

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

LA EPOJÉ TRASCENDENTAL EN LA FILOSOFÍA DE EDMUND HUSSERL

TESIS QUE, PARA OPTAR POR EL GRADO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA, PRESENTA:
MARIO ANTONIO ESTRADA ZÚÑIGA

DIRECTOR: DR. ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

PUEBLA, PUE.

AGOSTO 2014

ÍNDICE

Introducción

Capítulo I. La fenomenología como *modo de ver* y como método

- 1.1. Los *modos de ver* en la fenomenología
- 1.2. El método de la fenomenología
- 1.3. La relación entre método y modo de ver fenomenológico

Capítulo II. Los caminos de la fenomenología

- 2.1. El camino cartesiano
- 2.2. El camino por la psicología intencional
- 2.3. El camino por la ontología

Capítulo III. La *duda* metódica y la *epojé* fenomenológica

- 3.1. La *epojé*
- 3.2. La *duda* cartesiana
- 3.3. Las diferencias

Conclusión

Bibliografía

Introducción

Alrededor de 1876, Edmund Husserl inició sus estudios universitarios en Leipzig, especialmente en matemáticas, física y filosofía; dos años más tarde lo hizo en Berlín, donde vertió su interés en las matemáticas. En 1884, decidió asistir a los cursos de psicología y filosofía de Franz Brentano, por quien fue hondamente impresionado y de quien aprendió el concepto de *intencionalidad* que resultaría esencial en su obra.

La formación matemática de Husserl, específicamente, tiene un doble impacto en lo que respecta a su pensamiento filosófico: por un lado, busca la fundamentación de la ciencia matemática, pues considera que carece de ella; por el otro, la de los principios que hacen de la filosofía una ciencia estricta, para lo cual propone un método con perspectiva fenomenológica con el objetivo de definir, primero, lo que se debe entender por estricto.

La adopción del método fenomenológico resulta importante en razón de la finalidad, la cual consiste en dirigir a la conciencia hacia el modo de aparecer de los objetos, y no llanamente a ellos; tales modos de aparecer, de los que se hablará más adelante, sirven, precisamente, de base al tipo de mirada fenomenológica. Por otro lado, cabe resaltar que al cambio de dirección de la conciencia, Husserl lo distinguió como reducción fenomenológica, como un ‘poner entre paréntesis’, como *epoché*. Este último concepto forma parte del proceder fenomenológico constituido por la retención, el poner entre paréntesis y la reducción eidética.

Ahora bien, ya que la fenomenología tiene como finalidad realizar un cambio de dirección de la pura objetividad hacia el modo de aparecer de los objetos, es necesario abordar las distintas manera en que nos acercamos a esos modos de aparecer, ese es el

primero de nuestros objetivos. En segundo lugar, hemos de precisar cuáles fueron los caminos que tomó Husserl para lograr tal fin y, en suma, comprender qué relación guarda la *epojé* con la *duda metódica* de Descartes, ya que el pensamiento filosófico de éste último se desarrolló a partir de la búsqueda de un fundamento radical, sin supuestos, por lo que la fenomenología se presenta como semejante a la filosofía cartesiana, principalmente en el cambio de atención de la conciencia sobre los objetos

En este sentido, la identidad entre la *epojé* y la *duda metódica* nos permite cumplir la máxima de “ir a las cosas mismas”, tal como aparece formulado en el segundo volumen de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, y que, además, expresa Martin Heidegger en su libro *Ejercitación en el pensamiento filosófico* de la siguiente manera:

Surge aún la pregunta de si es legítimo extraer de la obra de un filósofo un único pensamiento y pensar por uno mismo justo ese pensamiento. Pero el contenido de estos pensadores no reside en el alcance amplio de la obra: un único pensamiento pensado por uno mismo de modo correcto en el sentido del filósofo puede conducir hasta el contenido del conjunto. (Heidegger, 2011: 132)

Resulta necesario, por lo tanto, recurrir a Descartes como uno de los representantes del pensamiento moderno para hallar el modo correcto de acceso, eso sin olvidar que sólo debemos admitir lo que encontremos de manera directa y abierta por la *epojé* en el campo del *ego cogito*, requisito imprescindible para encontrar las puertas de entrada a la auténtica filosofía trascendental.

