene su origen, como vivencia en la que un objeto es identificado noemáticamente, en un plexo de posibilidades de experiencia actuales, es decir, no solo en los complejos de posible visión que *ahora* podría llevar a cabo si me levantase, apartase los libros y mirase la parte de la mesa que estaba oculta, sino que esas mismas posibilidades están motivadas por percepciones pasadas en las que *aprendí*, por así decirlo, que esos complejos de posible visión podían ser actualizados de esa forma y no de otra. La posibilidad de experiencia, como actualización de una perspectiva *auténtica* en la que percibo en persona que, efectivamente, la superficie coloreada de la mesa no se detenía bajo los libros que alguien había puesto allí, no desaparece una vez que vuelvo a mi sitio, sino

---

<sup>1205</sup> *PS*, p. 4.

<sup>1206</sup> *PS*, p. 5.

<sup>1207</sup> *PS*, p. 5.

<sup>1208</sup> *PS*, p. 6.

<sup>1209</sup> *PS*, p. 6.

<sup>1210</sup> *PS*, p. 8.

que ella se conserva en la conciencia como una “adquisición originaria”<sup>1211</sup>. Solo gracias a esta conservación retencional de las posibilidades de experiencia efectuadas en el proceso perceptivo, los horizontes vacíos de la experiencia nunca son completamente vacíos, sino horizontes más o menos familiares, horizontes caracterizados por una “determinada prefiguración”<sup>1212</sup>. Esta prefiguración es el resultado de una “asociación de semejanza”<sup>1213</sup> en el interior de una vivencia aperceptiva, es decir, en el interior de una vivencia en la que una cosa es intuita “con las mismas propiedades no visibles de la anterior”<sup>1214</sup>. Husserl define la apercepción como “una conciencia que es conciencia de algo individual que no está autodonado en ella”<sup>1215</sup>, por lo que solo puede presentarlo como algo idéntico gracias a la anticipación de sus perspectivas ocultas que han sido actualizadas previamente en modos de experiencia semejantes. En ese sentido, “todo horizonte no plenificado contiene motivaciones”<sup>1216</sup>, sistemas de posibilidades de experiencia motivados por vivencias semejantes que se han sedimentado en la memoria. Esto significa, pues, que todas las percepciones externas deben considerarse apercepciones, ya que en todas ellas los horizontes vacíos se encuentran más o menos pre-determinados. El concepto de apercepción, como experiencia temporalmente motivada, apunta así a la *densidad genética* de la conciencia, es decir, al hecho de que toda vivencia originalmente perceptiva está atravesada por horizontes de posibilidades vacías que actúan como expectativas de futuras adquisiciones de experiencia, y que tienen su origen en una “tradicción interna”<sup>1217</sup> del yo. Esta tradición es la “«historia» de la conciencia”<sup>1218</sup>, es decir, “la historia de todas las posibles apercepciones”<sup>1219</sup>.

El análisis temporal de la autodonación, que profundiza en la fenomenología de la percepción de *Ding und Raum*, donde los conceptos de horizonte, indeterminación determinada o aparición impropia fueron tratados estáticamente, deja entrever ya una visión de la conciencia como proceso y desarrollo difícilmente compatible con aquel residuo actual de certeza que definía el concepto de conciencia absoluta de *Ideen I*. Así, frente a la “fenomenología estática de las formas esenciales ya devenidas”<sup>1220</sup> según el

---

<sup>1211</sup> PS, p. 9.

<sup>1212</sup> PS, p. 9.

<sup>1213</sup> PS, p. 10.

<sup>1214</sup> PS, p. 10.

<sup>1215</sup> PS, p. 337.

<sup>1216</sup> PS, p. 337.

<sup>1217</sup> PS, p. 11.

<sup>1218</sup> PS, p. 339.

<sup>1219</sup> PS, p. 339.

<sup>1220</sup> YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*, p. 12.

esquema constitutivo general A-I, formas esenciales que hacen abstracción de la intencionalidad oculta en los niveles inferiores de la constitución de la cosa, Husserl afirma al final de la introducción de *Analysen zur passiven Synthesis* que “el tema de los análisis genéticos es hacer comprensible cómo en el desarrollo que pertenece a la esencia de todo flujo de conciencia, que al mismo tiempo es un desarrollo del yo, se desarrollan aquellos intrincados sistemas intencionales a través de los cuales puede aparecer para la conciencia y para el yo un mundo externo”<sup>1221</sup>. Tiempo, yo y mundo son, por lo tanto, los elementos fundamentales (no aclarados) de la estética trascendental-fenomenológica como investigación deconstructiva guiada por la pregunta histórica de la génesis.

Las síntesis de concordancia entre las diferentes apariciones de una cosa bajo las leyes genéticas de la temporalidad no agotan, sin embargo, el tema de la autodonación. La percepción, como proceso de conocimiento y no simplemente como vivencia de conciencia aislada en la que deba buscarse la estructura fija de la constitución según leyes noético-noemáticas, no solo se caracteriza por un enriquecimiento continuo de nuestra tradición aperceptiva a través de la actualización de posibilidades de experiencia vacías, sino que en el “definirse de otra forma”<sup>1222</sup> del que ya hablaba Husserl en *Ding und Raum* en el contexto de las transformaciones *dóxicas* se encuentra un aspecto fundamental de la experiencia del mundo como experiencia concordante de una naturaleza pre-dada. En lo que Husserl llama “modalización de la certeza”<sup>1223</sup> se produce, en lugar de la plenificación de una expectativa situada en un horizonte vacío y la correspondiente determinación más cercana de la cosa, la decepción. Así, en lugar de la normalidad del progreso armónico de las apariciones, en el que “una intención, que persiste de manera concordante, gana noéticamente el modo de creencia de la simple certeza, y correlativamente, gana lo entendido el modo noemático de la existencia cierta”<sup>1224</sup>, surge la conciencia de lo problemático. Se trata de una cuestión decisiva para elucidar no solo las modalidades del ser y de la constitución, sino también de una cuestión decisiva para entender la esencial distinción fenomenológica, ignorada a un nivel trascendental en *Ideen I*, de objeto y mundo, distinción que está en la base, como luego veremos, de la posible acreditación apodíctica del mundo como horizonte de experiencia universal.

---

<sup>1221</sup>PS, p. 24.

<sup>1222</sup>DR, p. 111.

<sup>1223</sup>PS, p. 43.

<sup>1224</sup>HOLENSTEIN, *op. cit.*, p. 54.



En *Analysen zur passiven Synthesis* Husserl distingue tres formas principales de modalización: la negación, la duda y la posibilidad. Lo propio de todas ellas es la alteración normal de la creencia en el ser de la cosa, alteración de la que surge la vivencia de “otro modo”<sup>1225</sup>. Sin embargo, las alteraciones en la creencia del objeto tienen su contrapartida en fenómenos de corrección cuya función es conservar la unidad coherente del sentido constituido a pesar de que ciertas intenciones parciales, ciertas expectativas, se hayan visto defraudadas. En *Erfahrung und Urteil* encontraremos una clasificación de las modalizaciones prácticamente idéntica, salvo por el hecho de que Husserl anuncia el tipo de modalización en la duda como una modalización de posibilidades, y de que, como ocurre en general en toda la obra, prefiere hablar en ese momento de modalizaciones “de la esfera ante-predicativa”<sup>1226</sup> en lugar de modalizaciones pasivas. Que sepamos, se trata de las dos únicas exposiciones sistemáticas en la obra de Husserl de una serie de fenómenos fundamentales que están en la base de la constitución unitaria de la cosa como un complejo de tendencias *dóxicas* sometidas a permanentes procesos de confirmación y de decepción, y que en *Ideen I*, debido a su investigación puramente formal y estática de las posibilidades de experiencia, se encuentra completamente ausente.

*Negación.* El suceso contrario a la plenificación de una expectativa que dirigida al horizonte vacío de una determinada fase-presente del proceso constitutivo es la “decepción”<sup>1227</sup>. Ella tiene como presupuesto la unidad inalterada del fenómeno perceptivo, que no se ve afectado en su totalidad por la modalización. Si por ejemplo levanto los libros de la mesa y observo que el color es diferente justo en esa parte que se mantenía oculta, la expectativa de que la superficie en esa parte fuera del mismo color que el del resto de la mesa adquiere ahora el carácter de “no así, sino más bien de otra forma”<sup>1228</sup>. Aunque el ámbito de sentido general de la percepción es, como decimos, conservado, la expectativa de una homogeneidad cromática en la superficie de la mesa se ve completamente negada, de modo que somos conscientes de ella como expectativa que ha sido derrotada por la fuerza de la impresión originaria “la superficie no es del mismo color en todos sus puntos”. La negación no afecta, sin embargo, al tramo actual de la percepción, sino que, según Husserl, “la modificación noemática irradia en la forma de una tachadura retroactiva que penetra en la esfera retencional y altera también

---

<sup>1225</sup>PS, p. 26.

<sup>1226</sup>EU, p. 99.

<sup>1227</sup>PS, p. 29.

<sup>1228</sup>PS, p. 30.

el sentido de las viejas percepciones”<sup>1229</sup>. Esto significa que la apercepción original, motivada no solo por las partes de la superficie de la mesa que estaban a la vista, sino también por el hecho de que las mesas de este tipo percibidas por mí en el pasado mostraban una superficie cromática homogénea, es, por efecto de esa tachadura retroactiva, reinterpretada. Tras esta reinterpretación pasiva del curso completo de la apercepción desde el punto caliente de la negación se restablece de nuevo el orden de normalidad noemática en el objeto percibido.

*Duda.* En el caso de la duda, la modalización de la certeza simple no consiste en una mera negación, en una mera tachadura de la expectativa que se ha revelado como falsa, sino en un conflicto irresuelto. Como Husserl ya había visto en *Ding und Raum*, en el fenómeno de la duda subsisten a la vez dos percepciones distintas cuyo contenido de sentido nuclear es el mismo. Este desdoblamiento de las percepciones nunca es, sin embargo, equidistante. Aunque yo no esté seguro de si lo que veo durante el paseo nocturno por el bosque es un hombre o un tronco caído en mitad del camino, en cada ahora intencional, en cada perspectiva nueva que tengo del objeto, una de las dos interpretaciones se actualiza, y entonces *creo* que es un tronco en mitad del camino porque ahora me parece ver las ramas, o un hombre porque de repente algo se ha movido allí. Cuando una de las dos percepciones se actualiza la otra no desaparece, sino que “pierde momentáneamente su fuerza”<sup>1230</sup>. Ahora bien: al creer que eso del camino es un tronco caído y no un hombre, la creencia, aunque fundada en la originalidad de una presencia en persona, no dota al objeto de un modo de ser aproblemático, es decir, de aquel modo de ser que tendría un objeto percibido antes de la introducción de la duda, ya que la conciencia de algo en persona no solo se distingue de una conciencia vacía por su originalidad, sino por su modo de validez. La percepción normal, la percepción que tengo del tronco caído en mitad del camino a plena luz del día, “posee el modo primordial «siendo simplemente válido»”<sup>1231</sup>, modo que caracteriza nuestra certeza ingenua e inmediata de las cosas. Pero en la duda, “ambas presentaciones en persona que se encuentran en conflicto tienen el mismo modo de validez «cuestionable»”<sup>1232</sup>. Esta cuestionabilidad de la tesis deja de serlo cuando me acerco lo suficiente al objeto para constatar que, en efecto, es un tronco caído en mitad del camino y no un hombre, algo que, como en el caso de la negación, no solo afecta a la

---

<sup>1229</sup>PS, p. 30.

<sup>1230</sup>PS, p. 34.

<sup>1231</sup>PS, p. 36.

<sup>1232</sup>PS, p. 36.

percepción dudosa actual que se ha resuelto, es decir, no solo a la perspectiva que tengo del objeto desde la cercanía que me ha permitido decidirme por una de las dos posibilidades, sino que, introduciéndose retrospectivamente en la serie entera de las perspectivas que mantenía asidas en forma de retenciones, modifica la apercepción en su totalidad. Esta modificación retroactiva que tiene lugar en los fenómenos de modalización desemboca en un descubrimiento de primer orden, descubrimiento que ya se había anunciado en la temporalidad motivacional de las apercepciones y su tradición interna, y que rompe definitivamente con el marco estático de constitución de la época de Gotinga: “Se hace aquí visible por todos sitios, y se hará visible incluso con mayor claridad más tarde, que todo lo que pasa por la conciencia a través de cambios y transformaciones, permanece sedimentado en ella como su «historia», y que esto es, por así decirlo, el destino de la conciencia”<sup>1233</sup>.

*Posibilidad.* El modo de validez que Husserl llama posibilidad comparte con la duda el que ella no consista, como la negación, en una “privación total de certeza”<sup>1234</sup>, sino en un modo de conciencia que se caracteriza por una ausencia de resolución: “Donde una conciencia ha perdido el modo de la certeza y ha pasado a convertirse en incerteza, debemos hablar siempre también de posibilidades”<sup>1235</sup>. Husserl distingue dos tipos de posibilidades, abiertas y tentadoras<sup>1236</sup>. Ambas están radicadas en el horizonte de posibilidades prefiguradas de la cosa, y ambas de un modo distinto. Las posibilidades abiertas consisten en un sumergirse activo en los horizontes intencionales vacíos que están ahí para mí en todo momento a través de re-presentaciones. Yo puedo, por ejemplo, imaginar libremente cómo será esa parte de la superficie de la mesa que está oculta bajo los libros. Lo re-presentado de este modo supone una “cuasi-determinación”<sup>1237</sup> de lo que está prefigurado en el horizonte, ya que en ella falta, como es obvio, la plenificación intuitiva que tiene lugar en el progreso *normal* de la percepción. Esto significa que la cuasi-plenificación que se produce a través de las posibilidades abiertas no da lugar a un aumento del conocimiento, pues al poder servir cualquier color que imagine como plenificación de la parte no vista de la mesa no adquiero una tipología constitutiva que actúe como motivación intencional para

---

<sup>1233</sup> *PS*, p. 38.

<sup>1234</sup> *PS*, p. 39.

<sup>1235</sup> *PS*, p. 39.

<sup>1236</sup> Husserl usa el término “*anmutlichen*”, de difícil traducción. En la edición anglosajona de las lecciones Steinbock lo traduce por “*enticing*”, seductor, tentador. Como posibilidades tendenciosas, nos parece una traducción correcta y nos adaptamos a ella.

<sup>1237</sup> *PS*, p. 41.

apercepciones futuras. Frente a esta “libre variabilidad”<sup>1238</sup>, las posibilidades tentadoras van acompañadas de tendencias de creencia exigidas por la cosa. En la oscilación que tiene lugar en la duda, por ejemplo, las tendencias y contratendencias introducen posibilidades de plenificación intuitiva que se encuentran necesariamente en conflicto, y cuya modificación de la simple certeza es distinta a la modificación de las posibilidades abiertas. Las posibilidades problemáticas, y esta es seguramente la diferencia más importante que las separa de las posibilidades abiertas, tienen siempre, en el conflicto *dóxico* del que surgen, un peso distinto: “Algo me tienta como posibilidad, algo habla en favor de ella; pero hay otras posibilidades opuestas, y algo habla también en su favor; o, más bien, esto o aquello habla «contra» las otras”<sup>1239</sup>. A las tendencias perceptivas que ponen en funcionamiento las posibilidades problemáticas les corresponde una certeza imperfecta, una certeza impura que, a pesar de todo, hace que tomemos una resolución activa en favor de una o de otra. Aquí hay algo, dice Husserl, “fenomenológicamente nuevo”<sup>1240</sup>. Pues la tendencia a la creencia que portan consigo las posibilidades problemáticas y la inclinación activa por una de ellas como respuesta y afirmación de una certeza impura pero empíricamente determinante, pone en juego dos elementos que en los modos de la negación y la posibilidad se encontraban, por así decirlo, latentes: la afección y el yo. Esta certeza empírica es suficiente, por lo tanto, para que el yo lleve a cabo, a diferencia de los modos meramente pasivos de corrección y restauración de la certeza que tienen lugar en la negación y en la duda, una “actividad responsable”<sup>1241</sup> como respuesta a la “fuerza afectiva”<sup>1242</sup> de las posibilidades problemáticas. La actividad responsable es el juicio, aunque naturalmente se trate todavía aquí, en el nivel del conflicto de las tendencias *dóxicas* diseñadas por las posibilidades problemáticas, de un juicio, precisamente, “problemático”<sup>1243</sup>. Es el paso, pues, hacia la “fenomenología de los actos judicativos”<sup>1244</sup>.

Husserl distingue en la esfera de las modalizaciones, pues, dos conceptos de decisión: una decisión puramente empírica, que corre paralela a la intencionalidad pasiva de la percepción, y una decisión como posicionamiento activo del yo. Mientras la primera transcurre en la más absoluta pasividad de la *doxa*, en la pasividad de las

---

<sup>1238</sup> *PS*, p. 41.

<sup>1239</sup> *PS*, p. 45.

<sup>1240</sup> *PS*, p. 46.

<sup>1241</sup> *PS*, p. 50.

<sup>1242</sup> *PS*, p. 50.

<sup>1243</sup> *PS*, p. 48.

<sup>1244</sup> *PS*, p. 63.

expectativas y sus inhibiciones dentro de la percepción originaria como autodonación, donde el yo se reduce a un “mero y pasivo hacer intencionalmente patente”<sup>1245</sup>, a un “ser simplemente consciente en el percibir”<sup>1246</sup>, la segunda tiene que ver ya con los estratos inferiores del juicio, es decir, con “tomas de posición, decisiones activas, convicciones”<sup>1247</sup>. La pregunta retrospectiva genética pone de manifiesto que tales acciones del yo son “completamente no-independientes desde el punto de vista de la intencionalidad, es decir, en la medida en que ellas presuponen los acontecimientos de la *doxa* pasiva”<sup>1248</sup>. Esos acontecimientos de la percepción no llevan nada del “comportamiento activo del yo y de su capacidad constitutiva”<sup>1249</sup>, un comportamiento motivado por la intencionalidad pasiva que gobierna las tendencias de creencia de la esfera ante-predicativa. Los conflictos dentro de esta esfera son habituales, ya que la intencionalidad pasiva de la *doxa* es impensable sin los fenómenos de modalización y sus correspondientes certezas impuras, que definen la aparición de los objetos trascendentes como objetos siempre horizontalmente mediados. Sin embargo, en cuanto la concordancia perceptiva se restablece, y el yo deja de estar desdoblado en tendencias constitutivas opuestas, surge el momento de la decisión activa, que representa la transición hacia el juicio en un sentido estricto.

El análisis genético de la autodonación en la esfera de la estética trascendental-fenomenológica, es decir, en la esfera de la mera aparición sensible del mundo que subyace y posibilita la constitución de los objetos como acontecimientos empíricos intersubjetivamente válidos, tiene como primer resultado destacado la distinción de los fundamentales estratos de la receptividad y la espontaneidad de la conciencia, es decir, de lo que Husserl llama “la vida del *logos*”<sup>1250</sup>. La receptividad conforma un ámbito de síntesis pasivas vinculadas a una capa de sentido elemental de los objetos (donde ningún predicado atribuible al “mundo de la vida” concreto ha hecho aún su aparición) en las que el yo solo juega un papel marginal, papel caracterizado por un “captar de forma atenta lo que es constituido en la pasividad misma como formaciones de su propia intencionalidad”<sup>1251</sup>. Por su parte, lo que Husserl llama espontaneidad ya presupone la

---

<sup>1245</sup> *PS*, p. 52.

<sup>1246</sup> *PS*, p. 52.

<sup>1247</sup> *PS*, p. 52.

<sup>1248</sup> *PS*, p. 53.

<sup>1249</sup> *PS*, p. 54.

<sup>1250</sup> *PS*, p. 64.

