

Universidad Rafael Landívar
Facultad de Humanidades
Departamento de Letras y Filosofía

“CONSIDERACIONES SOBRE EL OBJETO
DESDE LA PERSPECTIVA DE LA VIVENCIA
INTENCIONAL EN LA FENOMENOLOGÍA
HUSSERLIANA”

T E S I S

Presentada al Consejo de la
Facultad de Humanidades

Por:

WALTER ALBERTO HERNÁNDEZ LÓPEZ

Para optar al título de:

LICENCIADO EN LETRAS Y FILOSOFÍA

Guatemala de la Asunción abril de 2002



**Universidad
Rafael Landívar**

Tradición Jesuita en Guatemala

Facultad de Humanidades
Teléfono: (502) 279 7979 ext.2305
Fax: (502) 2797979
Campus Central, Vista Hermosa III, Zona 16
Guatemala, Ciudad. 01016
correo@url.edu.gt

AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD RAFAEL LANDIVAR

RECTOR
VICERRECTORA GENERAL
VICERRECTOR ACADEMICA
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO
SECRETARIO
DIRECTOR FINANCIERO
DIRECTOR ADMINISTRATIVO

Lic. Gonzalo De Villa, S.J.
Licda. Guillermina Herrera Peña
Dr. René Pointevin
Dr. Hugo Beteta
Lic. Renzo Lautaro Rosal
Ing. Carlos Vela Schippers
Arq. Fernando Novella

AUTORIDADES DE LA FACULTAD DE HUMANIDADES

DECANO
VICEDECANA
SECRETARIA
DIRECTORA DEPARTAMENTO DE
PSICOLOGIA
DIRECTOR DEPARTAMENTO DE
EDUCACION
DIRECTOR DEPARTAMENTO DE
CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN
DIRECTORA DEPARTAMENTO DE
LETRAS Y FILOSOFIA
REPRESENTANTES DE
CATEDRATICOS

Licda. María Eugenia Ruíz de Sandoval
Dr. José Antonio Pacheco
Licda. Patricia Melgar de López

Licda. Silvia Lissette Moino Cárdenas

Dr. Bienvenido Argueta

Dr. Jon Dunn

Dra. Lucrecia Méndez de Penedo

Licda. Ana María Rodas
Lic. Roberto González, S.J.

REPRESENTANTES ESTUDIANTILES TITULAR: Manuel Velásquez
Renata Haeussler

ASESOR(A) DE TESIS

Dr. Oswaldo Salazar

TERNA EXAMINADORA

Lic. Ernesto Loukota
Lic. Roberto Valdéz
Licda. Aura Mejía de Durán

Guatemala 22 de Agosto de 2001

Señores
Miembros del consejo
Facultad de Humanidades
Universidad Rafael Landívar
Ciudad

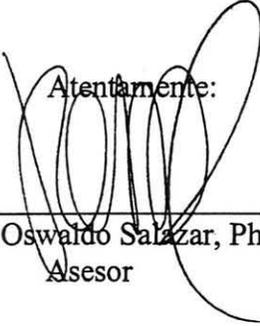
Respetables señores:

Para dar cumplimiento con la designación emitida por ese Consejo, procedí a asesorar el trabajo de tesis titulado **“CONSIDERACIONES SOBRE EL OBJETO DESDE LA PERSPECTIVA DE LA VIVENCIA INTENCIONAL EN LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA”**, elaborado por el estudiante Walter Alberto Hernández López, carne 531 69 94, previo a sustentar su examen privado de tesis para obtener el título profesional de Licenciado en Letras y Filosofía.

Después de revisarlo me ha parecido un trabajo consecuente al tema y considero que contiene aportes valiosos para ser consultado por estudiantes y profesionales que deseen ampliar sus investigaciones sobre el tema.

Por ello, solicito a ustedes asignar fecha y terna para que Walter Hernández realice la Defensa Privada de su tesis.

Atentamente:



Dr. Oswaldo Salazar, PhD
Asesor



Universidad
Rafael Landívar
Tradicón Jesuita en Guatemala

Facultad de Humanidades
Teléfono: (502) 279 7979 ext.2305
Fax: (502) 2797979
Campus Central, Vista Hermosa III, Zona 16
Guatemala, Ciudad. 01016
correo@url.edu.gt

Reg.No.FH-098-2002

Guatemala,
02 de Abril de 2002

Señor
Walter Alberto Hernández López
Presente.

Estimado señor Hernández:

De acuerdo al dictamen rendido por la Terna Examinadora de la Tesis titulada:
“CONSIDERACIONES SOBRE EL OBJETO DESDE LA PERSPECTIVA DE LA VIVENCIA INTENCIONAL EN LA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA”,
presentada por el (la) estudiante Walter Alberto Hernández López, carnet No. 53164-94, la Secretaria del Consejo de la Facultad de Humanidades **AUTORIZA LA IMPRESIÓN DE LA TESIS** al (a la) estudiante, previo a optar al título de Licenciado en Letras y Filosofía.

Sin otro particular, me suscribo de usted.

Atentamente,

Lidia Patricia Melgar de López
SECRETARIA DE CONSEJO



/ ca
c.c.- archivo

ACTO QUE DEDICO

A DIOS por el don maravilloso de la vida

A mis padres

**Alberto Hernández Sevilla
Juana Francisca López de Hernández**

A mi familia

**Mi esposa Karla Rodríguez
Mi hijo Luís Fernando**

A mis hermanos

**Johanna Argentina
Edwin Manuel
Claudia Lineth**

A mis sobrinos en Guatemala, Nicaragua y Estados Unidos

A mi familia política

**Carlos Benigno Rodríguez
María Mercedes de Rodríguez
Carlos Rolando Rodríguez
María Irene de Rodríguez
Carlos Giovanni Rodríguez
Waleska Rodríguez
Amilsa Rodríguez**

AGRADECIMIENTOS

A MI ESPOSA KARLA POR SU PACIENCIA, APOYO Y DEDICACIÓN

**A LA ORDEN DE FRAILES MENORES DE LA PROVINCIA
"NUESTRA SEÑORA DE GUADALUPE"**

A LA FACULTAD DE HUMANIDADES DE LA UNIVERSIDAD RAFAEL LANDÍVAR

A LOS ACADÉMICOS QUE ME INTRODUIERON A LA FILOSOFÍA

Dr. Antonio Gallo, sj.

Dr. Oswaldo Salazar

Mr. Rodolfo Arévalo

Lic. Ernesto Loukota

Licda. Maria Eugenia del Carmen Cuadra

A MIS AMIGOS

Rosemary de Castillo

Salvador Miranda

Frnaklin Francis in memoriam

Fr. Alfredo O'Lochrainn

ÍNDICE

Sumario		3
1	Introducción.....	4
2	Intencionalidad.....	8
2.1	Intencionalidad: correlación noético- noemática.....	8
	a. Objeto intencional: la noesis.....	8
	b. Objeto descriptivo: sentido Noemático y la referencia al objeto.....	10
2.2	Vivencia intencional del objeto.....	12
3	Intuición.....	14
3.1	Intuición sensible y categorial.....	16
4	La percepción.....	21
5	Tiempo y cosa.....	24
5.1	Tiempo fenomenológico: Fenomenología de la Conciencia del Tiempo interno.....	24
5.2	Descripción fenomenológica del tiempo en una Melodía.....	29
6	El objeto.....	33
7	El otro.....	37
8	El mundo-vital.....	41
8.1	Descripción del Mundo-vital y lo Noemático.....	45
9	Objetividad subjetiva.....	49
10	Conclusión.....	57
11	Bibliografía.....	64

Sumario

El presente trabajo de investigación es un intento de exponer con mayor claridad la temática del objeto desde la reflexión fenomenológica. En su desarrollo se encontrarán los múltiples aspectos o “modos” dados del objeto, los cuales son sometidos a la analítica intencional en su estructura noética-noemática. Constantemente se recurre “a las cosas mismas” en la experiencia de la vivencia intencional de lo inmediato, a partir de la intuición aprehensiva primordial o sensitiva y lógicamente categorial. Ello conduce al tema de la percepción y, continuando en la forma primordial de aprehensión intencional, se dilucida la estructura fundamental de la vivencia temporal del objeto desde la exposición y descripción de la conciencia del tiempo inmanente o flujo del tiempo en su estructura espacio-temporal de la conciencia, para lo cual se recurre al ejemplo de un objeto temporal como lo es la melodía. Ello con el propósito de considerar la constitución del objeto en la subjetividad objetivante en el ego. Una vez claro su modo de darse como su estructura, se categoriza o formaliza la perspectiva fenomenológica del objeto; con otras palabras, se llega a la problemática del significado del concepto objeto en la perspectiva husserliana, echando mano del tema del yo entre otros yoes, comunidad de egos trascendentales donante de mundo. La comunidad de egos en su estructura abierta e intersubjetiva se denomina aquí como mundo viviente o Mundo-vital. Cada ego constituido en la experiencia se comunica en su realidad abierta e infinita, comunica su objeto a los demás egos y ellos a él. Para terminar, la constitución del objeto inmanente en el ego llevará a la conclusión de que sólo hay objeto-subjetivo gracias a que éste se encuentra con y para la comunidad trascendental e intersubjetiva de múltiples alter-egos en el campo abierto del Mundo-vital.

1. INTRODUCCIÓN

"Una vez más, todo esto no es, ni mucho menos, una muestra de idealismo puesto a argumentar, ni proviene de alguna "teoría del conocimiento" especulativa o de alguna filosofía con un punto de vista particular: es el resultado de una simple reflexión y comprobación de las cosas mismas". (Husserl, LFT¹ § 42, Cap. IV. Pág. 123)

El abordar la temática del objeto desde la noción de Intencionalidad y del concepto del Mundo-vital en Edmund Husserl implica una investigación de dos conceptos bipolares en la trayectoria de su vida intelectual: la *Intencionalidad*, y el *Mundo-vital* (Lebenswelt); correlativos en el sentido sistemático de su filosofía fenomenológica. En las siguientes consideraciones es necesario advertir que saldrán a luz conceptos alternos que ayudarán a la comprensión de la temática y del fundamento teórico, a los cuales se referirá desde un aspecto esquemático, sin ahondar siquiera en ellos, por ejemplo, conceptos como el de reducción derivado de la intencionalidad, el de la percepción de las esencias o del sentido, el de la constitución, la empatía, la intuición, la intersubjetividad, para mencionar algunos. Tampoco esta investigación pretende ser una "teoría del conocimiento", aunque en el fondo se refiera a ella desde las investigaciones que se hace del objeto.

Para mantener el sentido e hilo conductor de este trabajo, el tema que específicamente interesa aquí es el concepto de "objeto" desde la perspectiva de la vivencia intencional en sus diferentes "modos" dados en la correlación noético-noemática, expuesta por Husserl en las *Investigaciones Lógicas* (1900), desde donde se vislumbra sobre la cosa, lo dado y lo predado desde la analítica de la estructura espaciotemporal; complementado por la analítica del tiempo objetivo y fenomenológico considerado en las *Conferencias sobre la Conciencia del tiempo inmanente* (1905). Dentro del mismo análisis se contempla al "otro" como correlación aperceptual, dador de sentido, por lo que se vio en la necesidad de tomar de las *Meditaciones Cartesianas* (1931) el tema de la intersubjetividad en la Quinta Meditación. Manteniendo la misma perspectiva del objeto, uno de los temas derivados desde la intencionalidad es el que se refiere al concepto del Mundo-vital en el texto de *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1935), específicamente aquélla que trata del tema del mundo como objeto subjetivo-objetivo.

Desde un inicio le interesó a Husserl aclarar en qué consistía la "nueva ciencia fundamental" o fenomenología pura. Él estaba convencido de que ésta había tenido gran

¹Edmund Husserl. **Lógica Formal y Lógica Trascendental** (Ensayo de una crítica de la razón lógica) Tr. Luis Villoro. Centro de Estudios filosóficos UNAM, México, 1962.

desarrollo dentro de la filosofía, la cual constituía una ciencia completamente nueva y de alcance interminable. Como tal, estaba convencido de que no era inferior en el rigor metodológico a ninguna de las ciencias modernas, al punto de que para él, todas las disciplinas filosóficas se debían de arraigar en una fenomenología pura, ya que mediante tal desarrollo, ellas obtienen su fuerza apropiada.

Como es bien sabido, la fenomenología nació en las *Investigaciones lógicas* como una refutación del psicologismo. Éste pretendía ser un modo de solucionar algunos problemas que planteaban las teorías del conocimiento y de la ciencia, sin salir de los estrechos márgenes de un positivismo de "hechos". Sin despegarse del suelo del sentido común de su época pretendía conseguir de ese modo la ventaja de una apariencia de inteligibilidad inmediata. Acto seguido, se ventilaba la teoría del conocimiento, pretendiéndose que las paradojas que descubriría no fueran más que el resultado de oscuros artificios. Para el psicologismo, la realidad consiste en aceptar un mundo de objetos como algo comprensible de suyo, como un horizonte infranqueable más allá del cual no tiene sentido ninguna pregunta. Dentro de ese mundo de objetos se coloca al ser humano como un objeto entre objetos; ahora bien, el ser humano resulta ser un objeto muy peculiar. ¿En qué consiste la conciencia o vida anímica por la cual ese objeto se representa a todo lo demás? ¿Es una propiedad de tal objeto? En un mundo positivista de objetos sólo se puede admitir el enlace casual como relación entre objetos. ¿Se puede explicar acaso el conocimiento como una influencia causal de un objeto sobre otro objeto? El psicologismo cedía a la tentación cartesiana de concebir la conciencia o vida anímica como una cosa, una realidad sustancial. En las últimas décadas del siglo XIX la Psicología se había constituido como ciencia, al probarse que era posible aplicar el método experimental para el estudio de la vida anímica de animales y seres humanos; desde su nacimiento hasta mucho tiempo después, la Psicología pretendía convertirse en una auténtica "física del alma", pretensión que será duramente criticada por Husserl. Según él, nunca podría llegarse a esta concepción justa del sujeto - en tanto que sujeto cognoscente- mientras se le siguiera tratando de agotar en todos sus matices por medio de una ciencia empírica, intento bajo el cual subyacía la visión sesgada de él como objeto entre objetos. Era totalmente incoherente la supuesta fundamentación definitiva del conocimiento (cuasi episteme, doxa, sofismas) por parte de la psicología, alegándose que el **conocimiento debía verse como un evento psicológico y que su misterio debería ser finalmente iluminado por la razón científica (positivista)**. Teniendo en cuenta que desde los tiempos de Descartes la teoría del conocimiento había sido la trinchera de la posibilidad y necesidad de la reflexión filosófica, al ser solucionados sus "problemas" por una ciencia como la psicología, la filosofía quedaba sin "quehacer" e incluso sin "objeto" y por tanto, sin "sentido". Pero el psicologista había ido demasiado lejos, ya que al pretender cerrar el círculo de la objetividad científica sobre sí mismo, lo único que consiguió fue poner de relieve los propios límites de toda ciencia. La teoría del conocimiento no podía solventarse con la investigación psicológica porque ésta era un conocimiento. Tampoco la lógica podía reducirse a leyes que gobernaran exclusivamente la

psique humana, puesto que la psicología daba la lógica por supuesta en todos sus razonamientos.

Husserl, en las *Investigaciones lógicas*, pretendió darle un rigor científico a la filosofía, propiamente porque se le acusaba de no tener dicho rigor o un método estricto. Husserl responderá a tal situación asegurando que la única que puede hablar de rigor científico sería aquella disciplina que jamás hubiera obviado o expulsado al **objeto** de su temática y esta sería la Filosofía, especialmente la Fenomenología. Pero, ¿cómo es que trata Husserl al objeto diferente del "modo" como lo venían tratando los científicistas con su método? A tal pregunta se puede responder diciendo que él se propuso dar cuenta del objeto a través de la intuición, lo cual sólo era posible desde la correlación noética-noemática de la vivencia intencional. Así, para él "la filosofía es posible como una ciencia rigurosa a todo sólo mediante una fenomenología pura" (Husserl, *Conferencia Inaugural de Friburgo*, 1917). En él se encuentra un enfatizado interés en aclarar qué es lo que trata la Fenomenología pura. "Es de la fenomenología pura de la que deseo hablar: la naturaleza intrínseca de su método y material que son invisibles desde los métodos científicos utilizados hasta entonces. Cuando él se refiere al material implícitamente está pensando en el objeto intencional dado a través de la intuición, "el objeto es invisible desde puntos de vista naturalmente orientados" (Husserl, 1917). Se nota un interés en Husserl de dejar bien claro el concepto de objeto y el método que lo hace accesible: el fenomenológico.

Hay que advertir que en todo el pensamiento de Husserl siempre se topará con la insistencia en "una fenomenología pura"; ésta sostiene ser la ciencia de fenómenos puros. Para lo cual primero se debía de someter a una epojé, "catarsis" o suspensión el concepto de "fenómeno". "Este concepto de fenómeno, que se desarrolló bajo diversos nombres a inicios del siglo dieciocho, sin ser totalmente aclarado, es el que necesariamente tendremos que dilucidar" (Husserl, 1917).

El esquema sugerido al seguimiento de dicho interés por elucidar el concepto del Objeto fue el progresivo y cronológico avance de Husserl, consistente en la exposición de su obra biográfica estructurada en tres etapas:

1) El objeto intencional y descubrimientos fundamentales en la exposición del concepto de *Intencionalidad* y sus consecuentes investigaciones epistemológicas y psicológicas entre los años de 1900 a 1910, 2) Dilucidación de la estructura temporal del Objeto (espaciotemporal-inmanente), donde se pone en claro la convergencia de tales variables del concepto en *Las Conferencias de la conciencia del tiempo interno* del año 1905, posteriormente editado por Martín Heidegger cuando éste fue secretario de Husserl, 3) Planteamiento del objeto descriptivo del ego o sujeto trascendental en *Ideas* de 1913 y *Meditaciones Cartesianas* de

1931 y 4) Lo objetivo subjetivo desde la perspectiva del Mundo-vital, en *La Crisis de las ciencias europeas y una fenomenología trascendental* 1936 hasta su muerte en 1938.

Teniendo en cuenta este esquema es más claro el acceso a la cuestión de cómo se planteó Husserl el concepto de objeto en un tipo de fenomenología intencional, descriptiva y rigurosamente intuitiva, teniendo en cuenta el carácter dado de la cosa en la intencionalidad y pre teórico del Mundo-vital. Derivado de este esquema, se expone el proceso que llevó a Husserl a plantearse el concepto de objeto en tres variables: lo intencional correlativo, lo inmanente del objeto en la vivencia temporal y lo subjetivo objetivo del horizonte del Mundo-vital a través de la estructura de la intersubjetividad.

El camino recorrido fue el estudio histórico de la obra de Husserl (desde inicios de 1900 hasta los últimos años de su vida) que justifica la evolución de su pensamiento y el planteamiento de la idea sobre el objeto.

En el contexto del mundo actual, en relación al fenómeno postmoderno de la globalización, el mundo local llamado Guatemala, en su constitución cultural múltiple, enfatizando sus modos familiares de lo local y diferencias por lo extraño, lo global, el aporte del trabajo será el de sentar un instrumento teórico o conceptual sobre el concepto de "objeto" a través del plano lógico y esencial del sentido vivencial de esa temporalidad trascendental de la comunidad viva.

El interés de la fenomenología husserliana por fundamentar una teoría científica, a partir de una consideración del objeto diferente del sentido cientificista y fisicalista de la *res extensa cartesiana*, constituye, paradójicamente, el culmen del proyecto cartesiano por una *sapientia universalis*, de un positivismo apodíctico e indubitable fenomenológico basado en la experiencia correlativa noética-noemática de lo dado (*res cogitans* y *res extensa*) reducido a la pureza de la actitud fenomenológica.

2. INTENCIONALIDAD

Edmund Husserl fue el iniciador del movimiento fenomenológico alemán en Gotinga, donde enseñó a partir de 1901 hasta 1916. En este período publica dos de sus obras principales, a saber: *Investigaciones lógicas* e *Ideas* que marcaron el ritmo y giro de su fenomenología, lo cual significa, en un sentido sistemático de su fenomenología la etapa descriptiva intencional y psicológica, en el caso de la primera, y lo eidético trascendental, en el de la segunda, período al cual muchos críticos de su obra han denominado como "primer Husserl"². La otra etapa de su obra, el "segundo Husserl", se da en Friburgo de 1916 a 1928.

En sus estudios tempranos, Husserl se centró en el campo del conocimiento a través de la epojé-metódica, se puede considerar ésta como una etapa psicológica y epistemológica partiendo de su piedra de toque: la intencionalidad, la cual, a partir de la percepción y los actos intencionales (cogito), conduce a una descripción atenta al fenómeno, a las cosas dadas (al objeto) como cogitatum; el período de Friburgo, en cambio, se interesó por el sentido del horizonte como la principal característica de la estructura de dicho fenómeno y es cuando aparece su marcado interés por el mundo: un mundo experimentado por la vida del sujeto.