Dados los motivos que nos impulsan a la investigación del pensamiento de Husserl, y que están directamente vinculados con los tiempos difíciles que como humanidad nos ha tocado vivir, donde la técnica sujeta, con apariencia de orden mágico, a los individuos en interminables situaciones y soluciones que van desde lo moral a lo económico, lo político y lo social, provocando la pasividad en el ejercicio del pensamiento crítico en el colectivo general, cabe preguntarnos si es posible confiar en la filosofía de esta época, preguntarnos, también, qué papel juega, en este contexto, este tipo de pensamiento, ello con la esperanza de saber dónde radica el origen de la crisis actual.

Estas cuestiones quizá nos parezcan afines a la sociología y no a la filosofía, sin embargo, Husserl muestra en una de sus obras, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (de aquí en adelante sólo *Crisis*), la relación estrecha que guardan estas preguntas con el quehacer filosófico. En dicha obra, el autor pone al descubierto la crisis de la humanidad como un proyecto nacional, muy parecido a los tiempos actuales, y que es expandida por la cultura moderna, propuesta y difundida por los medios masivos de comunicación que se empeñan en ocultar que el hombre es el lugar de la razón, y no un hecho mundano.

Por lo tanto, hemos de mostrar la diferencia entre la *duda metódica* cartesiana y la *epojé* fenomenológica de Husserl al respecto de la búsqueda de los fundamentos de una ciencia filosófica. Para tal fin procederemos con el análisis de los *modos de ver* de la fenomenología, comprendidos como el modo de ver los objetos, y lo que ello implica. Posteriormente, intentaremos mostrar lo que se debe entender por *camino de la fenomenología*, estableciendo de antemano que se trata de los modos en que el pensamiento

fenomenológico accede al estudio del objeto; también abordaremos el método empleado por Husserl para dirigirse a su propósito que consiste en el regreso a las cosas mismas. A partir de esto podremos advertir cómo la *duda* adquiere un carácter fundante en el pensamiento del autor.

Cabe resaltar que no sólo las obras más importantes de Husserl servirán a nuestros intereses de investigación, pues la amplia bibliografía vinculada al tema que nos proponemos abordar nos ha acercado a las obras más destacadas de Iso Kern, Ángel Xolocotzi, Harry Reeder, Javier San Martín, entre otros.

Ahora bien, en lo que respecta al método, hemos considerado pertinente emplear el análisis histórico del desarrollo de la filosofía y de la fenomenología husserliana, observando la manera en que evolucionan los diferentes términos y sus definiciones a lo largo de las obras, caracterizadas, principalmente, por la búsqueda del fundamento de las operaciones de la conciencia. Consiguientemente, las preguntas a la que nos hemos propuesto responder son ¿cuál es el fundamento de la filosofía?, ¿es posible una filosofía sin supuestos? Ante la marcada crisis de su tiempo, y en oposición al ingente desarrollo de las ciencias positivas, Husserl se empeñó en demostrar el carácter científico de la filosofía preguntándose, a la vez, si era posible hacer de ella una ciencia estricta. Para ello se aventuró a la búsqueda de su objeto de estudio y a la de las herramientas que le permitieran alcanzarlo; cabe preguntarnos si logró hallarlas y cómo podemos nosotros encontrar el método adecuado para lograr nuestro objetivo.

Al parecer, Husserl pudo adoptar un método que respondiera a las preguntas planteadas en su tiempo: el fenomenológico, así como una herramienta que funciona como su eje principal: la *epoché*.

Capítulo I

La fenomenología como *modo de ver* y como método

1.1 Los *modos de ver* en la fenomenología

El examen y la descripción propios de la fenomenología nos conducen a mostrar la manera en que aborda su objeto; tal como lo plantea Reeder: “La fenomenología es un movimiento filosófico basado en una metodología autocrítica para examinar reflexivamente y describir la evidencia vivida -los fenómenos, la vivencia- que proporciona un enlace crucial entre nuestra comprensión filosófica y científica del mundo” (2011:21). Por lo que debemos exponer nuestro propósito de búsqueda en forma de pregunta: ¿qué debemos entender *por los modos de ver* en la fenomenología?