<sup>1251</sup> *PS*, p. 64.

actividad del yo como “*intellectus agens*”<sup>1252</sup>, como sujeto de decisiones judiciales propiamente dichas. Esta distinción, *de facto* presente en las lecciones de *Ding und Raum*, había aparecido por primera vez en *Ideen II*, aunque no, curiosamente, en la sección dedicada a la constitución de la naturaleza, que es la sección, recordemos, donde Husserl había introducido el concepto de “síntesis estéticas”<sup>1253</sup>, sino en *Die Konstitution der geistigen Welt*. En esta tercera sección, donde gracias a los análisis desarrollados al amparo de la categoría de motivación Husserl arriba a un concepto de mundo ontológicamente primario con respecto al mundo de la interpretación científica, es brevemente discutido el mundo de la *doxa* como “posesión originaria”<sup>1254</sup> del yo. El descubrimiento de esta posesión originaria lleva a Husserl a distinguir entre “sensibilidad”<sup>1255</sup> y “razón”<sup>1256</sup>, cada una con sus correspondientes niveles. La sensibilidad, dice Husserl ya ahí, puede ser “originaria”<sup>1257</sup> o “secundaria”<sup>1258</sup>: la primera no contiene nada de las actividades de la razón, mientras que la segunda constituye una actividad que se ha modificado en el flujo del tiempo inmanente, hundiéndose en el pasado. La razón, por su parte, puede ser, o bien, de modo semejante a como Husserl dice en *Analysen zur passiven Synthesis*, “*intellectus agens*”<sup>1259</sup>, o bien una razón que se ha hundido en la sensibilidad. Partiendo de este esquema, Husserl sitúa la receptividad, en *Ideen II*, en algún punto entre la actividad y la pasividad. En la pasividad se revela una “esfera originaria de intencionalidad”<sup>1260</sup> que es, sin embargo, impropia, ya que en ella el yo no efectúa ninguna verdadera “intención a”. En esta esfera de receptividad como intencionalidad pasiva, impropia, encontramos, dice Husserl, “la más baja espontaneidad del yo”<sup>1261</sup>. Esta espontaneidad inferior se corresponde con el concepto de receptividad de *Analysen zur passiven Synthesis*, donde, como hemos visto, el yo *actúa* de forma meramente aperceptiva, y en último término, decisional, pero no aún como yo de una actividad específicamente judicial. Sin embargo, al faltar en *Ideen II* una exposición genética sistemática de los fenómenos de modalización de la certeza *dóxica*, no queda tan claro el paso de la intencionalidad

---

<sup>1252</sup> *PS*, p. 64.

<sup>1253</sup> *ID II*, p. 18.

<sup>1254</sup> *ID II*, p. 335.

<sup>1255</sup> *ID II*, p. 334.

<sup>1256</sup> *ID II*, p. 334.

<sup>1257</sup> *ID II*, p. 334.

<sup>1258</sup> *ID II*, p. 334.

<sup>1259</sup> *ID II*, p. 334.

<sup>1260</sup> *ID II*, p. 335.

<sup>1261</sup> *ID II*, p. 335.

pasiva de las apercepciones y sus modos de ruptura y corrección de las expectativas en los que el yo no juega ningún papel, al nivel receptivo en el que aparecen las acciones de nivel más bajo como respuestas del yo a las afecciones gestadas en el conflicto entre las tendencias de creencia. Esta transición es explicada en *Analysen zur passiven Synthesis*, tal y como hemos visto antes, a través del doble concepto de decisión, un concepto que en *Ideen II* es aludido en el contexto de las convicciones habituales de la personalidad, pero no desarrollado estético-trascendentalmente. En general, esta ausencia de una estética trascendental en *Ideen II* es lo que distingue los análisis sobre la pasividad y la receptividad llevados a cabo por Husserl en los años de Gotinga, de los análisis de *Analysen zur passiven Synthesis*. Pues aunque en *Ideen III* Husserl hable de conceptos como “historia” o “tendencia”, conceptos que después estarán en el centro de las lecciones sobre lógica y estética trascendental, ellos, como el propio concepto de receptividad, no son ganados, aún, como *conceptos de desarrollo*, es decir, como conceptos que atañen la autoconstitución trascendental del ego, sino como conceptos regionales de la fenomenología del mundo espiritual. Los *conceptos de desarrollo*, es decir, los conceptos puramente genéticos, son propios de la “esfera primordial”<sup>1262</sup>, también llamada por Husserl en *Cartesianische Meditationen* “esfera de originalidad”<sup>1263</sup>. Esta es la esfera en la que se produce la “explicitación original de sí mismo”<sup>1264</sup>, la explicitación de la mónada como subjetividad trascendental concreta y aislada. Gracias a esa auto-explicitación se accede a “la aclaración del sentido de ser del mundo objetivo”<sup>1265</sup> como “naturaleza primordial”<sup>1266</sup>, naturaleza estudiada por la estética trascendental-fenomenológica y en la que Husserl aún no ha penetrado genéticamente en *Ideen II*. Esa naturaleza, que constituye el punto de llegada de la pregunta retrospectiva que Husserl lanza desde la lógica en el sentido platónico de una teoría universal de la ciencia, no tiene nada que ver, como hemos avanzado anteriormente, con el residuo solipsista de *Ideen I*, pues dentro de ella lo más importante es la historia de la conciencia en la que se constituye el “mundo de la vida” pre-dado, y no el logro de un principio absolutamente seguro para la ciencia. Ya en el mismo título de “mundo primordial” se anuncia un campo de experiencia trascendental que desborda los límites del “residuo”, cuya certeza absoluta es conseguida al precio de abrir un

---

<sup>1262</sup>CM, p. 145.

<sup>1263</sup>CM, p. 135.

<sup>1264</sup>CM, p. 135.

<sup>1265</sup>CM, p. 169.

<sup>1266</sup>CM, p. 169.

abismo entre la subjetividad y el mundo, entre el presente y los horizontes infinitos de la conciencia: “A mi mundo original propio e inseparable de mí le pertenecen en primer lugar, como los sistemas constitutivos del ego trascendental continuamente pre-dado pero anónimo, mi yo-soy dado perceptiblemente e incluso apodíctico y su identidad persistente en la auto-experiencia originaria”<sup>1267</sup>. Esta persistencia del ego trascendental a través del tiempo y la constitución de una naturaleza primordial en los horizontes de su vida que está en el centro de la pre-donabilidad del mundo de pura experiencia, es un presupuesto no aclarado en esos análisis *hermenéuticos* de *Ideen II*, en los que Husserl describe la estratificación de la conciencia en base a las categorías de receptividad y espontaneidad desde el punto de vista fundado, no fundante, de las ciencias del espíritu.

A diferencia de *Ideen II*, en *Analysen zur passiven Synthesis* la descripción de la historia de la conciencia es fruto, en gran medida, de la doctrina genética de las modalizaciones. Gracias a ella accedemos, desde la percepción originaria como modo de certeza simple, a los diferentes estratos que están implicados no solo en la formación de objetos unitarios en la conciencia, sino, finalmente, en la formación de un mundo como horizonte de experiencia indestructible. La constante plenificación de los horizontes vacíos de la experiencia y la corrección de las fracturas de la certeza que provocan en el transcurso normal de la percepción los fenómenos de modalización, son aspectos inseparables de un mismo proceso de conocimiento, proceso que, debido a la esencial imperfección de la percepción externa, nunca está carente de posibilidades problemáticas y sus correspondientes tendencias de creencia contrapuestas. Lo que Husserl llama “elucidación genética de las modalidades”<sup>1268</sup> es un proceso deconstructivo en el que, “retrocediendo siempre cada vez más, se abre la posibilidad de una dilucidación gradual de cómo en las síntesis de plenificación y del resto de intenciones *dóxicas* unidas a ellas de manera concordante se constituye en la inmanencia de la vida de la conciencia la unidad misma de esa vida como un campo de ser de diferentes niveles”<sup>1269</sup>, lo que al mismo tiempo supone la dilucidación de “cómo las cosas que existen en sí mismas son constituidas como un nivel superior de ser en la unidad de esta vida, y, en el nivel más alto de todos, el universo, un universo entero de ser objetivo, de nuestro mundo objetivo en su abierta infinitud”<sup>1270</sup>. En la restauración permanente de la unidad de la experiencia tras las rupturas parciales de los

---

<sup>1267</sup> YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*, p. 84.

<sup>1268</sup> *PS*, p. 98.

<sup>1269</sup> *PS*, p. 98.

<sup>1270</sup> *PS*, p. 98.



acontecimientos de modalización “tiene lugar una conciencia transversal de uno y el mismo mundo”<sup>1271</sup>. Lo que en un nivel estático y cartesiano de la investigación fenomenológica, concentrada en la recopilación eidética de las estructuras universales del conocimiento que podían ser acreditadas en una intuición inmediata, había sido una tarea fallida, esto es, la necesaria exposición trascendental de la unidad de la conciencia, se muestra en la fenomenología genética como el resultado de un proceder arqueológico de deconstrucción: “El primer paso de una arqueología fenomenológica consiste, según Husserl, en un preguntar retrospectivo que, partiendo de los seres y de las valideces de ser ya dadas en el mundo de experiencia, llega hasta los últimos orígenes productores del sentido de ser”<sup>1272</sup>. Estos orígenes quedan a la vista, según Husserl, al sumergirnos en las profundidades constitutivas de la conciencia de mundo, que tras poner entre paréntesis el “mundo de la vida” concreto de la existencia cotidiana social y cultural, se revela como la conciencia primordial de una naturaleza originaria. En este nivel de la estética trascendental “el mundo responde para nosotros a la síntesis universal de síntesis intencionales concordantes, síntesis a la que pertenece una «certeza de creencia universal»”<sup>1273</sup>.

Lo que en *Erfahrung und Urteil* era el punto de partida de la investigación, esto es, que la experiencia, como *doxa* pasiva, posee un carácter fundante frente a los procesos de idealización que convierten el mundo en un “ropaje de ideas”<sup>1274</sup>, ropaje que nos invita, como había dicho Husserl en *Die Krisis*, a “tomar por *verdadero ser* lo que solo es método”<sup>1275</sup>, en *Analysen zur passiven Synthesis* es el resultado de un largo camino por los procesos de modalización de la certeza: “Todo conocimiento, toda fundamentación predicativa, se levanta sobre la experiencia. Sin duda ella es lo primero en el orden de fundamentación del conocimiento”<sup>1276</sup>. Esta fundamentación se basa en un cierto “en-sí” de la experiencia, un “en-sí” que alude a la unidad irrompible de las síntesis, que se sobrepone siempre a las tachaduras parciales, a las dudas, de modo que le corresponde permanentemente a toda ausencia de certeza *dóxica* una creencia positiva que sustituye la fractura, a pesar de que a partir de entonces el mundo sea ligeramente distinto. La alteridad que comparece así en el mundo, la anormalidad, la ausencia de certeza, presupone un mundo que persiste en su estructura, que es “en sí el

---

<sup>1271</sup> PS, p. 98.

<sup>1272</sup> SERRA, A. M., *Archäologie des (Un)bewussten*, Würzburg, Eugen Verlag, 2010, p. 177.

<sup>1273</sup> PS, p. 101.

<sup>1274</sup> KW, p. 52.

<sup>1275</sup> KW, p. 52.

<sup>1276</sup> PS, p. 102.

mismo mundo”<sup>1277</sup> a través de todas las tachaduras y correcciones. Este “en-sí”, advierte Husserl, no debe entenderse en el sentido de la validez definitiva que caracteriza a los juicios, por ejemplo, de las matemáticas. Lo definitivo de la experiencia no es un axioma, de modo que es imposible saber de antemano cuáles de las líneas de experiencia que parten del ahora sufrirán una ruptura de la certeza, cuáles de las expectativas serán decepcionadas y cuáles no. Se trata, más bien, de una persistencia de la tesis de un mundo espacio-temporal que está ahí para mí de manera originaria como un fenómeno de la percepción: “Hablamos de ilusiones, de una creencia empírica que se rompe, que se vuelve dudosa; pero en la progresión de la experiencia, que nunca experimenta una ruptura en todos y cada uno de sus puntos, una concordancia que la atraviesa es de nuevo restaurada a través de las modificaciones de significado y de las tachaduras tal y como ellas ya han sido descritas; es decir, corriendo a través de nuestra conciencia hay una unidad, siempre conservada y restaurada frente a las perturbaciones, de la certeza de mundo. «El» mundo está constantemente ahí, solo que determinándose siempre más cercanamente, y en ocasiones, de manera distinta”<sup>1278</sup>.

El mundo es, pues, un hecho indudable de nuestra experiencia. En ese sentido, él disfruta de una validez apodíctica. Sin embargo, lo que aún no ha sido resuelto, dice Husserl, es la verdad de ese hecho. Pues que el mundo sea un hecho indudable de la experiencia actual no significa que en el futuro tenga que seguir siéndolo, no significa, por lo tanto, que el mundo tenga ya decidida su verdad o falsedad de cara al futuro. Aquí entra en juego la cuestión del “en-sí” de la esfera inmanente como esfera en la que se constituye el “en-sí” de la experiencia del mundo. Esta esfera, dice Husserl, es absolutamente indudable en lo que al presente se refiere. Pero esto no significa nada si la evidencia que lo acredita es solo momentánea. La identidad de la esfera inmanente, así como la identidad del objeto de la experiencia externa, van más allá de la certeza puntual del ahora y constituyen, como vimos antes, una *historia*. La conciencia, había dicho Husserl, es una tradición interna de apercepciones temporalmente motivadas. Ahora, al tener que dar cuenta de la evidencia de esta tradición, Husserl afirma: “Donde hablamos de una identidad verdadera y de una representación que acredita definitivamente vamos más allá de la conciencia momentánea a través de recuerdos, recuerdos en los que volvemos repetidamente a esa representación y su objeto

---

<sup>1277</sup>PS, p. 101.

<sup>1278</sup>PS, p. 107.

mentado”<sup>1279</sup>. La memoria, pues, es la conciencia de mi tradición. Si, por lo tanto, como todo parece indicar, “todo discurso sobre objetos nos retrotrae al recuerdo”<sup>1280</sup>, solo gracias al cual lo que se ha sedimentado en la memoria puede ser *reconocido* como un objeto idéntico de la experiencia, “la pregunta por el cómo de la constitución de la objetividad nos conduce, en primer lugar, al problema de la constitución de un “en-sí” del recuerdo”<sup>1281</sup>.

De nuestra tradición interna de apercepciones en la que se diseña el “en-sí” empírico de los objetos trascendentes, y en última instancia, el “en-sí” del mundo mismo como mundo en el que creo más allá de los posibles fenómenos de modalización parciales, podemos tener conciencia, dice Husserl, a partir de dos modos principales de experiencia memorativa. En primer lugar, lo ya transcurrido pero aún en un proceso de hundimiento en el pasado a través de una cadena viva de retenciones puede ser objeto de un *recuerdo cercano*. La melodía aún no ha terminado, pero algo me hace recordar los primeros acordes. Mientras ella sigue sonando, yo llevo a cabo la re-presentación de los primeros fragmentos, de forma que se produce una síntesis de cubrimiento entre el presente vivo y el recuerdo a través de las retenciones. En ese caso, el objeto que saco de la memoria y traigo de nuevo a un presente intuitivo posee una “intachabilidad absoluta”<sup>1282</sup>. Al conservar una conexión con el presente vivo, y a pesar de todas sus impurezas, de su “niebla de ausencia de claridad”<sup>1283</sup>, lo reproducido en un recuerdo cercano es algo “absolutamente seguro”<sup>1284</sup>. En segundo lugar, lo hace ya mucho tiempo hundido, lo que ya no posee conexión alguna con el presente vivo, puede ser igualmente reproducido en ese tipo de conciencia memorativa que llamamos *recuerdo lejano*. Frente a la “legitimidad relativa”<sup>1285</sup> que Husserl le atribuye al recuerdo inmanente en *Ideen I* (y que se distingue de la “legitimidad absoluta de la retención inmanente”<sup>1286</sup>), una relatividad que responde al conflicto irresuelto de la época de Gotinga entre la temporalidad de la vida trascendental y las exigencias de la ciencia y que eclosiona definitivamente en las lecciones de 1909 *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis*, Husserl dice aquí que “incluso para los recuerdos

---

<sup>1279</sup> *PS*, p. 110.

<sup>1280</sup> *PS*, p. 110.

<sup>1281</sup> *PS*, p. 111.

<sup>1282</sup> *PS*, p. 112.

<sup>1283</sup> *PS*, p. 113.

<sup>1284</sup> *PS*, p. 113.

<sup>1285</sup> *ID I*, p. 168.

<sup>1286</sup> *ID I*, p. 169.

lejanos mantengo que todo recuerdo posee su derecho originario”<sup>1287</sup>, ya que a todo recuerdo, “incluso a los de este grupo”<sup>1288</sup>, le corresponde la idea de una “identidad indestructible”<sup>1289</sup>. Esta idea nos dice que si bien el engaño no está excluido de la esfera de los recuerdos lejanos, es sin embargo imposible que *todo* en ellos se revele en un momento dado como apariencia. La modalización en el recuerdo, a través de la cual se ve erosionada la certeza de creencia que caracteriza a lo recordado cuando aún se encuentra en una relación viva con el presente por medio de retenciones, tiene la forma de una “mezcla confusa de recuerdos”<sup>1290</sup>. La certeza unitaria que ofrecía el recuerdo de repente deja entrever contradicciones, inconsistencias, como cuando, por ejemplo, el recuerdo de una conversación a la que yo creía haber asistido me revela que no era yo el que estaba allí, sino que alguien me había relatado con una sobreabundancia de detalles ese encuentro, de modo que con el tiempo se había efectuado de una forma inconsciente la mezcla con el recuerdo de una conversación previa que yo había mantenido en el mismo sitio y con la misma persona. El recuerdo se muestra entonces como una mezcla de recuerdos particulares que, aun siendo intuitivos por separado, ya no forman la unidad coherente de un suceso de experiencia. Sin embargo, dice Husserl, “este proceso de disociación no puede continuar *in infinitum*”<sup>1291</sup>, ya que “lo que aparece en la memoria no puede ser recordado como algo totalmente vacío”<sup>1292</sup>. Así, un recuerdo que se ha revelado como problemático siempre mantiene un mínimo de legitimidad intuitiva en los recuerdos particulares que lo componen, de forma que es posible decir, a pesar de todo, que él “tiene su fuente en autodonaciones reales”<sup>1293</sup>. Con ello “nos vemos necesariamente reconducidos a la idea de una cadena de puras autodonaciones que ya no son negables, sino solo repetibles en una concordancia e identidad perfectas, e identificables en cuanto al contenido”<sup>1294</sup>.

El “en-sí” del recuerdo, del que depende el “en-sí” empírico del mundo pre-dado, es así justificado genéticamente. Esta explicación de la unidad del flujo se distingue radicalmente de aquella descripción estática de su posibilidad ideal que Husserl había ensayado en *Ideen I*. Allí Husserl había intentado probar la unidad de la conciencia a través de la idea, recordemos, de una “ausencia de límites en el progreso de

---

<sup>1287</sup> *PS*, p. 114.

<sup>1288</sup> *PS*, p. 114.

<sup>1289</sup> *PS*, p. 114.

<sup>1290</sup> *PS*, p. 114.

<sup>1291</sup> *PS*, p. 115.

<sup>1292</sup> *PS*, p. 115.

<sup>1293</sup> *PS*, p. 115.

<sup>1294</sup> *PS*, p. 115.

las intuiciones inmanentes”<sup>1295</sup>. Esta idea consistía en que yo, pasando de captación inmanente en captación inmanente, puedo constatar finalmente la unidad del flujo en la ausencia de límites de ese proceso, a pesar de que, como dice Husserl, esta ausencia de límites en la serie de captaciones no tenga la misma fuente de acreditación inmanente que la de una vivencia particular, es decir, la percepción inmanente. Por ese motivo, la determinación del contenido del flujo “es inalcanzable”<sup>1296</sup>. Habíamos visto que esta forma de acreditación fenomenológica del flujo infinito de la conciencia, que se reduce a una “idea en sentido kantiano”<sup>1297</sup>, nada dice de los mecanismos de auto-constitución que están en su origen. En cambio, en *Analysen zur passiven Synthesis*, y de modo similar a como ya había ocurrido en la descripción de los procesos de quiebra y restauración de la certeza de la *Welt-doxa*, Husserl, al investigar genéticamente las fuentes del error en el recuerdo, es decir, las modalizaciones de la certeza que afectan a un transcurso de la conciencia hundido en el pasado remoto, pone de manifiesto al mismo tiempo la unidad irrompible que está detrás y posibilita tales fenómenos modalizadores. La necesidad apodíctica de la existencia temporal de la conciencia es así demostrada fenomenológicamente al retroceder hasta los modos de constitución del error, modos que ponen de relieve que la evidencia imperfecta del recuerdo lejano es una cuestión mucho más compleja de lo que Husserl había sospechado en un principio, que no se agota en la mera acreditación estática de su evidencia, sino que apunta a los fenómenos pasivos de superposición y desplazamiento de sedimentos intencionales que están en la base de que un recuerdo pueda ser engañoso, y, al mismo tiempo, de que no pueda serlo en su totalidad.