2.1 *Intencionalidad: correlación noético-noemática*

a. Objeto intencional: la noesis

La intencionalidad es el primer concepto que surge con claridad en la obra de Husserl, al cual él mismo le da prioridad sobre cualquier concepto dentro de la fenomenología. Cuando salta a la vista la palabra intencionalidad, existe ya un presupuesto del concepto. En el ámbito ordinario se utiliza mucho este término para designar una relación especial con algunas acciones humanas; se sabe la importancia que la "intención" tiene a la hora de calificar un acto humano. En los actos morales, la intencionalidad es lo decisivo. Sin embargo, este uso del concepto de intencionalidad es muy restringido; mientras que en la filosofía medieval se utilizaba ese concepto en un sentido muy amplio, para caracterizar el conocimiento humano, pues en el conocimiento parece darse la "intención de llegar a las cosas". Este sentido sería recuperado por Brentano, que lo extendería a toda la conciencia humana, esa característica del hombre que la Edad Moderna ya había puesto en primer término de reflexión filosófica (San Martín, 1987). La conciencia es intencional, es en sus actos donde se da la "conciencia-de" la atribución o pertenencia de un predicado a un sujeto. Según Brentano, sería necesario que la psicología, como ciencia de la psique, como ciencia del alma, ante todo *describiera todos los actos intencionales de la conciencia*. Sin embargo,

² Paul Ricoeur. **Husserl, and analysis of his phenomenology**. Traducido por Eduard G. Ballard y Lester E. Embree. Evanston, USA, 1967.

pronto aparecería la diferencia entre la noción de intencionalidad de Brentano y la que empezaba a manejar Husserl. Éste, en su quinta investigación de *Investigaciones lógicas* de 1900, se separa de la noción brentaniana que se fijaba en los diversos actos de la conciencia o actos intencionales como especies diversas, es decir, tipos de actos separados entre sí. Husserl insistía más en el tránsito entre ellos. Intencionalidad derivado del intencionar (intendere) y la "intención" va desde un modo de ver o representar un **objeto**, verá la intencionalidad como el movimiento que va desde uno a lo otro. La intencionalidad husserliana asume el movimiento latente, que da sentido a los diversos actos intencionales y describir ese movimiento que subyace en cada acto de la temporalidad misma de la conciencia, temporalidad que no es objetiva, sino subjetiva, describe su rasgo característico: el "continuo fluir" del presente al pasado *manteniéndose* el pasado en el presente y pretendiendo el presente en el futuro. Más adelante se ampliará sobre la temática del tiempo.

El acto de darse de las cosas mismas (vivencia intencional singular) es una función en el contexto universal de la conciencia. Es un volver la mirada a los caracteres universales de la vida de la conciencia, para apropiarse de un conocimiento significativo referente a toda *evidencia*. La evidencia es la conciencia primordial: aprehensión de la "cosa misma", original; en contraste, por ejemplo, con su aprehensión en imagen o con las demás menciones vacías. La *evidencia* se obtiene desarrollando fenomenológicamente cualquier experiencia y cualquier "intelección" efectivamente efectuada. Solamente viendo se puede exponer lo que está ante uno, en un acto de ver. Intencionalidad en general -vivencia de tener conciencia de algo- es el acto de darse cuenta de las cosas mismas. Como ley fundamental de la intencionalidad. Husserl dirá en 1929 (*Lógica Formal y Transcendental*³), que cualquier conciencia de algo forma parte del a priori de una multiplicidad de modos posibles de conciencia, abierta al infinito, que pueden vincularse sintéticamente en una conciencia, en cuanto conciencia del "objeto"; dicha vinculación se efectúa en forma de unidad propia del acto de dar validez conjuntamente a todos esos modos. Los llamados *actos intencionales*, por lo tanto, no son algo cerrado o definitivo, sino que están enmarcados o animados por un movimiento que les precede y que los supera y que en todo caso termina en un objeto, el llamado *objeto intencional*, término de los diversos actos intencionales.

Para Husserl, la intencionalidad es lo que caracteriza la *conciencia* en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de *una* conciencia y tema general de la fenomenología de orientación "objetiva" (*Ideas* § 84). Él entiende por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de "ser conciencia de algo", ante lo cual sale al paso frente al *cogito* explícito: una percepción es percepción *de* algo, de una cosa; un juzgar es un juzgar *de* una relación objetiva; una valoración, de una relación *de* valor; un desear de un objeto deseado, etcétera.

³ Edmund Husserl. *Formale und transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. En *Jahrbuch*, vol 10 (1929). En la traducción al inglés por Dorion Cairns: *Formale and Transcendental Logic*. The Hague: Nijhoff, 1969. La traducción al español como *Lógica formal y trascendental*. España. Revista de Occidente.

Descrito de otro modo se puede decir que en todo cogito actual, una "mirada" que irradia del yo puro se dirige al "objeto" que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc. Toda vivencia intencional es noética ya que alberga el sentido (*Ideas* § 88); noesis quiere decir dirigir la mirada el yo puro al objeto "mentado" por él en virtud del dar sentido, al objeto que "tiene en la mente"; es decir, aprehender este objeto y fijarlo mientras que la mirada se vuelve a otros objetos que se han hecho presentes al "mentar". Así se comprende que la percepción tiene su noema, lo percibido *en cuanto tal*. Husserl se pregunta ¿qué es lo percibido en cuanto tal? Sólo se obtiene la respuesta entregándose puramente a lo dado esencialmente, describiendo "lo que aparece en cuanto tal", fielmente, con una evidencia apodíctica: la experiencia.

En la descripción de la percepción se descubre el aspecto noemático de lo dado (*Ideas* § 90). Toda vivencia intencional tiene su "objeto intencional", su sentido objetivo. Tener sentido y "tener en la mente" algo es el carácter fundamental de toda conciencia que no se limita a ser en general una vivencia, sino que es una vivencia que tiene sentido, una vivencia "noética". Lo que se destaca como "sentido" no agota el pleno noema. Lo decisivo está ante todo en la descripción absolutamente fiel de lo que se tiene realmente delante en la pureza fenomenológica y en mantener alejados todas las interpretaciones que trasciendan de lo dado. Para Husserl, los nombres empleados delatan aquí ya interpretaciones, y con frecuencia muy falsas. La cosa, el objeto natural, eso es lo que se percibe, el árbol que está ahí en el jardín; éste y no otro es el objeto real de la "intención" perceptiva. Un segundo árbol inmanente, o bien una "imagen interna" del árbol real que está ahí fuera ante mí, no se da en modo alguno, y suponer hipotéticamente una cosa semejante sólo conduce a un contrasentido. Hay que colocar "entre paréntesis" el objeto "real de veras" para hacer realmente de las cosas "objetos". Al mantener estas desconexiones en su claro sentido, lo que "entra" evidentemente es el fenómeno "reducido" entero. En la percepción entra esto: tener su sentido noemático, su "percepto en cuanto tal", "este árbol en flor está ahí en el espacio" el correlato inherente a la esencia fenomenológicamente reducida, (Husserl, 1913).

b. Objeto descriptivo: sentido noemático y la referencia al objeto

El problema fenomenológico de la referencia de la conciencia a una objetividad tiene ante todo su lado noemático (*Ideas* § 128). El noema tiene de suyo una referencia objetiva, por medio de su "sentido" propio (*Ideas* § 129). Por su contenido se entiende el contenido de la conciencia como "sentido" en él o mediante él se refiere la conciencia a un objeto como a "su" objeto. Todo noema tiene "un contenido" (su sentido) y se refiere mediante él a "su" objeto. La vivencia intencional tiene una "referencia", un "objeto" y posee un "contenido", "por medio" del cual se refiere al objeto, el cual el objeto es el mismo que el de la noesis. Cuando Husserl se refiere a la esencia del objeto, está tratando de explicar la esencia del "sentido noemático" (*Ideas* § 130). El cogito vivo tiene cierta "dirección" a una objetividad; con cierto contenido

noemático que se despliega en una descripción, descripción de la "objetividad mentada tal como está mentada" lo cual salvará de cualquier señalamiento de expresiones "subjetivas". Toda conciencia tiene su "lo que" y toda mienta "su" objeto, donde el "lo que" refiere siempre al contenido.

Habiendo considerado la correlación intencional de la noesis y el noema con respecto a la vivencia de las cosas, resta ahora hacerse la siguiente pregunta: *¿qué es el objeto?*

En *Ideas* § 131, § 132 y § 133, Husserl dará una respuesta desde un análisis de lo "mentado" a través del juicio. Los predicados son predicado de "algo", el objeto intencional es constantemente consciente en el progreso continuo o sintético de la conciencia. Con el objeto uno se coordinan múltiples modos de conciencia, actos o noemas de actos. El objeto, unidad continua, es consciente como idéntico y sin embargo en modos noemáticamente diversos. En todo noema semejante objeto puro como punto de unidad, no hay "sentido" sin el "algo", diversos sentidos se refieren al mismo objeto. El núcleo - sentido - no es una esencia concreta en el contenido total del noema, sino una especie de forma abstracta inmanente a él. Si se mantiene fijo lo "mentado" (el sentido) exactamente con el contenido de determinaciones en que está mentado resulta un segundo concepto del "objeto en el cómo" de sus modos de darse. En las *Investigaciones lógicas* §§ 40-52, Husserl ya había incluido la *qualidad*, concepto de sentido (esencia significativa) unidad que se descompone en dos: la "materia" (sentido en la interpretación actual) y la cualidad. En el dominio de la percepción externa hay que llegar a ver el "objeto percibido en cuanto tal" que figura en este noema anteriormente a todo pensar explícitamente y conceptual como algo que se destaca el sentido del objeto, el sentido de la cosa de esta percepción, es distinto de una percepción a otra (incluso respecto a "la misma" cosa).

Necesariamente se da la relación noética-noemática entre el objeto y la conciencia. Toda vivencia intencional tiene un noema y en él un sentido mediante el cual se refiere al objeto. Todo lo que se denomina objeto, aquello de que se habla, realidad que se tiene ante los ojos, lo que se tiene por posible o probable, es un objeto de la conciencia (mundo o realidad, lo que sean y se llamen) tiene que estar representado dentro del marco de la conciencia, real y posible por sentidos llenos por el contenido intuitivo.

Cada cosa real representada por todos los sentidos y proposiciones, representados por las multiplicidades de los "núcleos plenos" de todos los posibles "modos subjetivos de aparecer" en los cuales puede estar constituida noemáticamente como idéntica. Conciencia individual esencialmente posible y luego a una *posible conciencia colectiva, una pluralidad esencialmente posible de yos de conciencia y corrientes de conciencia que se hallan en "comercio mutuo" y para los cuales pueda darse e identificarse intersubjetivamente una cosa como la misma realidad objetiva*. A la unidad de la cosa hace frente una infinita multiplicidad

ideal de vivencias noéticas de un contenido esencial totalmente determinado y abarcable a pesar de la infinitud, unánimes todas en ser consciencia de "lo mismo" (Husserl, 1913 *Ideas* § 135). Luego de exponer la correlación noética noemática de las cosas en sus estructuras hay que analizar la vivencia del objeto en la constitución del sujeto que conoce.

2.2 Vivencia intencional del Objeto

Para explicar la fundamental distinción cogitatio/cogitatum y el concepto "vivencia de consciencia". Lo mejor es tomar el ejemplo del mismo Husserl "Este percipiente ver y tocar el [Objeto] papel, como plena vivencia concreta *del* [Objeto] papel que aquí está, y del papel dado exactamente con estas cualidades (...) es una *cogitatio*, una vivencia de consciencia. El papel mismo (...) es un *cogitatum*". Sin embargo, Husserl señala que "No se nos ocurrirá mezclar los **objetos de que tenemos consciencia** en estas formas de consciencia (por ejemplo, las curvilíneas fantaseadas) con las vivencias mismas, que son consciencia *de ellos*" (Husserl, 1913 *Ideas* § 36).

Los actos son vivencias intencionales (consciencia de), pero las vivencias pueden no ser todas intencionales, como las sensaciones y los sentimientos. Husserl señala que la característica de la vivencia es el "estar dirigido a". "Al *cogito* mismo es inherente, como inmanente a él, un 'mirar a' el objeto, que, por otra parte, brota del 'yo', el cual no puede, pues, faltar nunca. Este 'mirar a' algo el yo es, según el acto, en la percepción percipiente, en la ficción fingidor, en el querer volente, en el agrado un mirar con agrado, etc."; (Husserl, *Ideas* § 36). "Pero en el acto de valorar estamos vueltos al valor, en el acto de la alegría a lo que alegra, en el acto del amor a lo amado, en el obrar a la obra, *sin* aprehender nada de esto" (Husserl, 1913). "*En todo acto impera un modo de atención. Pero siempre que el acto no sea un acto de simple consciencia de cosas, siempre que en semejante forma de la consciencia se funde otra en que 'se tome posición' relativamente a la cosa, se separan la cosa y el pleno objeto intencional* (por ejemplo, la 'cosa' y el 'valor') y asimismo *el entender y el tener a la vista del espíritu*. Pero a la vez es inherente a la esencia de estos actos fundados la posibilidad de una modificación por medio de la cual sus plenos objetos intencionales se tornan **objetos** atendidos y en este sentido '*representados*', que por su parte son susceptibles de servir de sustratos a explicaciones, referencias, apresamientos conceptuales y predicaciones. Gracias a esta objetivación, estamos, en la actitud natural, y por ende *en cuanto miembros del mundo natural*, no frente a meras cosas naturales, sino a valores y objetos prácticos de toda índole, ciudades, calles, con instalaciones de luz, habitaciones, muebles, obras de arte, libros, instrumentos, etc." (Husserl, *Ideas* § 36).

Continuando con el acto, en *Ideas* § 38 señala: "viviendo en el *cogito*, no tenemos consciencia de la *cogitatio* misma como **objeto intencional**; pero en todo momento puede convertirse en tal, siendo inherente a su esencia la posibilidad en principio de una *vuelta*

'*reflexiva*' de la mirada". Esta "percepción interna" es permitida por la estructura de reflexividad de la conciencia (lo cual puede hacer, por ejemplo, que en el recuerdo se pueda reflexionar). De ello se desprende la característica del "estar encerrado" de la percepción inmanente y la unidad de la corriente de las vivencias. Husserl pregunta: "*Más, ¿qué quiere decir, en vista de este entretrejimiento con el mundo real en sentido estricto, que la vivencia tiene una esencia 'propia', que forma con otra vivencia un cuerpo cerrado en sí y determinado puramente por estas esencias propias, el de la corriente de la conciencia?*" (Husserl, *Ideas* § 38). Para responder, dice: "busquemos la última fuente de que se alimenta la tesis general del mundo que llevo a cabo en la actitud natural". "Toda conciencia percipiente tiene de propio ser conciencia de la *presencia de un objeto individual en su propia persona...*" (*Ideas* § 38). Dicha vivencia se da en la presencia del ahora personal que aquí se denomina como intuición de las cosas.

3. INTUICIÓN

No se puede hablar del objeto y dejar a un lado el tema de la intuición, ya en sus *Investigaciones Lógicas* de 1900 en la sección segunda del capítulo seis o Sexta investigación, en los §§ 40-52, Husserl había hecho la aclaración de lo categorial y lo sensitivo de la misma, tema sobre el que se profundizará más adelante. También en *Ideas* §§ 3 y 12 Husserl desarrolló el tema de la intuición eidética o de las esencias a las que a veces llama especies. La experiencia ofrece hechos, datos sobre los que se ocupa la ciencia y sobre los que el hombre se afana en la vida cotidiana. Un hecho, como se mencionó en el final del capítulo anterior, es lo que sucede aquí y ahora, es contingente. Pero cuando se presenta ante la conciencia, junto con el hecho se capta la esencia. Se pueden escuchar los sonidos más diversos pero siempre se reconocen en ellos algo común. Más adelante se ahondará sobre el tema de la percepción del sonido en el ejemplo de una melodía. Como ya se dijo, a través del hecho siempre se capta la esencia. Por lo tanto, las esencias son los modos típicos en que aparecen los fenómenos.

No se abstraen las esencias por analogía, de una comparación entre cosas semejantes, puesto que la semejanza es ya una esencia ella misma. No se abstrae la idea de triángulo a partir de una comparación entre varios triángulos. El triángulo trazado en el pizarrón es un dato de hecho, singular, intuido. Sin embargo, a través del hecho o acto de la intuición se capta una esencia. En otras palabras, el conocimiento de las esencias no es un conocimiento mediato, que se obtenga por comparación o abstracción. El conocimiento de las esencias es intuición. Es lo que Husserl llama una intuición eidética o de las esencias. Los hechos singulares son casos de esencias eidéticas. Los universales, las esencias, son conceptos (objetos) ideales que permiten clasificar, reconocer y distinguir los hechos individuales. Cuando éstos se presentan ante la conciencia, ella reconoce su aquí y ahora y también su cómo.

A diferencia del mismo Husserl, para Landgrebe la intuición de las esencias es considerada el núcleo peculiar de la fenomenología y la más fundamental conquista de Husserl, para quien toda clase de objetividad debe de tener su modo de intuición, tanto al tratar el problema del ente y sus regiones como en el análisis psicológico-descriptivo. (Landgrebe, 1963⁴). Este hecho provocó que se viera a veces a la fenomenología como un intucionismo carente de método. La discrepancia del grupo de Gotinga, primera escuela fenomenológica, se bifurcó en las dos motivaciones importantes de la fenomenología de Husserl, a saber: la psicológica-eidética y la ontológica (Ludwig Landgrebe, *El camino de la fenomenología, el problema de una experiencia originaria*, 1963, p. 281).

⁴ Ludwig Landgrebe. **El camino de la fenomenología**, el problema de una experiencia originaria. Tr. Mario A. Presas. Sudamericana, Buenos Aires, 1968, (*"Der weg der Phänomenologie. Das problem einer ursprünglichen erfahrung"* Gütersloher Verlagshaus Gerd mohn, 1963.) p. 281.

En el mismo plano y tratamiento del tema de la intuición, a Husserl le interesaba la fundamentación de la lógica formal, como él mismo lo expresa en su introducción a la segunda edición de *Investigaciones lógicas* en 1913. Las operaciones lógicas se expresan en configuraciones lingüísticas, en proposiciones, etc.; para lo cual había que investigar tales configuraciones lingüísticas para averiguar dónde lo mentado llega a darse de modo propio y cumplido, su contenido intuitivo. Este problema llevó a la distinción entre intuición sensible e intuición categorial; entre la intuición de lo general y la intuición sensible que da lo individual. El ejemplo más próximo de una intuición sensible donante de lo individual es la *percepción exterior*.

Husserl se pregunta sobre cómo llenar el vacío de las formas objetivas categoriales; sobre las funciones sintéticas de los actos objetivantes; cómo se constituyen las formas objetivas. Cómo llegan a ser, las formas, objetos de la intuición y del conocimiento. Para ello, Husserl hace una distinción en *Investigaciones lógicas* §§ 40-52 entre los conceptos de percepción y objeto: lo amplio y lo estrecho en ambos.

Estos son conceptos que se hallan en la conexión más íntima, que señalan recíprocamente su sentido. Se habla de percibir, en especial de ver que abarca la aprehensión de situaciones objetivas enteras y, en conclusión, hasta la evidencia *a priori* de leyes (la "intelección"). Es percibido todo aquello objetivo que se puede ver con los ojos, oír con los oídos, aprehender con algún *sentido externo* o interno. Popularmente se dice que son percibidas sensiblemente las cosas externas y sus formas de enlace. El concepto de la percepción sensible, de tal suerte, que quedase en él comprendida también toda percepción interna y, bajo el título de objeto sensible, el círculo correlativo de los objetos internos los yoes y sus vivencias internas.

En las *Investigaciones lógicas*, § 44, Husserl distingue la esfera de los sentidos "externos" de la del sentido "interno", así como los conceptos sensibles pertenecientes a la esfera del "sentido interno". Para Husserl, el ser no es un juicio, ni un componente real de ningún juicio. Así como el ser no es un componente real de ningún objeto externo, tampoco es un componente real de ningún objeto interno; por ende, tampoco del juicio. En el juicio -el enunciado predicativo es como un momento significativo, como, por ejemplo, oro y amarillo; sólo que en otro puesto y función. El "es" mismo no figura en él; se halla tan sólo significado (mentado significativamente, por la palabra es). El problema está en que un ser sólo es aprehensible en el juzgar, pero, el concepto de ser no se adquiere nunca en la reflexión sobre ciertos juicios. Reflexión es una palabra bastante vaga. En la teoría del conocimiento tiene el sentido al menos relativamente fijo el de la percepción interna al que sólo se puede atenerse en la interpretación de la teoría que cree poder encontrar el origen del concepto de ser en la reflexión sobre el juicio, Husserl se niega a aceptar semejante origen (*Investigaciones lógicas* § 44).

La misma relación que el objeto sensible mantiene con la percepción sensible, mantiene la situación objetiva con el acto de darse cuenta. Así como el concepto de objeto sensible (real) no puede surgir mediante "reflexión" sobre la percepción, porque lo que resultaría sería el concepto de percepción o el de cualquier componente real de la percepción. El horizonte a través del cual se da la percepción es la intuición. Las percepciones se viven en juicios o intuiciones judicativas (percepciones de situaciones objetivas). Pero, ¿cuál es la diferencia entre la intuición sensitiva y categorial? A continuación dilucidaremos este asunto.

3.1 Intuición sensible y categorial

El cumplimiento de las formas categoriales de las significaciones se encuentra no en la percepción ni en la intuición en el sentido estricto de "sensibilidad". Hay que tener en cuenta una percepción digna de crédito para que indudablemente se diga que las formas encuentran realmente su cumplimiento o que encuentran cumplimiento las significaciones enteras de esta o aquella forma y no meramente los momentos "materiales" de la significación. Al enunciado (juicio) entero de la percepción se le llama expresión de la percepción, de aquello que es intuido y dado. Las significaciones categoriales están referidas al objeto mismo en su formación categorial, el objeto, así, no es simplemente mentado, sino que es puesto delante de los ojos él mismo, con esas mismas formas. No es solamente mentado, sino intuido o percibido.

El cumplimiento del juicio está en lo que expresan las significaciones con forma y en ellas los elementos formales, lo que es la objetividad unitaria, o unificadora, correspondiente a ellas donde se tropieza o se cumple con la "intuición" de la "percepción" y el "objeto". Por tal razón se convierte en "objetos" los conjuntos, las pluralidades indeterminadas, las totalidades, los grupos de determinado número de objetos, las disyunciones, los predicados, las situaciones objetivas; y en "percepciones" los actos, por medio de los cuales aparecen como dados.

También, el concepto de imaginación debe experimentar una extensión paralela a la del concepto de percepción. No se podría hablar de algo percibido, suprasensible o categorialmente, si no existiera la posibilidad de imaginarlo "en el mismo modo" (sensible). Se dice de toda percepción que aprehende su objeto mismo o que lo aprehende directamente. Se puede caracterizar los objetos sensibles o reales como objetos del grado inferior de toda intuición posible y los categoriales o ideales como objetos de los grados superiores.

En un sentido inmanente, la percepción sensible es aprehendida directamente o está presente en la persona, un objeto que se constituye de modo simple en el acto de la percepción, el objeto es un objeto inmediatamente dado, percibido con tal determinado

contenido objetivo que no se constituye en actos relacionantes, unificantes, ni articulados en ninguna otra manera.