Hablar de los *modos* es fijar nuestra atención en las formas en que los objetos aparecen, es decir, describir las estructuras que las determinan; se trata de moverse libremente en su descripción, sin supuestos, dentro de la experiencia, sin tomar en cuenta las viejas actitudes de los diferentes sistemas de la tradición filosófica tales como el idealismo y el realismo; aprender a ver, a distinguir y a describir lo que está delante de los ojos. En pocas palabras, significa percibir a partir de *una* actitud natural.

Filosóficamente, los *modos* son las maneras en las que puede concebirse y manifestarse el ser (Ferrater, 1964: 219). Descartes, particularmente, llamó *modos* a los atributos o cualidades de la sustancia (Cfr. Ferrater, 1964: 218). La extensión de los cuerpos, su cualidad o figura conforman sus atributos, es decir, sus modos fundamentales.

Por tanto el *modo* constituye al objeto visto, desde el contexto fenomenológico, y a diferencia de la dirección sustancial de Descartes, deberá ser como un ver originario, es decir, lo que se da originariamente en una conciencia, es un juicio en el modo de la evidencia, “ver las cosas como tales” (Xolocotzi, 2004: 66).

Pero, ¿cuál es el significado de *originario* y de *evidencia*? Para esclarecer lo que debemos entender en ambos casos, recurrimos al prólogo de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl: “La evidencia es el término genérico que señala toda posición primaria” (2001: 21). Con mayor precisión, la evidencia es el fenómeno en el que el ser se hace presente de manera originaria a un sujeto, de forma tal que el sujeto esté seguro de la presencia de dicho ser, o como Husserl lo menciona en sus *Meditaciones cartesianas*: “Toda evidencia es auténtica aprehensión de una existencia” (2002: 56). También la evidencia se da cuando hay una adecuación completa entre lo mentado y lo dado: “la evidencia no es otra cosa que la vivencia de la verdad” (Husserl, 2001: 162)¹, pero la verdad para Husserl es: “una idea cuyo caso individual es vivencia actual en el juicio evidente” (2001: 162); el juicio evidente “es la conciencia de algo dado originariamente” (2001: 162).

Como podemos observar, existe una correlación entre la *evidencia* y lo *originario*. Como originario entenderemos, pues, “el acto de percibir o de ver en un sentido muy amplio” (Husserl, 2001: 325), debiendo excluir a la rememoración, pues no es conciencia de ver, de un ver que se da originariamente. Darse originariamente es la manera en que la fenomenología ve al objeto.

¹ Según Reeder, en su obra *La praxis de la fenomenología de Husserl*, otra manera de entender este concepto es: “la evidencia es el darse-mismo, la donación y el darse-mismo como la presencia de una cosa misma” (2011: 23).

De lo tratado anteriormente se desprende que *ver originariamente* a un objeto, con evidencia apodíctica, implica un regreso al objeto mismo, sin supuestos, ya que cualquier afirmación sobre él requiere de evidencia verdadera. Este modo de ver fenomenológico, entonces, significa ver a la cosa como se da en sí misma. Se trata de ver con evidencia, con intuición.

En este sentido, Husserl define a la intuición como conciencia de un objeto individual y que hace que se dé (Cfr. Husserl, 2001: 21); por lo tanto, supone *ir a las cosas mismas*. Para Husserl, el retroceder a las cosas mismas y la evidencia significan lo mismo (Cfr. Xolocotzi, 2004: 68). Consiguientemente, tenemos que estos *modos de la fenomenología* implican ver al objeto de manera originaria, caracterizado por la evidencia y la intuición que se tiene del mismo, y nos brinda una fuente de conocimiento que debemos asumir como se nos da, es decir, como se presenta ante nosotros siendo él mismo ante la conciencia.

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. (Husserl, 1997: 58)

Tal afirmación constituye para Husserl el principio de todos los principios, y se presenta de diferentes maneras, aunque podemos concluir que todas se refieren a lo mismo: se enuncian en las *Investigaciones lógicas* como el *Principio de la falta de supuestos*, como el *Principio de evidencia* en las *Meditaciones cartesianas* y, por último, como el *Principio*

de todos los principios, en *Ideas I* (Cfr. Xolocotzi, 2004: 68), referidos al mismo estado de cosas y a su ver originario.