En el recuerdo, pues, no solo está el origen de la posibilidad de una constitución idéntica de los objetos de nuestra experiencia, sino que a través de él alcanzamos un conocimiento que había estado vedado para el análisis estático: el conocimiento del “en-sí” de la esfera inmanente. Este “en-sí” había sido un presupuesto oculto de la fenomenología desde los primeros análisis sobre el tiempo, cuyo más importante intento de aclaración en la época de Gotinga tuvo lugar, como ya sabemos, en la *Grundproblemevorlesung*. El descubrimiento de la doble reducción fenomenológica, que como luego veremos constituye también la base metódica de la teoría de la evidencia de *Analysen zur passiven Synthesis*, había conducido allí a una primera

---

<sup>1295</sup> *ID I*, p. 185.

<sup>1296</sup> *ID I*, p. 186.

<sup>1297</sup> *ID I*, p. 186.

acreditación de la evidencia del recuerdo, lo que a su vez había posibilitado la apertura de un campo de experiencia fenomenológica que sobrepasaba radicalmente los límites de la percepción inmanente. Los horizontes temporales implicados en el presente indestructible del *ego cogito* eran por primera vez hollados gracias a la superación de la evidencia apodíctica entendida como una evidencia puntual, superación de la que bebe sin duda alguna la fenomenología genética de *Analysen zur passiven Synthesis*. En ella, dice Yamaguchi, el “en-sí” de la esfera inmanente logrado gracias a la evidencia del recuerdo “ofrece a la idea de implicación un suelo firme, pues sin esa evidencia, sin ese sedimentarse del “en-sí”, tal idea es insostenible”<sup>1298</sup>. Es decir, solo con la modificación del sentido estático del recuerdo que lo describe como una vivencia cuya imperfección se traduce en una legitimidad fenomenológica únicamente relativa, es posible hablar de historia como del “destino de la conciencia”<sup>1299</sup>. Afirmar, por lo tanto, que si bien es cierto que “tenemos una plena unidad del tiempo inmanente a través de la serie de las impresiones originarias”<sup>1300</sup>, eso, sin embargo, “no es todo lo que en el devenir es y fue”<sup>1301</sup>, ya que “en todas las fases tenemos también su correspondiente historia sedimentada, en cada una tiene la mónada su «saber» oculto, su habitualidad”<sup>1302</sup>.

Una parte de la fenomenología genética de la mónada ha sido así lograda. Sin embargo, el “en-sí” de la esfera inmanente, la unidad histórica de la vida de la conciencia, tiene en el recuerdo, por así decirlo, solo su nivel activo de acreditación, así como en la *Welt-doxa* las respuestas y decisiones activas del yo ante los correspondientes fenómenos de modalización pertenecen a un estrato receptivo que ya presupone la pre-donación pasiva del mundo. Los recuerdos, por lo tanto, son vivencias siempre más o menos motivadas. Ellas constituyen vivencias intuitivas en las que se plenifican tendencias memorativas surgidas de las profundidades de nuestra vida aperceptiva. Estas tendencias, que definen la totalidad de la existencia del ego, llevan el título de asociación.

#### 2.4. Asociación primaria y secundaria

---

<sup>1298</sup> YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*, p. 82.

<sup>1299</sup> *PS*, p. 38.

<sup>1300</sup> *IS II*, p. 36.

<sup>1301</sup> *IS II*, p. 36.

<sup>1302</sup> *IS II*, p. 36.

A pesar de los antecedentes conceptuales más o menos afines que pueden encontrarse en la historia de la fenomenología husserliana<sup>1303</sup>, “el auténtico desarrollo trascendental del tema de la asociación coincide en Husserl con su dedicación a los problemas de la génesis fenomenológica”<sup>1304</sup>. Frente a la fenomenología de la “estratificación estática”<sup>1305</sup>, que se ocupa de una descripción eidética de los actos y de los tipos de actos como fenómenos de conciencia ya devenidos, la fenomenología genética explica el origen histórico de las formaciones constitutivas como formaciones desplegadas en el tiempo inmanente. En ese sentido, la asociación representa una “legalidad de la génesis”<sup>1306</sup>, una forma de síntesis que atraviesa todos los estratos de la conciencia y cuya funcionalidad general es la de *algo recuerda a algo*. Esta forma de conexión en la conciencia introduce “fuerzas motivacionales”<sup>1307</sup> pasivas que se hallan en contraste con las “motivaciones de razón”<sup>1308</sup>, motivaciones que presuponen siempre un yo activo y que por lo tanto se despliegan necesariamente en el “ámbito de la evidencia”<sup>1309</sup>. Estas fuerzas motivacionales pueden ser, esencialmente, de dos tipos: 1) Fuerzas que vinculan fenómenos de conciencia dentro del presente vivo, que diseñan las síntesis fundamentales entre los datos del campo sensorial y que posibilitan, en último término, la aparición de objetos idénticos (“asociaciones originarias”); 2) Fuerzas que conectan pasivamente experiencias del presente y del pasado y que desembocan en recuerdos intuitivos (“asociaciones reproductivas”). La conexión entre ambos tipos de asociaciones nos ofrece un relato del “en-sí” de la mónada como subjetividad trascendental concreta en la que se constituye el núcleo primordial del “mundo de la vida”. Pues, en un sentido amplio, la asociación no es otra cosa que la síntesis, dice Husserl, de la “unidad total de la conciencia del ego”<sup>1310</sup>.

*Asociación primaria.* La fenomenología de la asociación es, dice Husserl, “una continuación avanzada de la doctrina de la constitución originaria del tiempo”<sup>1311</sup>. Esta doctrina está continuamente presupuesta en los análisis genéticos, pues ella nos ofrece “un ámbito formal universal, una forma sintéticamente constituida, de la que toda otra

---

<sup>1303</sup> Como en la Sección Cuarta de la *Primera Investigación*, por ejemplo, donde Husserl discute la asociación en el contexto del fenómeno de la indicación.

<sup>1304</sup> HOLENSTEIN, *op. cit.*, pp. 25-26.

<sup>1305</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>1306</sup> *PS*, p. 117.

<sup>1307</sup> BICEAGA, *op. cit.*, p. 19.

<sup>1308</sup> *ID II*, p. 220.

<sup>1309</sup> *ID II*, p. 220.

<sup>1310</sup> *PS*, p. 408.

<sup>1311</sup> *PS*, p. 118.

síntesis posible participa”<sup>1312</sup>. Se trata, así, del “lugar originario de la constitución de la unidad idéntica u objetividad”<sup>1313</sup>, en el que también encontramos, después, las “formas de unión de co-existencia y sucesión de todas las objetividades conscientes”<sup>1314</sup>. Sin embargo, ella es solo “una «forma general»”<sup>1315</sup>: “La mera forma es patentemente una abstracción, y así desde el mismo principio el análisis de la intencionalidad de la conciencia del tiempo y sus efectuaciones es un análisis que trabaja en un nivel de abstracciones”<sup>1316</sup>. Con el estudio de la asociación estamos ya en un nivel distinto de la vida de la conciencia, pues ella pertenece a esas “síntesis de contenido que se extienden más allá de las síntesis trascendentales del tiempo”<sup>1317</sup>, y gracias a las cuales accedemos a la “estructura genética unitaria”<sup>1318</sup> de la conciencia. En esta estructura residen las “condiciones fundamentales de posibilidad de la subjetividad misma”<sup>1319</sup>.

El análisis genético, como análisis de las síntesis de contenido de la conciencia, es un análisis de las condiciones trascendentales de posibilidad de la individuación: “Un objeto, como objeto constituido de esta forma y aquella en la conciencia, es algo que perdura. Pero él es algo que perdura con respecto a su contenido”<sup>1320</sup>. Sin embargo, “lo que da unidad de contenido a un respectivo objeto, aquello que lo diferencia de otros objetos por el contenido, eso no nos lo dice solo el análisis temporal, ya que él hace abstracción, precisamente, del contenido. De modo que el análisis temporal no nos da idea alguna de las estructuras sintéticas necesarias del presente fluyente y del flujo unitario del presente respecto al contenido”<sup>1321</sup>. La asociación originaria es la forma de la génesis que estructura el presente vivo de la conciencia en lo que se refiere al contenido. Manteniéndonos dentro de la esfera del fantasma, es decir, dentro de las síntesis primordiales estéticas de la percepción, lo primero que nos encontramos es que los objetos que se han destacado para nosotros en la experiencia se ordenan según relaciones de “homogeneidad y heterogeneidad”<sup>1322</sup>. Estas relaciones son analizadas por Husserl no en un nivel de objetos empíricos, como cuando observo, por ejemplo, la homogeneidad geométrica de las ventanas de ese nuevo edificio, y al mismo tiempo, la

---

<sup>1312</sup>PS, p. 125.

<sup>1313</sup>PS, p. 128.

<sup>1314</sup>PS, p. 128.

<sup>1315</sup>PS, p. 128.

<sup>1316</sup>PS, p. 128.

<sup>1317</sup>PS, p. 126.

<sup>1318</sup>PS, p. 119.

<sup>1319</sup>PS, p. 124.

<sup>1320</sup>PS, p. 128.

<sup>1321</sup>PS, p. 128.

<sup>1322</sup>PS, p. 129.



heterogeneidad en el color del que están pintados sus marcos, sino en el nivel de los puros datos sensoriales, pues es ahí donde se encuentran las condiciones trascendentales de posibilidad últimas de la individuación de los objetos en cuanto al contenido. En ese sentido, el presente vivo es el “fenómeno genético más universal”<sup>1323</sup>, fenómeno en el que “las asociaciones primordiales no constituyen aún identidades objetivas”<sup>1324</sup>.

La asociación de semejanza en la que se construye una unidad de diferentes datos sensoriales es una unidad de cubrimiento (*Deckung*). Esta unidad tiene lugar dentro del contexto de “ámbitos de sentido unitarios”<sup>1325</sup>, como por ejemplo el visual, y posee diferentes grados de homogeneidad: desde la mera semejanza, que solo requiere una coincidencia parcial entre los datos, a la uniformidad, donde la coincidencia es total. La unidad de datos sensoriales dentro del presente vivo siempre va unida, sin embargo, a un fenómeno de contraste. Él no solo aparece en casos extremos, como cuando, por ejemplo, tiene lugar una explosión que se destaca de un trasfondo de silencio, sino que, por lo general, los grupos homogéneos de datos sensoriales están estructurados en base a fenómenos de mezcla y contraste. Esto significa que el presente vivo es un presente donde los datos se asocian normalmente en la distancia, ya que las discontinuidades no solo se producen entre sensaciones de un mismo campo, sino entre los diferentes campos sensoriales.

La doctrina de los campos sensoriales y el papel de la asociación originaria según leyes de co-existencia y sucesión en ellos es uno de los aspectos más oscuros de *Analyse zur passiven Synthesis*. Esta oscuridad se debe a una cuestión largamente conocida por los intérpretes de la fenomenología husserliana, y que en *Analyse zur passiven Synthesis* es desarrollada de forma fragmentaria y en ocasiones, incluso, como en algunos anexos, de manera completamente hipotética<sup>1326</sup>. Me refiero a las asociaciones pre-afectivas, a las formaciones de continuos *hyléticos* y a la unificación misma de los campos sensoriales en una pasividad previa a toda estimulación afectiva en el yo. Esta unificación “inconsciente” es el resultado de una síntesis de cubrimiento asociativa que estaría en el fondo posibilitador, junto a las síntesis formales de la conciencia interna del tiempo, de las asociaciones afectivas que estimulan en mayor o

---

<sup>1323</sup> PS, p. 137.

<sup>1324</sup> BICEAGA, *op. cit.*, p. 22.

<sup>1325</sup> PS, p. 138.

<sup>1326</sup> HOLENSTEIN, *op. cit.*, p. 38.

menor grado al yo<sup>1327</sup>. Si esas formaciones son ya formaciones sometidas de alguna forma a la afección, de modo que, como dice Husserl, “solo para el yo hay algo constituido en la conciencia en la medida que afecta”<sup>1328</sup>, o si forman más bien una capa de la constitución de los objetos que debe estar ahí ya dada en un silencio afectivo para que el yo pueda ser afectado en grados de contraste, es algo que no queda ni mucho menos claro. Lo dicho basta, sin embargo, para ver que Husserl, en contra de toda su interpretación anterior de la sensibilidad como materia que solo adquiere *logos* a través de una intervención activa de la *Auffassung*, considera en las lecciones sobre lógica y estética trascendental que “los contenidos primarios están siempre *relativamente* organizados”<sup>1329</sup>. Esta nueva visión de la sensibilidad se acentúa con el fenómeno de la afección, que según Husserl está más cerca de la verdadera problemática de la asociación que la fenomenología de los campos sensoriales. Para la comprensión de la constitución pasiva del “en-sí” de la mónada como una historia intencional formada en procesos de sedimentación y reactivación, ella es seguramente decisiva.

La afección, definida en términos generales, es el “movimiento característico que ejerce un objeto consciente sobre el yo”<sup>1330</sup>. Como tal, ella es un elemento solo a partir del cual la asociación, como forma universal de unificación en la conciencia, puede ser entendida. El movimiento afectivo tiene como meta la autodonación, aspira, por lo tanto, a la determinación más cercana y al conocimiento. Para explicar esto Husserl afirma que la conciencia no solo constituye objetos explícitos, objetos que, de esa forma, llaman claramente la atención del yo, sino también objetos implícitos que aún no se han destacado pero que en cualquier momento podrían ejercer una afección. En ese sentido, es necesario distinguir dos momentos dentro del fenómeno de la afección: el momento de la afección real, y la tendencia a la afección. Una afección real sería, por ejemplo, la explosión que tiene lugar durante la noche, cuando todo está en calma. El yo, en este caso, es realmente afectado, de modo que su atención se vuelve hacia el objeto, y entonces aspira activamente a una experiencia intuitiva de la cosa. Una tendencia a la afección, en cambio, es una “potencialidad”<sup>1331</sup>. Esta potencialidad no es algo completamente vacío, ya que ella se encuentra “radicada materialmente en

---

<sup>1327</sup> Una sugestiva exposición de las relaciones entre síntesis afectivas y pre-afectivas se encuentra en el trabajo de YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*, pp. 45-48.

<sup>1328</sup> *PS*, p. 162.

<sup>1329</sup> BICEAGA, *op. cit.*, p. 27.

<sup>1330</sup> *PS*, p. 148.

<sup>1331</sup> *PS*, p. 149.

condiciones esenciales”<sup>1332</sup>, sino una afección que, en las circunstancias actuales, no es lo suficientemente poderosa como para llegar hasta el yo. Esta capacidad de afección de los datos del presente impresional está basada en una función del contraste, de forma que, en general, de los grados del contraste dependen los grados de la afección. La explosión en la noche, por poner un ejemplo radical, introduce un contraste extremo no solo en relación con las afecciones del campo sensorial auditivo, sino también con respecto a las afecciones de todos los demás campos. Cuando se produce la explosión suena mi teléfono. Aunque no hay duda de que lo oigo, el contraste es tan fuerte que el dato sensorial del sonido del teléfono no llega a su destino y no logra afectarme, por lo que no se produce un despertar intencional y el objeto, el dato sensorial auditivo, permanece en el trasfondo. Este ejemplo radical basta sin embargo para enseñarnos una ley fundamental de la percepción como captación atenta, en la medida en que ella está mediada siempre por un despertar afectivo en el presente vivo como resultado de un contraste más o menos acusado entre datos y grupos de datos sensoriales. Este contraste que da lugar a la afección se sitúa, en primer lugar, en los campos sensoriales cerrados, cuyos límites pueden ser sobrepasados, como vemos, si el contraste es lo suficientemente fuerte: “Cada esfera de sentido conforma un reino cerrado de tendencias afectivas, reino en el que se lleva a cabo una unificación organizada a través de la asociación”<sup>1333</sup>.

La afección, por lo tanto, no es un acontecimiento aislado del presente impresional, sino que ella da lugar a unidades de sentido que persisten en el tiempo inmanente. Esta persistencia está unida a la misma persistencia de los campos de sensaciones que estructuran el presente vivo, y es el resultado de una propagación de la tendencia afectiva a través de la asociación. El contraste, pues, no puede ser efecto de un dato sensorial aislado, ya que el relieve afectivo depende de unidades prominentes. Estoy escuchando un disco de jazz con la ventana abierta que da a la calle. El tráfico es denso, y múltiples ruidos de claxon son habituales, de modo que ellos no llegan hasta mí con la suficiente fuerza como para afectarme y sacarme de la escucha. Sin embargo, un ruido de claxon que de repente es sostenido en el tiempo forma asociativamente una unidad afectiva que adquiere prominencia y que finalmente me alcanza, empujando la melodía a un segundo plano y obligándome a prestar entonces

---

<sup>1332</sup>PS, p. 149.

<sup>1333</sup>PS, p. 151.

atención a lo que ocurre en la calle y tal vez dando lugar incluso a una percepción atenta del suceso. Aquí encontramos el mismo fenómeno, radicalizado, que Husserl había descrito ya en el proceso de modalización de las expectativas de creencia. La decepción de una tendencia *dóxica*, recordemos, no se limita, en su función modalizadora, al momento puntual de la percepción como unidad total en la que se enmarca, sino que se extiende retroactivamente a toda la serie de las apariciones de la misma. La afección, en el momento en que ella llama a mi puerta, no llama, por así decirlo, en nombre del último ruido de claxon, sino que “la afección penetra retrospectivamente en lo retencional, se efectúa de modo que destaca unitaria y particularmente”<sup>1334</sup>, siendo así consciente, pues, el ruido extendido en el tiempo como complejo de sensaciones acústicas asociadas.

Con la distinción entre las tendencias afectivas y el estado real de ser afectado se introduce un elemento que al principio de la teoría de la recepción desarrollada en el contexto de las modalizaciones pasivas de la certeza *dóxica* aún se encontraba, dice Husserl, “desatendido”<sup>1335</sup>, pero que constituye la verdadera fuerza efectiva que está detrás de la formación de objetividades en la conciencia. En ese sentido, pregunta Husserl, “¿no expresan al fin y al cabo las leyes esenciales de la formación de datos inmanentes *meras* condiciones de posibilidad, mientras que el *verdadero* realizarse de esos datos depende de la afección y la asociación?”<sup>1336</sup>. Las potencias afectivas contrarias describen las condiciones para un destacarse prominente de unidades de sentido *hyléticas* dentro del presente vivo, y en consecuencia, las condiciones para la percepción de objetos como objetos a los que mi atención se dirige. Estas potencias son objeto de consideraciones fenomenológicas que, dice Husserl, “también podrían llevar el conocido título de lo «inconsciente»”<sup>1337</sup>, consideraciones que, por lo tanto, se enmarcan dentro de una “fenomenología del «inconsciente»”<sup>1338</sup>. Este inconsciente, tal y como Fink dirá en el *Beilage XXI* de *Die Krisis*, es interpretado fenomenológicamente “con los medios metódicos de la comprensión de la conciencia”<sup>1339</sup>. El inconsciente fenomenológico, pues, nada tiene que ver con las “teorías míticas”<sup>1340</sup> dedicadas a la

---

<sup>1334</sup> *PS*, p. 155.

<sup>1335</sup> *PS*, p. 152.

<sup>1336</sup> *PS*, p. 153.

<sup>1337</sup> *PS*, p. 154.

<sup>1338</sup> *PS*, p. 154.

<sup>1339</sup> *KW*, p. 473.

<sup>1340</sup> *KW*, p. 474.

construcción de fenómenos mecanicistas como la “libido”<sup>1341</sup>, basadas, dice Fink, en juicios cotidianos y superficiales sobre lo que significa ser-consciente. En ese sentido, a diferencia de las construcciones míticas sobre el inconsciente, al alcance solo de los iniciados y sus seguidores, el inconsciente fenomenológico “alude a una motivación que yo todavía no puedo percibir, pero que a pesar de todo es *principalmente perceptible*, ya que ella pertenece a mi horizonte intencional”<sup>1342</sup>. Esta vida latente de la conciencia que siempre podría llegar a percibir, que no se resiste de una forma casi mágica, por lo tanto, a mis intentos de acceder filosóficamente a ella, se hace especialmente visible cuando analizamos el despertar afectivo no ya en el presente vivo como mundo primario de la sensibilidad estructuralmente ordenado, sino el despertar que se desliza por los horizontes del tiempo.