El sentido abierto o apertura de los objetos sensibles que son percibidos en un solo grado de actos, se verifica en los nuevos actos de la conjunción, disyunción, la aprehensión individual determinada o indeterminada, de la generalización, del conocer simple, relacionante y unificante, no surgen unas vivencias subjetivas cualquiera, ni tampoco unos actos en general enlazados con los primitivos, sino actos que constituyen nuevas objetividades. Surgen actos en los cuales aparecen algo real y como dado. Un algo que todavía no estaba dado ni podía estarlo en los actos solos. Pero, la nueva objetividad se funda en la antigua; tiene referencia objetiva a la que aparece en los actos fundamentales. Su modo de aparecer está determinado esencialmente por esta referencia. Se trata aquí de una esfera de objetividades que sólo pueden aparecer "ellas mismas" en actos de tal suerte fundados. En estos actos fundados reside lo categorial del intuir y el conocer, en ellos encuentra el pensamiento enunciativo (expresión) su cumplimiento.

Partiendo de la **esencia intuitivamente aprehensible** del conocimiento *-apertura intencional de un sujeto a un objeto presente-*, y a la luz de ella, se tiene que reexaminar los conceptos tanto de sujeto como del objeto. Todos los conceptos *han de encontrar su sentido originario en una subjetividad trascendental*, de la que parte toda concepción, tanto del objeto como de ego mismo. A la apertura a la que se está refiriendo en este sentido es a la reducción trascendental, por la que Husserl accedía a su idealismo fenomenológico. Muchos de los seguidores de Husserl de aquella época se extrañaron del viraje hacia el idealismo que ya empezaba a manifestarse en 1913 con la publicación de *Ideas*, y se apartaron de la reducción trascendental, recorriendo entonces sus propios caminos filosóficos.

Una de las conquistas de importancia histórica de la fenomenología husserliana lo constituye el hecho de que, al regresar de la evidencia del juicio a la "evidencia" de la intuición se da, en un primer momento, la *descripción de lo experimentado*, tal como lo es de modo inmediato. La realización de la "exigencia" de una descripción pura de lo vivenciado, conlleva a la renuncia de una interpretación de la sensibilidad como capacidad receptiva donante de datos. A través de la exigencia metódica de la descripción pura a la que insistentemente apela Husserl surgió propiamente de su oposición a un sensualismo, (*Investigaciones lógicas § 44*).

Para Husserl, a cada objeto *allí* corresponde un sistema idealmente cercano a verdades que son ciertas y, por otra parte, un sistema ideal de procesos cognitivos posibles en virtud de que el objeto y las verdades que sobre él se darían a cualquier tema cognitivo. Para esto, Husserl insiste en que se debe de aclarar el proceso que posibilita dicho conocimiento: "Consideremos tales procesos: bajo el nivel cognitivo, estos son procesos del experimentar, o, dicho más generalmente, procesos del intuir que toma el objeto original" (*Investigaciones*

lógicas, 1900 Sección segunda Capítulo VI). Algo similar es obviamente cierto en todos los tipos de intuiciones y de todos otros procesos del significar. Un objeto cuando tiene carácter de mera representación (como recuerdo, procesos o intuiciones pictóricas de significar algo simbólico) no tiene el carácter intrínseco de ser conscientes de lo intuido (experimentado) estando o siendo en el allí "en la persona" sino que son conscientes como recuerdos, como representaciones en un cuadro o por medio de indicios simbólicos y como, de igual manera, cuando la valorización de la realidad intuida varía a veces.

La experiencia es el modo auténtico de conocimiento que intuye algo y valora su ser real; la experiencia se caracteriza intrínsecamente como el conocimiento del *objeto* natural en cuestión y del cómo del origen (génesis): hay conocimiento del origen como siendo allí "en la persona". La misma cosa puede expresarse diciendo que el objeto no sería nada en absoluto como tema para el conocimiento si él no "apareciera", si no se tuviera de él ningún "fenómeno". "Aquí", por lo tanto, "fenómeno" significa un contenido que intrínsecamente habita el conocimiento intuitivo en cuestión y es el substrato para su valorización de la realidad", (Husserl, 1917 *Conferencia inaugural de Friburgo*).

Algo similar se da en los cursos seguidos por intuiciones múltiples que juntas constituyen la unidad de un conocimiento continuo de lo uno y mismo *objeto*. La manera en que el *objeto* se da dentro de cada una de las intuiciones, que sólo pertenece a este conocimiento continuo, puede variar constantemente; por ejemplo, el objeto de sentido del "mirar", los modos en que el objeto siempre "aparece" diferente en cada enfoque y a cada instante, desde arriba o enfrente, de izquierda a derecha, debe ser siempre nuevo en la *transición de una percepción* a nuevas y continuas percepciones. A pesar de que se toma, en la manera de tal serie de percepciones, sus imágenes sensoriales cambiantes, éstas toman su curso, el conocimiento intuitivo no de una multiplicidad cambiante sino que de uno y el mismo objeto que se presenta diversamente. Para decirlo de otra manera, dentro de la inmanencia pura de tal conocimiento, el fenómeno unitario penetra todo lo múltiple de la presencia fenoménica. Esta es la característica peculiar que hace la diferencia en el cambio de interpretación husserliana del concepto "fenómeno", como la simple profundización de la unidad intuitiva, la que diversamente, cambia en los modos en que se presenta, continua y cambiante de la apariencia de un objeto verdadero, el mundo, por ello siempre pretenderá ser y que Husserl prefiere en denominar "fenómeno".

El alcance del concepto "fenómeno" adicionalmente se extiende cuando se considera las funciones cognitivas más altas: la coherencia de referencia (concordancia), referencia combinativa, las concepciones, la teorización del conocimiento. Cada proceso de cualquiera de estas realidades, de conocimiento intrínseco del *objeto* es peculiar a un proceso de pensamiento de algún tipo particular de realidad; de aquí en adelante, el *objeto* se caracteriza como miembro de una combinación, como subordinación o relato de una relación, etc. Los

procesos del conocimiento sólo, por otra parte, se combinan en la unidad de un conocimiento que constituye intrínsecamente una objetividad sintética única, un estado único predicativo de asuntos, por ejemplo, o un contexto teórico único, un *objeto* tal como se expresa en frases como: "El objeto se relaciona en esta o esa manera", "es una unidad compuesta de estas y aquellas partes", "la relación B deriva de la relación A", etc. El conocimiento de todas las formaciones sintéticamente objetivas de este tipo ocurre mediante tal multiplicidad de actos que unen para formar unidades más altas de conocimiento, y ocurre por medio de fenómenos inmanentes constituidos que funcionan a la vez como substratos para valorizaciones diferentes, tal como verdad, probabilidad, posibilidad, etc.

El concepto "fenómeno" lleva consigo, los modos cambiantes de ser consciente de algo, por ejemplo, lo claro y lo oscuro, lo evidente y lo oculto, modos de lo uno y la misma relación o conexión, uno y el mismo estado de asuntos, uno y la misma coherencia lógica, etc., pueden darse al conocimiento. Se puede decir que el concepto "fenómeno", antes de Husserl, se referían a la esfera limitada de esas realidades sensitivas determinadas mediante lo naturalmente evidente en el percibir. El concepto se extendió, sin ser interpretado, para incluir cada tipo de sensibilidad significativa o cosa objetivada. Se amplió entonces para incluir también la esfera de tales objetividades sintéticas que se dan al conocimiento mediante síntesis de la conciencia referencial y conjuntiva. Así se incluyen todos los modos en que las cosas se dan al conocimiento (Husserl, 1917 *Conferencia inaugural de Friburgo*). El concepto "fenómeno" incluye todas las maneras de la conciencia del mismo modo que incluye cada tipo: el sentir, el desear de acuerdo a su inmanente "comportamiento" [*Verhalten*].

Una vez habiendo reflexionado sobre el concepto de "fenómeno", se comprende por ello que para Husserl la fenomenología es la ciencia de *fenómenos objetivos*, de cada uno de los tipos (del sentir, del desear, etc.), es la ciencia de cada tipo de *objeto*, un "objeto" tomado puramente como algo acabado de esas determinaciones con que se presenta a sí mismo en el conocimiento y simplemente esos modos cambiantes mediante los cuales se da. Es tarea de la fenomenología, por lo tanto, **investigar cómo se percibe algo**, sea recordado, fantaseado, sea algo pictóricamente representado, algo simbolizado como apariencia tal, es decir, investigar cómo la apariencia en virtud de esa donación de sentido y de características se efectúan intrínsecamente por la misma percepción, mismo recuerdo, misma fantasía, misma representación pictórica, etc. Obviamente, la fenomenología investigaría del mismo modo cómo y qué cobra apariencia en lo cobrado; qué está inconexo en la desconexión, qué se produce en la producción; y, similarmente, para cada acto del pensar, cómo intrínsecamente "obtiene" fenoménicamente lo que piensa; cómo, en la valoración estética, la apariencia valorada como tal; en actividad de formar algo, lo formado como tal; etc.

En su quehacer; sin embargo, la fenomenología en sus investigaciones y comprensiones, tendrá que referir a la naturaleza intrínseca [*das eigene Wesen*] de la

percepción misma, del recordar mismo (o cualquier otra manera de representar), y del pensar, valorar, y tomando esos actos siendo tomados así tal y como ellos se presentan a sí mismos, un darse inmanente intuitivo. En términos Cartesianos, la investigación fenomenológica se ocuparía del **cogito** así como del **cogitatum**. Como son dos implicaciones inseparables, el uno y el otro, comprensivamente, son también parte de la investigación. Para Husserl estaba bien claro que si tales eran los temas de la fenomenología, entonces podía ésta denominarse "ciencia del conocimiento", si conocimiento se entiende puramente como tal.

La fenomenología exige atenerse a las cosas mismas (*zu den Sachen selbst!*). Ya se dijo que la palabra *intentio* significa "dirigirse a" toda vivencia, toda actitud anímica, se dirigen a algo. Cabe ahora la investigación del modo noético intencional que Husserl denomina como percepción, *en cuanto tal*, percepción de algo, y lo mismo ocurre con la representación, el recuerdo, el juicio, la conjetura, la expectativa. Siempre se trata de determinadas formas de conducta que se dirigen a algo, percepción que no es mera representación simbólica.

4. LA PERCEPCIÓN

Habiendo explicado los conceptos de intencionalidad e intuición del modo como la entendía Husserl, habrá que ocuparse ahora del tema de la "percepción" de los objetos o cosas. Percibir no es meramente fijar la mirada. Por eso es totalmente falsa la observación aislada de percepciones en la psicología. La percepción está inmersa en la corriente natural del vivir. Transcurre con ese fluir y siempre únicamente con él. El percibir no es un estudio ni una consideración de las cosas que se baste a sí misma, sino un momento auxiliar o de apoyo y coordinador en la realización de la existencia. Cuando se habla de percepción, se designa una cadena sintética de referencias. Se debe tener en cuenta que con respecto a la intencionalidad Husserl no habla de "interior" ni de "exterior". La solidez de Husserl reside justamente en la minuciosa descripción de los procesos de la conciencia. Lo que hay que tener en cuenta es el sencillo hecho que la estructura del comportamiento consiste en un "dirigirse a". Los actos psíquicos tienen el rasgo de referirse siempre a algo, a un objeto. No se ven sensaciones de color, sino cosas coloreadas; no se oyen sensaciones de sonido, sino la canción del cantante. Es imposible probar que los entes, fuera de uno mismo se presenten sólo por medio de impresiones sensibles. Sobre la base de la descripción fenomenológica se llega más bien a la conclusión de que, justamente nunca se tienen impresiones sensibles aisladas. Las impresiones sensibles a través de la experiencia intencional del tiempo en la conciencia se van constituyendo en objeto. En el texto de la *Conferencia de la Conciencia del tiempo inmanente* (1905), Husserl ya había tematizado la constitución del objeto. Lo que se encuentra en dicho texto es una "teoría del conocimiento" desde la analítica del tiempo, más adelante se profundizará sobre ello.

Volviendo al tema de la intuición, se puede decir que los datos inmediatos de la conciencia (intuición) son la experiencia primaria de la que hay que partir. La conciencia en su intuición no se reduce a sensaciones, la sensación es siempre de algo, que se halla ante uno. Como la conciencia tiene una estructura intencional, el hecho primario de la experiencia está en *hallarse el yo ante las cosas*. La conciencia tiene una estructura bipolar. Toda conciencia es conciencia de algo. No hay objeto sin sujeto ni sujeto sin objeto. Una cosa puede ser vista, tocada, olida, etc., estas percepciones difieren una de otra; aun, cuando sean experimentadas como percepciones de la misma cosa. Al tener percepciones visuales, nuevamente se encuentra que la misma cosa puede verse desde lados diferentes, bajo perspectivas y aspectos variantes. Para obtener un conocimiento de percepción de la cosa, es necesario el proceso de percepción a percepción, para que la cosa pueda mostrarse desde muchos ángulos y progresivamente dar a conocer sus atributos y propiedades. Lo que se presenta a sí mismo mediante cada percepción particular es el comparecimiento de la cosa misma, en una manera unilateral, y aún experimentada como perceptible desde puntos de vista diferentes, tan capaz de comparecer en modos adicionales de presentación. Cada percepción particular contiene y ofrece más en la experiencia de sentido real y directo. Éste

"más" consiste en referencias a, o anticipos de, aspectos de percepción adicionales de la misma cosa. Cada percepción real implica un horizonte -- el horizonte interior --- de posibles percepciones que están a la espera de ocurrir cuando la cosa se ha visto desde el punto apropiado de observación. Aquí se encuentra el papel que inactualidad de conocimiento juega en la experiencia real. Entre tal inactualidades están las adquisiciones del pasado --por ejemplo, las adquisiciones que una vez tenían el modo de realidad pero no lo tienen ya, aunque ellas esperen ser reactivadas. De igual manera, cuando ellas no son conscientes, contribuyen para determinar la experiencia real y actual que resulta comprendida por el horizonte que subyace en una atmósfera de inactualidades que operan sólo implícitamente pero que, sin embargo, funcionan.

Además de la percepción de una cosa es atiborrada y permeada por medio de las referencias, la cosa percibida aparece entre otras cosas simultáneamente percibidas dentro de un campo de percepción u horizonte exterior. El campo de percepción no es el mundo; sino es enterarse de un segmento del mundo. El horizonte indica y refiere más allá de sí mismo; tales indicaciones de referencias transmiten la conciencia permanente que se tiene del mundo como el universo de objetos posibles de percepción.

El propio cuerpo, con sus órganos sensoriales, juega un papel en toda experiencia de percepción, un papel que llega a ser manifiesto en la correlación entre la cinestesia y las presentaciones de percepción de la cosa percibida. La corporeidad queda elevada, en cambio, a la presencia que se es al unificarla en el "mi" (en efecto, "mi" cuerpo no es cualquier cuerpo, ni es tampoco exterioridad pura o material; desde él, el yo se hace presente. Como cada quién desde su "estoy" (siempre "aquí y ahora") señala su respectiva posición en el mundo.

De esta manera, en lo dado individualmente para la conciencia siempre existen referencias a experiencias que a partir de allí podrán seguir haciéndose, en modo de potencialidades de lo ya experimentado. La realidad de toda la Naturaleza material se alberga tanto por fuera de los actos y de todo lo corporal y conjuntamente, incluyendo la realidad del propio cuerpo; así, Husserl incluye al cuerpo como tema del conocimiento. Esto aclara, como consecuencia, que toda la experiencia psicológica es también puesta fuera de acción. La cosa que cada yo encuentra como "su cuerpo" se distingue de todas las restantes como cuerpo propio. Todo lo que no es cuerpo aparece referido a él, tiene con relación a él una cierta orientación especial que le es continuamente consciente. Al referir al cuerpo las vivencias yoicas, su propiedad yoica localiza tales vivencias en él a través de la experiencia directa, de la intuición inmediata, indirecto, o análogo (Husserl, 1910⁵ *Problemas fundamentales de la fenomenología* § 3). El yo mira cosas como cuerpos enfrentados a él, cuerpos al cuerpo "propio" a cuerpos ajenos. El yo mira esos cuerpos como "portadores" de sujetos yo, pero no

⁵ Edmund Husserl, **Problemas fundamentales de la fenomenología** Tr. Javier San Martín. Alianza Editorial. Madrid, 1994. Título original: *Grundprobleme der Phänomenologie*. Martinus Nijhoff, La Haya, 1973

"ve" los yoos ajenos en el mismo sentido en que se ve o encuentra a sí mismo en su propia experiencia.

Todos los yoos se captan como centros relativos del único y mismo mundo espacio temporal: entorno total de todo yo. Para cada yo los otros no son centros, sino puntos de entorno que tienen, por su cuerpo, una posición espaciotemporal diferente en el único y mismo espacio total y tiempo del mundo.

Es a partir del Yo, centro o punto cero del sistema de coordenadas, desde donde piensa, ordena y conoce las cosas del mundo. Cada uno capta, tal centro como relativo, si alguien cambia corporalmente su lugar en el espacio su "aquí" es en cada momento, localmente otro. Se trata de un sistema de posiciones especiales objetivas- (lugares) modo en que el espacio aparece con sus "aquí y allí" "delante y detrás". Las cosas, la porción de mundo vista por muchos, pero que cada quien tiene su fenómeno de ellas. Se trata de la misma cosa con sus "ideáticas propiedades" (Husserl, 1910, *Problemas fundamentales de la fenomenología* § 5). No se trata de una tarea que se encamine a la objetividad encontrada, o para garantizar, o para argumentar, ni tampoco para demostrar la existencia real del objeto. No hay la menor duda de que éste exista. El fin inteligible no puede lograrse sino por el análisis del conocimiento intersubjetivo en y mediante el cual el objeto proviene como se presenta, como siendo allí y como siempre ha estado o sido allí. En general, para comprender su objetividad, se tiene que estudiar los objetos de un modo determinado en su revelación y exhibición gradual mediante multiplicidades de experiencias, modos de aspecto y presentación, sistemáticamente interconectadas unas a otras.

Frente a la consigna de "volver a las cosas mismas" es un llamado a redescubrir al objeto y a realizar una verdadera "conversión de la mirada"⁶ (Husserl, 1936, *La Crisis de las ciencias europeas*, § 7). La filosofía consiste finalmente en aprender a ver de nuevo el mundo. El filósofo quiere pensar al mundo, al otro y a sí mismo y concebir sus relaciones, para lo cual intenta hacer que aparezcan tal como son en la vida irreflexiva de la conciencia antes de cualquier tematización objetiva.

⁶ Edmund Husserl. **La Crisis de Ciencias Europeas y fenomenología trascendental** Una introducción a filosofía fenomenológica Tr. David Carr, NUPE, EUA, 1970

5. TIEMPO Y COSA

"Yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad **espacial y temporal** una, a que pertenezco yo mismo, como todos los demás hombres con que cabe encontrarse en ella y a ella están referidos de igual modo. La 'realidad' la encuentro - es lo que quiere decir ya la palabra- como estando ahí delante y la tomo como tal como se me da, también estando ahí. Ningún dudar de datos del mundo natural, ningún rechazarlos, altera en nada la tesis general de la actitud natural" (*Ideas*, 1913 § 30 p. 66).

5.1 Tiempo fenomenológico: Fenomenología de la conciencia del tiempo interno

Husserl trabajó sobre la temática del tiempo desde los años 1900 a 1913. Este periodo lo abrió *Investigaciones Lógicas* y se cierra con la publicación de *Ideas*. El pensamiento de Husserl sobre la conciencia del tiempo de esos años demuestra un gran desarrollo, las conferencias fueron intituladas "puntos importantes de la fenomenología y la teoría del conocimiento"⁷. Ahora, la teoría de Husserl sobre la conciencia del tiempo debe justamente ser tomado como un capítulo fundamental en la fenomenología del conocimiento o experiencia en general. De los más grandes temas fenomenológicos que salieron a luz entre 1901 y 1911, la temática del tiempo no es menos importante que el de la reducción fenomenológica.

La cuarta parte de este trabajo se refiere a las "*Conferencias sobre el tiempo de la conciencia inmanente*" del año de 1905 o, comúnmente conocido como el artículo de la "*Fenomenología de la conciencia del tiempo interno*".⁸ El texto incluye, entre otros, temas como: la manera en cómo el objeto temporal aparece; la retención, impresión y protensión; memoria y expectación, el modo como ambas difieren de la retención y protensión; relación de lo inmanente (subjetivo) y el tiempo objetivo, y el flujo absoluto de la constitución del tiempo de la conciencia. Teniendo presente el esquema de su contenido, se advierte similitud al que arriba se expuso sobre la intuición categorial y sensitiva, el fin de traer a colación el tema del tiempo en esta investigación obedece a un esfuerzo por describir la constitución del objeto vivencial en la experiencia intencional, de la cual el mismo Husserl expone el modo cómo se da el objeto a la conciencia. Para lograr este objetivo habrá que recurrir al método fenomenológico, con lo cual hay que recordar que Husserl se propuso a sí mismo la meta de establecer una ciencia rigurosa⁹. Precisamente, teniendo en cuenta la invitación al rigor científico fenomenológico es por el que se adopta el método husserliano en esta investigación sobre la naturaleza del tiempo: realizar la epojé fenomenológica suspendiendo todos los

⁷ Brough, John B. **The Phenomenology of Internal Time-Consciousness** en una introducción a las Conferencias sobre *La conciencia del tiempo interno* de E. Husserl en *Husserl Shorter Works*. Pág. 271.

⁸ McCormick, Peter y Elliston, Friederick editores de **Husserl Shorter Works**. Copublicado por University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1981. (páginas 271-188)

⁹ Husserl, Edmund: **La Filosofía como Ciencia Estricta**. traducción: Elsa Tabernig Buenos Aires, Ed Nova, 4ª ed., pp. 49-85.

prejuicios especulativos que se tiene sobre la naturaleza y experiencia del tiempo, lo cual implica *intuir* el fenómeno mismo para luego describir en palabras aquello que se ha intuido. *"No hay teoría concebida capaz de hacernos errar respecto al principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la intuición, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da."* (Ideas § 24).