Por lo tanto, el principio fundamental de la fenomenología puede expresarse de dos maneras: una positiva, identificada por ir a las cosas mismas, y una negativa, caracterizada por el alejamiento de las opiniones o las intuiciones no adecuadas.

Vemos que el principio fundamental de la fenomenología puede expresarse de manera positiva como un retroceder a las cosas mismas o como un dirigirse por las cosas mismas. En forma negativa se expresa como un apartarse de intuiciones remotas, confusas, impropias o de los dichos y las opiniones. (Xolocotzi, 2004: 68)

Hemos mencionado que el *ir a las cosas mismas* nos permite verlas como tales, sin embargo es necesario acercarnos a la consistencia de este mirar en lo objetivo, para lo cual nos apoyamos en Husserl:

Todo posible objeto, o, dicho lógicamente, todo sujeto de posibles predicaciones verdaderas, tiene, justo, sus modos de presentarse a una mirada que se lo representa, lo intuye, en casos lo alcanza en su “identidad personal”, lo “aprehende”, antes de todo pensar predicativo (2001: 22).

Así, este mirar busca intuir; en él yacen la intuición y la evidencia. En ese mirar se da originariamente la esencia; tal como se enunció anteriormente, “lo dado de esta intuición fenomenológica es algo que se da a sí mismo” (Xolocotzi, 2004: 67).

Pero recordemos que Husserl es quien descubre la relación que se cumple entre el objeto y los modos de ver a ese objeto, lo que posteriormente se llamará el *a priori de correlación universal*, y que consiste en el correlato entre el objeto de una experiencia y los modos de darse; es decir, cada conciencia concreta o modo de conciencia tiene sus objetos y, viceversa, cada tipo de objeto tiene sus modos peculiares de ser dado ante la conciencia. Por lo tanto, el modo de ver fenomenológico es paso obligado para encontrar la esencia del objeto. Es la fenomenología una ciencia de esencias (Cfr. Husserl, 2001: 12).

Ahora bien, la esencia es definida por Husserl como “lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo lo que él es” (1997: 20), mientras que la intuición es la correspondiente esencia o *eidos* donde se manifiesta. Para él, la intuición tiene su propio significado, pues “cuando Husserl habla de intuición se refiere a un ver determinado y de ninguna forma a un intuicionismo” (Xolocotzi, 2004: 78). Como ejemplo tenemos al sonido, que es en sí mismo una esencia, pues es aquello común que hay con otros sonidos, es decir, el sonido mismo.

Por lo anterior, destacamos que existe una relación entre la intuición y la esencia. Ahora bien, ¿de qué manera se da esta relación? Recordemos que para Husserl “la intuición empírica o individual puede convertirse en intuición esencial” (1997: 20), y que hay dos modos fundamentales en que se presenta: uno es sensible y simple, mientras que el otro se funda en el primero; por lo tanto, la intuición puede ser fundante o fundada, lo que nos

indica que tiene la posibilidad de modificarse; en este sentido, en ella se encuentra dada la esencia, y si ésta se lleva a cabo *originariamente*, entonces la intuición se convierte en el acto en el que se da algo. Este algo es un objeto nuevo desde este contexto, “[la] esencia es un objeto de nueva índole” (Husserl, 2001: 21).

Pero esta esencia es de un carácter especial. Husserl señala que “así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura” (2001: 21). De esta forma queda caracterizada la relación entre intuición y esencia como un acto que llamaremos intuición esencial, en la cual se da la esencia pura.

La intuición empírica, es decir, la experiencia, es conciencia de un objeto individual, y cuando hace que se dé, es decir, que aparezca, entonces es llamada conciencia intuitiva. La intuición esencial es conciencia de algo. Es una intuición reflexiva y el modo en que las cosas aparecen es caracterizado como darse. (Xolocotzi, 2004: 95)

Como Heidegger lo expresó: “La contemplación intuitiva de las esencias no implica más dificultades o secretos místicos que la percepción” (2000: 66). Por lo tanto la percepción, que no es otra que una intuición esencial, es intuición reflexiva atrapada en la conciencia. Sólo así podemos considerar la posibilidad de una ciencia que aprehenda esencias con plena claridad, y que tenga como modo de ver el *ir a la cosa misma*. Pero

toda ciencia debe tener un método por el cual definir su objeto de estudio; consiguientemente preguntamos, ¿son los *modos de ver* el método de la fenomenología?