*Asociación secundaria.* En el presente impresional, en el ámbito de la predonación puramente afectiva, que “representa algo no constituido por el yo y por lo tanto extraño a él”<sup>1343</sup>, tienen constantemente lugar, pues, despertares afectivos, asociaciones, cuya función es la constitución de un contorno pre-dado de objetividades *hyléticas* pasivamente dispuestas para la actividad intencional explícita del yo, cuyo nivel más bajo es el de la receptividad. Esos despertares pueden irradiar también en el pasado retencional, y entonces “el despertar de un elemento oculto”<sup>1344</sup> es un despertar de una “intencionalidad implícita”<sup>1345</sup>. Se produce así lo que Husserl llama “afluencia de fuerza afectiva”<sup>1346</sup>, una afluencia que tiene su punto de partida en el presente impresional, y gracias a la cual emerge de nuevo en el presente un contenido de sentido que se había hundido en la indiferenciación del pasado. Este contenido, vaciado entretanto de todo relieve afectivo, de toda influencia en el devenir vivo de la constitución actual del mundo, y por lo tanto, “inconsciente”<sup>1347</sup><sup>1348</sup>, puede irrumpir de nuevo en el presente, de modo que una representación en primer lugar vacía, ambigua, motivada por un suceso *hylético* concreto, dé lugar a un recuerdo intuitivo, a una

---

<sup>1341</sup> KW, p. 474.

<sup>1342</sup> KÜHN, *op. cit.*, p. 50.

<sup>1343</sup> BICEAGA, *op. cit.*, p. 35.

<sup>1344</sup> PS, p. 173.

<sup>1345</sup> PS, p. 173.

<sup>1346</sup> PS, p. 173.

<sup>1347</sup> PS, pp. 172, 193, 385, 388.

<sup>1348</sup> Identificamos, pues, dos conceptos de inconsciente en la fenomenología genética de *Analysen zur passiven Synthesis*: el inconsciente de las fuerzas afectivas y pre-afectivas de asociación que tienen lugar en el presente vivo, y el inconsciente de lo hundido, de lo sedimentado en el curso del tiempo de la conciencia. Husserl, salvo alguna excepción que ya hemos comentado, usa el término en este segundo sentido.

autodonación reproductiva. Los horizontes vacíos de la conciencia son así interpretados por Husserl como horizontes de carencia afectiva, como horizontes que se definen, debido a su esencial temporalidad, por su continuo debilitamiento de la fuerza afectiva. Para poder explicar esto, para poder explicar, dice Biceaga, “por qué las fuerzas afectivas disminuyen y cómo ellas pueden ser reactivadas, Husserl necesita una teoría del recuerdo”<sup>1349</sup>. Sin embargo, esta teoría del recuerdo, como luego veremos, es a la vez una teoría de la subjetividad y una teoría de la evidencia. Ella encierra, pues, uno de los aspectos críticos con la fenomenología estático-cartesiana más importantes de *Analysen zur passiven Synthesis*.

En los análisis tempranos sobre el tiempo Husserl había tratado la serie de modificaciones retencionales como un proceso de hundimiento en la “inadvertencia”<sup>1350</sup>, como un “desvanecimiento de la intensidad”<sup>1351</sup>. Frente a este desvanecimiento necesario para la constitución de objetos de conciencia idénticos, en el que nosotros no podemos intervenir, que no puede detenerse ni alterarse, Husserl había entendido el recuerdo en 1904-1905 como una “cosa de la libertad”<sup>1352</sup>. Al introducir el factor de la afección, el análisis de constitución genético muestra sin embargo los condicionantes internos que participan en el fenómeno del recuerdo, condicionamientos relacionados con la propagación de la afección desde el presente hacia el pasado a través de la cadena de retenciones. De esta forma, el recuerdo ya no es visto simplemente como un acto más o menos espontáneo, sino como un “despertar”<sup>1353</sup> motivado por tendencias asociativas en el que “lo implícito se hace de nuevo explícito”<sup>1354</sup>. Con ello Husserl ofrece una imagen de la conciencia como una unidad genética en la que es posible rastrear la historia sedimentada de cualquier vivencia, incluso de las aparentemente más inmotivadas, y descubrir en ellas fuerzas afectivas de constitución. Descubrir, por lo tanto, que, al igual que en el presente puramente impresional, en nuestra vida temporal de conciencia nada se da de forma aislada, sino que toda vivencia se encuentra en el interior de un nexos motivacional que abarca la totalidad de la mónada concreta. Sin ese nexos que la teoría genética del

---

<sup>1349</sup> BICEAGA, *op. cit.*, p. 41.

<sup>1350</sup> ZB, p. 63.

<sup>1351</sup> ZB, p. 31.

<sup>1352</sup> ZB, p. 48.

<sup>1353</sup> PS, p. 174.

<sup>1354</sup> PS, p. 174.

recuerdo saca a la luz, “no habría para nosotros mundo alguno”<sup>1355</sup>, ya que la descripción meramente formal de esas categorías nada nos dice de las síntesis lejanas entre contenidos, sin las cuales el mundo sería una serie de apariciones imparablemente nuevas, un mundo, por lo tanto, del que estaría excluida la determinación cada vez más cercana de los objetos, y en consecuencia, el conocimiento y la anticipación. Estas síntesis en la lejanía, por así decirlo diacrónicas, conllevan un “despertar de lo oculto”<sup>1356</sup>, un despertar intuitivo que responde a la afinidad pasiva de la conciencia consigo misma.

El sentido constituido en el presente vivo se transforma continuamente en pasado a través de las retenciones. La inadvertencia de la que Husserl hablaba ya en 1904-1905 con respecto a los contenidos que fluyen hacia un pasado cada vez más remoto es definida aquí como “cero afectivo”<sup>1357</sup>: “¿Qué significa este cero? Él es el permanente reservorio, el permanente depósito de los objetos que han llegado a ser una fundación originaria en el proceso del presente vivo”<sup>1358</sup>. En ese estado de latencia, los objetos carecen de toda influencia afectiva sobre el presente, aunque por otra parte ellos no desaparecen, sino que se encuentran en un modo de conciencia implícito. El verdadero problema de la asociación es explicar “cómo el sentido que ha alcanzado su cero afectivo puede constituirse nuevamente de forma que se haga afectivo para un constituir futuro”<sup>1359</sup>. Cómo, por lo tanto, lo que se ha sedimentado según un orden fijo, lo que se ha trasladado por la fuerza de las síntesis del tiempo a un “horizonte dormido”<sup>1360</sup>, puede volver a despertar. La respuesta es que, en primer lugar, “el despertar es posible porque el sentido constituido en la conciencia-de-fondo de una manera no-viva, sentido que se llama ahí «inconsciente», está realmente implicado”<sup>1361</sup>. La implicación garantiza, así, la posibilidad de una comunicación afectiva, y con ello, una conexión objetiva elaborada afectivamente. En segundo lugar, la síntesis en la lejanía depende, como es obvio, de una cierta relación de semejanza. Esta síntesis, dice Husserl, es en un primer momento solo una representación vacía, de modo que la comunicación afectiva no da como resultado inmediato una objetividad: “La síntesis en el decurso de los pasados que se ejecuta en el estrecho círculo del presente vivo no

---

<sup>1355</sup> *PS*, p. 175.

<sup>1356</sup> *PS*, p. 175.

<sup>1357</sup> *PS*, p. 177.

<sup>1358</sup> *PS*, p. 177.

<sup>1359</sup> *PS*, p. 178.

<sup>1360</sup> *PS*, p. 178.

<sup>1361</sup> *PS*, p. 179.

ofrece aún una verdadera constitución de la objetividad, sino solo una parte fundamental de la misma”<sup>1362</sup>. Este segundo nivel de asociación tras la asociación que tiene lugar en el presente sensacional, este despertar retrospectivo “que otorga de nuevo relieve afectivo a las representaciones vacías oscurecidas”<sup>1363</sup>, es decir, a las retenciones, tiene su confirmación intuitiva en el tercer nivel: en los recuerdos. Así como las expectativas vacías que surgen en el proceso perceptivo en el nivel de las objetividades trascendentes aspiran a ser plenificadas en una intuición, así, dice Husserl, “a las representaciones que han experimentado un despertar les pertenece una tendencia a convertirse en intuiciones autodonantes, camino que lleva en todo caso a través del recuerdo”<sup>1364</sup>. Esto significa que los recuerdos solo pueden surgir de representaciones vacías, que ellos son dependientes de la consumación de aquellas leyes asociativas que se dan en los dos niveles anteriores. Antes de que pueda formarse una síntesis identificadora entre el presente y el pasado, la representación vacía llama a la puerta del yo de una manera confusa: “En el vacío solo son traídos a validez momentos de sentido particulares, los específicamente poderosos del respectivo presente lejano, así como en una niebla tupida solo discernimos los contornos más generales de las cosas”<sup>1365</sup>. El recuerdo intuitivo es, por lo tanto, un caso extraordinario dentro de un proceso asociativo-pasivo que se repite sin cesar. Los recuerdos, como nivel más alto de las síntesis asociativas, *pueden* tener lugar. Sin embargo, los niveles asociativos uno y dos, es decir, los niveles que corresponden respectivamente a las formaciones *hyléticas* del presente y a la comunicación afectiva entre el presente y los sedimentos del pasado, *deben* producirse en orden a constituir una conciencia unitaria, es decir, un “en-sí” inmanente y un mundo de experiencia como horizonte indestructible unido a ella. Los objetos destacados del presente se unen con los sedimentos de la memoria, “fluyen hacia ellos sobre una fuerza despertante”<sup>1366</sup>, pero “un destacarse real, y luego, un despertar reproductivo renovador, solo pocas veces es llevado a cabo”<sup>1367</sup>.

La explicación fenomenológica de las asociaciones reproductivas nos desvela que el recuerdo, a pesar de que la posibilidad del engaño esté siempre presente, es una fuente de derecho del conocimiento. Es decir, al perseguir las condiciones genéticas de

---

<sup>1362</sup>PS, p. 180.

<sup>1363</sup>PS, p. 181.

<sup>1364</sup>PS, p. 181.

<sup>1365</sup>PS, p. 182.

<sup>1366</sup>PS, p. 192.

<sup>1367</sup>PS, p. 192.



posibilidad de la formación unitaria de objetos en la conciencia en cuanto al contenido, Husserl descubre que los recuerdos son vivencias siempre más o menos motivadas que responden a síntesis afectivas cuya fuente se remonta al presente impresional. En ese sentido, la conexión con el presente vivo que pone de manifiesto la asociación reproductiva nos dice que el recuerdo jamás podría engañarnos del todo. Esta es la puerta de entrada al “en-sí” del pasado de la conciencia. Intentemos aclarar un poco más esto:

1) Hemos dicho antes que según Husserl el error en el recuerdo nunca puede ser total, ya que en un número finito de pasos es posible desvelar en él un contenido intuitivo que lo conecta con el presente vivo. La descripción de las fuentes del error en el recuerdo tiene el resultado positivo, por lo tanto, de mostrar que el discurso sobre la vinculación genética entre el presente y el pasado que se origina en la estructura afectivo-asociativa de la conciencia es una vinculación fenomenológicamente justificada, es decir, que resulta fenomenológicamente adecuado hablar de contenidos de conciencia implicados, sedimentados, ya que en esa descripción se pone de relieve que el modo básico de ser del recuerdo no es el engaño, sino un estado de normalidad que se caracteriza por la creencia en lo recordado y que todo conflicto memorativo ya presupone. Las confusiones que se destacan de ese estado de normalidad no alteran la totalidad del pasado, así como en la *Welt-doxa* las modalizaciones de la certeza solo tienen sentido como perturbaciones de una concordancia empírica que siempre vuelve a restituirse. En ambos casos, el análisis de las modalizaciones, el análisis de los fenómenos de anormalidad, es el camino para la constatación del estado basal de normalidad: el “en-sí”. 2) El análisis genético nos muestra, además, que sin la efectividad de la reproducción es imposible hablar de objetividad. Husserl afirma, sobrepasando así los límites estrechos de la vieja teoría de la evidencia, que incluso “la percepción inmanente solo puede ser una autodonación perceptiva en relación con posibles recuerdos inmanentes”<sup>1368</sup>, ya que la objetividad, sea del nivel que sea, está siempre ahí como algo identificable en una iteración posible, es decir, como algo que constituye una adquisición permanente. En ese sentido, el hecho de que la esfera de experiencia pasiva y sus leyes de sedimentación y reactivación a través de asociaciones diseñen “las condiciones de una libre disposición de lo constituido”<sup>1369</sup>, no

---

<sup>1368</sup> PS, p. 203.

<sup>1369</sup> PS, p. 203.

solo vale, pues, para la experiencia de mundo y las asociaciones entre el presente y el pasado, sino también para la experiencia trascendental. Que hay un *campo* de experiencia y no meramente una percepción puntual, se pone de manifiesto en el hecho de que nosotros podemos *recordar* la vida trascendental pasada implicada en la captación puntual de las vivencias y sus estructuras. Esto supone la anulación completa de las restricciones del concepto temprano de inmanencia, que se basaba, en *Ideen I*, en la separación metodológica entre percepción inmanente absoluta y recuerdo inmanente relativo, una separación que tenía que dejar fuera de la investigación trascendental, necesariamente, la historia de la conciencia, la intersubjetividad y el mundo.

El paralelismo del “en-sí” de la vida histórica de la conciencia y del “en-sí” del mundo de experiencia pre-dado sale a la luz, por lo tanto, a través del valor universal del recuerdo como una forma de identificación *transversal* más allá de sus imperfecciones y grados de claridad. Este paralelismo es fruto de una estética trascendental que desciende a la conciencia primordial como una vida histórica, y cuyo correlato es el “mundo de la vida” primordial que Husserl llama “naturaleza”. Esto, que supone en mi opinión la constatación fenomenológica más originaria del a priori de correlación, no es algo, sin embargo, inmediatamente visible en el desarrollo de las lecciones. Pues en *Analysen zur passiven Synthesis* los mismos conceptos de mónada y naturaleza primordial, en cuanto términos puros de la correlación, se encuentran en un segundo plano, siendo en el mejor de los casos aludidos, pero nunca claramente examinados. Si al principio decíamos que una de las cosas más sorprendentes de las lecciones es la ausencia de una vía de reducción propiamente dicha hacia la subjetividad trascendental, tenemos que añadir ahora que el mismo concepto de subjetividad es un problema. Intentaremos aclarar en la medida de lo posible este problema y mostrar que el concepto de subjetividad de *Analysen zur passiven Synthesis*, en el que Husserl sitúa el “en-sí” de la vida trascendental y el “en-sí” del mundo de experiencia como fenómenos genéticos primordiales que corren paralelos, es un concepto que repele las abstracciones que al principio de nuestro trabajo habíamos identificado como las causantes de las imperfecciones de la vía cartesiana de reducción.

### 3. Mónada y naturaleza primordial

#### 3.1. El concepto genético de mónada

El concepto de mónada es usado por primera vez de una forma más o menos sistemática en la *Grundproblemevorlesung* de 1910-1911. Husserl lo utiliza ahí en el contexto de la teoría de la *Einfühlung*, es decir, como un elemento ganado, junto al recuerdo de la propia vida trascendental pasada, en la ampliación del radio de acción de la percepción fenomenológica a través de la doctrina de las re-presentaciones. En el anexo XXIX de las lecciones, escrito en 1912, Husserl afirma que “todo transcurso de conciencia es algo completamente separado, una mónada”<sup>1370</sup>, y que ella “permanecería sin ventanas de comprensión si no hubiesen ahí fenómenos intersubjetivos”<sup>1371</sup>. Tales fenómenos, como fenómenos de la *Einfühlung*, no son simplemente, advierte Husserl, vivencias del campo de estudio de la psicología empírica, sino que se trata de una experiencia que, como cualquier otra, “podemos reducir fenomenológicamente”<sup>1372</sup>. Esa reducción es aquí, como en el caso del recuerdo, una *doble* reducción, ya que ella no solo convierte en dato fenomenológico la *empatía* como vivencia empírica actual, sino también la conciencia *empatizada*, es decir, el otro yo como correlato intencional de esa primera vivencia. Se confirma así, dice Husserl, la existencia de una “multiplicidad de mónadas-yo”<sup>1373</sup>, multiplicidad que cae dentro de la esfera de la “experiencia fenomenológica”<sup>1374</sup>. El concepto de mónada, como ya sabemos, se pierde luego en *Ideen I*. En *Ideen II*, sin embargo, vuelve a aparecer. En el primer capítulo de la segunda sección, dedicado al yo puro, Husserl hace un interesante apunte sobre la naturaleza dinámica de la mónada, que como luego veremos es estudiada genéticamente en 1921 en base a sus “niveles de desarrollo”<sup>1375</sup>. Husserl afirma que, “hablando en los términos de Leibniz”<sup>1376</sup>, la mónada, pasando por niveles de evolución e involución, “se convierte en actos superiores en un «espíritu» autoconsciente”<sup>1377</sup>, lo que nos hace pensar, tal vez, en el desarrollo del yo activo, ocupado activamente con el mundo de experiencia a través de la ciencia, la filosofía y el resto de formas culturales, desde los niveles pasivos y ante-predicativos de la vida puramente perceptiva. En la tercera sección, *Die*

---

<sup>1370</sup> GP, p. 130.

<sup>1371</sup> GP, p. 130.

<sup>1372</sup> GP, p. 92.

<sup>1373</sup> GP, p. 92.

<sup>1374</sup> GP, p. 96.

<sup>1375</sup> IS II, p. 38.

<sup>1376</sup> ID II, p. 108.

<sup>1377</sup> ID II, p. 108.

*Konstitution der geistigen Welt*, en la discusión sobre los modos de influencia motivacional de unas subjetividades sobre otras, Husserl afirma que esos modos podrían estudiarse solo en la experiencia intersubjetiva, lo que en último término nos hace retroceder al “conocimiento general de la forma cómo las vivencias de conciencia constituyen individualidades en las «mónadas»”<sup>1378</sup>. Aunque es difícil trazar alguna hipótesis debido a los pocos datos de los que disponemos, parece que Husserl, teniendo en cuenta esta y otras dos apariciones del término en *Ideen II*<sup>1379</sup>, habla de mónadas simplemente como sinónimo de subjetividad, lo que seguiría la línea del uso que tiene en la fenomenología de lo individual de la *Grundproblemevorlesung*.

Hemos visto anteriormente cómo Husserl volvió a la *Grundproblemevorlesung* al principio de la década de 1920 cuando buscaba desarrollar un nuevo trabajo sistemático que sustituyese el proyecto de *Ideen I*. Este retorno puede constatarse en los anexos de la *Grundproblemevorlesung* que datan de 1921<sup>1380</sup>, anexos que inciden en el contexto intersubjetivo en el que el concepto aparece en las lecciones. Precisamente durante esos años el concepto recibió una atención especial por parte de Husserl, como demuestran textos, sobre todo, de *Analysen zur passiven Synthesis e Intersubjektivität II*. En estos textos Husserl no solo define la mónada, como en *Cartesianische Meditationen*, en los términos de una subjetividad trascendental “concreta”<sup>1381</sup>, sino, directamente, y en el estilo de la investigación pre-eidética de las lecciones de 1910-1911, como una subjetividad “individual”<sup>1382</sup>. Esta subjetividad es, precisamente, la que está en la base del método genético de *Analysen zur passiven Synthesis*. Ella, en mi opinión, es el resultado tanto de la indudable influencia ejercida por la *Grundproblemevorlesung* en las lecciones de 1918-1926, influencia que más allá de la primacía metódica de lo individual sobre lo eidético es posible rastrear también, por ejemplo, en la importancia del recuerdo como fuente legítima de experiencia trascendental y en la doble reducción fenomenológica, como de la lógica genético-deconstructiva que introduce la estética trascendental-fenomenológica, una lógica que tiene como objetivo, recordemos, el descenso a la esfera primordial de la subjetividad en busca de los fenómenos pasivos que están en la base de la constitución del mundo antes de toda interpretación lógico-predicativa, que en ese descenso choca, en primer lugar,

---

<sup>1378</sup> *ID II*, p. 292.

<sup>1379</sup> *ID II*, pp. 289, 300.