En otro párrafo (Ideas § 81) Husserl realiza un análisis del tiempo fenomenológico y la conciencia del tiempo. El tiempo fenomenológico, universal peculiaridad de todas las vivencias que encuentran en una corriente de ellas (el yo puro uno) y el tiempo "objetivo" (cósmico). El tiempo, esencialmente inherente a la vivencia en cuanto tal, con sus modos de darse, el ahora, el antes, el después, etc., que no se puede medir ni por la posición del sol, ni con un reloj; ni por medio de nada físico, ni en general se puede medir. Tiempo cósmico y tiempo fenomenológico se relacionan análogamente en el "extenderse" inherente a la esencia inmanente de un contenido concreto de la sensación con la "extensión" espacial objetiva, extensión del objeto físico que aparece y se "matiza" visualmente en este dato de la sensación. La extensión no es semejanza de "imagen" ya que esto supondría una unidad de esencia. Toda vivencia real es una vivencia que dura mediante tal duración se inserta en un continuo sin término de duraciones, toda vivencia tiene un horizonte de tiempo lleno e infinito por todos lados: toda vivencia pertenece a una "corriente de vivencias" infinitas, una corriente de vivencias que no puede empezar ni finalizar. Dirigir la mirada al *modo de darse* algo que se denomina modo temporal puede fijar su atención en el modo actual del "ahora" y en el cómo a este "ahora" (todo "ahora") se adhiere con necesaria continuidad otro nuevo y siempre nuevo, todo "ahora" actual se convierte en "hace un momento" que es continuamente siempre nuevo "hace un momento".

El ahora *acutal-puntual* persistente para una materia siempre nueva, debido a que cada retención refiere cada una con una intencionalidad continua. La forma "actual ahora" recibe un contenido siempre nuevo - continuamente "se agrega" a cada impresión en que se da el ahora de las vivencias; una impresión se convierte en la impresión en retención.

"Lo primero en el análisis fenomenológico de las vivencias del tiempo es la exclusión total de todas las suposiciones con relación a un tiempo objetivo. Hablando objetivamente puede ser que cada vivencia tenga su tiempo, su lugar objetivo en el tiempo; se puede suponer cómo hay que juzgar el orden objetivo temporal de estas vivencias, por ejemplo de las vivencias de un acto de percepción con relación al contenido y objeto de percepción, de la vivencia del recuerdo y de lo recordado. Pero en la fenomenología no hay lugar para ello, a no ser que se quiera describir y luego expresar el fenómeno de ese juzgar, de ese aparecer como algo dado fenomenológicamente, como evidente que intenciona las relaciones

temporales objetivas en las cuales se pone la intención de esta o aquellas menciones temporales. Aquí pasa algo semejante a lo que ocurre con una fenomenología de las vivencias espaciales" (Husserl, 1905).

Si se quiere describir el tiempo de la conciencia con su característica temporal, se debe prescindir del tiempo objetivo. Tiempo objetivo es el tiempo del mundo señalado o marcado por el movimiento de los astros, que, a su vez, regula el tiempo de los calendarios y los relojes. Todo tiene su momento en ese tiempo general objetivo; las vivencias de la propia conciencia, que son las que el ego quiere describir. Ahora bien, describir el tiempo de la conciencia no es describir ese tiempo objetivo. Existe un tiempo propio de la conciencia distinto del tiempo objetivo. Basta pensar, por ejemplo, en el tiempo que cada uno vive, el cual no transcurre con la misma uniformidad que el tiempo del reloj; todas las horas tienen sesenta minutos, pero ¡qué diferencia entre unas horas y otras!, hay tiempos largos y tiempos cortos; tiempos llenos y tiempos vacíos, etc. La fenomenología pretende describir ese tiempo de la conciencia, de cuya peculiaridad se tiene alguna noción incluso en la vida ordinaria, para lo cual habrá que prescindir de toda suposición en torno al tiempo objetivo. Precisamente una de las primeras tareas de la fenomenología será la de describir ese tiempo subjetivo en su radical diferencia del tiempo objetivo. Husserl, en la década de los 20, dirá que el tiempo subjetivo es vivo, pues es como un palpar, que man-tiene en lo que fue (es decir, lo re-tiene) y pre-tiene lo que será. El tiempo subjetivo, que es la base o el núcleo de la intencionalidad de la conciencia, es una unidad en perpetuo flujo, que de sí misma genera un horizonte de pasado y un horizonte de futuro, es una presencia que está constituida a la vez en una retención y una protención. A diferencia de este tiempo subjetivo, el tiempo objetivo no es viviente, es decir, no man-tiene ni pre-tiene nada; solo es un conjunto de instantes sucesivo; o quizá no se trate en realidad de una nueva característica, sino de otro modo de decir lo mismo. El tiempo subjetivo -y la intencionalidad- se caracteriza por implicar lo que no es él mismo. El presente implica el pasado y el futuro, los lleva en sí mismo. El tiempo objetivo, por el contrario -por lo menos tal como se lo piensa-, no implica nada. La intencionalidad husserliana es implicativa, porque el tiempo mismo de la conciencia, el tiempo presente viviente, es una unidad de implicación (San Martín, 1987 *La fenomenología como utopía de la razón*). El modo primordial de darse de las cosas mismas es la percepción; para el ego, en cuanto percipiente, estar el objeto con la conciencia es estar él mismo ahora con el objeto: el ego mismo está con lo percibido. Dentro de la intencionalidad, también se da el modo del recuerdo en que las cosas mismas se le dan al ego. Éste es producto de una variación intencional de complicada estructura; pues, realiza otra vez la "cosa misma": rememoración clara. Es conciencia reproductora, conciencia del objeto mismo en cuanto es su objeto pasado. Conciencia de objeto en cuanto percibido por el yo, aunque reproducido bajo el modo de "pasado"; el ego (ego actual, presente) está "otra vez", ahora con ese objeto, con él mismo.

Se necesita suspender los prejuicios e interpretaciones filosóficas del tiempo, anteriores a Husserl, por ejemplo: el tiempo como cíclico o lineal, el tiempo como ficción o ilusión y el tiempo como emanación desde lo Uno o divino.

El cogito cartesiano es un ejemplo de una experiencia del tiempo momentánea, válida sólo para el instante.¹⁰ Cada momento de la vida consciente es un suceso separado aislado, no relacionado con el pasado ni el futuro, a excepción del poder creativo de Dios, pero nada en el estado de presente del conocimiento interno, cualquier cosa sobre el futuro, es igual al uno. El mundo se crea nuevamente cada momento por el milagro divino.

Contrario a Descartes, Husserl, en las conferencias de 1905, *La conciencia del tiempo inmanente* asegura que la noción de la conciencia del tiempo ejemplifica la estructura más general de la vida de la conciencia: *la intencionalidad*. Husserl asume que el fenomenólogo intenta describir la manera en que los objetos temporales aparecen a través de los actos constitutivos del tiempo. El tema constitutivo es **la experiencia de la objetividad temporal**. Todo lo que aparece como actualmente presente al fenomenólogo, se refiere al objeto. Husserl no se contenta simplemente en describir el fenómeno de la conciencia del tiempo: él claramente ve la estructura esencial de tales fenómenos. Husserl ha puesto claramente el trabajo a la causa de una fenomenología de las estructuras necesaria y universal de la conciencia del tiempo. Los objetos de la experiencia aparecen ante los ojos en el desarrollo del mismo dominio de sucesión, como la duración de una melodía, la contemplación de una obra de arte, etc. Los objetos aparecen ante los ojos en los modos temporales del ahora, del pasado y del futuro. Aparte de eso, tales objetos aparecen a través de los actos de la conciencia que son esos mismos modos de la temporalidad: ellos dan inicio, fluyen en sucesión de fases y terminan. Se trata de "tomar el tiempo", no con el cronómetro, sino de percibir un objeto temporal como objeto cuando es percibido. Husserl se refiere a ello como un hecho de la conciencia que se extiende en una sucesión de fases, consciente de la temporalidad extendida en los objetos (Husserl, 1905).

La característica principal es la descripción de la conciencia del tiempo, condición sin la cual no podría ser la conciencia del tiempo; cada acto que pretenda una investigación de objetos temporales va más allá y pretende más que la fase del ahora de los objetos. Especialmente, cada fase de los actos pretende no sólo la fase del ahora del objeto, sino que también el pasado y el futuro.

El presente, momento original, tener conciencia del ahora, hablar del mundo singular en una oración o la nota de una melodía es disfrutar en un instante la completa presencia perceptual. Sobre tal condición, la experiencia de la temporalidad extendida en el objeto de la

¹⁰ David L. Thompson's Homepage. **La fenomenología de la conciencia del tiempo interno**. Descartes, Rene. *Meditaciones Metafísicas*. Mediación #3.

oración o la melodía como aquella de la que emergen partes sucesivas, las cuales podrían siempre presentarse; alejarse del ahora es una manera relativa al pasado y al futuro, uno no podría incluso asegurar que una conciencia genuina del aquí y ahora, podría estar constituido sobre tal circunstancia.

Yendo más allá de lo que se ha dicho, sucede en cada fase de la temporalidad extendida en porciones de objeto y no simplemente como un ahora. Husserl asegura esta posibilidad debido a la trilogía intencional de retención, primera impresión y protensión; inicia en la fase del acto intencional. Esos tres modos intencionales no son en sí mismos hechos o fases del acto, sino simplemente nombres de tres dimensiones de la intencionalidad de un despliegue del mismo ahora (acto-presente-original). Para vislumbrar lo dicho con más detenimiento en la descripción de la trilogía intencional o tiempo vivencial del fluir de la conciencia, se describen los tres modos intencionales del tiempo:

- a. Primera impresión: es la conciencia original del ahora, como opuesta al pasado inmediato y futuro inmediato.
- b. La retención: es la conciencia original del pasado, el cual aún preserva y modifica la fase transcurrida del objeto. Husserl insiste que la retención o memoria primaria no debe ser confundida con el ordinario o, como él llama, memoria "secundaria".¹¹ La memoria ordinaria está *dirigida hacia* el objeto del pasado más distante, mientras que la retención *pretende* los momentos del objeto que han transcurrido y que forman el segmento del pasado. La memoria secundaria *representa* o reproduce el objeto pasado más bien que presente o actualmente percibido. En la retención, por el contrario, el pasado es originalmente presentado o percibido, no como ahora, por supuesto, sino como justamente pasado. Finalmente, la memoria secundaria, como forma de representación, fluye a través del objeto pasado de inicio a fin, como si hubiera sido percibido todo de nuevo, mientras la retención termina en la fase pasada, como evasión del ahora, formalmente desaparece de la conciencia retencional. Tal memoria se me daría en una forma derivada de la conciencia comparada con la retención lo que no implica que Husserl lo niegue; sin embargo, de lo contrario, uno de sus más interesantes reflexiones de la conciencia del tiempo concierne a la memoria en este sentido.
- c. El tercer modo de la vivencia intencional del tiempo es la protensión, es la conciencia más inmediata de la fase del futuro del objeto. La posibilidad apropiada

¹¹ Brough, John B. **The Phenomenology of Internal Time-Consciousness** en una introducción a las Conferencias sobre La conciencia del tiempo interno de E. Husserl en Husserl Shorter Works. Pág. 272.

de ser descrita como abertura perceptual de la conciencia a una lejana experiencia.¹²

Tal conciencia del tiempo va más allá del modo ahora, también expresado en términos de presentación y modificación. Si transcurrido la fase de los objetos temporales no son en algún sentido percibidos por la conciencia, menos por un corto espacio de tiempo, la conciencia de la temporalidad extendida objetivamente podría ser imposible. Pero, la fase del pasado fue preservada de un modo inmodificado, tal es, si ello continúa estando en adelante para la conciencia como nuevo a pesar de su ser pasado, luego uno de nuevo no habría o tendría experiencia del tiempo. Se ofrece, a continuación, la descripción temporal y de un objeto temporal como es la melodía.

5.2 Descripción fenomenológica del tiempo en una melodía

La nota "e", ("mi"), como inicio anterior a la nota "b" ("re"), la nota "b" es antes de "c" ("do"), y, así sucesivamente. Este orden es combinado y constante; sin embargo como tales fases objetivas en su posición definitiva relativa una a la otra, se retrocede, se aleja y se aleja del ahora actual, durmiendo en un pasado siempre más distante; ello aparece en constante cambio de modos temporales. Así, la nota "b" aparecería primero como ahora, después como pasado y después como aun pasado más lejano, todo mientras mantenga la misma posición con respecto a la nota "a" que le precede a la "c" que le sigue. El objeto temporal es una identidad en la fase de cambio, con el elemento de cambio dado por lo múltiple del siempre diferente modo temporal.

En la descripción concreta de la experiencia de un objeto temporal en la comprensión de una melodía, al escuchar un acorde o tonada, el público se da cuenta de que en la experiencia de una melodía, cada nota tiene una calidad musical que depende del lugar de la nota en una sucesión de notas. No se oye una nota como una frecuencia objetiva sino como la calidad musical que se adapta en un punto en la melodía. Desde luego ejecutando un acorde o un tono una octava arriba no cambia la experiencia de la melodía, aunque la frecuencia objetiva de cada nota se cambie. Cada nota se oye dentro de un marco de las notas previas (anticipadas). Esto es, las notas previas son todavía presente al conocimiento cuando se escucha la nota actual, de otra manera no sería esta nota con esta calidad musical en esta tonada. Si se oye cada nota aisladamente desde las otras notas de una melodía, no se podría experimentar una melodía (el objeto). Así, si el conocimiento fuera puntual (atómico), actual, en cada nota habría una vida propia y no constituir o ser parte de una melodía. Sólo se puede oír una melodía si las notas previas de algún modo permanecen presentes mientras se escucha la nota actual. Este restante-presente es lo que Husserl llama **retención**.

¹² Ibídem pág. 273.

Similarmente, la nota puede sólo estar advertida en su calidad melódica si alguna futura sucesión de notas es por lo menos vagamente anticipada en la protención.

Para ilustrar lo que se ha dicho habrá que echar mano de la imaginación, por ejemplo, si Dios escuchase una melodía en su desarrollo, Él oye eternamente todas las notas de modo simultáneo. El problema es que esto no sería una melodía, sino un acorde infinito. De aquí en adelante Dios, no siendo capaz de la experiencia temporal, no puede jamás tener la experiencia de oír una melodía. Si toda la experiencia es realmente presente en el ahora, entonces se podría sólo oír un tono a la vez, y nunca oír una melodía u otra sino que se debe oír una nota mientras se recuerda la sucesión previa. Pero el recuerdo no puede aquí resolver este problema, es como imaginarse a un músico que solicite que se recuerde la tercera nota mientras toca la cuarta. Claramente esto no sería experiencia de una melodía. Alternativamente, si el que la ejecuta no tuviera fe en su capacidad de retención y trata de resolver el problema por tocar todas las cuatro notas a la vez, uno todavía no oiría la melodía. Las notas retenidas ni son realmente presentes en el mismo modo como la nota actual, ni son recordadas. La experiencia no puede adecuadamente describirse como la adición a la nota realmente actual de otra cosa que es realmente presente, u otra nota de sondeo u otra nota recordada.

Las notas previas que se retienen son las mismas notas que anteriormente se oyen. No son ellas copias, reproducciones de ellas o representaciones de ellas. Se entiende que es exactamente la misma nota que a la vez sonaba que se experimenta ahora como presente aun en el pasado, desde luego el presente como pasado. Se experimenta ahora como que la nota pasada que cuando era actual seguida de la nota previa que es ahora el pasado, que era ya pasado cuando la nota previa era real. El pasado retenido no es simplemente homogéneo, o una estratificada estructura con cada fase estado comunicado como el pasado de otro pasado.

Cada nota en una melodía y cada palabra en una frase son, por supuesto, el mismo soporte, de objetos temporales en su propiedad, con un comenzar, medio y fin, y estas fases necesitan ser descritas en una manera similar. La nota entera sale a luz como una unidad, es la unidad de un continuo, igual para el pasado la nota nunca llega a ser un objeto estático. Cada ahora retenido es una retención de ahora previos, y cada nuevo momento es una modificación de todas las retenciones previas. Cada nota es un fluir continuo. Una melodía, como un continuo de notas, es entonces un continuo de continuos. El tiempo mismo es, como dice Husserl, "un continuo de continuos". Como tiempo de experiencia en el conocimiento, es un hundimiento continuo - alejado, no una serie de puntos discretos, aunque sea difícil evitar esta falsa impresión cuando se trata de poner (describir) el fenómeno en palabras.

En el análisis descriptivo del tiempo existe un punto privilegiado, se trata del **ahora**, el presente; sin embargo, el conocimiento no está restringido a este punto, sino que abarca la

entera claridad de la estructura temporal. Desde luego, si el conocimiento no fuera de esta manera temporal la experiencia no sería posible.

El tiempo constituye parte esencial del conocimiento, el tiempo es esencialmente estructura temporal: fluir de un "continuo ahora" previo que consigue adicionales y adicionales "alejados" o pasados hasta que van quedando fuera en la distancia. Las retenciones pasadas distantes aparecen juntas como en una perspectiva espacial. Este descender de lo lejos no es un cambio de la fase y su naturaleza: una nota "c" (do) medio es aún una verdadera nota, el sonido "c" (do) medio, no es imaginado, conceptualizado o recordado, sino que se modifica en su modo de darse para que se dé como el pasado del fluir intencional ahora.

Husserl (1905) sugería que cualquier momento retenido tenía originalmente que haber sido un ahora en alguna etapa. En un modo complementario, un ahora es siempre el límite de una serie retencional, un borde de linde. No se podría tener un ahora sin la retención y protensión, ni viceversa.¹³

La retención (y protensión) son originariamente, modos sui generis del conocimiento que constituyen la misma esencia del tiempo. Cada persona debe intuir su experiencia propia de estos fenómenos y describirlos lo mejor que puedan. Un sonido retenido no es una irradiación, una imagen después de, un sonido real, como un eco o una nota demorando como en un piano. Ni es un sonido de reemplazo, que es real, como una imagen débil. Un sonido retenido no es una representación o simbolización, como pensar en el nombre de la nota, o una imagen de él. No es la idea del sonido, no un concepto o reflexión sobre él. Un sonido retenido es el sonido original mismo, pero en un modo diferente, el modo de presencia ausente, de presente - como - pasado. Sobre todo, y esta es la equivocación más fácil, la retención no es el recuerdo; no es el recuerdo de un suceso pasado. Los psicólogos distinguen recordación como a corto y largo plazo, pero no tiene nada que ver con retención. Hay un número de razones por qué retención no puede ser con base en ningún tipo de recuerdo.

Con el análisis anterior, se puede llegar a la conclusión de que la intencionalidad también es génesis temporal; como propiedad esencial universal de la vida intencional, la forma original de la conciencia, la forma de la "experiencia", por lo que genéticamente tiene una condición privilegiada frente a sus variantes intencionales. También genéticamente el modo de darse original es el modo original de la conciencia. La forma esencial universal de la génesis intencional es la constitución de la temporalidad inmanente; para Husserl, ella "domina toda la vida concreta de la conciencia con leyes fijas y confiere a todas las vivencias de conciencia un ser temporal permanente" (Husserl, 1905). Por tal razón, el estudio de la percepción y del mundo percibido irá apareciendo cada vez con más insistencia en el hacer

¹³ **Husserl Shorter Works.** Copublicado por University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1981. (página 181).

de Husserl. Es sobre todo en el seno de la percepción donde se generan los importantes conceptos de reducción y epojé. El estudio de la percepción implica el estudio del tiempo y del espacio, pues toda percepción y todo objeto percibido se enmarca en un tiempo y un espacio y, mientras que la vista actúa más en el espacio, el sonido tiene una estructura más temporal; en este contexto empieza Husserl a analizar el tiempo para ver cómo se forman en la conciencia los actos en los cuales se oye un sonido, conciencia de objeto en cuanto percibido por el yo, el ego actual presente que está con el objeto mismo.

6. EL OBJETO

Realizado el análisis genético y constitutivo del objeto en la descripción de la conciencia del tiempo inmanente se entra en este punto a la consideración del centro de esta investigación: el objeto. Habrá que tener presente que aquí objeto es todo aquello que es o puede ser término de la actividad intencional del sujeto, lo que puede llegar a ser sujeto de un juicio lógico. El objeto no es por tanto una "cosa". Hay tantas clases de objetos como actos específicos de conciencia. La fenomenología estudia la conciencia en sí independientemente del hecho de su existencia. Toda percepción tiene, como mínimo, un conjunto de sensaciones y un acto de objetivación que son comunes con la alucinación y un acto de creencia que le es peculiar.

La subjetividad trascendental para Husserl tiene un carácter de ser inmanente, que se constituye en el interior del ego. Todo sentido concebible, todo ser inmanente o trascendente, cae en el ámbito de la subjetividad trascendental. Un fuera de ella es un contrasentido; ella es la concreción universal, absoluta. Querer concebir el universo del verdadero ser como algo fuera del universo de la conciencia posible, de la evidencia posible, ambos referidos recíprocamente de un modo meramente externo en virtud de una ley rígida, es un sinsentido. Ambos se corresponden esencialmente, y lo esencialmente correspondiente es también concretamente uno, uno en la concreción absoluta: la de la *subjetividad trascendental*. El objeto tiene en sí sus determinaciones independientemente del aprehender, el conocimiento las aprehende hasta donde alcanza la intuición del objeto. A diferencia del pensamiento, la intuición se muestra, pues capaz de formular el fenómeno básico del conocimiento. Entonces, toca examinar la intuición en el conocimiento de los hechos (datos), acto del puro espectador.