1.2 El método de la fenomenología

Toda ciencia nueva requiere una reflexión provisional y preparatoria sobre sus objetos y métodos para determinar su punto de partida: “De hecho, el punto de partida es aquí lo más difícil y la situación insólita” (Husserl, 2001: 45).

En principio, según Descartes, se requiere necesariamente de un método que proceda de manera natural a la propia razón. No obstante, Husserl advierte claramente la dificultad respecto a la determinación de un método de esa índole, donde todo esfuerzo parte de algo dado, contrario al elaborado por la conciencia fenomenológica: “El desarrollo de un método real para comprender en su intencionalidad la esencia fundamental del espíritu, y para construir, a partir de ahí, una teoría analítica del espíritu que se desenvuelve hasta el infinito de modo coherente” (Husserl, 1998: 20).

Esto quiere decir que se parte de un método ya dado que sirve de guía para otros. “Pero sí, además, va ésta a ser una ciencia dentro del marco de una simple intuición directa, una ciencia esencial puramente *descriptiva*, su proceder general está dado de antemano como algo que se comprende de suyo” (San Martín, 2008: 67). De manera que en la

fenomenología, antes de cualquier método, ya se requiere contar con uno, que es el que viene dado por las cosas bajo estudio.

Pero es necesario, para esta nueva ciencia que propone como estudio los procesos puros de conciencia con claridad, análisis, aprehensión de sus esencias y la evidencia vivida, contar con las características básicas como la intencionalidad, el tema y el horizonte, la retención, la reflexión y la reducción fenomenológica.

Estas características básicas se manifiestan por medio de expresiones conceptuales que surgen de lo intuitivo o de lo visto con *evidencia intelectual* (Cfr. Husserl, 2001: 53)². Para clarificar cuál será el método de la fenomenología, explícitamente, tenemos que caracterizarla, y esto último sólo lo lograremos desviando nuestra vista del campo de la actitud natural, es decir, no confundiendo los datos naturales con los datos de la conciencia pura, lo que tiene lugar debido al ejercicio de la intuición cotidiana y a las teorías, así como a los métodos propios de cada ciencia.

Aquí ya se nos presenta la primera característica de nuestro método: la intuición que nos dará claridad, requerimiento necesario para enfrentar todas las posibles objeciones que se opongan a esta nueva ciencia. Y, al mismo tiempo, el aprehender con plena claridad nos permitirá por esencia identificar y distinguir, explicitar, referir de forma indubitable, es decir, llevar a cabo con *evidencia intelectual* todos los actos lógicos.

Otro de los requerimientos, si es que se aspira a desarrollar una filosofía primera (o ciencia primera), es un método que sea capaz de establecer una distinción sobre el objeto de

² Husserl sostiene en *Ideas I (título completo de la obra ,Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997) que la evidencia intelectual es lo relacionado con la intuición pura, en especial las verdades absolutamente universales, contrario a la intuición empírica constituida de realidades individuales. (Cfr. Husserl, 1997 :53)

estudio, prescindiendo lo más posible de supuestos. Además, el método deberá proporcionar una absoluta evidencia intelectual en torno a reflexión sobre la fenomenología, es decir, debe esclarecer lo que la fenomenología es. Esto último lo remarca Husserl de la siguiente manera: “Es encarnar la más completa claridad sobre su propia esencia y, por ende, sobre los principios de su método” (Husserl, 2001: 146).

Lo anterior hace la diferencia entre el método de la fenomenología y el de las ciencias de la actitud natural. Como consecuencia de estos aspectos fundamentales del método se observa una desconexión del mundo natural entero, así como de “las esferas eidético-trascendentes, para obtener una conciencia pura” (Husserl, 2001: 147). Por lo tanto, como parte del método es necesario darnos la norma de la reducción fenomenológica. Tal reducción forma el eje principal del método, pero cabría preguntar en qué consiste y cómo se lleva a cabo.