<sup>1380</sup> *GP*, 127, 130 (*Anexo XXVIII* y *Anexo XXX*).

<sup>1381</sup> *CM*, pp. 26, 28, 102, 125.

<sup>1382</sup> *PS*, pp. 341, 344; *IS II*, pp. 11, 14, 36-40, 53. *PPS*, pp. 216-217.

tal y como nos dice Husserl en *Erfahrung und Urteil*, con la experiencia individual fundante como experiencia mundano-vital. Aunque sería incorrecto decir que las investigaciones realizadas en la esfera primordial son investigaciones *exclusivamente* sobre lo individual, es evidente que al menos en una etapa inicial del análisis genético los fenómenos primordiales de la subjetividad trascendental son fenómenos fácticos, concretos, individuales. Esto no solo puede verse en *Analysen zur passiven Synthesis*, sino que se trata más bien de un proceder habitual de la fenomenología de Friburgo, donde el análisis genético es proyectado como un análisis de la mónada individual dentro de las indagaciones arqueológico-primordiales de la estética trascendental-fenomenológica. Esta relevancia de lo fáctico-individual en la fenomenología genética de Friburgo se hace especialmente visible en el párrafo 34 de *Cartesianische Meditationen*, párrafo que lleva por título “El análisis trascendental como análisis eidético”<sup>1383</sup>, y que se encuentra en el corazón de la exposición genética de la *Cuarta Meditación*. Husserl, tras haber discutido en el párrafo anterior el concepto de mónada como subjetividad trascendental concreta que “abraza toda la vida real y potencial de la conciencia”<sup>1384</sup> y que abarca, por lo tanto, “todos los problemas constitutivos en general”<sup>1385</sup>, aborda los problemas vinculados a la génesis fenomenológica. Refiriéndose a ella, que había sido introducida anteriormente con motivo de la descripción del yo como “sustrato de habitualidades”<sup>1386</sup>, es decir, del yo que, gracias a la legalidad de la génesis trascendental, es un yo con unas determinadas propiedades permanentes, con unos determinados hábitos de constitución, y no un yo vacío como el de *Ideen I*, Husserl afirma que, debido a la gran cantidad de nuevos descubrimientos, la investigación debía presentarse en primer lugar “bajo el ropaje más simple de una descripción meramente empírica”<sup>1387</sup>, es decir, trascendental-individual. La fenomenología, por lo tanto, debe empezar por “acceder al ego con su respectivo contenido monádico concreto en cuanto este ego fáctico, en cuanto al ego absoluto, uno y único”<sup>1388</sup>, ego en el que “entrarían en cuestión tipos de procesos fácticos del ego trascendental fáctico”<sup>1389</sup>, para después, mediante el método de descripción

---

<sup>1383</sup> *CM*, p. 103.

<sup>1384</sup> *CM*, p. 102.

<sup>1385</sup> *CM*, p. 102-103.

<sup>1386</sup> *CM*, p. 100.

<sup>1387</sup> *CM*, p. 103.

<sup>1388</sup> *CM*, p. 103.

<sup>1389</sup> *CM*, p. 104.

eidética, “trasladar todas esas descripciones a una nueva y fundamental dimensión”<sup>1390</sup>. Lo importante de este párrafo no es solo la constatación, realizada en una obra capital de la fenomenología husserliana y que refrenda la primacía del ego trascendental fáctico como el ego trascendental individual de la *Grundproblemevorlesung*, de que una fenomenología exclusivamente eidética es un absurdo, sino también el modo, para nosotros esclarecedor, en el que es llevada a cabo. Con respecto a la necesidad de purificación eidética de los fenómenos, es decir, con respecto a la idea de una “fenomenología puramente eidética”<sup>1391</sup>, Husserl afirma que esa idea procede de “la idea de una filosofía como ciencia universal”<sup>1392</sup>, ciencia que ha supuesto, dice, “por vía de ensayo”<sup>1393</sup>, mientras que “el auténtico interés”<sup>1394</sup> tras la reducción fenomenológica se dirige al descubrimiento del ego trascendental fáctico. Tal vez esto pueda leerse como la confesión implícita del error que Husserl había cometido en *Ideen I*, y que nosotros hemos intentado mostrar en la segunda parte de nuestro trabajo: el error de asimilar lo trascendental a lo eidético. Pues este auténtico interés por la facticidad trascendental del que Husserl habla en la época genética de las *Cartesianische Meditationen* choca frontalmente con la fenomenología abstracta de Gotinga, en cuyo marco Husserl convirtió prácticamente en un lema la afirmación de que “los juicios fenomenológicos como juicios individuales no tienen mucho que ofrecernos”<sup>1395</sup>. Distinguir, como lo hace Husserl ahí, la idea de ciencia heredada de la tradición que está detrás de la fenomenología eidética, del interés inmediato por lo trascendental que surge tras la reducción fenomenológica, tal vez equivalga a decir, por lo tanto, que “ocuparse de lo puramente eidético dista mucho de ocuparse, con ello, de algo *trascendental*”<sup>1396</sup>. En un texto de 1921-1922 publicado en el segundo volumen de *Intersubjektivität*, texto perteneciente a la serie de manuscritos dedicados a la preparación del gran trabajo sistemático que Husserl planeaba llevar a cabo a principios de la década de 1920 con la ayuda, entre otras, de la *Grundproblemevorlesung*, podemos leer lo siguiente: “En relación conmigo y con mi *faktum* yo puedo meditar sin la eidética en la actitud fenomenológica”<sup>1397</sup>.

---

<sup>1390</sup> *CM*, p. 103.

<sup>1391</sup> *CM*, p. 106.

<sup>1392</sup> *CM*, p. 106.

<sup>1393</sup> *CM*, p. 106.

<sup>1394</sup> *CM*, p. 106.

<sup>1395</sup> *IP*, p. 48.

<sup>1396</sup> AGUIRRE, *op. cit.*, p. x.

<sup>1397</sup> *IS II*, p. 261.

Este clima de relativización de lo eidético en la fenomenología de Friburgo ha sido objeto de un intenso estudio por parte de los intérpretes en las últimas décadas. En el volumen 148, publicado en 1998, de la serie *Phaenomenologica*, editado por Natalie Depraz y Dan Zahavi, que lleva por título *Alterity and Facticity*, tendría lugar uno de los puntos álgidos de esta crítica de la imagen tradicional de la fenomenología husserliana como una fenomenología exclusivamente eidética. En su prefacio podía leerse: “Durante un largo periodo ha sido una creencia habitual que Husserl fue incapaz de liberarse del esquema de la clásica metafísica de la presencia. Husserl nunca abandonó la convicción de que la realidad y el Otro eran constituidos por un puro sujeto trascendental (desencarnado y a-mundano), de modo que su pensamiento siguió siendo fundamentalista, idealista y cartesiano. (...) Hoy, esta interpretación común debe considerarse superada, ya que ella solo da una imagen muy parcial y limitada del pensamiento de Husserl. (...) Este cambio en la visión [de su obra] ha dado lugar a un nuevo tipo de interpretación, que no solo está caracterizada por un énfasis en las dimensiones de la facticidad, pasividad, alteridad y de la ética, sino que ha posibilitado una re-interpretación de los viejos volúmenes”<sup>1398</sup>. Antes de ocuparnos del a priori de correlación que Husserl describe en el nivel primordial-individual de *Analyzen zur passiven Synthesis* entre la mónada y la naturaleza como naturaleza del fantasma antepredicativo, descripción con la que Husserl da un sentido lógico y sistemático a sus investigaciones, en un primer momento enigmáticas, sobre las síntesis pasivas, son todavía necesarios dos pasos previos: en primer lugar, un breve repaso a algunas críticas relevantes, anteriores y posteriores a 1998, a la insostenible primacía del método eidético en la fenomenología trascendental. Estas críticas nos permitirán, en segundo lugar, esbozar la caída en *Analyzen zur passiven Synthesis* del otro prejuicio que había mermado el alcance de la vía cartesiana de reducción: la identidad de evidencia apodíctica y evidencia adecuada.

### 3.2. Carencias del método eidético

En la introducción del volumen *Passive Synthesis and Life-World* publicado en 2006, Alfredo Ferrarin, uno de los grandes especialistas italianos en la fenomenología de Husserl, dice: “En los años posteriores a la Primera Guerra Mundial Husserl reflexiona retrospectivamente sobre el método de análisis eidético y comienza a girar

---

<sup>1398</sup> DEPRAZ, N., ZAHAVI, D., (Ed.), *Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl*, Den Haag, Springer, 1998, pp. 7-8.

desde lo que él llama entonces fenomenología estática, hacia la fenomenología genética”<sup>1399</sup>. Esta conexión entre la relativización de lo eidético y la fenomenología genética como una fenomenología del *desarrollo* y no, simplemente, de los *principios estáticos* de la ciencia, está directa o indirectamente presente en muchas críticas a la imagen tradicional de la fenomenología desde el punto de vista de los textos de la época de Friburgo. Una de las más importantes es, a mi juicio, la que podemos encontrar en el párrafo 16 del magnífico estudio de Ichiro Yamaguchi *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*. Según el filósofo japonés, la revisión tardía del método de la variación eidética “tiene que ver con una dedicación cada vez más fuerte desde principios de los años veinte a la facticidad de la existencia del mundo, cuya evidencia originaria no es resultado ya de la preeminencia ontológica de la existencia del mundo, sino de una reflexión fenomenológica, llevada a cabo en la actitud genética, sobre la constitución pasiva de la naturaleza”<sup>1400</sup>. Yamaguchi llama la atención sobre el hecho de que, en *Ideen I*, si bien Husserl afirma que no es posible variación eidética alguna sin el punto de partida radicado en casos individuales, a continuación separa radicalmente ambos tipos de intuición, afirmando que la captación de esencias no implica el más mínimo posicionamiento sobre lo individual. En *Erfahrung und Urteil*, sin embargo, queda perfectamente claro, dice Yamaguchi, que el método de refinamiento eidético de lo individual ya presupone siempre lo individual, un residuo de facticidad, por lo tanto, que jamás podría ser transformado completamente en *eidōs*. En el proceso de variación eidética de casos individuales que debe proporcionarnos el invariante puro que ya no posee la más mínima alusión a la facticidad empírica o trascendental, las síntesis pasivas funcionan ya en el nivel oculto de la síntesis de la unidad de cada caso particular de la variación. Es decir, la captación de la invariante siempre tiene lugar sobre una identificación pasiva que ella no puede controlar: la identificación de cada caso particular como un “algo”. Ese algo, desde el que ella parte, posee una historia genética interna, historia que es condición de posibilidad de su identidad: “Esto significa que [el algo idéntico] es, como tal, *pasivamente pre-constituido*, y la visión del *eidōs* consiste en una *captación visual activa* de lo así pre-constituido (...)”<sup>1401</sup>. Esta pre-constitución funciona en el nivel de la asociación, de modo que, concluye Yamaguchi, “solo a través de la aclaración trascendental de la facticidad y de las síntesis asociativas de pre-

---

<sup>1399</sup> FERRARIN, A., “The Unity of Life-Word and Passive Synthesis. An Introduction”, en FERRARIN, A., (Ed.) *Passive Synthesis and Life-World*, Pisa, ETS, 2006, p. 11.

<sup>1400</sup> YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*, p. 62.

<sup>1401</sup> *EU*, p. 414.



constitución se alcanza la fundamentación filosófica esencial de la realidad del mundo como presupuesto fundante para la visión de esencias”<sup>1402</sup>. La pre-donación pasiva de los objetos dados en la *Welt-doxa* conduce, tal y como hemos visto en esta tercera parte, al descubrimiento de las síntesis originarias que discurren en el nivel primordial de la estética trascendental, síntesis, recordemos, que fueron en su mayor parte obviadas por Husserl en la fenomenología estática de la época de Gotinga. En ellas “parece estar ya prefigurada para mí de antemano teleológicamente la constitución del mundo”<sup>1403</sup>, ese mundo, precisamente, que la variación eidética busca convertir en un conocimiento filosófico universal. Se aclara así finalmente el sentido de aquella afirmación oscura de Husserl que habíamos discutido en la primera parte de nuestro trabajo, y que nos había servido entonces para adelantar la inconsecuencia que supone con respecto al sentido originario de la reducción trascendental la eliminación de lo individual del campo de la fenomenología, es decir, la afirmación de que “el *eidōs* del yo trascendental es impensable sin el yo trascendental como yo fáctico”<sup>1404</sup>. Pues “la facticidad originaria del yo no solo es tratada sobre el terreno de la espontaneidad del proceso de ficción asociado a la visión de esencias, sino también sobre el terreno de la capa pasiva en el ámbito de la estética trascendental”<sup>1405</sup>. Despreciar la segunda a través de una exclusión de lo trascendental-fáctico a partir del prejuicio heredado de la evidencia adecuada como evidencia “científica”, da como resultado una fenomenología eidética que, como Husserl confiesa en *Die Krisis*, flota en un aparente vacío. Pues “yo, el que finjo [en el proceso de ficción de la variación eidética], aunque me haya perdido y hundido en la ficción, estoy todavía necesariamente ahí con ella”<sup>1406</sup>.

Rizzoli analiza también esta problema que plantea *Erfahrung und Urteil* y saca consecuencias que afectan a la separación clásica de la fenomenología cartesiana de immanencia y trascendencia. El proceso de síntesis que tiene lugar incluso en los elementos que pertenecen al tejido real de la conciencia como las sensaciones, obliga a replantear la pureza de la evidencia de los objetos inmanentes. Esta evidencia absoluta se basaba en el hecho, recordemos, de que tales objetos no se escorzan, no aparecen en un sentido habitual del término a través de perspectivas, sino que son inmediata e

---

<sup>1402</sup> YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*, p. 64.

<sup>1403</sup> *Ídem*.

<sup>1404</sup> *IS III*, p. 385.

<sup>1405</sup> YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*, p. 65.

<sup>1406</sup> Ms. C 13 III Bl. 2 (1934). Citado por YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*, p. 65.

indudablemente percibidos. Sin embargo, Husserl constata a través del método de análisis genético que la autodonación adecuada tanto de los puros conocimientos esenciales, como de las vivencias de conciencia que encontramos en la reflexión, está afectada por inadecuaciones de tipo propio, por relatividades, tal y como Husserl había atisbado fugazmente en *Ideen I*. Esto significa que ni siquiera el conocimiento inmanente puede ser un conocimiento puntual, adecuado, un conocimiento que, al tener la fuerza metódica para empezar siempre desde cero, no necesite, tal y como dice Sloterdijk refiriéndose a Descartes, “mantener ningún diálogo más con los muertos”<sup>1407</sup>, que esté exento, por lo tanto, “del diálogo con la historia”<sup>1408</sup>. Incluso él, tal y como Husserl había ya adelantado en la *Grundproblemevorlesung*, es un proceso de constitución, un campo de experiencia que se alarga hasta los horizontes más remotos. En ellos solo podemos penetrar a través de métodos indirectos como la identificación acumulativa en el recuerdo, una identificación que rompe con la fórmula estática, por lo tanto, del *esse est percipi*, fórmula que, como la *clara et distincta perceptio*, incide en la puntualidad saturada de la evidencia. Al poner Husserl de manifiesto que ninguna evidencia está libre de la iterabilidad y de las imperfecciones derivadas de ella, la distinción inicial entre inmanencia y trascendencia, dice Rizzoli, “se revela por lo tanto como un constructo”<sup>1409</sup>.

Costa, en su artículo “Transcendental Aesthetic and the Problem of Transcendentalism”, dice, en referencia al desarrollo de la estética trascendental-fenomenológica como ciencia del “mundo de la vida” en sus estratos primitivos de la sensibilidad, que, tal y como nosotros hemos intentado probar en las dos primeras partes de nuestro trabajo, “el poder ilimitado de la variación imaginativa, es decir, del análisis eidético, no es sin embargo algo obvio”<sup>1410</sup>, ya que “los resultados de la indagación en la historicidad de la vida intencional parecen, de hecho, contradecir esta libertad de la imaginación”<sup>1411</sup>. Radicalizando lo ya dicho por Yamaguchi, Costa afirma que los horizontes del mundo en los que esa historicidad cristaliza y que relativizan el valor incondicionado del *eidōs* están radicados, en última instancia, en la facticidad genética de la sensibilidad y sus síntesis pre-constituídas, de modo que la estética trascendental no solo puede considerarse como la doctrina que sirve a los intereses concretos de la

---

<sup>1407</sup> SLOTERDIJK, P., *Temperamentos filosóficos*, Madrid, Siruela, 2010, p. 51.

<sup>1408</sup> *Ídem*.

<sup>1409</sup> RIZZOLI, *op. cit.*, p. 311.

<sup>1410</sup> COSTA, V., “Transcendental Aesthetic and the Problem of Transcendentalism”, p. 17.

<sup>1411</sup> *Ídem*.

lógica trascendental, sino que ella se revela como la verdadera ciencia de la naturaleza pre-dada como “mundo de la vida” primordial. Como prueba de las nuevas relaciones de fuerza que la estética trascendental, guiada por el método genético, establece entre *eidos* y *faktum*, Costa cita un ilustrativo texto escrito por Husserl en 1931: “También para el mundo, el *faktum* mundo, como implicado en mi existencia apodíctica, precede al *eidos* esencial del mundo. Todo mundo fingido es ya una variante del fáctico, y solo como tal variante puede construirse, de modo que todo *eidos* invariante ganado en esas variantes del mundo está atado al *faktum*”<sup>1412</sup>. El desarrollo de la fenomenología genética que parte de *Analysen zur passiven Synthesis* sobre la base de las tendencias proto-genéticas que están en el corazón mismo de la intencionalidad, lleva a Husserl a reconocer, así, un mundo pre-dado que, como punto de partida de la variación eidética, ya no es un mero hecho trascendente entre otros, sino, dice Costa, “*el producto de una génesis trascendental que es al mismo tiempo una génesis teleológica*”<sup>1413</sup>.

El problema de este mundo pre-dado como mundo pre-constituido antes de toda intervención lógico-predicativa y su relación con el método de variación eidética ya había sido objeto de atención por parte de Alfred Schutz en 1959 en un artículo titulado “Type and Eidos in Husserl’s late Philosophy”<sup>1414</sup>. En él Schutz, adelantándose a las lecturas de Yamaguchi y Costa, analiza las consecuencias que se derivan de la teoría de los tipos empíricos de *Erfahrung und Urteil* para la doctrina de la variación eidética. Su importancia reside en que, más allá incluso que los autores citados, pone de relieve el carácter secundario, derivado, de la fenomenología eidética frente a la fenomenología trascendental-fáctica. El concepto de tipo alude a una forma de organización de los objetos individuales y del mundo en base a fenómenos de familiaridad aperceptiva que se originan en la experiencia pre-científica y pre-conceptual. Todos los objetos del mundo son percibidos, incluso antes de que reflexionemos sobre ello, como objetos de un determinado tipo, es decir, como objetos que poseen un contenido reconocible de antemano. Esta pre-adquisición de una familiaridad que estructura nuestra experiencia cotidiana es una “característica fundamental de nuestra conciencia del mundo”<sup>1415</sup>. Ella es el resultado, como ya sabemos, de transferencias de sentido aperceptivas entre la experiencia actual y la experiencia sedimentada en la memoria a través de asociaciones

---

<sup>1412</sup> COSTA, V., “Transcendental Aesthetic and the Problem of Transcendentality”, p. 18.

<sup>1413</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>1414</sup> SCHUTZ, A., “Type and Eidos in Husserl’s late Philosophy”, en *Collected Papers II. Studies in Phenomenological Philosophy*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970, pp. 92-115.