Husserl en las *Meditaciones cartesianas* (1931) tematiza el concepto del objeto en tres modos de darse: objeto intencional, objeto descriptivo y objeto intuitivo. Por Objeto intencional, Husserl dirá de aquel que está implicado en "toda vivencia" la cual tiene su temporalidad vivencial (*Erlebniszeitlichkeit*). Si se trata de una vivencia en la conciencia en la que aparece como *cogitatum* un objeto del mundo, entonces se tiene que distinguir la *temporalidad objetiva* que aparece. Esta temporalidad objetiva fluye en sus fases temporales que son apariciones continuamente cambiantes del Objeto uno e idéntico. Su unidad es un enlace de la conciencia en la que se constituye la unidad de una objetividad intencional como la misma en los modos múltiples de aparición. El Objeto, uno eidético es de continuo inmanente a la conciencia fluyente. "Éste en la conciencia" es un ser en ella completamente peculiar. Para Husserl, dicho objeto, no se trata como ser en ella (la conciencia) como temporalmente real, sino como un ser en ella idealmente (intencionalmente) un ser en ella como su sentido objetivo inmanente. Esto quiere decir que el Objeto de la conciencia en su identidad consigo mismo, durante el vivenciar fluyente, no viene a la conciencia desde afuera, sino que está implicado en ella como sentido (*Leistung*), efectuación intencional de la síntesis de la

conciencia. La síntesis reside tanto en las vivencias universales de la conciencia que las enlaza entre sí, como la vida entera de la conciencia unificada sintéticamente. Tal vida es un cogito universal que abraza de manera sintética toda vivencia particular de la conciencia. En otras palabras, para Husserl, la síntesis tiene su cogitatum universal (lo dado) fundado en los diversos grados en los múltiples cogitata particulares.

La forma fundamental de tal síntesis universal, condición de posibilidad de todas las demás síntesis de la conciencia, es **la conciencia del tiempo inmanente** que todo lo abarca dentro del constante horizonte infinito del tiempo inmanente. Ahora, la distinción entre la conciencia del tiempo y el tiempo mismo igualmente puede expresarse como la distinción entre una vivencia del tiempo inmanente entre la forma temporal de tal vivencia y sus modos temporales de aparecer (múltiple). Estos modos de aparición de la Conciencia del tiempo inmanente son vivencias intencionales (temporales a la reflexión). (Segunda Meditación, §18).

Consecuente al objeto intencional, se encuentra el objeto descriptivo (el mentar de la reflexión), es el paso al análisis que Husserl sugiere de la conciencia intencional en *Meditaciones cartesianas* §20. Dicho análisis pretende descubrir las potencialidades implícitas en las actualidades de la conciencia para poder explicar lo mentado por la conciencia del sentido objetivo. El eje de este análisis es aquél de que todo cogito, en cuanto conciencia, es el más amplio sentido mención de lo mentado que lo que en cada momento se halla mentado como explícitamente. Cada fase de percepción es mero lado (perspectiva) del objeto en cuanto mentado perceptivamente. El mentar más allá de sí mismo (que está en toda conciencia) tiene que ser considerado como un momento esencial de ella (significado, sentido, interpretación), tal posible elucidación es, a la postre, un descubrimiento intuitivo como forma de un efectivo y posible progreso del percibir, recordar, etc.

Husserl advierte que el fenomenólogo no actúa en una mera entrega ingenua al objeto intencional (puramente dado), no contempla simple y llanamente; de ser así, la intencionalidad permanecería anónima constitutiva de tener tal conciencia inductiva. Si eso pasara, seguirían estando ocultas las multiplicidades noéticas de la conciencia, su unidad sintética gracias a las cuales se puede mentar un objeto intencional.

Para Husserl, el fenomenólogo al investigar todo lo objetivo y lo que allí encuentra exclusivamente como correlato de la conciencia, no lo observa ni describe solo directamente al ego cogito cuyo cogitatum es, sino que penetra con la mirada reflexiva, la vida cogitativa anónima descubriéndola en los procesos sintéticos de los múltiples modos de la conciencia, del comportamiento del yo que hacen comprensible lo objetivo. Por ejemplo, en el caso de la percepción de las cosas espaciales, Husserl aduce que el fenomenólogo investiga el modo en que las cambiantes cosas visuales y las demás cosas de los sentidos tienen en sí mismas el carácter de ser apariciones de la misma res extensa. Investiga para cada una de ellas sus

cambiantes perspectivas y, respecto a sus modos temporales de darse, las transformaciones de la conciencia que "aún" se tiene de ellas, que metafóricamente Husserl ve como el momento del "hundirse retensional". Así, el análisis intencional, al explicitar sus horizontes correlativos, sitúa las múltiples vivencias anónimas en el campo temático de las que tienen una función constitutiva con respecto al **sentido del objeto** del cogitatum (intuitivo), actual-potencial; sólo así puede el fenomenólogo comprender cómo en la inmanencia de la vida de la conciencia y en qué modos de la conciencia pertenecientes al fluir ininterrumpido de la conciencia puede llegar a ser consciente de algo así como unidades objetivas estables y permanentes teniendo lugar la efectuación de la constitución de los objetos para cada una de las categorías de acuerdo a las correlativas transformaciones noéticas y noemáticas del mismo objeto.

Por último, para Husserl el objeto intuitivo o experiencial constituye el paso radical de una simple descripción del objeto a la estructura del horizonte intuitivo. Dirá en el § 20 de *Meditaciones cartesianas* que la estructura de horizonte de toda intencionalidad prescribe al análisis y a la descripción fenomenológica; a esta altura, Husserl estaba consciente de que se trataba de "un método totalmente nuevo", un método abarcador donde conciencia y objeto, experiencia y juicio, etc., se presentan como títulos de problemas trascendentales que deben ser elaborados como auténticos problemas del "origen", génesis subjetivo (constitutivo-trascendental). El análisis intencional, en el flujo de la síntesis intuicional que crea unidad en toda conciencia y constituye noética y noemáticamente la unidad del sentido Objetivo, prevalece una esencial tipología aprehensible en conceptos rigurosos.

Este paso del objeto intencional al objeto trascendental es el esquema sobre el que siempre insiste Husserl: ego-cogito-cogitatum, tipo general en que está incluido todo lo particular a lo que se refieren las descripciones intencionales. El objeto intencional del lado del cogitatum es el que desempeña el papel de "hilo conductor trascendental", para el descubrimiento de los múltiples tipos de cogitaciones. El punto de partida necesario es el objeto dado en cada caso de modo directo, a partir del cual la reflexión retrocede al correspondiente modo de conciencia y a los modos de conciencia potenciales implícitas en el primero como horizontes.

Si se fija un objeto en su forma o categoría manteniéndose en evidencia su identidad en medio de las variaciones de sus modos de conciencia, se muestra que estos aunque muy fluyentes e inaprehensibles en sus últimos elementos, nunca son arbitrarios sino que permanecen ligados a un tipo estructural permanentemente, el mismo mientras es consciente la objetividad. La tarea, pues, de la teoría trascendental consiste en explicitar sistemáticamente esos tipos estructurales. Si se toma como hilo conductor trascendental el mundo objetivo en su unidad, éste nos permite la síntesis de las percepciones objetivas y de las demás intuiciones objetivas que puedan presentarse, síntesis que atraviesa la unidad

entera de la vida y en virtud de la cual el mundo es en todo momento consciente como unidad y puede llegar a ser tema en cuanto tal unidad.

Los tres niveles de la vivencia intencional del objeto, pasando por lo descriptivo e intuitivo se dan en la experiencia. Husserl en la conferencia inaugural de Friburgo ya había dicho: "introduciremos una distinción simple entre fenómenos y objetos en el sentido fecundo de la palabra. El lenguaje lógico en general, cualquier tema, cualquier predicación verdadera es un objeto. En este sentido, por lo tanto, cada fenómeno es también un objeto. Dentro de este concepto amplísimo de objeto, y específicamente dentro del concepto de objeto individual, los objetos y los fenómenos permanecen en contraste el uno con el otro", (Husserl, 1917¹⁴).

La experiencia inmanente y la experiencia trascendente colocan a dos ciencias separadas en el contraste más violento: por un lado, la fenomenología, como ciencia de conocimiento y, por otro, las ciencias "objetivas" como una totalidad.

Hablar de dicha diferencia es hablar de los objetos que se correlacionan obviamente de uno al otro de estos contrastes, hay correspondencia de dos tipos fundamentalmente diferentes de *experiencia* y de *intuición*: **la experiencia inmanente y la experiencia objetiva**, Husserl también la llamó "externa" o **experiencia trascendente**.

La experiencia inmanente consiste en la mera visión que tiene lugar en la reflexión por el conocimiento y de que se dé ese conocimiento. Por ejemplo, un deseo que Yo esté ejecutando ahora entra en mi experiencia, ya sea por la manera de una mirada meramente retrospectiva y, por medio de esta mirada, que se da absolutamente. Lo que el aquí significa "absolutamente" se puede aprender por contraste: se puede experimentar cualquier cosa externa sólo en lo que respecta a la presencia misma de lo que se siente mediante esta o aquella forma [*Abschattung*]. No tiene ninguna preferencia de presentaciones cambiantes; no hay perspectivas cambiantes o visión de cómo podría verse desde arriba o adelante, desde cerca o desde lejos. Simplemente no es extraño al conocimiento al que todos pueden presentarse a sí mismo mediante la mediación de los diferentes fenómenos del gustar mismo.

¹⁴ Husserl. **Shorter works**. Husserl's Inaugural Lecture at Freiburg im Breisgau. Introducción de H. L. Van Breda University of Notre Dame Press, Indiana, 1981. p 9-17.

7. EL OTRO

En su quinta meditación cartesiana Husserl (*Meditaciones cartesianas* § 55) fundamenta las bases que justifican toda aseveración sobre la objetividad de la experiencia del mundo. Sólo a través de la comunidad es posible el acceso al objeto. En cuanto el ego aprehende al otro como alter ego, lo capta como aquél para que él mismo es otro, como el otro lo es para él y para el cual existe el objeto tal como existe para el ego. El otro se constituye en el yo con el sentido de un ser que es a la vez constituyente. Por este camino, Husserl aclarará la constitución intersubjetiva del mundo común y, en efecto, el mundo objetivo.

La explicación de la experiencia del otro requiere de un tipo especial de epojé, no es la epojé que se aplica a las cosas, sino ante otro. Se abstrae la referencia de constituciones que provienen de una subjetividad extraña. La reducción al ego trascendental conduce a una fenomenología de la intersubjetividad trascendental. En efecto, el ego experimenta el mundo, incluyendo a los otros como mundo extraño a él, como intersubjetivo, existente para cada uno, accesible a cada uno en sus objetivos. Donde cada uno tiene sus apariciones y unidades de aparición, su fenómeno del mundo.

Todo sentido que algún ser tiene y puede tener para el ego de la realidad, es y se da desde la síntesis constitutiva de esa vida. La experiencia intersubjetiva se da en la comunidad monádica que Husserl aclara en un plano trascendental concreto y abierto, (Husserl, 1931, *Meditaciones cartesianas* § 56). La comunidad abierta de mónadas es a la que se designará como intersubjetividad trascendental. Ésta está constituida puramente en el ego (ego meditante) pero igualmente constituida en las otras mónadas, con otro modo subjetivo de aparición y como portando necesariamente en sí el mismo mundo objetivo que se da en la comunicación en la experiencia real del ego y posible del mundo, la propia de cada ego que se experimenta a sí mismo como hombre.

La constitución de la comunidad (humanidad) se comprende en la posibilidad de actos del yo que penetren en el otro yo por medio de la experiencia representativa de lo extraño (*Meditaciones cartesianas* §§ 61 y 62). Cada uno de los grupos de mónadas, en cuanto unidad de intersubjetividad, tiene intuitivamente (a priori) su mundo. Las intersubjetividades de estos grupos no están en el aire, sino en necesaria comunidad de mundos, del ego particular, mónada primigenia constituyente.

La propuesta de la fenomenología husserliana parte de la descripción de la realidad experimental de ese hombre concreto, realidad personal, charlando desde lo más inmediato de él, el yo. ¿Es esto un mentalismo, subjetivismo o solipsismo de una fenomenología exclusivamente de la conciencia? Habrá que recordar que la fenomenología es una filosofía de

la experiencia trascendental, tan concreta a partir de la descripción y analítica de la vivencia intencional. El yo es un yo personal, que se encuentra entre otros yoes, igualmente concretos (observables, descriptibles). Ese yo situado espaciotemporalmente, está determinado y se encuentra involucrado con la presencia del yo del otro. Ambos tienen como fundamento **la experiencia**, de donde parte el mundo vivido del **yo-soy** y de lo que el otro es, intercambiando sus mundos (espaciotemporal, emocional, etc.). El yo experimenta su vivencia intencional única, individual, temporalizada y circunstanciada como los otros (demás), los cuales tienen sus mismas propiedades. Se trata de una bipolaridad que puede crear alternativas como la comunidad. La experiencia del yo a la que se orienta esta investigación es la de aquel yo, que gracias a la intencionalidad, **es abierto o trascendental**. Esto le permite descubrirse “el-con-los-demás”, lo cual le posibilita experimentar el “mundo-vital”. El yo conoce al otro a través de la experiencia, ese otro también es sujeto, objeto viviente y activo que se comunica. Este descubrimiento del otro como un yo conducirá al otro como trascendente, como algo que está más allá del yo. El camino hacia la trascendencia del otro ser se nos da gracias a la intencionalidad bipolar de la realidad experimental.

El “otro”, los otros: tienen una referencia original al yo, que los experimenta o los tiene presentes a su conciencia de cualquier otra manera. Con el hecho de que el otro está ahí “frente a mí”, corporalmente y con su propia vida, y le tiene a su vez frente a él, de suerte que el yo –con toda su vida, con todos sus modos de conciencia y todos los objetos válidos para el yo, alter ego para él como él para el yo; y así, cualquiera es alter ego para cualquier modo que la noción de “cualquiera” cobra un sentido, al igual que las nociones de “nosotros” y de “yo”, en cuanto significa “uno entre otros”, implicado en un “cualquiera” o alter ego.

Lo anterior no implica, sin embargo, el aislamiento del sujeto con respecto a los demás, más bien lo liga con ellos puesto que cada experiencia suya presupone un sinnúmero de otras experiencias que se han ido sedimentando en tradiciones que conforman el terreno del que parte cada acción, cada pensamiento, cada percepción que puede realizar. Y estas otras experiencias son las propias de cada comunidad, a las cuales, por otra parte, brindan un estilo peculiar. De los otros se aprende, en efecto, cómo conducirse en determinadas situaciones, se aprende una lengua, una serie de códigos sociales y morales. Con ellos, a partir de su red de experiencias acumuladas, se participa de un horizonte de sentido, se comparte un ámbito de significados de los objetos. Un mundo de sentido. Redes de significados que van brotando de una dinámica intersubjetiva que no cesa y que aspira al conocimiento, al valor y a la realización de lo universal.

De esta manera, el objeto que es vivido inmediatamente y con evidencia como un objeto para todos, es también e inseparablemente, el horizonte donde todo lo real cobra sentido para el yo, sujeto perteneciente a ese tiempo.

Se trata, de superar sistemas de pensamiento que oponen como antagónicos al sujeto y al mundo (entendido, a su vez, como mero conjunto de objetos). La comprensión de cada uno, de estos dos "polos" implica, necesariamente la del otro, el sujeto, si bien auto constituyente-constituido o bien pasivo-activo, (noemático-noético) implica la estructura propia de su misma subjetividad el horizonte del mundo que hereda. Sujeto y objeto se exigen mutuamente, como los dos polos de una misma relación. Las cosas del mundo sólo existen como cosas "en y para" la conciencia, al quedar constituidas como fenómenos referidos a esa conciencia. Porque se sabe que la constitución del mundo "en" la conciencia no es otra cosa que la vinculación esencial de ese mundo del acto de esa conciencia.

Hay que aclarar que constituir no es crear la existencia del mundo y sus objetos, sino reubicarlos en la totalidad de sentido otorgado en y por la conciencia. Por eso, para Husserl, la recuperación del ámbito de dicha realidad originaria, previa a toda conceptualización científica, puede constituirse en tema de alcance universal para generar un saber también universal. De modo que "el lugar asignado al 'ser en sí' por las ciencias objetivas, que siempre ha proclamado su objeto, un saber con pretensiones de universalidad (idealización), como bien lo menciona en la *Crisis* (1935) pasa a ser ocupado por el 'ser para el sujeto' con funciones similares. En el fondo, este planteamiento apunta "al problema del sentido del ser del mundo para los hombres que viven en él".

Husserl nunca perdió de vista el ámbito de vivir inmediato, de cada mundo histórico particular", el cual se ofrece ya en las estructuras mismas de la experiencia sensible (Husserl 1900, *Investigaciones lógicas*, Cap. VI § 45). El conocimiento sensible, entonces, se revela como un verdadero "ser con" (*mit seit*). La significación trasluce ya en toda experiencia sensible; todo acto perceptivo real y verdadero, una "toma de posesión del mundo", dador del sentido, como corresponde a todo acto de presencia humana en el mundo y que no puede darse sino desde alguna perspectiva particular. La clave para resolver este asunto sería el buscar la distinción que puede haber o darse entre el "sentido", de lo uno y universal, y la multiplicidad de significados particulares. La experiencia del mundo en cuanto experiencia constituyente no significa tan solo mi experiencia enteramente privada, sino una **experiencia comunitaria**; conforme a su sentido. El mundo es uno y el mismo: a su experiencia se tiene acceso por principio toda comunidad, sobre él, todos se pueden poner de acuerdo por **intercambio** y comunicación de las experiencias. Del mismo modo, la comprobación "objetiva" se basa también en el acuerdo recíproco y en su crítica. El "yo soy" es para mí, que lo digo comprendiéndolo correctamente, es el fundamento intencional primordial de mi mundo. El mundo objetivo, el mundo para todos que tiene validez para mí en ese sentido, es "mi" mundo. El "yo soy" es fundamento intencional primordial no solo en "el" mundo que considero real, sino también de cualquiera mundos ideales válidos para mí. La intersubjetividad funge como constituyente del sentido del mundo objetivo. Husserl ofreció el camino hacia la trascendencia de los yo-es, tanto en su original método fenomenológico que a manera de

exposición sintética lo puso a luz en el texto *Meditaciones cartesianas*, desarrollando la idea o concepto de comunidad monadológica abierta. La explicación de este proceso, que él llama "intersubjetividad", constituye una propuesta ontológica, idea central del texto mencionado. La quinta meditación cartesiana fundamenta las bases que justifican toda aseveración sobre la objetividad de la experiencia del mundo. En cuanto el ego aprehende al otro como alter ego, lo capta como aquél para que él mismo es otro, como el otro lo es para él y para el cual existe un mundo tal como existe para el ego. El otro se constituye en el yo con el sentido de un ser que es a la vez constituyente. Por este camino, Husserl aclarará la constitución intersubjetiva del mundo común y, en efecto, el mundo objetivo. En efecto, el ego experimenta el mundo, incluyendo a los otros como mundo extraño a él, como intersubjetivo, existente para cada uno, accesible a cada uno en sus objetos. Donde cada uno tiene sus apariciones y unidades de aparición, su fenómeno del mundo, mundo como horizonte, mundo-vital, vivencial y posibilitante del objeto.

8. EL MUNDO-VITAL

La apertura u horizonte que posibilita el acceso al objeto se denominará en esta parte Mundo-vital o mundo de la vida. El original modo de estar dirigido a ese Mundo-vital se ha venido tratando aquí como la intencionalidad correlativa de sujeto-objeto en la experiencia y, por consiguiente, del proceso del conocimiento de los contenidos intencionales que se dan en la relación intuitiva del ego con su mundo solo es posible si la experiencia del mundo se despoja de la referencia a la explicación científica del componente de sentido, en virtud de que el mundo es percibido y aprehendido como prestado a interpretaciones científicas, cualquiera que sea tal interpretación puede ser en forma detallada. Realizada tal suspensión del "mundo" de la ciencia queda abierta la posibilidad de la pureza del mundo de la vida. Por ello es necesaria la exposición de la estructura del Mundo-vital.

El Mundo-vital no es un mundo de cosas naturales u ordenado en un modo fenoménico, ni matematizado; es más bien un mundo cultural, humano y corporal, *res extensa* con su correlativo *res cogitans*, constituidos por actos objetivados, pero precediendo al tipo de idealización teórica, matemática que conduzca a una física galileana de sentido geométrico (Husserl, 1936 en *La Crisis de las ciencias europeas* § 9).

Se entiende el mundo de percepción no como un mundo de cosas determinadas y los cuerpos como habitados por almas ordenadas en la fenoménica estructura espaciotemporal, sino la experiencia por la que las cosas no están aún totalmente determinadas, donde espacio y tiempo son cualitativamente diversificados, mundo preobjetivo como el mundo de conocimiento primitivo cultural y mitológico, posiblemente también el mundo de niños.

Se puede decir del Mundo-vital, como frecuentemente lo hace Husserl, que es *siempre lo predado* (Husserl, 1936). La noción de lo "predado", tiene connotación de pasivo, noemático. La conclusión que interesa es que el Mundo-vital es el horizonte de todos los mundos posibles y también la condición de su posibilidad y así mismo es la mejor comprensión del objeto. Pero la interrogante es ¿cómo es posible la tematización de lo predado? Sólo por la vía de la intencionalidad por sí misma no se puede explicar el camino de lo predado. Husserl en *Ideas* § 33 se hace la siguiente pregunta "*¿Qué puede, en efecto, quedar, cuando se ha desconectado el mundo entero, contados nosotros mismos con todo cogitare?*". Husserl señala que hemos aprendido a entender el sentido de la epojé fenomenológica, pero en modo alguno su posible acción no se pretende aquí polemizar sobre el tema tan discutido de la reducción, sino un intento por hacer accesible el Mundo-vital.

La epojé fenomenológica es uno de los puntos fundamentales para la aplicación del método fenomenológico; es aquel derivado de la misma intencionalidad. La **epojé** (*epoché*) quiere decir suspender el juicio sobre todo lo que dicen las doctrinas filosóficas, sobre lo que

dicen las ciencias, sobre *lo que cada uno dice*, cree y supone en la vida cotidiana; en definitiva, sobre las creencias que configuran lo que Husserl llama "actitud natural"¹⁵. Husserl convoca a todo el que realmente quiera ser filósofo, a poner entre paréntesis, por lo menos una vez en la vida, todas las creencias y supuestos, o sea a superar el camino seguido por Descartes (Husserl, 1931, *Meditaciones cartesianas* § 10). La intención de Husserl es obtener un saber fundante. Es por ello que toma este rumbo. Mediante la *epojé* sólo se aceptará lo que es absolutamente evidente, y dejará a un lado todo lo demás. Como Descartes, Husserl encuentra el *ego cogito* pero este ego no es el descubierto por Descartes sino un *ego cogito* con sus *cogitata*, o sea un "yo pienso con sus pensamientos" (*Meditaciones cartesianas* § 14); una conciencia con sus contenidos de conciencia. La conciencia, que es siempre conciencia de algo, es el residuo fenomenológico capaz de resistir el ataque de la *epojé*.

Se debe tener conciencia que frente a la tarea de la "reducción fenomenológica", no se renuncia a las certidumbres del *sentido común* y de la *actitud natural*, éstas son, por el contrario, el tema constante de la filosofía; sino que, precisamente en calidad de presupuestos de todo pensamiento, al 'darse por sabidas', pasan desapercibidas y, para despertarlas y hacerlas aparecer, se debe olvidarlas por un instante para ver el mundo y captarlo. Por ello, la tarea de recuperación del Mundo-vital se da gracias a la *epojé* (*Ideas* § 31). Ella, la *epojé*, es un intento de recuperar el terreno de las preguntas últimas, marginadas de la reflexión filosófica por el positivismo de corte naturalista (fiscalista), moderno, galileano, cartesiano, comtiano e incluso empirista. Es el esfuerzo por la recuperación del terreno (*Boden*) virgen de una indubitabilidad apodíctica, de evidencia del sentido y del ser, de las experiencias precategoriales. Una ciencia del Mundo-vital que respete su carácter específico y tome como se presenta a sí mismo en la experiencia directa (la noción de experiencia entendida en el sentido de la vida pre - científica, y no interpretada desde el punto de vista de los datos de los sentidos) puede obviamente no ser una ciencia galileana en su estilo, diseñada en una superestructura lógica teórica - matemática que aplaza al Mundo-vital. Ante todo, según Husserl, se debe desempeñar una *epojé* en lo concerniente a la "ciencia objetiva" (Husserl, 1936, *La Crisis* § 9, a.). Esto no significa ignorar la existencia de la "ciencia objetiva" o pretender vivir en un mundo en el que "la ciencia objetiva" esté ausente. No significa negar ni incluso dudar de su validez. "La ciencia objetiva" y su resultado como sus realizaciones permanecen y siempre han sido, hechos culturales que pertenecen al Mundo-vital. Se está lejos de abandonar el interés en la "ciencia objetiva".

El Mundo-vital expone una estructura permanente donde lo relativo y cambiante encuentra su lugar. A partir de la vivencia intencional el Mundo-vital aparece arrojado en el espacio y el tiempo. El espacio en cuestión es el que se experimenta y en el que se vive y no un espacio matemático; no contiene ningún ideal de entidades geométricas (programado, planificado, etc.); no es infinitamente divisible. En el Mundo-vital se encuentran cosas

¹⁵ Husserl, Edmund: **La Filosofía como Ciencia Estricta**. Buenos Aires, Ed Nova, 4º ed., 1911. pp. 49-85.

corpóreas o materiales, pero ellas no son los cuerpos en el sentido de la geometría o de la física. Finalmente, el Mundo-vital muestra la causalidad, no en el sentido de leyes de naturaleza formulada en ecuaciones de dependencia funcional; "el objeto" tiene sus "habitualidades" (Gewohnheiten) de comportarse en maneras similares bajo condiciones típicamente similares. Fenomenología no quiere decir **ciencia empírica**, y lo que denomina como su 'pureza' no es simplemente aquella de la pura reflexión sino que es el tipo enteramente diferente de pureza que se encuentra en nombres de otras ciencias. Frecuentemente se habla de lo general, e inteligible, de matemática pura, geometría pura, aritmética pura, movimiento puro, etc., estas se contrastan. Las ciencias que son puras en este sentido, ciencias a priori, son puras de cualquier afirmación sobre la realidad empírica.

El modo accesible para dirigir la experiencia inmediata en el sentido apropiado del término es a través del Mundo-vital, el cual se presenta a sí mismo, real o manifiestamente, en tal experiencia, experiencia de percepción, así como su forma derivada como la memoria, la representación, la imaginación, etc. Esta fundación, que es el Mundo-vital, verdadera evidencia de la experiencia común, "evidencia" que denota la presencia corporal (física) o presencia propia del "objeto" en cuestión. Se nota pues en Husserl un interés en asignar a las evidencias del Mundo-vital una condición privilegiada con respecto a la teoría objetiva y científica. Es decir, las operaciones mentales, cuyos productos y objetos constituidos correlaciona la teoría y el universo objetivo de la ciencia que son, presupuestos de los actos del conocimiento mediante el cual el Mundo-vital aparece siempre, presente y predeterminado; es decir, como existiendo independientemente de, y con anterioridad a toda la actividad científica. Para una aclaración definitiva del universo de la ciencia, se tiene, por lo tanto, que retornar al Mundo-vital para sacar a luz el papel que juega lo lógico (lingüístico) y lo simbólico (intencional e intersubjetivo comunitario). Sujetos tales que su particular intencionalidad, su especial modo de ser y de darse le abre un mundo, un mundo de intencionalidad diferente, una intencionalidad que los constituye en su ser particular de "otros".

La epojé proporciona el *a priori puro de lo dado*: el cogitatum. Lo que realiza la epojé es sacar a flote el *a priori* de correlación; es decir, reduce al mundo predado en su primitivo valor de ser al fenómeno trascendental "mundo", el noema "mundo". La suspensión de la actitud natural o epojé fenomenológica da la validez existencial del mundo como resultado de la reducción del mundo, ahora es posible contemplar el fenómeno trascendental, la subjetividad constituyente. La epojé y la reducción deben distinguirse como dos momentos de una sola operación, las cuales deben observarse en una ordenación eficiente de antecedente a consiguiente. La reducción trascendental inaugurada por la epojé es, en su sentido pleno intencional (reflexivo constitutivo) el análisis del mundo predado y original a partir de su arraigo en el conocimiento constituyente trascendental. Se trata de la misma intencionalidad en su dimensión descriptivo-fenomenológica. En *La Crisis* §§ 2 y 11, Husserl da dos ejemplos de reducción. Una, la más familiar, es el de la ciencia física predada; la otra es la del

conocimiento natural del mundo y de aquí en adelante, correlativamente, de la psicología como ciencia objetiva. La suspensión fenomenológica inmediatamente trae a flote al a priori de correlación entre la constitución y lo constituido, entre noesis y noema, entre el conocimiento y el mundo, lo inmediatamente manifiesto de ambos lados de la investigación trascendental (*Meditaciones cartesianas* § 17; *Lógica formal y trascendental* §§ 8, 55). Esto es una doble dimensión dentro de la reducción trascendental; desde la investigación trascendental es a la vez noemático y noético. Pero se debe seguir la articulación genética orgánica de la intencionalidad y no esperar al alcance el fin (telos) del procedimiento de una vez.

Pero, aunque el mundo es un fenómeno trascendental en el conocimiento, no obstante, es un fenómeno, es decir, un noema, el objeto de una experiencia trascendental genuina. Esta nueva experiencia ve en lo noemático un mundo cuyas singularidades tienen un inmediato valor eidético y que, como cada mundo en general, tiene una estructura conocida y desconocida, ambas mutuamente influyen el uno al otro y cambiables según la misma dirección.

La reducción es un regreso inmediato del mundo natural al ego. El mundo se suspende instantáneamente. Tal conocimiento puede definirse, ante todo, sólo negativamente, como "lo que resta"; este es el sentido de la expresión "residuo fenomenológico". La suspensión de la relatividad ingenua de la existencia, trae a colación la relatividad trascendental del noema al proceso noético de su constitución subjetiva. El a priori de correlación entre el mundo y el conocimiento así aparece en virtud de la reducción trascendental.

Según Husserl, en el análisis descriptivo permanecen las estructuras de los tres momentos de la intencionalidad son: el ego, el cogito y lo cogitatum (ego-cogito-cogitatum). Estos elementos "cartesianos" son anunciados por Husserl en *Ideas* §§ 27-32. Pero es en *La Crisis* donde propone el nuevo orden. Husserl expresamente contrasta con el mismo Descartes y define su método "en la oposición a la manera cartesiana" (*Crisis*, § 43). El orden que indica es al revés del de Descartes: cogitatum - cogito - ego. El elemento descriptivo primero es lo dado del Mundo-vital, y de aquí en adelante el Mundo-vital es, en una perspectiva fenomenológica, el hilo conductor del polo del ego mediante la mediación de los modos subjetivos de lo dado. El cogitatum es, por lo tanto, el objeto al que apunta cada intención, es el polo objetivo de la intencionalidad. El cogito es el acto de representación (intuición o pensamiento), lo originalmente constitutivo y el sentido - dado del acto. El ego es el polo subjetivo, el centro del que emana toda intencionalidad constitutiva. La Intencionalidad como una totalidad es un sistema bipolar cuya realidad se expresa y garantiza por el cogito.

8.1 Descripción del Mundo-vital y lo noemático

Teniendo en cuenta la perspectiva del cogitatum como objeto de la intencionalidad dado en el Mundo-vital se puede decir que la investigación de la fenomenología husserliana parte de la descripción de la realidad experimental que, desde su inicio, constituye una comprensión y acceso, dominado al principio por la actitud natural, ingenua, no consciente del fenómeno (lo aparente), luego sustituida por la interpretación de la ciencia, especialmente de la moderna galileo-cartesiana (basada en el sujeto, polarizada) que había abandonado la del "sentido común" de la escolástica aristotélica. La fenomenología pretende revelar la validez apodíctica de ese mundo constituido que es el mundo viviente en el que se da el Ser como caos, sin formas, múltiple, preconceptual y prepredicativo de los que, al aplicarle el análisis crítico o epojé fenomenológica, surgirán sus modos de apariciones, proveyendo así sus categorías; recordando la distinción que el mismo Husserl hace en la Sexta de las *Investigaciones lógicas*: intuición sensible y categorial. La estructura de la intencionalidad: **ego-cogito-cogitatum**, y todas las investigaciones intencionales deben organizarse siguiendo los tres de elementos de esta estructura. El cogitatum es lo constituido, el objeto constituido; es lo predado a la actitud natural, que siempre presupone la subjetividad constituyente. La epojé reduce el cogitatum al rango de fenómeno puro inmediatamente correlativo con la constitución subjetiva. Lo cual significa que es la epojé la que hace que el cogitatum aparezca como constituido, como contenido de su constitución propia, como hilo conductor. Así, desde el punto de vista que corresponde a la dimensión descriptivo-fenomenológica, el cogitatum (objeto) o noema aparece como contenido temático constituyente de intencionalidades.

La nueva actitud, suspende la actitud natural por medio de la cual se da a conocer su profundo sentido, puro y desinteresado el interés en el Mundo-vital viene a iluminarlo. El Mundo-vital se muestra a sí mismo como lo que es: el mundo de la vida, de la realidad del conocimiento, con sus estructuras conocidas y desconocidas; el mundo de las cosas empíricas y del hombre como el ser psicofísico, estructurado según una doble "espacialidad", espacio y tiempo; el mundo manifiesto, es decir, desde el más profundo punto de vista, el mundo que manifiesta la subjetividad trascendental; el mundo inmediato de la experiencia empírica y de las ciencias positivas. El Mundo-vital es vivido naturalmente en la epojé para que su sentido aparezca. La descripción del Mundo-vital inmediatamente se vuelve sobre el valor ejemplar, como se ha visto. La epojé es una actitud teórica que permite al objeto aparecer en sí, en su necesidad "misma", sin la participación interesada del científico. Este es el aspecto noemático de la actitud desinteresada que el ego tiene en la actitud fenomenológica. Sobre el otro lado (el noético), el tema debe ser desinteresado en su objeto y descrito lo simplemente como aparece; sobre el otro lado (noemático), el objeto debe dejarse "libre" para que el mismo se exponga sí mismo en su genuinidad, sin la interferencia por parte del tema en la experiencia del objeto "en sí mismo." Ninguna pregunta es impuesta por el fenomenólogo al objeto.

La descripción del Mundo-vital, por lo tanto, necesita ser elaborada en una variable morfológica del noema. De hecho, se tiene la posibilidad de ir más allá del nivel de la ontología material del Mundo-vital a fin de elevarse a una ontología formal conectada en la experiencia inmediata de noema "mundo" y en la formalización de éste como el noema en general. La rúbrica "cogitatum" que Husserl propone resulta ser el título de una fructífera investigación fenomenológica, lo que Husserl solicita, a pesar de su relatividad esencial. Hasta ahora se ha visto la tematización del Mundo-vital y la actitud "inocente" presume; ahora se va a ver un análisis de la estructura formal del noema abierto (horizonte).

El Mundo-vital se observa como un noema, pero es un compuesto, total, noema infinito. Comprende una infinidad de noemas que se ordenan y organizan unitariamente en una unidad infinita (teleológica) representada por el noema "mundo". En este particular noema es sumamente diverso. La descripción pura del Mundo-vital que es tomada por los objetos en el complejo total de sus determinaciones objetivas y va a asignar estas determinaciones a sus objetos respectivos.

Después de la descripción noemática de lo constituido, después del cogitatum, el cogito. Este es el segundo modo de tematización del Mundo-vital. La atención teórica se desliza desde el objeto noemático del "mundo" determinado para dirigirse a sí mismo sobre la experiencia de este objeto, los modos subjetivos de apariencia de este mismo mundo (*La Crisis*, párrafo 38). Esta es la reflexión noética, que necesita una completa conversión del interés y una voluntaria iniciativa completamente nueva en el orden que se llega a ser reflexivamente conscientes del mundo.

Juntamente con las muchas determinaciones objetivas del objeto como tal, o, más exactamente, bajo su constitutivo análisis intencional de fundación por lo tanto toma lo múltiple subjetivo "como", los modos dados del objeto subjetivo a priori, el sistema trascendental de la intencionalidad es constitutivo del objeto. La reflexión noética llega a ser la ciencia del "como" del mundo predado. Elucida la fundación subjetiva definitiva que asegura cada objetividad su genuina "fuerza." Esta ciencia es por lo tanto una parte integral de la fenomenología trascendental, que es la esencia apodíctica y ciencia universal y la fuente de toda validez científica. Se debe ver un segundo objeto en el "como". El noema comprende una multiplicidad noemática. El sentido se constituye de hecho de muchos predicados objetivos que determina el tema del sentido: el objeto, que es noemáticamente determinable a priori. A este punto se ha discernido por lo tanto unos objetos primeros en el "cómo": el noemático modo del originario (sentido variable y múltiple del objeto o substrato idéntico). Pero este modo o noemático sentido es una esencia abstracta; es un momento del noema completo. El deber posterior por lo tanto es que se comprendan, además, los modos subjetivos de su original dado, es decir, qué pueden llamarse, correlativamente, modo noético. Correlativamente con estos modos subjetivos dados. El problema del modo noético que conduce al problema de

conocimiento racional claro, es decir, al problema de evidencia (*Lógica formal y trascendental*, §§ 59-60); conduce correlativamente hacia los problemas de esencias intencionales y cognitivas (*Investigaciones lógicas*, Quinta Investigación §§20-21 y Sexta Investigación §§ 25-26)

El noema completo de tal manera aparece en sí intencionalmente implicando en la noesis correspondiente, la noesis correspondiente, el completamente constituido, implica su constitución, el cogitatum como implicación del cogito. El sentido genuino del noema necesariamente requiere de esta implicación, sin la cual el noema no es trascendentalmente entendido. Hay que agregar que la única correlación explícita entre el noema y la noesis es una esencia concreta, suficiente experiencia intencional. Noesis y noema son, respectivamente, los verdaderos y componentes intencionales del conocimiento. Cada cogito real es un objeto - el conocimiento, un objeto - el conocimiento constituyente (cuyo objeto trascendentalmente es legitimado). Husserl busca en el juicio un orden de la experiencia y origen del orden predicativo. A la vez él acentúa la noción de génesis pasiva a las operaciones activas del postulado. Finalmente el mundo aparece como una totalidad inaccesible para dudar, no adquirido mediante la suma de objetos, e inherentes en "vida". Este Mundo-vital (*Lebenswelt*) es el pre - determinado pasivo universal en toda la actividad.

La interpretación particular de las dos nociones estrechamente conexas, "el desenvolvimiento del conocimiento" y el del "mundo-vital" son los centros principales de esta última filosofía de Husserl, que en sí misma constituye un problema crítico extenso expuesto aquí (*La Crisis* § 26).

El mundo debe ser intuido a través de la noción de la naturaleza. La naturaleza aquí en cuestión es obviamente como dada en la experiencia directa e inmediata y no la naturaleza idealizada de la física. Sin embargo, el mundo comprende más que la mera naturaleza. Entre lo existente por lo que los hombres se encuentran rodeados, hay cosas que no solamente son naturales, por ejemplo, los objetos que pueden exhaustivamente ser descritos por sus indicativos como su color, forma, tamaño, peso, etc. También instrumentos, obra de arte y, sobre todo, los objetos que tiene valor o importancia humana, con propósitos y fines humanos, que satisfacen necesidades y deseos humanos. Porque el mundo contiene objetos de este tipo de mundo pre racional y, por lo tanto, resulta el marco dentro de que se adelanta a la existencia humana, se habla de ello como Mundo-vital.

En el Mundo-vital, el hombre se encuentra con su ser - hombre y se toma como garantía no solamente el existir en el mundo sino que es consciente del mundo, al que él se enfrenta con la misma cosa y objetos como él es. Es una de las incuestionadas e informuladas certezas de la experiencia común: el mundo es uno y el mismo para todos, un mundo común intersubjetivo.

A diferencia de las ciencias, el hombre encontrando su ser en un mundo común, puede adoptar con respecto a él y con respecto a los otros, la actitud de observador desinteresado. No solamente se vive en el mismo mundo vivo, funcional en el cual se opera al interrelacionar las intenciones, designios y actividades de suyo en profunda mutualidad e interacción. Si a causa de su referencia a la existencia y vida humana el mundo presume el carácter de un Mundo-vital, la referencia es no solamente a los individuos sino también, e igual y primariamente, a una comunidad histórica cuya vida social consiste en las interrelaciones e interrelación de pensamiento y acción en diversas formas. El Mundo-vital resulta que es el terreno de la existencia, un terreno que se acepta como un material por supuesto, como lo pre dado y existiendo independientemente de y previo a todas las actividades, individuales así como también colectivas. Sobre este terreno, común a todos, se encuentra la existencia mundana de lo mundano existente.

En y mediante la comunidad de vida la interacción de las actividades de sus miembros, su Mundo-vital experimenta **transformaciones**, cambios, reinterpretaciones, etc., lo cual es reflejo de todo lo que se llega a ser conscientes del Mundo-vital como una adquisición mental, es decir, el hombre está para revelar su carácter histórico y su relatividad a una comunidad viva.

Para investigar las diversas formas en que actividades mentales vienen a ser intersubjetivamente encadenadas e interrelacionadas. De esta manera se viene a reemplazar "el conocimiento" en el sentido de la familiaridad que se tiene con el Mundo-vital en la vida cotidiana y que basta para las necesidades prácticas y la orientación en el Mundo-vital, el conocimiento en el sentido estricto, se concibe con referencia a las ideas de "verdad objetiva" y siendo como lo que realmente es en sí. Con lo dicho se puede seguir que podría parecer como un tipo de verdad: **la verdad subjetiva y relativa** en lo que concierne a las situaciones prácticas en el Mundo-vital que se da a la comunidad y ella lo experimenta como existiendo dentro de él. La humanidad ha existido y desde siempre ha vivido en *Lebenswelten*, con anterioridad al surgimiento de la ciencia en el sentido moderno. La idea de "verdad objetiva" se da gracias o por medio de que la subjetividad y la relatividad común de la experiencia, en lo que respecta a estas ideas orientan y dirigen la actividad humana pertenece a la misma herencia mental, subjetiva, es lo que a continuación se aclarará en el siguiente capítulo.

9. OBJETIVIDAD SUBJETIVA

Si la vida mental es vista como una sucesión de sucesos immanentes, tales subjetividades como las impresiones, ideas, sentimientos, deseos, asignando a cada causa y explicación en el término de condiciones causales, entonces, ¿qué es aquello que se subjetiviza, contenido o constituido, al cual se denomina como "objeto?".

En los §§ 53, 54 y 55 de la *Crisis*, tercera y última parte de la sección A, Husserl aborda un problema decisivo para la comprensión de la intersubjetividad. Este texto puede tratarse desde la siguiente pregunta; ¿Cómo es posible ser sujeto para el mundo y, al mismo tiempo, el ser objeto en el mundo?

Para Husserl, en el periodo de *Ideas*, la conciencia no es sólo la realidad más evidente sino la realidad absoluta. Una vez realizado el análisis del objeto y su estructura en el modo de darse, se concluye sobre lo que la fenomenología considera lo objetivo del objeto subjetivo; o sea, el mundo predado, mundo de la vida o mundo-vital. Esta parte de la investigación del objeto mundano es uno de los último intentos de Husserl en dicho texto. La idea guía aquí será la relación entre la estructura correlativa de la intencionalidad en la experiencia del mundo dado.

Uno de los frutos del método de la epojé es la transformación de lo objetivo en lo subjetivo. No se trata de enfrentar el mundo a la representación humana del mismo.

La investigación la orienta Husserl sobre el terreno del mundo realmente existente: la subjetividad, lo cual implica los procesos anímicos del hombre en los que obtiene la experiencia del mundo y formula sus opiniones cotidianas y científicas propiamente acerca de ese mundo, delineando sus respectivas "imágenes del mundo" sensible o categoriales. "En la pura actitud de correlatos que la epojé produce, el mundo, lo objetivo, se convierte en algo subjetivo particular" (*Crisis* § 53). El contrasentido de la relativización de lo subjetivo se da porque el mundo, que en el cambio de actitud de la epojé deviene en "fenómeno trascendental", es entendido desde el inicio como correlato de las apariciones y de las intenciones subjetivas, de sus actos y facultades, en los que constantemente tiene su cambiante sentido unitario y lo obtiene cada vez de nuevo. El mundo, como unidad de sentido, en las formas esenciales de apariciones e intencionalidades, valen como modo de darse subjetivas. En un nuevo retorno, los polos egológicos, se vuelven temas de investigación esencial tanto lo subjetivo del mundo como sus maneras de aparecer.