<sup>1415</sup> *Ibidem*, p. 95.

pasivas. Estas transferencias de sentido definen el contenido de los tipos empíricos como formas de conciencia que me permiten adelantar rasgos de los objetos que aún no se han revelado en la experiencia efectiva, y que constituyen, precisamente, sus horizontes internos y externos. Los tipos, piensa Husserl, representan de ese modo el nivel ante-predicativo de la formación de los universales. A pesar de que los segundos deban ser distinguidos estrictamente de los primeros, dado que solo en los universales hay conocimiento del a priori, lo cierto es que el mundo disfruta ya en ese nivel ante-predicativo de un estilo causal general “que hace posible la formación de hipótesis, inducciones y predicciones concernientes a los rasgos desconocidos del presente, el pasado y el futuro”<sup>1416</sup>. Sin embargo, a diferencia de la experiencia esencialmente pasiva que sirve de medio de expresión al tipo, el *eidós* constituye “una captación activa de aquello que ha sido pre-constituido”<sup>1417</sup>. Como harían después Yamaguchi y Costa, Schutz había identificado ya el gran problema de esta captación activa del a priori en el hecho de que la fantasía que debe producir la invariante eidética a través de la variación de los tipos fácticos no disfruta de un poder ilimitado, sino que ella también posee sus propias restricciones. Estas restricciones, que subyacían en la fenomenología eidética de Gotinga, salen a la luz con la fenomenología genética y su concepto de tipo, concepto que amenaza con poner en duda, en último término, que el método de las invariantes pueda añadir algo nuevo a lo pre-constituido pasivamente en la experiencia ante-predicativa. Así, aunque es innegable que la necesidad esencial de lo típico y su universalidad meramente contingentesolo puede salir a la luz “a través de un método eidético”<sup>1418</sup>, “¿pueden esas libres variaciones en la fantasía revelar algo más que los límites establecidos por la tipificación?”<sup>1419</sup>. Si esta pregunta obtiene una respuesta negativa, entonces, dice Schutz, “solo hay, de hecho, una mera diferencia de grado entre el tipo y el *eidós*”<sup>1420</sup>. La ideación, concluye, “no puede revelar nada que no estuviese pre-constituido por el tipo”<sup>1421</sup>.

El acercamiento al problema de lo fáctico y de lo eidético por parte de estos autores parece justificar nuestra lectura anterior sobre los peligros de un círculo vicioso en la preeminencia de la concepción eidética de la fenomenología de Gotinga, círculo

---

<sup>1416</sup>*Ibidem*, p. 105.

<sup>1417</sup>*Ibidem*, p. 107.

<sup>1418</sup>*Ibidem*, p. 111.

<sup>1419</sup>*Ibidem*, p. 115.

<sup>1420</sup>*Ídem*.

<sup>1421</sup>*Ídem*.

que había tenido su medio de expresión en el concepto de evidencia adecuada. Guiado por este concepto, Husserl se había visto obligado a dejar lo trascendental-individual fuera de la investigación, acudiendo en su lugar a la reducción eidética con el fin de garantizarla pureza de la evidencia adecuada. Sin embargo, este valor de evidencia que lo individual, debido a su carácter fluyente, no había podido cumplir, se encontraba ya diseñado por una pre-comprensión eidética de la filosofía, lo que vendría a demostrar que la purificación eidética, como punto de llegada del periplo por las reducciones, no había sido una exigencia que Husserl descubriera en el trato con las cosas mismas, sino solo una premisa no sometida a la epojé. El problema de los juicios individuales, como por ejemplo Aguirre ha puesto de relieve, no es un problema de la fenomenología trascendental, sino solo un problema de *lesse certum* como *eidōs*. Según el filósofo argentino, el paso de las singularidades fácticas a la esencia, mediante el cual la mirada deja atrás supuestamente el mundo natural, “en ningún caso quiere decir la superación de lo natural en el sentido de la facticidad pre-trascendental del mundo; el paso desde el esto-de-aquí a la esencia se mantiene aún en la esfera natural; ella no tiene nada que ver con el paso de la vida natural a la trascendentalidad”<sup>1422</sup>. No es casual, por lo tanto, que tras la disolución, en la época de Friburgo, de la identidad entre evidencia adecuada y evidencia apodíctica, Husserl le dedicara cada vez más atención al problema de la facticidad, convirtiéndose finalmente en un *leit motiv* de la fenomenología trascendental de los años treinta. Pues al romper con la idea, que parece guiar la fenomenología de Gotinga, de que la evidencia inadecuada es necesariamente una categoría pre-filosófica, una idea cuya vaguedad abre las puertas a evidencias adecuadas que nada tienen que ver con la fenomenología, Husserl parece romper al mismo tiempo con el esquema ingenuo de *Wesen* y *Faktum*, tal y como ya había sugerido Fink hace más de medio siglo: “En los manuscritos de investigación de los últimos años de Husserl se encuentra la idea peculiar de que las profundidades de la vida más originaria de la conciencia ya no se ven afectadas por la diferencia entre *essentia* y *existentia*, sino que se trata más bien del fundamento originario [*Ur-Grund*] a partir del que surgen en primer lugar las dicotomías de *faktum* y esencia, realidad y posibilidad, ejemplar y especie, uno y muchos”<sup>1423</sup>. Con las profundidades de la vida más originaria Fink se refiere al yo trascendental fáctico sin el cual, tal y como dijimos antes, es impensable el *eidōs-ego*, y

---

<sup>1422</sup> AGUIRRE, *op. cit.*, p. xi.

<sup>1423</sup> FINK, E., *Edmund Husserl 1859-1959*, *Phaenomenologica* 4, p. 113. Citado por HELD, *Lebendige Gegenwart*, p. 148.

en general, todo discurso sobre lo real y lo ideal como discurso relativo a una conciencia ya-originalmente-dada. Rompería Husserl así definitivamente con la posición de *Ideen I* y su preeminencia de los análisis eidéticos sobre cualquier otro tipo de manifestación trascendental concreta, análisis en los que, a diferencia de lo que ocurrirá después en la época de Friburgo, “lo fáctico y lo real [*real*] coinciden”<sup>1424</sup>.

En estas críticas vemos, además, cómo la nueva valoración de lo eidético que se introduce en la fenomenología a través del método genético transforma al mismo tiempo el modo de entender ciertos conceptos que en la época de Gotinga habían estado cerca de quedar fosilizados, como el yo, las relaciones entre inmanencia y trascendencia, o el mundo, cuya *facticidad estética*, es decir, *primordial*, desafía completamente el concepto de mundo trascendente como estado de indigencia epistémica de la vía cartesiana. Pero sobre todo esta nueva visión de lo eidético como un método al servicio de la descripción de los fenómenos trascendentales fácticos y no como la única vía legítima hacia la investigación fenomenológica de la conciencia, saca a Husserl de cierto estado de ingenuidad pre-filosófica que se había colado en *Ideen I* a través de la idea heredada de evidencia cuyo modelo es el *eidós*. Held dice, a ese respecto, que “en cierto modo la fenomenología, cuando es tomada como un método de visión de esencias, aún se encuentra frente a las puertas de la filosofía”<sup>1425</sup>. Pues la filosofía “ha sido entendida desde el mismo principio como el conocimiento de la totalidad”<sup>1426</sup> (lo que Husserl llama “mundo”), totalidad que permanece fuera del alcance de la fenomenología en la medida en que ella se agota en un método “que fue usado para iluminar el camino desde regiones aisladas del mundo (las regiones específicas de ser y sus correspondientes tipos de actos) hasta sus determinaciones eidéticas”<sup>1427</sup>, las cuales, concluye Held, “no son aún determinaciones de la existencia como un todo”<sup>1428</sup>. Si la fenomenología desea convertirse en un método filosófico, “entonces Husserl debe preguntarse si y cómo la fenomenología podría dar lugar a un conocimiento del mundo”<sup>1429</sup>. Con la fenomenología genética de *Analysen zur passiven Synthesis* Husserl se encuentra en posición, finalmente, de responder a ambas preguntas: nos muestra, primero, que la fenomenología genética, al desvelar el núcleo primordial de experiencia

---

<sup>1424</sup> ALMEIDA, *op. cit.*, p. 136.

<sup>1425</sup> HELD, “Husserl’s Phenomenological Method”, p. 17.

<sup>1426</sup> *Ídem.*

<sup>1427</sup> *Ídem.*

<sup>1428</sup> *Ídem.*

<sup>1429</sup> *Ídem.*

que pertenece a todo sentido regional, cultural, social o científico del mundo, es ya una fenomenología de la totalidad, indicando, en segundo lugar, que ese conocimiento de la totalidad que nos suministra por vía deconstructiva la estética trascendental está condicionado por la cancelación de las abstracciones introducidas por el ideal eidético de ciencia y por la restringida teoría de la evidencia unida a él.

3.3. La quiebra de la identificación entre evidencia adecuada y evidencia apodíctica. El análisis del recuerdo

En el párrafo 6 de *Cartesianische Meditationen* Husserl enuncia un principio general de la fenomenología genética al afirmar que más allá de la adecuación, de la evidencia perfecta de un contenido dado absolutamente en persona, que en la fenomenología estática de la época de Gotinga había representado el ideal de evidencia que la fenomenología debía cumplir en todos los niveles de su investigación si quería considerarse una filosofía científica, la apodicticidad constituye un tipo de evidencia que posee “una dignidad mayor”<sup>1430</sup>, es decir, la evidencia de la “impensabilidad de su no-ser”<sup>1431</sup> que excluye por adelantado, como algo “sin sentido”<sup>1432</sup>, toda duda. Esta impensabilidad del no-ser de lo acreditado como apodíctico, que Husserl consideraba en *Ideen I* un atributo de la evidencia adecuada misma, puede presentarse ahora, sin embargo, “en evidencias inadecuadas”<sup>1433</sup>. Esta separación entre ambos tipos de evidencia consiste, dice Hoyos, en el hecho de que “el carácter racional de una tesis de ser ya no consiste tanto en la adecuación de los modos de ser que motivan su donación, sino en la capacidad de la subjetividad para alcanzar, a través del progreso de la experiencia, una concordancia con la posición de ser que se anticipaba”<sup>1434</sup>. La evidencia es vista así como una tarea de progresivo acercamiento a un ideal que sin embargo se sitúa en el infinito, es decir, el ideal de la absoluta perfección intuitiva del objeto. Esta definición de la evidencia como *tarea* que va más allá de la certeza adecuada de una intuición puntual, de una *clara et distincta perceptio* que no necesita salir de la transparencia luminosa del ahora para reclamar el valor indudable de una vivencia, es consecuencia de la ampliación del concepto de percepción inmanente que Husserl había llevado a cabo en la *Grundproblemevorlesung*, ampliación que supera el

---

<sup>1430</sup> CM, p. 55.

<sup>1431</sup> CM, p. 56.

<sup>1432</sup> CM, p. 56.

<sup>1433</sup> CM, p. 55.

<sup>1434</sup> HOYOS, *op. cit.*, p. 155.

nivel estático de una captación puntual y aislada en la dirección de una *experiencia* fenomenológica que abarca los horizontes temporales de la vida trascendental: “En tanto que la experiencia inmanente incluye la problemática de la conciencia interna del tiempo, resulta de esta implicación la inconsistencia de la tesis que ve la evidencia apodíctica dentro de la adecuación perfecta de la autodonación”<sup>1435</sup>. En el párrafo 9 de *Cartesianische Meditationen*, cuyo significativo título es “El alcance apodíctico del yo-soy”<sup>1436</sup>, Husserl repite que “la adecuación y la apodicticidad de una evidencia no necesitan ir de la mano”<sup>1437</sup>, ya que, explica ahora, la experiencia en la que se da el ego, y en la que ese ego es “originariamente accesible para sí mismo”<sup>1438</sup>, “ofrece solo un núcleo de lo que es experimentado propiamente de forma adecuada”<sup>1439</sup>, esto es, el presente, “mientras que, más allá de él, solo se extiende un horizonte indeterminadamente general, presunto; un horizonte de lo no experimentado propiamente, pero necesariamente co-mentado”<sup>1440</sup>. La experiencia fenomenológica de estos horizontes trascendentales implicados en la percepción de mi *ego cogito* actual posee la forma, dice Husserl en *Formale und transzendente Logik*, de un “descubrimiento”<sup>1441</sup> (*Enthüllung*) en el recuerdo inmanente, descubrimiento que no es meramente vacío, sino que posee sus propias formas de “plenificación”<sup>1442</sup> intuitiva. Estas formas pueden revelar en la conciencia temporal, piensa Husserl, grados de apodicticidad que la vía cartesiana no había considerado, y que ya no necesitan el vehículo de la evidencia adecuada para expresar una validez incondicionada. La separación de evidencia adecuada y evidencia apodíctica en el horizonte temporal de la experiencia trascendental que *Cartesianische Meditationen* trae a escena por primera vez de forma clara, y que después sería una de las condiciones de posibilidad esenciales de la fenomenología de la historia de *Die Krisis*, ya guiaba toda la meditación genética de *Analysen zur passiven Synthesis*, donde la posibilidad de un recuerdo apodíctico del pasado lejano, inadecuado en la medida en que re-presenta un transcurso de la vida intencional que se ha desgajado del presente y que ya no mantiene un vínculo afectivo inmediato con él, transcurso que, por lo tanto, siempre podría engañarnos, garantiza la existencia de la corriente de conciencia unitaria.

---

<sup>1435</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>1436</sup> *CM*, p. 61.

<sup>1437</sup> *CM*, p. 62.

<sup>1438</sup> *CM*, p. 62.

<sup>1439</sup> *CM*, p. 62.

<sup>1440</sup> *CM*, p. 62.

<sup>1441</sup> *FTL*, p. 293.

<sup>1442</sup> *PS*, p. 251.



La importancia fundamental que tiene en *Analysen zur passiven Synthesis* la teoría del recuerdo va mucho más allá, pues, de su propia acreditación fenomenológica como una vivencia particular que, a diferencia de lo que Husserl había dicho en *Ideen I*, posee su propia legitimidad absoluta. El recuerdo, como hemos visto antes, permite a Husserl justificar la unidad material de la vida de la conciencia, al mostrar los complejos mecanismos afectivos y asociativos que están detrás de las síntesis de semejanza remotas que conectan el presente impresional con las vivencias sedimentadas en la memoria. En ese sentido, el fenómeno del recuerdo está indisolublemente unido al problema del “en-sí” del propio pasado. Sin embargo, justificar desde el punto de vista de la evidencia la experiencia fenomenológica como experiencia memorativa exige mostrar, primero, que los recuerdos no pueden ser absolutamente engañosos, que en ellos, por lo tanto, hay encerrada una apodicticidad que no puede ser destruida, así como justificar la evidencia de un horizonte de experiencia del mundo nos obligó a mostrar que las modalizaciones de la certeza son acontecimientos que no anulan por completo la creencia en el ser de los objetos, sino que dicho ser posee un núcleo intuitivo que es corregido y redefinido, corrección que indirectamente habla de la persistencia inalterable de las percepciones concordantes.

Husserl afirma que el horizonte vacío del pasado “es una creencia en el pasado que es esencialmente plenificable a través de cadenas de recuerdos”<sup>1443</sup>, una creencia que, en principio, “no puede ser anulada”<sup>1444</sup>. Pues ella, al igual que el horizonte de experiencia concordante del mundo, perdura de una forma que conserva siempre su coherencia interna frente a los fenómenos de modalización. Esto se explica, como vimos antes, por el hecho de que la anulación de un recuerdo presupone un horizonte de creencia en el pasado con respecto al cual se destaca, de modo que si todo el pasado fuera un engaño entonces ya no habría engaño porque no habría contraste, no habría, pues, conciencia del error. Este horizonte de pasado irrompible sale a la luz genéticamente en el análisis del que es, piensa Husserl, el único modo que tienen los recuerdos de ser anulados: el conflicto interno. Este se produce cuando la “unidad de recuerdo originaria”<sup>1445</sup> se rompe en varios fragmentos memorativos que se habían superpuesto pasivamente, pero que en realidad no poseen ninguna conexión entre sí

---

<sup>1443</sup>PS, p. 266.

<sup>1444</sup>PS, p. 266.

<sup>1445</sup>PS, p. 269.

como suceso. Estos fragmentos, sin embargo, no son “arbitrarios”<sup>1446</sup>, sino que, dice Husserl, “ya estaban ahí para la conciencia”<sup>1447</sup>. Ellos fueron asociados de una manera, por así decirlo, impropia, pero intencionalmente racional: “Una situación recuerda a la otra, y esto no es expresión de ningún tipo de hecho fisiológico objetivo, sino una cuestión puramente fenomenológica relacionada con estructuras esenciales”<sup>1448</sup>. En el recuerdo que yo descubro como impropio había, por lo tanto, “un nexo noemático de recuerdos sintéticamente unidos bajo la rúbrica de la asociación”<sup>1449</sup>. Esta rúbrica, sin embargo, no está limitada a sus elementos *inmediatos*, es decir, a los dos recuerdos asociados en la forma de un recuerdo unitario que sin embargo se reveló como falso, sino que los recuerdos asociados poseen un nexo noemático *mediato* que los acompaña: sus horizontes vacíos temporales. Descubro que la conversación a la que yo recordaba haber asistido en el parque con A., parque en el que he estado muchas veces con ella, es en realidad un relato de B. sobre una conversación que él tuvo allí con ella. Los dos recuerdos, el recuerdo de mis conversaciones con A. en el parque, y el recuerdo del relato de B. sobre su conversación con A. en el parque, quedaron así asociados en virtud de leyes estrictamente fenomenológicas. Cada uno de esos recuerdos poseía, como hemos dicho, un horizonte de tiempo co-existente. La anulación de la unidad del recuerdo deja intactos los recuerdos particulares y sus horizontes, de los que el error se destaca como una perturbación aislada. La imposibilidad de que todo mi pasado sea un engaño, de que mi creencia en el ser de mi vida pasada sea una creencia ilusoria, prescribe, en último término, un “en-sí de los recuerdos”<sup>1450</sup>. Este “en-sí” no es una posibilidad vacía, sino que está fundada, dice Husserl, en un “límite ideal de ser intuitivamente discernido para todos los recuerdos incompletos y engañosos”<sup>1451</sup>, límite basado en el hecho de que, en un número finito de pasos, yo puedo revelar los elementos intuitivos que componen una asociación impropia, y con ello, la creencia en los horizontes temporales que los acompañan. Esta descripción, que se repite sin cesar en *Analysen zur passiven Synthesis*, conduce al descubrimiento de que la creencia en el ser del propio pasado es, como la creencia en el ser del mundo pre-dado como naturaleza primordial, completamente indestructible. Esto nos lleva a la cuestión de la

---

<sup>1446</sup> *PS*, p. 269.

<sup>1447</sup> *PS*, p. 269 (el subrayado es nuestro).

<sup>1448</sup> *PS*, p. 270.

<sup>1449</sup> *PS*, p. 270.

<sup>1450</sup> *PS*, p. 267.

<sup>1451</sup> *PS*, p. 267.

apodicticidad del recuerdo, que supone, como hemos avanzado, el fin de la teoría cartesiana de la evidencia.

Husserl afirma que “si el recuerdo dejara de ser una fuente de certeza apodíctica para mis *cogitationes* pasadas, entonces ya no podría hablar de un flujo infinito de vida”<sup>1452</sup>. Toda afirmación sobre un pasado del ego sería entonces infundada, ya que estaríamos limitados al “momentáneamente presente *ego cogito*, y solo mientras estoy dirigido reflexivamente a él”<sup>1453</sup>, es decir, “al estéril «yo soy»”<sup>1454</sup>. Husserl plantea así, de nuevo, el problema de la amenaza escéptica en la esfera inmanenteal que había tenido que enfrentarse por primera vez en las lecciones de 1909, cuando la evidencia de tipo cartesiano le había obligado a examinar el alcance de los fenómenos problemáticos de tiempo. En esa ocasión, Husserl había constatado la evidencia indestructible de la retención, mientras que la evidencia de lo implicado en el recuerdo actual había permanecido más o menos en tinieblas. Husserl paliaría esta carencia del análisis sobre el recuerdo en la *Grundproblemevorlesung* con la doble reducción fenomenológica, método que le permitiría proclamar el “derecho del recuerdo”<sup>1455</sup>. Husserl nos dice ya ahí, anticipando en sus contornos generales la exposición genética de las fuentes del error en el recuerdo, que a pesar de la posibilidad del error, a pesar de la oscuridad del recuerdo, él puede “volverse claro”<sup>1456</sup> y dar lugar a una cadena de recuerdos intuitivos en la que se diseña la *experimentabilidad* del pasado, de modo que, finalmente, “el flujo de la conciencia se convierte, en su pureza fenomenológica, en un campo de experiencia propio, en un ámbito de conocimiento”<sup>1457</sup>. Como método, la doble reducción desaparecería de *Ideen I*, al igual que otros conceptos asociados a la fenomenología trascendental de lo individual que habían sido desarrollados por Husserl en las lecciones de 1910-1911. En *Analysen zur passiven Synthesis*, la doble reducción vuelve de nuevo a escena. Ella consiste, como ya sabemos, en que no solo puedo llevar a cabo una reducción fenomenológica del recuerdo empírico que me permita acceder a la correspondiente vivencia trascendental actual, sino que gracias a una segunda reducción es posible penetrar también en lo recordado y así encontrar mi vida de conciencia pasada, como, por ejemplo, mi vivencia trascendental de percepción implicada en el

---

<sup>1452</sup> *PS*, p. 366.

<sup>1453</sup> *PS*, p. 366.

<sup>1454</sup> *PS*, p. 366.

<sup>1455</sup> *GP*, p. 15.

<sup>1456</sup> *GP*, p. 81.

<sup>1457</sup> *GP*, p. 81.

recuerdo “vi ayer un mirlo en el parque”. De esta forma, dice Husserl, “puedo ganar el ámbito entero de mis recuerdos como recuerdos fenomenológicamente reducidos”<sup>1458</sup>.

Mientras que a los modos de evidencia que corresponden a los fenómenos perceptivos actuales y sus cadenas retencionales cercanas debemos atribuirles una certeza puntual indestructible, “en el pasado y futuro infinitos de la vida no tenemos la misma certeza apodíctica”<sup>1459</sup>. Sin embargo, la vida temporal del yo idéntico persiste a pesar de esta diferencia de certeza, ya que él puede volver una y otra vez a sus propios contenidos gracias al recuerdo, repetición en la que ellos ganan una verdad idéntica. Aquí tenemos, pues, “una verdad permanente en contraste con la verdad momentánea”<sup>1460</sup>, una verdad que, sin embargo, no posee una certeza apodíctica como la del presente, sino que, como verdad de un sujeto que posee una vida de conciencia infinita, ella es una verdad que es identificada continuamente como la misma en series de recuerdos que coinciden en el destino del pasado histórico de la conciencia trascendental. De ese pasado histórico, de esa tradición interna que encierra las condiciones de posibilidad de constitución de objetos idénticos, y en última instancia, de un mundo de experiencia como mundo pre-dado, tenemos constancia ya permanentemente, dice Husserl, en una conciencia vacía, es decir, en un horizonte anticipado pero completamente indiferenciado en el transcurso de nuestra vida perceptiva. Las retenciones lejanas que *sostienen* ese horizonte, que lo unen de manera pasiva al presente, pueden ser de nuevo despertadas gracias a una fuerza afectiva que parte del ahora, de modo que el recuerdo actúa entonces como una vivencia plenificadora de una tendencia que aspira a la reproducción de una parte de mi vida. Esa parte intencional de mi vida, la vivencia, que surge durante el paseo por el jardín invernal, del mirlo atravesando los árboles que tuve aquel día hace mucho cuando me fijé en la plasticidad del negro de su cuerpo sobre el fondo blanco del jardín nevado, es un horizonte que “emerge de la noche del olvido”<sup>1461</sup>.

La descripción de este proceso de emergencia del recuerdo desde el campo de fuerzas afectivas del presente, que se conecta al hecho, ya constatado, de la imposibilidad de una decepción total y absoluta de la memoria, lleva a Husserl a decir

---

<sup>1458</sup>PS, p. 367.

<sup>1459</sup>PS, p. 370.

<sup>1460</sup>PS, p. 370.

<sup>1461</sup>PS, p. 378.

que “no puede ser que el recuerdo no contenga nada apodícticamente evidente”<sup>1462</sup>. Gracias a esta constatación genética, es posible afirmar, finalmente, que “mi vida absoluta con la necesaria forma del tiempo inmanente en la forma del pasado tiene su base en el recuerdo”<sup>1463</sup>. La reducción, concluye Husserl, nos *desvela* (*enthüllt*) el flujo de vida infinita que pertenece al ego, mostrándonos que la experiencia apodíctica de sí no se reduce al círculo del presente viviente, sino que el yo-soy siempre va acompañado por un “campo de tiempo infinito”<sup>1464</sup> más o menos oscuro, inadvertido. Esto significa que la evidencia adecuada, puntual, está lejos de ser “una evidencia apodíctica del ser de la subjetividad trascendental”<sup>1465</sup>, ya que únicamente el recuerdo tiene la capacidad de volver repetidamente sobre lo mismo, elaborando así una identificación de algo que, por su propia naturaleza temporal, tal y como Husserl había descubierto pronto en la época de Gotinga, huye de la identificación. La unidad en la pluralidad que está en la base, como muestra la teoría de la intencionalidad, de la persistencia de un dato fenomenológico a través de sus modificaciones, tiene su último hito en la esfera de las vivencias trascendentales, vivencias que, al darse de alguna forma también *en perspectiva*, ya no excluyen el cambio y el error. En ese sentido, Husserl dice en las *Cartesianische Meditationen* que debido al “horizonte abierto e infinito de propiedades interiores aún no descubiertas”<sup>1466</sup> que posee el ego que tratamos de explicitar, la experiencia trascendental que se requiere para ello no puede reducirse a la esfera de las “percepciones particulares en sentido propio”<sup>1467</sup>, percepciones que solo pueden encontrar, como vivencias explicativas de la reflexión, “lo que transcurre en el presente viviente”<sup>1468</sup>, sino que esa actividad explicativa “descubre el pasado que me es propio, del modo más originario que se pueda concebir, mediante recuerdos”<sup>1469</sup>. Esta auto-explicitación, esta *experiencia* de la vida actual y potencial de la conciencia comparte, a pesar de todas sus limitaciones, “la evidencia apodíctica de la autopercepción trascendental (del yo soy)”<sup>1470</sup>.

---

<sup>1462</sup> *PS*, p. 381.

<sup>1463</sup> *PS*, p. 381.

<sup>1464</sup> *PS*, p. 382.

<sup>1465</sup> *CM*, p. 61.

<sup>1466</sup> *CM*, p. 132.

<sup>1467</sup> *CM*, p. 132.

<sup>1468</sup> *CM*, p. 132.

<sup>1469</sup> *CM*, p. 133.

<sup>1470</sup> *CM*, p. 133.

Esta “participación en la apodicticidad”<sup>1471</sup> de la evidencia imperfecta del recuerdo es resumida por Husserl en *Cartesianische Meditationen* a través de la fórmula “Soviel Schein, soviel Sein”<sup>1472</sup>. Ella podría constituir, en ese sentido, el título general de la descripción genética del “en-sí” del pasado elaborada por Husserl en *Analysen zur passiven Synthesis* sobre la base del análisis de las fuentes del error en el recuerdo. A tanta apariencia, tanto ser, es, así, la más exacta definición de la quiebra del concepto temprano de evidencia adecuada y la redefinición de la relación entre evidencia apodíctica y evidencia adecuada como una relación, dice Hoyos, “teleológicamente determinada”<sup>1473</sup>. Esta quiebra en mi opinión se remonta a la *Grundproblemevorlesung* y su ampliación del concepto de percepción inmanente en dirección a una noción, más rica, de experiencia fenomenológica.

#### 3.4. Mónada y naturaleza en la fenomenología genética de *Analysen zur passiven Synthesis*

Los textos de *Analysen zur passiven Synthesis*<sup>1474</sup> en los que Husserl desarrolla claramente la idea, que sin embargo recorre toda la obra, de un a priori primordial de correlación entre mónada y naturaleza se vuelven incomprensibles, creo, si no tenemos en cuenta la rescisión de las abstracciones que son lo eidético y lo adecuado, abstracciones que, como hemos intentado demostrar en nuestro trabajo, imperan en la fenomenología estática y cartesiana de la época de Gotinga, y en especial en *Ideen I*. En estos textos, de 1921 y 1923, Husserl traslada los primeros resultados de las investigaciones sobre las síntesis pasivas como fenómenos genéticos, estéticos y primordiales desarrollados en las lecciones del semestre de invierno 1920-1921, a una teoría coherente, aunque fragmentaria, de la subjetividad trascendental. Esta teoría sería después completada y radicalizada (al ocuparse también de las intencionalidades primordiales que están en el fondo de la experiencia del extraño) en *Cartesianische Meditationen*, donde la idea de la correlación mónada-naturaleza es el resultado de un camino deconstructivo que desemboca en el solipsismo de la “esfera trascendental más baja”<sup>1475</sup>, esfera del “ego primordialmente reducido”<sup>1476</sup> donde, con la ayuda de la

---

<sup>1471</sup>CM, p. 133.

<sup>1472</sup>CM, p. 133.

<sup>1473</sup>HOYOS, *op. cit.*, p. 170.

<sup>1474</sup>Incluidos dos textos que los editores de la edición anglosajona de las lecciones introducen por su absoluta afinidad con los anteriores, uno de 1921 y el otro de 1923, ambos publicados en *Hua XIV*.

<sup>1475</sup>CM, p. 12.

<sup>1476</sup>CM, p. 181.

estética trascendental-fenomenológica, accedemos al más originario “a priori innato o logos universal de todo ser concebible”<sup>1477</sup>.

Como vimos en el capítulo anterior, este método deconstructivo aparece ya en el contexto de las reflexiones sobre la estética trascendental de *Natur und Geist*, donde el descenso al puro mundo de la sensibilidad implican necesariamente una reducción a lo primordial. Esta reducción de todo lo espiritual, de todo predicado sobre el “mundo de la vida” intersubjetivo, cuyo fin es alcanzar la “mera naturaleza”<sup>1478</sup> como fenómeno exclusivo de la percepción, es justificada en la “introducción”<sup>1479</sup> de *Analysen zur passiven Synthesis* a partir del proyecto general de una lógica trascendental que exige, en primer lugar, un descenso a la experiencia individual (a la autodonación) presupuesta como nivel fundante en todas las operaciones lógico-predicativas del yo activo. El motivo de la lógica trascendental es sustituido después en las *Cartesianische Meditationen* por un interés puramente egológico, interés que sin embargo conserva las tareas relacionadas con la reducción a la esfera primordial y su concepto originario de naturaleza, es decir, con el concepto de un “a priori concreto de la naturaleza intuitiva puramente sensible”<sup>1480</sup> dentro de los límites de la “estética trascendental”<sup>1481</sup>. En este campo de fenómenos originarios, en el que no tratamos aún con ningún predicado intersubjetivo, la estética trascendental se ocupa de los “niveles inferiores de una plena fenomenología de la naturaleza”<sup>1482</sup> que, dice Husserl, “no es aún el mundo concreto”<sup>1483</sup>. Sin embargo, la deconstrucción del “mundo de la vida” concreto que solo deja en pie un núcleo de pura experiencia espacio-temporal, y por lo tanto, una conciencia reducida a mi esfera de propiedad aislada, no desemboca, como en *Ideen I*, en un residuo de certeza actual, ya que la naturaleza originaria de la estética trascendental es reflejo de la vida trascendental histórica que Husserl descubre con ayuda del método genético. La naturaleza primordial aparece, así, como la trascendencia originaria de mi vida: “De este modo se ve con claridad que el ego, tomado de forma concreta, tiene un universo de lo que le es propio, universo que puede ser descubierto en una explicitación original apodíctica –o que al menos está predelineada de una forma apodíctica, del ego

---

<sup>1477</sup> *CM*, p. 38.

<sup>1478</sup> *LW*, p. 265.

<sup>1479</sup> Nos referimos al anexo de *Formale und transzendentale Logik* que hemos discutido al principio de esta tercera parte, y que introduce el problema ante-predicativo de la autodonación como etapa previa de la lógica trascendental.

<sup>1480</sup> *CM*, p. 173.

<sup>1481</sup> *CM*, p. 173.

<sup>1482</sup> *CM*, p. 172.

<sup>1483</sup> *CM*, p. 172.

*sum* apodíctico. Dentro de esta *esfera de originalidad* (de la explicitación original de sí mismo) encontramos también un *mundo trascendente* que se origina sobre la base del fenómeno intencional mundo objetivo reducido a la propiedad (en el sentido positivo en el que ahora damos preferencia)”<sup>1484</sup>. Esta correlación entre la mónada y la naturaleza primordial entendida como el primer mundo trascendente, el más originario, el mundo exclusivo de la sensibilidad, que es, afirma Husserl, resultado de cierta “*mediatez de la intencionalidad*”<sup>1485</sup>, está presente de una forma mucho más primitiva y por momentos, en mi opinión, mucho más clara, en los textos de 1921 que resumen los avances de la fenomenología genética hasta ese momento, y que pueden considerarse, en ese sentido, la semilla de lo que después serían las lecciones de 1929.

Los textos, el famoso anexo de *Analysen zur passiven Synthesis* “Método fenomenológico estático y genético” (1921), y los textos de *Intersubjektivität II* “La fenomenología de la individualidad monádica. Fenomenología estática y genética” (1921) y “La validez intersubjetiva de la verdad fenomenológica” (1923), son un material imprescindible, como decimos, para poder elaborar una imagen sistemática de las lecciones. De esta imagen, levantada sobre la correlación entre mónada y naturaleza dentro del marco filosófico de la estética trascendental-fenomenológica, solo tenemos algunos fragmentos y esbozos en la parte principal. Así, por ejemplo, podemos encontrar algunas alusiones a la naturaleza como tema de la estética, pero ninguna mención al concepto de mónada como subjetividad trascendental individual. No obstante, la mónada, como la unidad de un desarrollo genético, como el yo de las acciones y de las afecciones desplegadas en un “único tiempo pleno”<sup>1486</sup>, en una “historia”<sup>1487</sup>, es prefigurada en la indagación, que Husserl lleva a cabo sobre todo en la parte cuarta, pero que en realidad atraviesa la totalidad de las lecciones, sobre el “en-sí” del flujo de la conciencia. Tal “en-sí”, como “la unidad de un devenir”<sup>1488</sup>, de una “génesis permanente”<sup>1489</sup>, se deja entrever en conceptos como sedimentación, tradición interna o afección, que en primer lugar están en la base de la teoría de las síntesis pasivas de la percepción, pero que indirectamente nos hablan de una subjetividad dinámica atravesada por fuerzas que escapan totalmente al control del yo activo.

---

<sup>1484</sup> *CM*, p. 135.

<sup>1485</sup> *CM*, p. 139.

<sup>1486</sup> *IS II*, p. 36.

<sup>1487</sup> *IS II*, p. 36.

<sup>1488</sup> *IS II*, p. 34.

<sup>1489</sup> *IS II*, p. 34.



Esta “*dynamis*”<sup>1490</sup> de la sensibilidad, con sus intencionalidades receptivas, inconscientes, es la responsable de la constitución de un mundo pre-dado antes de la intervención de cualquier forma de conocimiento espontáneo e intersubjetivamente válido, un mundo de experiencia formado en la “autodonación de objetos individuales en el modo de la simple certeza”<sup>1491</sup> que actúa como “arranque y estímulo para toda ocupación cognoscitiva”<sup>1492</sup>. Sin embargo, junto al devenir imparabile en el que se constituye, en estas capas inferiores de la sensibilidad, la experiencia individual y ante-predicativa del mundo, tiene lugar simultáneamente la auto-constitución temporal misma de la mónada, es decir, la temporalización de las vivencias trascendentales, su sedimentación constante e irrompible que se revela permanentemente en el presente vivo como un horizonte vacío de mi vida, y a la que corresponde en el recuerdo y en las síntesis de recuerdos del yo “la idea de una verdadera identidad, de un verdadero pasado de conciencia”<sup>1493</sup>. Este paralelismo de la constitución de un mundo de experiencia pre-dado y la auto-constitución temporal de la mónada en una génesis permanente, se pone especialmente de manifiesto con el concepto de apercepción. Como tal ella es, en primer lugar, la “conciencia de algo individual que no está auto-donado en ella”, es decir, la conciencia de un objeto que posee una co-existencia de rasgos internos motivados por otras vivencias del flujo con las que entra en una relación sintética de semejanza. La apercepción no solo se define, en ese sentido, como una co-percepción de rasgos de la cosa que se dan en un horizonte de anticipación vacío, horizonte que me remite pasivamente al flujo de vivencias sedimentadas como vivencias que pertenecen a una misma tipología constitutiva, sino que con ella se establecen síntesis asociativas de conciencia a conciencia en las que se diseña la unidad de una subjetividad primordialmente cerrada. Así, la historia de las apercepciones, es decir, la historia de los tipos de constitución sedimentados en la memoria, es al mismo tiempo, dice Husserl, la “«historia» de la conciencia”<sup>1494</sup>. Podemos decir, por lo tanto, que el “en-sí” del pasado de la conciencia constituido en las síntesis pasivas de la sensibilidad que están en el fondo del mundo pre-dado es la forma preliminar que adquiere en las lecciones la correlación entre mónada y naturaleza. Esto significa que la génesis trascendental de los juicios que Husserl busca en la experiencia ante-predicativa constituyente de mundo es

---

<sup>1490</sup> *EU*, p. 24.

<sup>1491</sup> *EU*, p. 23.

<sup>1492</sup> *EU*, p. 23.

<sup>1493</sup> *PS*, p. 204.

<sup>1494</sup> *PS*, p. 339.

ya, por lo tanto, una génesis de la conciencia. Pues la estética trascendental, como nivel inferior de la doctrina de los juicios, nivel en el que se ponen de manifiesto las condiciones primitivas de posibilidad de la conciencia de objetos idénticos que está en la base de toda constitución predicativa superior, nos narra, al mismo tiempo, la historia de la unidad de la conciencia, una historia de fuerzas afectivas subyacentes cuya última etapa de auto-constitución es el recuerdo activo del yo como reconocimiento de su propio pasado.

El otro aspecto decisivo, derivado de la correlación entre mónada y naturaleza, que los anexos traen a la luz y que en el texto principal de las lecciones funciona únicamente de forma implícita, es la definición de los análisis de las síntesis primordiales de la sensibilidad como síntesis de una conciencia individual fáctica. La ambigüedad que Husserl muestra en este punto es peligrosa. Por una parte, a pesar de faltar en las lecciones una reducción eidética propiamente dicha, en varios lugares de las mismas Husserl afirma que las descripciones de las síntesis pasivas que está llevando a cabo son “descripciones eidéticas de los nexos de la conciencia”<sup>1495</sup>, y que el sistema fenomenológico que se esconde en la “idea de una naturaleza vinculada a la subjetividad”<sup>1496</sup> es “un sistema estructural eidéticamente determinado”<sup>1497</sup>. Pero, por otra, como deja claro Almeida, y volviendo así a lo dicho por Yamaguchi sobre la pre-constitución de las unidades elementales de la variación (ya sean ejemplos reales, recordados o fantaseados), es evidente que “el uso del método eidético con el fin de alcanzar el puro *eidōs* de la sensación presupone que las sensaciones sean accesibles ya de alguna forma en su facticidad ejemplar”<sup>1498</sup>. Este dilema se resuelve únicamente en los anexos, donde Husserl muestra que el análisis genético de la mónada es previo al establecimiento de leyes eidéticas de constitución, lo que confirma la sospecha de que las síntesis estéticas primordiales, de las que solo se sabía en las lecciones que eran síntesis que habían sido despojadas de todo predicado intersubjetivo, son síntesis de una subjetividad trascendental concreta. Si la sensibilidad primordial es condición de posibilidad de toda identificación activa del yo, incluidas las variaciones eidéticas en la fantasía, entonces ella debe ser una sensibilidad monádica, es decir, individual. Solo en ese caso la deconstrucción es verdaderamente radical.

---

<sup>1495</sup> *PS*, p. 257.

<sup>1496</sup> *PS*, p. 433.

<sup>1497</sup> *PS*, p. 433.

<sup>1498</sup> ALMEIDA, *op. cit.*, p. 37.

Tenemos así dos cuestiones que las lecciones no terminan de aclarar, y que obtienen una respuesta precisa, aunque fragmentaria, en los anexos: primero, que la naturaleza primordial de la sensibilidad es la naturaleza de la mónada, es decir, la naturaleza de una subjetividad plegada sobre sí, aislada, pero sometida a devenir, “en desarrollo”<sup>1499</sup>, y segundo, que la mónada, si el mecanismo deconstructivo de la estética trascendental ha sido todo lo radical que exigía el programa de un retroceso genético desde el *logos* teórico a la experiencia pre-teórica, solo puede ser individual.