El concepto general de lo subjetivo, según Husserl, comprende desde la epojé, todo como multiplicidad de apariciones o polos subjetivos y el universo de dichos polos. El problema está, según Husserl, en la intersubjetividad universal en que se disuelve toda

objetividad, todo ente en general, lo cual no puede ser otra cosa que la humanidad, componente del mismo mundo. Él mismo se pregunta de que ¿cómo una parte integrante del mundo, la subjetividad humana, puede constituir al mundo entero como su formación intencional? (*La Crisis* § 53)

Para Husserl la simultaneidad de las dos proposiciones: "subjetividad en tanto que objeto *en* el mundo" y "sujeto de una conciencia *para* el mundo" plantea un problema, para cuya solución no bastan las apelaciones a la tradición filosófica ni las deducidas de la actitud científica, pues, para el fenomenólogo, el mundo extrae su sentido de la vida intencional.

Se avizora un contrasentido que surge, de un lado, del "sentido común" (la "evidencia" que se hace presente en la actitud natural) y, de otro, de la constatación del "teórico desinteresado". Por eso Husserl se pregunta: "¿Acaso no puede llegarse a una 'epojé' universal? ¿Se puede uno contentar con semejante estado de cosas? ¿Puede satisfacernos la idea de que Dios ha creado el mundo, dentro del cual están los hombres, a quienes ha dotado de una conciencia, de una razón capaz de conocimiento y del más elevado conocimiento, el científico?" (*La Crisis* § 53). Esto puede ser una verdad para la visión ingenua que caracteriza a la religión positiva, pero el filósofo no puede quedarse ahí. El misterio de la creación, como el de Dios mismo, es una parte constitutiva de dicha religión. Sin embargo, para el filósofo la simultaneidad de las dos proposiciones: "subjetividad en tanto que objeto *en* el mundo" y "sujeto de una conciencia *para* el mundo" plantea un problema, para cuya solución no bastan las apelaciones a la tradición filosófica ni las deducidas de la actitud científica, pues, para el fenomenólogo, el mundo extrae su sentido de la vida intencional.

Ahora surge con motivo de la pregunta constante: ¿Quién es el hombre en cuanto sujeto constituyente del mundo como sistema polar, como formación intencional de la vida en común? (*La Crisis* § 54)

¿Pero los sujetos trascendentales constituyentes del mundo son hombres? Husserl afirma que en la "epojé" y en la pura mirada sobre el polo egológico nada humano se muestra, ni alma, ni vida del alma, ni hombres reales psicofísicos. Todo ello pertenece al fenómeno, al mundo como polo constituido.

El ego alcanzado en la "epojé" no se llama "yo" sino por un equívoco, debido, es verdad, a su esencia misma, pues cuando me expreso no puedo hacerlo de otro modo. Por eso no se puede metodológicamente saltar directamente a la intersubjetividad trascendental sin antes haber analizado al ego-original, el de mi "epojé", que no puede perder su singularidad irrenunciable. A esta irrenunciabilidad no se opone la aparente renunciabilidad que pretende construir la intersubjetividad a partir de sí, para "posteriormente" incluirse en ella como miembro privilegiado. En el curso interior de su vida constitutiva original, el ego constituye una primera esfera objetiva, la esfera "primordial" y, a partir de ella, la "apercepción del otro", de otro ego

que es para sí como yo para mí. La constitución del otro se lleva a cabo de un modo análogo a como el yo presente constituye en sí al yo pasado. Sólo a partir del ego y de sus funciones trascendentales se puede poner de manifiesto el "mundo para todos". Sólo así se podrá adquirir una comprensión última del hecho de que cada ego trascendental de la intersubjetividad (en tanto que constituyente del mundo) haya de ser necesariamente constituido como un hombre en el mundo, el hecho, por tanto, de que cada hombre sea "portador de un ego trascendental", no a la manera de una parte real o de una capa de su alma, sino como auto-objetivación del ego trascendental.

Ahora bien, no hay que confundir la constitución de la intersubjetividad desde el ego trascendental surgido en mí con la posibilidad efectiva de la misma en cada uno de los miembros de la humanidad. Todo hombre es "portador de un ego trascendental", pero es necesario efectuar la adecuada reducción para alcanzarlo. Y ello plantea algunas cuestiones realmente cruciales.

La primera de ellas se formula así: ¿Hasta qué punto afecta al hombre consciente del ego trascendental la metamorfosis acaecida en los otros? En la medida en que la constitución del "nosotros" se lleva a cabo desde el ego trascendental consciente de sí y no desde la actitud natural, es lógico postular una intersubjetividad que incluya la reciprocidad. Es decir, todo hombre se integra propiamente en el "nosotros" en la medida en que llega a desarrollar el "germen" trascendental del que es portador y deviene capaz de constituir el mundo desde sí. En este sentido, la emergencia del ego trascendental en una persona induciría algo así como una resonancia en los demás hombres, la cual contribuiría a despertar las virtualidades trascendentales contenidas en ellos. Pero, a la vez, su conciencia trascendental, al encontrar eco en los otros, experimentaría un fuerte impulso en su caminar hacia la comunidad trascendental plenamente clarificada y fundamentada en la reciprocidad. Lo cual llevaría preguntarnos sobre las condiciones de posibilidad de semejante comunidad, por el momento, ideal.

Se impone, pues, la tarea de clarificar el sentido último de tal comunidad desde el ego que funciona como referencia radical. ¿Cuál es la índole del mismo? Evidentemente, se trata del ego trascendental que tiene frente a sí el mundo objetivo global, en el cual ha quedado constituida la humanidad. Dado el carácter ideal de aquella comunidad, parece adecuado anticipar, en lo posible, su estructura, conforme a la reciprocidad que la constituye. Mientras no se haga efectiva esa reciprocidad, tan sólo se podrá hablar de una *culminación* e intentar describirlo mediante la extrapolación de los caracteres esenciales del yo trascendental.

Continuando con la elucidación fenomenológica del problema, la que mejor responde a su íntima esencia: para no incurrir en un realismo que concebiría el "nosotros trascendental" como simple reflejo de la globalidad del mundo o en cualquier especie de subjetivismo

idealista, habrá de mantenerse fieles al punto de partida y pensar la intersubjetividad como la esfera primordial a la que cada hombre se incorpora plenamente por la "epojé" trascendental, de tal manera que el emparejamiento "espectador–espectáculo" se inserta de antemano en el "nosotros" constituyente. Así, el acceso de cada hombre concreto al yo trascendental deviene inconcebible a menos que se admita la intención pedagógica del mundo constituido desde siempre por la humanidad. Así queda cerrado el círculo de la comprensión fenomenológica, de manera que la distancia que separa al ego trascendental presente de una subjetividad pasada, primigenia, es simétrica de la existente entre dicho ego y un "nosotros" futuro, ideal, utópico. Semejante proporción expresa también la estructura del tiempo presente y su condición intermediaria, a la vez diferenciadora e integradora.

Supuesta la constitución del prójimo, es lógico admitir su capacidad para acceder por sí mismo a la esfera trascendental. Dejando a un lado ciertos casos (aquellos que sufren trastornos mentales, por ejemplo), el resto de las personas, lo que se consideraría la humanidad normal sería susceptible de realizar la "epojé" y de alcanzar, al menos en principio, la experiencia trascendental. Bien es verdad que habría que admitir varios grados dentro de la misma, caracterizados por la diversa comprensión y explicitación del nuevo ámbito.

Mientras opera la correspondiente intencionalidad, mientras transcurre como vida operante y objetivante, es "inconsciente", es decir: convierte en tema su objeto (*Lógica formal y trascendental* § 8). La esencia está oculta, mientras no sea descubierta por una reflexión. Cada formación lógica, objetiva en ese sentido, por su parte, tiene por correlato "subjetivo" sus intencionalidades constituyentes, un sistema de intencionalidad operante. Una operación subjetiva más amplia constituido actualmente para los sujetos cognoscente resulta algo más que ese tema momentáneo del presente actual. Esta operación hace que lo constituido pueda presentarse efectivamente a la conciencia como algo objetivo, como algo permanentemente vigente en la subjetividad. La objetividad proviene de una operación subjetiva. Para Husserl, pensar en las cosas como entregándose llanamente a ellas, a las que se dirige la atención del sujeto pensante; son resultados del pensamiento y a la vez peldaños para nuevos actos mentales (Husserl, 1929, *Lógica formal y trascendental* §9). Es necesario aún descubrir el pensamiento mismo, entendido concretamente como intencionalidad cuya disposición desconocemos, pero en cuya "síntesis" se constituyen las formaciones mentales como unidades de "sentido". Las ciencias positivas operan exclusivamente en el plano de la teoría, excluyendo muchos de los temas que al sujeto de una experiencia y de un pensar precientífico le parecen objetivos, por ejemplo, el científico de la naturaleza excluye las "cualidades sensibles". El sujeto individual de la experiencia se encuentra con objetos naturales; éstos aparecen como cosas provistas de cualidades sensibles, pero, también como objetos existentes en sí, cuyo ser no es afectado por los actos de experiencia y de pensamiento captables gracias a la reflexión. Pero, al considerar la experiencia y el pensar en relación con la comunidad intersubjetiva, se muestra que los contenidos objetivos de la experiencia sensible

y los conceptos descriptivos adecuados a ellos dependen de los sujetos de experiencia; en cambio, se puede determinar y conocer intersubjetivamente la identidad de los respectivos objetos.

Ahora, al juzgar y volver a juzgar, el sujeto obtiene las múltiples notas "de que consiste" la objetividad, individualmente o en general, obtiene objetividades categoriales siempre nuevas en forma de nuevas objetividades que se convierten a su vez en temas relativos y sufren también una determinación.

Husserl en 1929 dirá claramente que no se puede recurrir, naturalmente, a la naturaleza ya dada por la mera experiencia, antes de todo pensar. A la naturaleza como configuración de juicios, particularmente como configuración de conocimientos científicos naturales, le estará subordinada naturalmente la naturaleza como configuración de la experiencia, como unidad de la experiencia actual y posible, tanto propia como común con los demás, pero estar subordinada a ella es a la vez estar comprendida en ella. Sólo la experiencia de la naturaleza asumida por el juzgar es determinante del sentido del juicio; al sujeto juzgante como tal sólo le concierne la naturaleza conformada categorialmente en el juzgar. El resto de la naturaleza experimentada o por experimentar, significa un horizonte abierto de juicios, aun no realizado, por crear a partir de la experiencia universal, decimos que es que tiene en sí tales o cuales propiedades y que es lo que es o como es, "antes de nuestros juicios". (Husserl, 1929, *Lógica formal y trascendental* § 42)

Para Husserl, juzgar es siempre creer algo, "tener ante sí" algo por ente, sea intuitivamente o no. Lo cual no excluye que esa validez de ser no sea mantenida por quien juzga (Husserl, *Lógica formal y trascendental* §44). Todo juzgar está dirigido a los objetos, no sólo porque el sujeto juzgante tiene, en cada caso, sus "objetos sobre los cuales juzga", y a ellos se encuentra dirigido en un sentido eminente, al determinarlos. Para el sujeto que juzga en cuanto tal "están ahí" diversas entidades categoriales. La identificación que les da cumplimiento, al alcanzarlas bajo el modo como son "ellas mismas" (Husserl, 1929).

La sola percepción no es una operación plenamente objetivante, si ha de entenderse por ella la aprehensión de un objeto mismo. Considerando la percepción interna como aprehensión del objeto mismo solamente por que tácitamente se tiene en cuenta la rememoración posible, susceptible de repetirse a voluntad. Al actualizarse, esa rememoración procura por vez primera la certeza original de un objeto subjetivo llamado dato psíquico: objeto al cual se puede volver "una y otra vez" y que podemos reconocer como el mismo objeto, reactualizándolo. La evidencia designa la operación intencional de darse las cosas mismas. Es la forma general por excelencia de la "intencionalidad", de la "conciencia de algo"; en ella la objetividad está ante la conciencia a modo de algo aprehendido, visto "ello mismo"; de suerte que la conciencia está en el objeto mismo. También podemos decir que la evidencia

es la conciencia primordial: aprehendo "la cosa misma", *originaliter*, en contraste, por ejemplo, con su aprehensión en imagen o con las demás menciones intuitivas o vacías. El modo primordial de darse las cosas mismas es la percepción. Para el yo, en cuanto percipiente, estar el objeto con la conciencia es estar ahora con el objeto: "yo mismo estoy con el percepto". (*Lógica formal y trascendental*, § 59). El acto de darse las cosas mismas, como cualquier vivencia intencional singular, es una función en el contexto universal de la conciencia. Cualquier conciencia de algo forma parte a priori de una multiplicidad de modos posibles de conciencia, abierta al infinito, que pueden vincularse sintéticamente en una conciencia, en cuanto conciencia de "lo mismo"; dicha vinculación se efectúa en la forma de unidad propia del acto de dar validez conjuntamente a todos esos modos (*con-positio*, de composición) (*Lógica formal y trascendental* § 60). De esta multiplicidad forma parte también por esencia los modos de una conciencia múltiple de evidencia, que se sitúan en ella en su nivel correspondiente. Y esa conciencia de evidencia es una de dos: o bien posesión evidente de la cosa misma, o bien de otra cosa que cancela con evidencia la anterior. Con la repetición de las vivencias subjetivas, con la sucesión y síntesis de distintas experiencias de lo mismo, hace visible con evidencia algo numéricamente idéntico y no sólo igual: el objeto. El objeto, experimentado varias veces, "se presenta" varias veces en el campo de la conciencia. Si se quiere comprender la operación de conciencia y en particular la de evidencia, no basta hablar de la "dirección" de la conciencia hacia los objetos, ni basta, en cualquier caso, distinguir superficialmente entre experiencia externa, experiencia interna, ideación, etcétera. Hay que enfrentarse a la reflexión fenomenológica, a las *multiplicidades de conciencia* que caen bajo esas denominaciones, y descomponerlas estructuralmente (*Lógica formal y trascendental* § 61). En la experiencia externa, el darse evidente de las cosas mismas debe caracterizarse como un proceso de constitución, como una conformación de objetos de experiencia; se trata, por cierto, de una constitución primero limitada, pues el objeto reclama una existencia que rebasa además la multiplicidad de la experiencia actual, la cual resulta posible gracias a la intencionalidad implícita de la experiencia misma, que hay que descubrir en cada caso.

Para Husserl, todo ente (cosa, objeto, res extensa, noema, cogitatum) se constituye en la subjetividad de la conciencia (*Lógica formal y trascendental* § 94). Como en la vida diaria (Mundo-vital), la experiencia es la conciencia de estar "con" las cosas mismas, de aprehenderlas y poseerlas de modo enteramente directo. Pero la experiencia no es un hueco o espacio de conciencia, por el que apareciera un mundo existente antes de toda experiencia. La experiencia es la operación en la cual el ser experimentado "está ahí" para mí, sujeto de experiencia; y está ahí *como lo que es*, con todo su contenido y con el modo de ser que le atribuya justamente la experiencia mediante la operación que efectúa su intencionalidad. Si lo experimentado tiene sentido de ser "*trascendente*", es la experiencia la que constituye ese sentido; sea por sí misma o con todo el plexo de motivaciones que le corresponde y que forma parte de su intencionalidad. Es la experiencia la que dice: estas cosas, este mundo es

de todo a todo trascendente respecto de mí, respecto de mi propio ser. Es un mundo "objetivo", experimentable y experimentado también por los demás como el mismo mundo. Existencia efectiva e ilusión se legitiman y rectifican en concurrencia con los otros sujetos, los cuales, a su vez, son para mí datos de experiencia efectiva y posible.

Husserl dirá que "esa subjetividad soy yo mismo, que reflexiono sobre lo que es y tiene validez para mí; soy yo quien ahora reflexiono, en cuanto lógico, sobre el mundo existente presupuesto y los principios lógicos que se refieren a él (*Lógica formal y trascendental* § 95). El mundo es mundo de todos nosotros". Experiencia del mundo en cuanto experiencia constituyente no significa tan sólo mi experiencia enteramente privada, sino una experiencia comunitaria. El mundo es uno y el mismo: a su experiencia tenemos acceso pro principio todos, sobre él todos pueden ponerse de acuerdo por "intercambio" y comunicación de experiencias. La distinción entre intencionalidad originalmente propia e intencionalidad ajena, de la intersubjetividad que funge como constituyente del sentido del mundo objetivo. En la sección donde se trató el tema del "otro", como revelador de sentido habrá que recordar que el tema Husserl lo trató en (*Lógica formal y trascendental* § 96) como aquellos que tienen una referencia original a mí, el hecho de que el otro está ahí "frente a mí", corporalmente y con su propia vida, y me tiene a su vez frente a él, de suerte que yo -con toda mi vida, con todos mis modos de conciencia y todos los objetos válidos para mí- soy *alter ego para él* como él para mí; y así también cualquiera es *alter ego* para cualquiera, de modo que la noción de "cualquiera" cobra sentido, al igual que las nociones de "nosotros" y de "yo", en cuanto significa "uno entre otros", implicado en "cualquiera". En la universalidad del ego cogito, éste se encuentra como ente psicofísico, como una unidad constituida en ella; referidos a ella encuentro frente a mí, en forma de "otros", entes psicofísicos que, en cuanto tales, también están constituidos en las multiplicidades de la vida intencional. El yo, "ego trascendental", es lo que "precede" todo lo mundano: en cuanto es el yo en cuya vida de conciencia se constituye el mundo como unidad intencional. Yo, el yo constituyente, no es idéntico con el yo mundano, con él mismo en cuanto realidad psicofísica; la vida de conciencia anímica, psicofísica y mundana no es idéntica al ego trascendental, en el que se constituye para él el mundo con todo lo físico y lo psíquico.

En sucesivo habrá que explicar que el yo atribuya necesariamente al otro, en las vivencias y experiencias ajenas, no sólo un mundo de experiencia análogo al suyo, sino el mismo mundo que experimenta; habrá que explicar que él otro experimente al yo en ese mundo y se refiera por su parte al mismo mundo de experiencia, como el yo lo refiere al suyo. Para el ego el mundo en el que convive con su comunidad, es su mundo-vital, aunque determinado espaciotemporalmente. Para él, dicho mundo existe desde siempre: ha nacido y crecido en tal mundo, ha recibido su educación a través de sus tradiciones y creencias, obteniendo así su imagen de mundo. El ego, en la medida que hace suya y comprende las experiencias de las generaciones anteriores, realizando sobre tal base nuevas experiencias de en comunidad con sus "coetáneos", contribuye al desarrollo de tal imagen del mundo.

Toda objetividad constituida directamente remite, en correspondencia con su esencia específica a una forma esencial correlativa: la forma esencial de la intencionalidad múltiple, efectiva y posible que constituye esa objetividad. La multiplicidad de percepciones, de recuerdos posibles de otras vivencias en general, que se refieren y pueden referirse de modo "concordante" a una y la misma cosa. La subjetividad operante no se agota por principio con la vida intencional actual, con sus vivencias intencionales tal como están coordinadas de hecho, sino que también subsiste y continua en sus potencialidades. Husserl se pregunta lo siguiente: "*¿De qué modo se forman los objetos como unidades sintéticas tal como son "ellos mismos"?*" (Husserl, 1929. *Lógica formal y trascendental* § 98). Dirá que el objeto considerado "en todas sus facetas", en la totalidad de las determinaciones que le corresponden, estaría presente a la conciencia como algo absolutamente dado y verificado "él mismo". Lo dado, la objetividad inmanente, se constituye de modo muy complicado: en la corriente de las presentaciones, retenciones, protenciones originales, en una *síntesis* intencional complicada: la síntesis de la conciencia interna del tiempo. El dato inmanente se presenta en la vivencia constituyente como un ingrediente de ella, tenemos que precavernos del error de pensar que el dato ya estaría plenamente constituido como objeto al presentarse como ingrediente de la vivencia. La primera "evidencia", el presentarse original del dato y la persistencia original de su identidad mientras dura es, sin duda, en cierta medida, apodícticamente incancelable... mientras persista ese dado. Pero la unidad original que dura al identificar continuamente el dato mientras persiste, no es aún un "objeto"; sólo llega a serlo al existir en la temporalidad (inmanente en este caso), es decir, al existir con la evidencia de poder ser rememorado como un dato idéntico a través de todo cambio en los modos subjetivos de lo pasado.

El concepto de evidencia en el sentido de apodicticidad absoluta se atribuye a una evidencia singular arrancada del contexto concreto, unitario por esencia, del vivir subjetivo. Se toma esa apodicticidad por un criterio absoluto de verdad al cual estaría sometida no sólo toda evidencia externa, sino también propiamente la evidencia interna.