Costa afirma que la estética trascendental, en cuanto “retorno a la sensibilidad primordial” que “precede a las estructuras eidéticas”<sup>1500</sup>, constituye una aproximación a la subjetividad trascendental que “Husserl ya había intentado en las lecciones de 1910-1911”<sup>1501</sup>. Nosotros creemos haberle dado una mayor profundidad a esta interpretación, pues hemos mostrado el origen del conflicto que está en la base de la fenomenología trascendental de lo individual de la *Grundproblemevorlesung*, un conflicto que hunde sus raíces en los mismos inicios de la filosofía husserliana. Él, como ya adelantábamos antes, tiene en el marco del método genético en general, y en *Analysen zur passiven Synthesis* en particular, un primer conato de solución que retoma algunos puntos clave de la *Grundproblemevorlesung*, como son el concepto ampliado de experiencia fenomenológica o la doble reducción trascendental. Los anexos de 1921 y 1923 a los que nos hemos estado refiriendo representan el punto álgido de ese intento.

“Método estático y genético” es un texto ampliamente conocido desde la publicación del volumen XI de la *Husserliana*. En él encontramos la exposición más detallada, junto a algunos pasajes de *Phänomenologische Psychologie*, *Cartesianische Meditationen* y *Formale und transzendente Logik*, de las diferencias entre el método estático y genético. Husserl, partiendo del concepto de apercepción, traza la unidad histórica de la conciencia al preguntar por las leyes genéticas que están implicadas en su formación a partir de motivaciones intencionales. Tales leyes, que son, dice Husserl, “esenciales”<sup>1502</sup>, es decir, no leyes fácticas de un ser humano fáctico, nos descubren que el flujo de la conciencia posee una “constante génesis”<sup>1503</sup>, un “desarrollo”<sup>1504</sup>, que él,

---

<sup>1499</sup> *IS II*, p. 12.

<sup>1500</sup> COSTA, V., “Transcendental Aesthetic an the Problem of Trascendentality”, p. 13.

<sup>1501</sup> *Ídem*.

<sup>1502</sup> *PS*, p. 339.

<sup>1503</sup> *PS*, p. 339.

<sup>1504</sup> *PS*, p. 339.

por lo tanto, es un “proceso de devenir”<sup>1505</sup>. Este análisis genético no se agota, sin embargo, en una mera fenomenología constitutiva, en una fenomenología de los tipos estructurales generales de la intencionalidad aperceptiva: “Con estas descripciones, es decir, las constitutivas, no estamos de ningún modo preguntando por la génesis explicativa”<sup>1506</sup>. En ese sentido, dice Husserl, debemos distinguir la “fenomenología explicativa”<sup>1507</sup> en cuanto fenomenología de la génesis, y la “fenomenología descriptiva”<sup>1508</sup>, que es la fenomenología de las formas esenciales de la conciencia. Esta fenomenología de las formas esenciales es la que él llama “estática”<sup>1509</sup>, una fenomenología que no pregunta por el origen histórico de esas formas generales de la conciencia. Ella se ocupa de las conexiones posibles de la razón, de su contenido esencial, es decir, aspira a describir solamente “las estructuras esenciales de la legalidad formal de la razón”<sup>1510</sup>. Con todo esto, sin embargo, “no ganamos un conocimiento respecto al modo en que una mónada es una mónada completa, y qué posibilidades están prefiguradas para tales individualidades monádicas completas, y a través de qué regularidad legal de individuación esto tiene lugar”<sup>1511</sup>. Pues la fenomenología estática “construye, en una generalidad indeterminada, sujetos de pura razón”<sup>1512</sup>, sin tener en cuenta en ningún momento la génesis aperceptivo-asociativa que está detrás de todo proceso activo de configuración racional y predicativa que parte del yo. Sin este conocimiento genético, sin esta inmersión en las relaciones entre actividad y pasividad, es imposible entender la individualidad de la mónada como una “unidad de su desarrollo”<sup>1513</sup>. Y lo que es más grave: un camino meramente estático es ciego para “la cuestión que concierne a la explicación de la mónada en la que se constituye genéticamente una naturaleza unitaria [primero] y un mundo en general [como “mundo de la vida” concreto, después]”<sup>1514</sup>. Es decir, sin “los tipos posibles de unidad de una mónada individual, de un ego individual”<sup>1515</sup>, sin una “génesis universal de la mónada”<sup>1516</sup>, la fenomenología estática puede acceder, partiendo de la actitud natural, a

---

<sup>1505</sup> *PS*, p. 339.

<sup>1506</sup> *PS*, p. 340.

<sup>1507</sup> *PS*, p. 340.

<sup>1508</sup> *PS*, p. 340.

<sup>1509</sup> *PS*, p. 340.

<sup>1510</sup> *PS*, p. 341.

<sup>1511</sup> *PS*, p. 341.

<sup>1512</sup> *PS*, p. 341.

<sup>1513</sup> *PS*, p. 342.

<sup>1514</sup> *PS*, p. 343.

<sup>1515</sup> *PS*, p. 344.

<sup>1516</sup> *PS*, p. 345.

la constitución del tipo “mundo” como tipo eidético, pero no a la naturaleza primordial constituida en los niveles inferiores de la sensibilidad.

Esta fenomenología de la mónada es también el tema del otro texto de 1921 sobre fenomenología estática y genética, y que encontramos en *Intersubjektivität II*. En él, la conexión entre los conceptos de mónada y naturaleza, entre la fenomenología genética y la estética trascendental, es aun más clara. La fenomenología de la mónada, dice Husserl, se ocupa de las leyes que participan en la constitución de su unidad individual, leyes que establecen qué pertenece por definición a la mónada, qué elementos y momentos necesariamente contiene, etc. En primer lugar, en cuanto a su forma, la mónada es una “unidad de devenir”<sup>1517</sup>, lo que significa, dice Husserl, que “su estructura concreta está compuesta por «elementos» que son ellos mismos unidades de devenir”<sup>1518</sup>. Así, cada fase, cada vivencia de la mónada posee su propio horizonte, su historia aperceptiva sedimentada dentro de la unidad universal de la mónada. Gracias a esta historia sedimentada de las apercepciones, a la tradición interna que todo objeto y todo hábito constitutivo lleva consigo, el yo de las acciones y de las afecciones no solo tiene una vida despierta, sino una “vida oculta”<sup>1519</sup> de “disposiciones”<sup>1520</sup> que en cierto modo es “inconsciente”<sup>1521</sup>. Como en el anexo de *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserl afirma que esta vida oculta de la mónada conforma la “unidad de su historia”<sup>1522</sup>, historia que no se reduce, por lo tanto, a la unidad del tiempo inmanente, ya que el tiempo no agota “todo lo que fue o lo que está en proceso de devenir”<sup>1523</sup>.

Todos estos descubrimientos genéticos pertenecen, por lo tanto, al nivel de lo individual, de la génesis de la mónada como subjetividad trascendental fáctica. Pues en un momento dado del anexo Husserl afirma: “Ahora, sin embargo, puedo observar noético-noemáticamente las estructuras del flujo de la vivencia en su típica general, sus posibles transformaciones, sus conexiones de esencia, etc. sin preguntarme por la regularidad legal de la individualidad de una mónada”<sup>1524</sup>. Esto quiere decir que “la reducción fenomenológica-eidética nos sitúa sobre el suelo de una posible mónada en general, pero no, precisamente, sobre el suelo de una mónada pensada individual e

---

<sup>1517</sup> *IS II*, p. 34.

<sup>1518</sup> *IS II*, p. 34.

<sup>1519</sup> *IS II*, p. 34.

<sup>1520</sup> *IS II*, p. 34.

<sup>1521</sup> *IS II*, p. 34.

<sup>1522</sup> *IS II*, p. 36.

<sup>1523</sup> *IS II*, p. 36.

<sup>1524</sup> *IS II*, p. 37.

idénticamente y la exigencia de circunscribir su identidad individual de acuerdo a sus posibilidades y necesidades”<sup>1525</sup>. En este nivel estático describimos, dice Husserl, las génesis “individualizadas”<sup>1526</sup>, también sus leyes, pero “sin tener en cuenta sistemáticamente el problema de la génesis universal de una mónada y la naturaleza de su individualidad”<sup>1527</sup>. Queda claro así el orden de los problemas: mientras que la fenomenología genética se ocupa de la historia interna de la mónada y las formas en las que se individualiza a partir de ella, las formas en las que emerge como la unidad de un devenir cuyo suelo último es la temporalidad inmanente de las vivencias, la fenomenología estática es la fenomenología de las formas ya devenidas.

Una “fenomenología sistemática”<sup>1528</sup> investiga, por lo tanto, tres niveles:

1) El nivel formal de la constitución del tiempo inmanente, los modos posibles de constitución más básicos en los que la mónada llega a ser una “unidad temporal inmanente”<sup>1529</sup>.

2) Los niveles “genéticamente más elevados”<sup>1530</sup>, es decir, los niveles en los que se lleva a cabo, “estéticamente”<sup>1531</sup>, “la constitución de una naturaleza”<sup>1532</sup>.

3) El nivel predicativo de las efectuaciones del pensamiento.

Los dos primeros niveles, esa es la conclusión de la estética trascendental, son condiciones de posibilidad necesarias para una teoría fenomenológica de los juicios, y en general, para toda lógica imaginable. En el primero, el nivel de la “constante necesidad de la forma del ego puro”<sup>1533</sup>, el flujo de la conciencia, dice Husserl en el texto de 1923, “nunca puede ser anulado”<sup>1534</sup>. Pero en el segundo, afirma, aparecen contingencias empíricas relacionadas con las apercepciones de las que se ocupa el análisis genético. Esas contingencias son despejadas en el nivel de las “leyes esenciales que gobiernan las génesis”<sup>1535</sup>. ¿No se ha perdido algo aquí? Si volvemos al texto de

---

<sup>1525</sup> *IS II*, p. 37.

<sup>1526</sup> *IS II*, p. 37.

<sup>1527</sup> *IS II*, pp. 37-38.

<sup>1528</sup> *IS II*, p. 38.

<sup>1529</sup> *IS II*, p. 38.

<sup>1530</sup> *IS II*, p. 38.

<sup>1531</sup> *IS II*, p. 38.

<sup>1532</sup> *IS II*, p. 38.

<sup>1533</sup> *IS II*, p. 306.

<sup>1534</sup> *IS II*, p. 306.

<sup>1535</sup> *IS II*, p. 306.

1921 incluido en *Intersubjektivität II*, podemos encontrar una nota a pie de página en la que se confirma que, en efecto, algo se ha perdido. Pues lo que la estética trascendental prueba en *Analysen zur passiven Synthesis* es, precisamente, la indestructible sensibilidad del yo monádico individual en su desarrollo histórico, una resistencia al error y a la negación que cristaliza en la unidad pre-dada de la naturaleza a la que el yo activo de la variación eidética siempre llega demasiado tarde:

“El dato sensible, contingente. El *faktum* de la regulación de los datos sensibles, y en la dirección a la formación de la apercepción de la cosa, en la dirección a la constitución de una naturaleza y un mundo, contingente. ¿Cómo se relaciona esto con el ego individual que es determinado por lo que es contingente pero que en su individualidad no es ciertamente contingente de la misma forma? ¿No soy yo un «faktum necesario», de modo que mi contingencia solo está determinada por aquello que no puede ser captado con respecto al material que co-determina mi desarrollo anímico (monádico)? La necesidad consiste en la indestructibilidad y en la unidad comprensible bajo esos presupuestos, que, sin embargo, bajo otros presupuestos sería la misma individualidad y nunca una distinta”<sup>1536</sup>.

---

<sup>1536</sup>*IS II*, p. 371.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

### 1. OBRAS DE HUSSERL

#### 1.2. HUSSERLIANA

HUA I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1973.

HUA II: *Die Idee der Phänomenologie*. Fünf Vorlesungen. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1973.

HUA III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1977.

HUA IV: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1952.

HUA VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1976.

HUA VII: *Erste Philosophie (1923/4)*. Erste Teil: Kritische Ideengeschichte. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1956.

HUA VIII: *Erste Philosophie (1923/4)*. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1959.

HUA IX: *Phänomenologische Psychologie*. Vorlesungen Sommersemester. 1925. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1968.

HUA X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1969.

HUA XI: *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1966.



HUA XIV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1973.

HUA XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1973.

HUA XVII: *Formale and transzendente Logik*. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft." The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1974.

HUA XVIII: *Logische Untersuchungen*. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1975.

HUA XIX: *Logische Untersuchungen*. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Halle, 1901; rev. ed. 1922. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1984.

HUA XXIV: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. Vorlesungen 1906/07. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1985.

HUA XXV: *Aufsätze und Vorträge*. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff, 1986.

HUA XXIX: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. The Hague, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1992.

HUA XXXI: *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung 'Transzendente Logik' 1920/21. Ergänzungsband zu 'Analysen zur passiven Synthesis'*. The Hague, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2000.

HUA XXXII: *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*. Dordrecht, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2001.

HUA XXXIII: *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*. Dordrecht, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2001.

HUA XXXV: *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Dordrecht, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2002.

HUA XXXVI: *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*. Dordrecht, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2003.

HUA XXXIX: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. New York, Springer, 2008.

### 1.3. DOKUMENTE

DK. 1: Schuhmann, Karl. *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*. The Hague, Netherlands, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1981.

### 1.4. MATERIALIEN

M. 2: *Logik. Vorlesung 1902/03*. Dordrecht, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2001.

M. 3: *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*. Dordrecht, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2001.

M. 4: *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. Dordrecht, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2002.

M. 7: *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*. Dordrecht, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 2005.

M. 8: *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. New York, Springer, 2006.

### 1.5. STUDIENAUSGABE

S. 3: *Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11*. Dordrecht, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1977.

### 1.6. OTRAS OBRAS DE HUSSERL EN ALEMÁN

HUSSERL, E., *Erfahrung und Urteil*, Prag, Academia. Verlagsbuchhandlung, 1939.

HUSSERL, E., *Die Konstitution der geistigen Welt*, Hamburg, Meiner, 1984.

HUSSERL, E., *Ding und Raum*, Hamburg, Meiner, 1991.

HUSSERL, E., *Phänomenologische Psychologie*, Hamburg, Meiner, 2003.

## 1.7. OBRAS DE HUSSERL EN ESPAÑOL

HUSSERL, *Ideas I*, México, FCE, 1999.

HUSSERL, E., *Lecciones de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta, 2002.

HUSSERL, E., *Meditaciones Cartesianas*, Madrid, Tecnos, 2006.

HUSSERL, E., *La idea de la fenomenología*, Barcelona, Herder, 2011.

HUSSERL, E., *El artículo "Fenomenología" de la Enciclopedia Británica*, en *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 49.

HUSSERL, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Den Haag, Martinus Hijhoff, 1950.

## 2. OBRAS SOBRE HUSSERL

### 2. 1. PHAENOMENOLOGICA

PH. 16: KERN, I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.

PH. 22: SCHUTZ, A., *Collected Papers II. Studies in Phenomenological Philosophy*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970.

PH. 23: HELD, K., *Lebendige Gegenwart*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1966.

PH. 38: AGUIRRE, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970, p. x.

PH. 44: HOLENSTEIN, E., *Phänomenologie der Assoziation*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972.

PH. 47: ALMEIDA, G. A., *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972.

PH. 66: CAIRNS, D., *Conversations with Husserl and Fink*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.

PH. 67: HOYOS, G., *Intentionalität als Verantwortung*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades, Köln, 1973, p. 22.

PH. 86: YAMAGUCHI, I., *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Husserl*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1982.

PH. 148: COSTA, V., DEPRAZ, N., ZAHAVI, D., *Alterity and Facticity*, Dordrecht, Springer, 1998.

PH. 178: TAGUCHI, S., *Das Problem des "Ur-Ich" bei Edmund Husserl*, The Hague, Springer, 2006.

PH. 188: RIZZOLI, N., *Erkenntnis und Reduktion*, Dordrecht, Springer, 2008.

PH. 196: RÖMER, I., *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricoeur*, Dordrecht, Springer, 2010.

## 2.2. OTRAS OBRAS SOBRE HUSSERL

BICEAGA, V., *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*, Dordrecht, Springer, 2010.

BERNET, R., KERN, I., MARBACH, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, München, Meiner, 1989.

COSTA, V., *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Milano, Vita e Pensiero, 1999.

HENRY, M., *Fenomenología material*, Madrid, Encuentro, 2009.

KÜHN, R., *Husserls Begriff der Passivität*, Freiburg, Alber, 1998.

LANDGREBE, L., *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus, 1963.

MARBACH, E., *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974.

MÜLLER, G., *Wahrnehmung, Urteil und Erkenntniswille*, Mainz, Mainzer philosophische Forschungen, 1999.

SERRA, A. M., *Archäologie des (Un)bewussten*, Würzburg, Eugen Verlag, 2010.

VERGANI, M., *Fatticità e genesi in Edmund Husserl*, Firenze, La nuova Italia, 1997.

WELTON, D., *The Origins of Meaning*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1983.

WELTON, D., *The Other Husserl*, Indiana, Indiana University Press, 2002.

ZAHAVI, D., *Intentionalität und Konstitution. Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen*, Kopenhagen, Museum Tusulanum Press, 1992.

### 2.3. ARTÍCULOS

BIEMEL, W., “Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl”, en *Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, Paidós, Buenos Aires, 1968.

BROUGH, J., “Husserl’s Phenomenology of Time-Consciousness”, en *Husserl’s Phenomenology: A Textbook*, J.N. Mohanty and W.R. McKenna (eds.), Washington D.C., 1989.

CLAESGES, U., “Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff”, en *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Hrg. von CLAESGES, U., HELD, K., Den Haag, *Phaenomenologica* 49, 1972.

DRUMMOND, J., “The Structure of Intentionality”, en *The New Husserl*, Ed. Donn Welton, Indiana, Indiana University Press, 2003.

FERRARIN, A., “The Unity of Life-Word and Passive Synthesis. An Introduction”, en FERRARIN, A., (Ed.) *Passive Synthesis and Life-World*, Pisa, ETS, 2006.

HELD, K., “Husserl’s Phenomenology of the Life-World”, en *The New Husserl*, Ed. Donn Welton, Indiana, Indiana University Press, 2003.

HELD, K., "Husserls Rückgang auf das phainómenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie", en *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie*, Phänomenologische Forschungen 10, Hg. von ORTH, E. W., Freiburg, Alber, 1980.

LERNER, R., "Ideen I Confronting Its Critics", en *Husserl's Ideen*, Ed. EMBREE, L., NENON, T., Dordrecht, Springer, 2013.

LUFT, S., "Laying bare the phenomenal field: the reductions as ways to pure consciousness", en *Commentary on Husserl's Ideas I*, Ed. STAITI, A., Berlin, De Gruyter, 2015.

MICALI, S., "The Temporalizations of the Absolute Flow of Time-Consciousness, en Yamaguchi", I., Lohmar, D., *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Springer, Dordrecht, 2010.

NIEL, L., "Temporality, Stream of Consciousness and the I in the Bernau Manuscripts", en YAMAGUCHI, I., LOHMAR, D., *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Springer, Dordrecht, 2010.

SAKAKIBARA, T., "Reflection upon the Living Present and the Primal Consciousness in Husserl's Phenomenology", en Yamaguchi, I., Lohmar, D., *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Springer, Dordrecht, 2010.

STAITI, A., "The *Ideen* and Neo-Kantianism", en *Husserl's Ideen*, Ed. EMBREE, L., NENON, T., Dordrecht, Springer, 2013.

STRÖKER, E., *Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft*, Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 32, H. 1., 1982.

WELTON, D., "The Systemacity of Husserl's Transcendental Philosophy", en *The New Husserl*, Ed. Donn Welton, Indiana, Indiana University Press, 2003.

YAMAGUCHI, I., *Bewußtseinfluß bei Husserl und in der Yogacara-Schule*, en NITTA, Y. (Hg.), *Japanische Beiträge zur Phänomenologie*, Freiburg/München, Alber, 1984.

ZAHAVI, D., "Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness", en *The New Husserl*, Ed. Donn Welton, Indiana, Indiana University Press, 2003.

ZAHAVI, D., “Self-awareness and Affection”, en *Alterity and Facticity*, Ed. DEPRAZ, N., ZAHAVI, D., Dordrecht, Kluwer, 1998.

ZAHAVI, D., *Inner (Time-) Consciousness*, en YAMAGUCHI, I., LOHMAR, D., *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, Springer, Dordrecht, 2010.

WATANABE, J., *Von dem sogenannten Nachteil des cartesianischen Wegs*, en “Japanische Beiträge zur Phänomenologie”, Ed. Yoshihiro Nitta, München, Alber Verlag, 1984.