10. CONCLUSIÓN

Recapitulando, si ya se dijo que el concepto de fenomenología para Husserl constituye una *vuelta a las cosas mismas*, se entiende por fenómeno "lo que se muestra", éste es el sentido de las cosas mismas, en alemán: "Zur Sache selbst". La llamada a la cosa misma en el ensayo de Husserl *La Filosofía como ciencia estricta* que apareció en el primer tomo de la revista *Logos* en el año de 1910-1911, tal llamada tiene sobre todo el sentido de un "poner en alerta", apuntando en dirección de la psicología naturalista que pretendía ser el verdadero método científico para investigar la conciencia. Para Husserl, pues "el impulso de la investigación tiene que partir, no de la filosofía, sino de las cosas y de los problemas". La cosa de la investigación filosófica es la subjetividad de la conciencia, las *Meditaciones cartesianas* fueron para él desde las *Investigaciones lógicas* la llamada a las cosas mismas que sirve para garantizar y elaborar el método, de "procedimiento" filosófico, el único con el que el objeto llega a darse legítimamente. Para Husserl, el principio de todos los principios no es de contenido sino metodológico, *Ideas* § 24. Este principio decide sobre cuál es la única cosa que puede convenirle al método, lo cual exige que la subjetividad absoluta sea su reducción trascendental; ella da y asegura la posibilidad de fundamentar en la subjetividad y por medio de ella: objetividad de todos los objetos en su constitución. La cosa "oculta" en sus múltiples modos de darse, debe volverse fenómeno (objeto, experiencia), debe ser un esfuerzo de poner claro aquello que no está dado inmediatamente; eso que se da y que sólo puede ser explicado como fenómeno, contenido que intrínsecamente habita el conocimiento intuitivo en cuestión, el cual también es el substrato para la valorización de la realidad. En este punto, se está en condición de poner de manifiesto y comprender la tensión filosófica en que se movió Husserl durante toda su obra. Por un lado se encuentra una filosofía o fenomenología crítica. La fenomenología crítica busca dominios de la realidad, propiedades que sean "intuitivas" y "manifiestamente" de la realidad -experimentado en una vivencia pre-científica-, y que no puedan ser explicadas por las conceptualizaciones al uso en la ciencia. Se debe tener presente que tras la caída de la filosofía entendida como saber absoluto propugnada por Hegel, y con la que el saber había tenido la pretensión de eternidad, la filosofía se somete ante el empuje de las ciencias positivas del siglo XIX. Así, la filosofía queda determinada por la tendencia fisicalista del historicismo, psicologismo y, especialmente, por el cientificismo. De esta sujeción quiere liberarla Husserl, quien abre un horizonte nuevo a una filosofía que se plantea antes que nada su propia problemática en su encuentro con otra realidad también problemática: la fenomenología. Tomada así, la fenomenología posibilitó un efectivo recomenzar de la filosofía, esta radicalidad buscada por la fenomenología hacía inevitable una confrontación con el pensamiento antiguo y, en especial, con aquellos pensadores que iniciaron el peregrinar filosófico occidental: los griegos. Este encuentro fue de una manera trágica, pues se trataba de "destruir" ese peregrinar mismo de la filosofía. Pero, tal "destrucción" no poseía un carácter negativo, sino todo lo contrario, se pretendía mostrar con ella que la misma historia del pensamiento había velado, desde sus orígenes, su propia razón

de ser, su propio fundamento. Justo ese fundamento era el que había que recuperar. Pero la fenomenología no fue principalmente un principio interpretativo radical de la historia de la filosofía. Fue, como se ha venido diciendo, un intento de recomenzar originariamente la tarea filosófica. Y ese recomenzar no puede hacerse sino hic et nunc (aquí y ahora). Este "aquí" y este "ahora" constituye un momento esencial de la fenomenología: una génesis. Lo originario no está escondido en un oscuro inicio del pensar histórico, por ejemplo en los griegos, sino que precisamente por ser originario tiene que estar aquí y ahora en su mostrarse mismo. Así, el Objeto de la fenomenología lo es también del fenómeno, esto es, de lo que aparece, de lo que se muestra hic et nunc. A eso apunta el célebre lema de Husserl: "a las cosas mismas!". Por eso mismo, para Husserl, una lectura de la fenomenología que la interpretase como metafísica o como una teoría sobre el mundo, no haría sino el desnaturalizarla, motivo de su descontento con Heidegger. La fenomenología es, antes que nada un método, el camino para acceder con libertad a las cosas mismas.

La fenomenología es una filosofía de la experiencia y no de la conciencia como se ha querido desvirtuar. Entonces, ¿por qué tratar la temática del objeto desde la perspectiva de la conciencia intencional? Precisamente porque siempre se ha obviado la problemática del Objeto en la vivencia intencional. La experiencia es la operación en la cual el ser experimentado "está ahí" para mí, sujeto de experiencia; y está ahí como lo que es, con todo su contenido.

La tesis expone el recorrido que realiza Husserl en el tratamiento del objeto inicia en las *Investigaciones Lógicas* (1900), desde donde se vislumbra sobre la cosa, lo dado y lo predado desde la analítica de la estructura espaciotemporal; complementado por la analítica del tiempo objetivo y fenomenológico considerado en las *Conferencias sobre la Conciencia del tiempo inmanente* (1905). Dentro del mismo análisis se contempla al "otro" como correlación aperceptual, dador de sentido, por lo que se vio en la necesidad de tomar de las *Meditaciones Cartesianas* (1931) el tema de la intersubjetividad en la Quinta Meditación. Manteniendo la misma perspectiva del objeto, uno de los temas derivados desde la intencionalidad es el que se refiere al concepto del Mundo-vital en el texto de *La Crisis* (1935), específicamente aquella que trata del tema del mundo como objeto subjetivo-objetivo.

La estructura intencional del estar "dirigido a", su estructura noética-noemática de conciencia-objeto. Sujeto y objeto se exigen mutuamente, son dos polos de una misma relación. Las cosas del mundo sólo existen como cosas "en y para" la conciencia. Constituir no es crear la existencia del mundo y sus objetos, sino reubicarlos en la totalidad del sentido otorgado en y por la conciencia.

La epojé metódica (cumplimiento del método cartesiano) tiene su raíz en la percepción de los actos intencionales, la percepción interna como aprehensión del objeto mismo tiene en cuenta la rememoración (descripción) posible que al actualizarse procura la certeza original de

un objeto subjetivo denominado dato psíquico. El modo primordial de darse de las cosas mismas es la percepción. Estar el objeto con la conciencia es estar ahora con el objeto: "yo mismo estoy con el percepto".

El trato que se da al tema de la intuición en el hecho sensitivo (acto) y esencia (intuición categorial) de la percepción, un objeto se constituye de modo simple en el acto de percepción, lo dado inmediatamente. Lo fundado, el modo de aparecer en actos fundados, el significado esencial del sentido en el conocer es lo que Husserl denomina trata como intuición categorial. La conciencia tiene una estructura intencional, hecho primigenio de la experiencia del hallarse el yo ante las cosas, la cual tiene una estructura bipolar, toda conciencia es conciencia de algo. *No hay objeto sin sujeto ni sujeto sin objeto*. El campo de percepción no es el mundo sino es enterarse de un segmento del mundo.

El tiempo, esencialmente inherente a la vivencia en cuanto tal con sus modos de durar el ahora, antes y después. Toda vivencia real es una vivencia que dura en un continuo sin término de duraciones. Toda vivencia tiene un horizonte de tiempo pleno e infinito. La noción de la conciencia de tiempo ejemplifica la estructura más general de la vida de la conciencia: la intencionalidad. La manera en que los objetos temporales aparecen a través de los actos constituidos del tiempo. Los objetos aparecen ante los ojos en los modos temporales de ahora del pasado y del futuro tales objetos aparecen a través de los actos de la conciencia que son esos modos de temporalidad. En la analítica temporal hay un punto privilegiado: el ahora, el presente, posibilidad de experiencia. El estudio de la percepción también implica el estudio del tiempo y del espacio ya que toda percepción y todo objeto percibido se encuentran en un tiempo y espacio. El tiempo subjetivo, base y núcleo de la intencionalidad de la conciencia, unidad en perpetuo flujo, genera un horizonte de pasado y de futuro, presencia constituida en una retención y protensión. La conciencia del tiempo inmanente abarca dentro del constante horizonte infinito del tiempo inmanente.

El objeto: término de la actividad intencional del sujeto. Los fenómenos son siempre inmanentes. El objeto considerado "en todas sus facetas" en la totalidad de las determinaciones que le corresponden, estaría presente a la conciencia como algo absolutamente dado y verificado "él mismo". Lo dado, la objetividad inmanente, se constituye de modo muy complicado: en la corriente de las presentaciones, retenciones y protensiones. *Objeto intencional*, implicado en "toda vivencia" que tiene temporalidad vivencial de continuo inmanente a la conciencia fluyente. *Objeto descriptivo* explicado en lo mentado y *Objeto intuitivo*: sentido del objeto. El otro, yo llevo a los otros, en la estructura de la experiencia intersubjetiva, posibilidad de la comunidad abierta. El mundo como horizonte del experimentar común, se ofrece en una permanente transformación, a la cual cada uno contribuye con lo suyo, con su propia peculiaridad. El mundo vivido inmediatamente como "un mundo para

todos", el horizonte donde todo lo real cobra sentido para mí. Mundo vital: horizonte de todos los mundos posibles y condición de posibilidad del objeto.

Objetividad subjetiva: para Husserl, subjetividad en tanto que objetos en el mundo y sujeto de una conciencia para el mundo. El mundo extrae su sentido de la vida intencional. El juzgar: cada formación lógica objetiva tiene su correlato "subjetivo", sus intencionalidades constituyentes, operante. La objetividad proviene de una operación subjetiva. Un horizonte de juicios por crear a partir de la experiencia universal.

Otra de las frases más famosas de la fenomenología es aquella que expresa la intencionalidad de la conciencia: ***toda conciencia es conciencia de algo y ese algo no es la propia conciencia***. Husserl establece una *conexión indisoluble entre la conciencia y su objeto*, la llamada correlación universal **objeto-conciencia**. Habiendo tomado la noción de intencionalidad de su maestro Franz Brentano, Husserl se percató de que por un lado no puede concebirse ninguna vivencia de conciencia aislada o separada del objeto al que está dirigida, al que apunta intencionalmente (y que, en principio, no es el objeto mismo sino el objeto intencional), pero que también, por otro lado, y por lo menos en lo que respecta a su sentido, *tampoco el objeto era autónomo o independiente de la conciencia*, que es la *única fuente dadora de sentido*. Para Husserl, *conciencia y objeto* son dos entidades separadas en la naturaleza que por el *conocimiento* se pondrán en *relación* (genética-vivencia). Hay una correlación primitiva a partir de la cual se definen sujeto y objeto como tales. Con total independencia de lo que exista o no exista en la realidad, la vivencia queda identificada esencialmente como *vivencia de un cierto objeto*. Por decirlo así, por cuestiones didácticas, se puede decir que la esencia de las vivencias tiene un lado subjetivo -que es la propia acción de la conciencia en tanto que ejerciéndose intencionalmente- y otro objetivo. Al lado objetivo de la esencia de una vivencia lo denominará Husserl noema de esa vivencia. Al lado subjetivo, noesis de la vivencia. Hay textos de Husserl que parecen garantizar la idea de la distinción entre noema y objeto, para tal distinción es esclarecedor el fragmento de *Ideas* § 81:

"El árbol pura y simplemente, la cosa de la naturaleza, es todo menos esto percibido, el árbol, en cuanto tal, que es inherente como sentido perceptivo a la percepción, y lo es inseparablemente. El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido [físico] -el sentido de esta percepción, algo necesariamente inherente a su esencia- no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales en sentido estricto" (Ideas § 81).

Husserl, llama materia (*hylé*) a los elementos no intencionales; en *Ideas* plantea que la noesis tendría una cierta función animadora de esta *hylé* (intuición sensitiva) o contenidos representantes- para generar (de origen) los correspondientes noemas. Husserl había insistido en la "presencia en persona" del Objeto ante la conciencia durante (temporal) la percepción misma:

"Pero si intentamos separar en esta forma el objeto real (en el caso de la percepción externa, la cosa percibida de la naturaleza) y el objeto intencional, e introducir como ingrediente en la vivencia este último, en cuanto "inmanente" a la percepción, caemos en la dificultad de hallarse ahora, frente a frente, dos realidades en sentido estricto, mientras que, sin embargo, sólo con una nos encontramos y sólo una es posible. La cosa, el objeto natural, eso es lo que percibo, el árbol que está ahí en el jardín; éste y no otro es el objeto real de la intención perceptiva. Un segundo árbol inmanente, o bien una imagen interna del árbol que está ahí fuera ante mí, no se da en modo alguno y suponer hipotéticamente una cosa semejante sólo conduce a un contrasentido", (*Ideas* § 90).

Gran parte de los conflictos de Husserl con sus discípulos tuvo su origen en este punto. Como ya se dijo en la introducción y bien sabido por todos, el eje central de la fenomenología de Husserl y para Husserl está en la intencionalidad de la conciencia. Toda conciencia es conciencia-de. De este modo, la intencionalidad abre un ámbito en el que no hay sujeto ni objeto, sino polo noético y polo noemático. Ese ámbito es justamente lo que Husserl pone a resguardo de todo juicio de realidad que queda, así, "entre paréntesis". Desde esta base, que va a permitir la descripción de lo inmediatamente dado a la conciencia, va a desarrollarse la fenomenología entera, sea en su momento descriptivo (*Investigaciones lógicas e Ideas*), sea en su momento trascendental, en su momento constitutivo (*Meditaciones cartesianas*). Ahora bien, la conciencia intencional no es una conciencia fija, sino que vive en un flujo constante. El fluir mismo de ese flujo de la conciencia es precisamente el tiempo. Husserl analiza la cuestión del tiempo en el ámbito de la conciencia intencional en los cursos del año de 1905 y que posteriormente fueron mecanografiados por Edith Stein y editados y prologados por Martin Heidegger. Husserl parte del análisis del tiempo que Brentano había hecho y que partía, a su vez, del análisis del momento presente, del ahora. Husserl critica a su maestro por mezclar cuestiones trascendentes a la conciencia con cuestiones inmanentes y ensaya el camino del análisis de la conciencia pura del tiempo inmanente. Husserl deja intacta la *centralidad de la presencia*. La conciencia sólo puede serlo de lo que tiene presente. En este sentido, tanto el pasado como el futuro, para ser aprehendidos como tales, deben hacerse presentes en la conciencia intencional. Es por tanto a partir de esa *presencia* que Husserl realiza su análisis del tiempo inmanente. Esa presencia inmanente no puede ser la instantánea presencia del ahora que se pierde sin cesar. Se trata de una presencia que se constituye como retención de lo inmediatamente dado y como protensión suya. Esta presencia así conceptuada constituye el *sopORTE* del Objeto mismo del fenómeno como tal que se mantiene en un tiempo continuo y presente en la conciencia. Se trata del eje que mantiene el Objeto del fenómeno precisamente como objetividad y, por tanto, lo que de alguna manera posibilita el mismo análisis fenomenológico.

Ese terreno del fluir del Objeto al que se llama realidad objetiva es la vida anímica o subjetividad trascendental. En *La Crisis*, Husserl la llamó "el mundo de la vida", pero la filosofía crítica (léase como trascendentalismo idealista alemán) se puede decir, se ha auto

inmolado para revelar las incongruencias del objetivismo cientificista, porque al problematizar el conocimiento y buscarle un fundamento, ha cerrado también, en principio, sus propias vías. Husserl quiso abrir una posibilidad para una *filosofía* que, habiéndose hecho *epojé* de toda tesis, no buscara un fundamento para el conocimiento, ni siquiera un concepto de conocimiento y trascendencia, que limite a *describir fielmente el fenómeno considerado como dato absoluto*, proporcionado por una experiencia trascendental. En este sentido, en este trabajo también se atendió al giro radical a la manera como venía abordando Husserl en *Ideas* con respecto a la temática del Objeto para ir al encuentro de dicho camino, especialmente en *Meditaciones Cartesianas*.

El camino cartesiano adoptado por Husserl desde 1913 (*Ideas*) llegó a término en su cumplimiento de crítica al planteamiento moderno subjetivo con el tema de la trascendentalidad constitutiva de 1931 (*Meditaciones Cartesianas*) a partir del otro, ya se había advertido el camino inverso al subjetivismo cartesiano al plantearse que lo indubitable de las cosas mismas está en el fundamento de la experiencia apodíctica, del correlato del cogito: su cogitatum. El sujeto, ego, se descubre como ego trascendental gracias a la irrupción del otro, éste le descubre en su estructura abierta, que experimenta, percibe y lo apercibe, (intuición sensitiva y categorial) fenomeniza la realidad (la objetualiza) o formaliza en sus categorías a partir de lo múltiple y, dentro de tal terreno subjetivo trascendental, llegan a encontrar la esencia de lo dado en la experiencia y sus infinitos modo dados. Es por eso que el Otro (alter-ego, mónada abierta) juega un rol importante en cuanto igual correlato de la experiencia frente al Objeto. Este tipo de relación intermonádica Husserl la denomina como relación *intersubjetiva*, la cual se da en la experiencia como mundo, mundo cotidiano o Mundo-vital comunitario. Este mundo (husserliano) es muy diferente a la visión del mundo moderno (galileo-cartesiano), posteriormente positivo (ficción subjetiva). Se trata de un mundo pre-dado, pre-científico, pre-lógico, espacio-temporal e inmanentemente vivenciado en el fluir de la conciencia (Husserl, 1905), aquél que la ciencia siempre esquivó en sus planteamientos, este es el que pretende recuperar Husserl con rigor científico, totalmente contrario al planteamiento positivista objetivo. Al hablar de dicho proyecto, se hizo referencia a uno de sus últimos intentos en su texto de *La Crisis* de 1936. Se trata de un proyecto en por de la incorporación del aspecto "débil", entre comillas, criticado por la visión cientificista: lo subjetivo-objetivo correspondiente al esquema correlativo del cogitatum (objeto en la conciencia).

Husserl se opone a la separación entre un mundo de realidad -en-sí- correspondiente a las afirmaciones de la ciencia física matematizada -y un mundo de apariencias o fenómenos sensoriales meramente subjetivos (sujeto versus objeto). Si se admite que la cosa sensible y sus cualidades son fenómenos subjetivos, entonces tampoco serán trascendentes las cosas en sentido físico, puesto que son exactamente las mismas cosas que se indican como un "esto" en la percepción sensible, las que el físico estudia con exceso de experimentos en torno a ellas, de las que deriva, aplicando cánones estables de la racionalidad lógico-empírica, determinaciones físicas de la cosa. Con dicha racionalidad cae también la teoría causal de la

percepción (por no decir arbitraria o planificada a manera de experimentum). Así: *"Como toda vivencia intencional tiene un noema y en él un sentido mediante el cual se refiere al objeto, así, a la inversa, todo lo que llamamos objeto, aquello de lo que hablamos, que como realidad tenemos ante los ojos, lo que tenemos por posible o probable, lo que nos figuramos por imprecisamente que sea, es, sólo con el ser tal, un objeto de la conciencia, y esto quiere decir que, sean y se llamen mundo y realidad,, tiene que estar representado dentro del marco de la conciencia real y posible por sentidos o proposiciones, llenos por el correspondiente contenido más o menos intuitivo [vivenciado]" (Ideas § 113)*

Para terminar, si se planteó el recorrido realizado por Husserl desde su primer concepto y clave de la fenomenología, la intencionalidad, pasando por sus investigaciones sobre el fluir del objeto en la conciencia del tiempo inmanente y llegar al tema del Mundo-vital como conclusión del trayecto recorrido, se llega a la conclusión de que desde la modernidad no se había trabajado el tema sobre el objeto incluyendo la perspectiva verdaderamente subjetiva-objetiva de las cosas (res), de una realidad objetiva inmanente en el fluir de la conciencia. Esto no solamente atañe a una teoría del conocimiento, ni a una renovación de los planteamientos psicológicos de la conciencia, sino a las mismas ciencias exactas, que hartó se ha dicho aquí, eliminaron el verdadero objeto de sus planteamientos. Es por tal razón que este trabajo también es una invitación a reconocer en Husserl su trabajo riguroso de darle el verdadero sentido y lugar al Objeto que por varios siglos fue considerado solo en su parte física (positiva), polarizada, sin tener en cuenta su correlación noética-noemática.

11. BIBLIOGRAFÍA

Bernet, R. et al. (1993) **An Introduction to husserlian phenomenology**. Illinois, USA.

Carr, D. (1970) **Husserl's Problematic Concept of the Life-World**. American Philosophical Quarterly, USA.

De Muralt, A. (1974) **The Idea of fenomenology**. Husserlian Exemplarism Tr. Garry L. Breckon. Northwestern University Press Evanston, USA.

Gadamer, H. (1975) **Verdad y método**. México: FCE.

Gurwitsch, A. (1966) **Studies in Phenomenology and Psychology**. Northwestern University Press Evanston, USA.

Heidegger, M. (1927) **El Ser y el tiempo**. México: FCE.

Husserl, E. (1900) **Investigaciones Lógicas**. España: Revista de Occidente.

Husserl, E. (1905) **Conferencias sobre el tiempo inmanente**.

Husserl, E. (1910-11) **Problemas fundamentales de la fenomenología**. Tr. César Moreno y Javier San Martín. Alianza Editorial. Madrid, 1994.

Husserl, E. **La Filosofía como Ciencia Estricta** (1911), Buenos Aires, Ed Nova, 4º ed., traducción: Elsa Tabernig.

Husserl, E. (1913) **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**. Ed. 2da. Tr. José Gaos. FCE, México, 1995.

Husserl, E. (1917) **Conferencia Inaugural de Friburgo** en 1917 tituló su ponencia sobre "*Fenomenología pura: su método y campo de investigación*".

Husserl, E. (1929) **Lógica formal y trascendental**. España. Revista de Occidente.

Husserl, E. (1931) **Meditaciones Cartesianas**. España: Ediciones Paulinas.

Husserl, E. (1938) **Experience and Judgment** *Investigations in a Genealogy of Logic*. Revised and edited by Ludwig Landgrebe. Tr. James Churchill and Karl Ameriks, NUPE, Evanston, 1973.

Husserl, E. (1936) **The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology**. *An introduction to Phenomenological Philosophy* Tr. David Carr, NUPE, USA, 1970.

Landgrebe, L. (1963) **El camino de la fenomenología**, el problema de una experiencia originaria. Tr. Mario A. Presas. Sudamericana, Buenos Aires, 1968, p. 281 (*"Der weg der Phänomenologie. Das problem einer ursprünglichen erfahrung"* Gütersloher Verlagshaus Gerd mohn, 1963.)

Mohanty, J. (1985) **The possibility of transcendental philosophy**. Martinus Nijhoff Publishers, Netherlands.

San Martin, J. (1987) **La fenomenología de Husserl como utopía de la razón**. Barcelona, Antropos.

Ricoeur, P. **Husserl: An analysis of his phenomenology**. USA, Northwestern University Press.

Schrag, C. (1969) **Experience and Being. Prolegomena to a future Ontology**. Northwestern University Evanston, USA.

Sokolowski, R. (1974) **Husserlian meditations: how words present things**. Northwestern University Press, Evanston, USA.

Tito, J. (1990) **Logic in the husserlian context**. Northwestern University Press Evanston, Illinois, USA..