Brevemente, y a condición de extender nuestro análisis más adelante, podemos decir que la reducción fenomenológica es un intento de dirigir la mirada a la vida psíquica, es decir, a la experiencia de las cosas, por lo tanto, del mundo; lo trascendente³ será excluido, limitándose a lo representado inmanentemente, es una reducción a la vida psíquica, a los actos mentales y a lo dado en esos actos: “Husserl trata en la fenomenología de instaurar una actitud fenomenológica, en la cual se prescinde de esa vida ordinaria, de ese convencimiento de la omnipresencia del mundo que todo lo abarca y todo lo determina” (San Martín, 2008 :67).

³ La noción de trascendencia va a jugar un papel importante en el desarrollo de la obra de Husserl. En este caso, tomamos la definición de San Martín en *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*: “trascendente será lo visto en la percepción” (2008: 65).

Pues bien, la función primordial de la reducción y de la epojé, como partes del método fenomenológico, es fundar una ciencia de esencias (una ciencia eidética) (Cfr. Husserl, 2001: 10, 22); así, la epojé nos conduce a la cosa misma absteniéndonos de cualquier juicio y cualquier supuesto; posteriormente, con la reducción, que consiste en una digresión crítica que va del fenómeno psicológico a la pura esencia, obtenemos lo buscado del objeto en estudio. En resumen, estas operaciones tienen por objeto suspender la tesis del mundo, asegurar el abandono de la vida ordinaria pasando a la actitud fenomenológica para, posteriormente, encontrarnos ya ubicados en el campo subjetivo con respecto a nuestras descripciones, Descripciones que serán conocimientos esenciales o eidéticos.

Para Husserl, *poner entre paréntesis* es la formulación más corriente de su reducción fenomenológica. Debemos entender que este *poner entre paréntesis* tiene la función de captar la intencionalidad en su actuar, es decir, volver nuestra mirada a las cosas mismas, lo cual constituye el principal motivo de la fenomenología husserliana, pues en la reducción Husserl veía el camino para librarnos de nuestros prejuicios acumulados y recuperar así la simplicidad de la primera mirada. De acuerdo con Javier San Martín, “[la] reducción consiste en recuperar esta vida constituyente, trascendental, generalmente anónima y oculta que constituye el sentido del mundo, el único sentido que el mundo puede tener para nosotros” (2008: 77).

De este modo se vuelve a las cosas mismas, a los fenómenos que descuida nuestro pensamiento natural. Como hemos podido constatar, la reducción es, al mismo tiempo que un método, una reflexión sobre el método mismo. Observemos esto más de cerca.

Recordemos que la *reducción fenomenológica*, como método, consiste en poner entre paréntesis todo supuesto previo, e incluye a la actitud natural con la finalidad de encontrar la esencia del objeto. ¿Qué cabe esperar después de llevar a efecto este procedimiento?

Como resultado de la aplicación de la epojé tenemos la reducción a la representación del mundo como dado ante la conciencia; por lo tanto, los objetos de estudio son las esencias de los datos de hecho, son los universales que intuye la conciencia cuando los fenómenos se presentan ante ella. En una segunda reducción, la trascendental, se elimina la representación superando, por consiguiente, a la epojé, todo esto con la intención de procurar derivarla de hechos, es decir, convertir a la conciencia y la razón en una cosa. Significa, pues, reflexionar sobre la representación superada por la *constitución*, misma en la que se plantean los problemas de la fenomenología. De esta forma, el método reflexiona sobre sí mismo, “la reducción es la práctica que nos lleva al nivel en que todas estas cuestiones tienen sentido y sólo en el cual pueden ser dilucidadas” (San Martín, 2008: 86).

Por lo tanto, hemos caracterizado al método como el que posibilita la claridad sobre el objeto de estudio, es decir, como una mirada con *evidencia intelectual*, que prescinde de supuestos y que realiza la epojé y la reducción con el fin de encontrar su esencia. Este es el método de la fenomenología que tiene como finalidad buscar y encontrar las esencias de los actos de conciencia: “El desarrollo de un método real para comprender en su intencionalidad la esencia fundamental del espíritu, y para construir, a partir de ahí, una teoría analítica del espíritu [...]” (Husserl, 1998: 20). Consecuentemente, el *ir a las cosas mismas* es el principio del devenir fenomenológico del método.

Para concluir este apartado, encontramos que las principales características del método, como la reducción y la epojé, tienen una doble función, a saber, describir y descubrir los fenómenos de conciencia, que no son otros que la vida subjetiva, “mi” realidad absoluta y lo apodícticamente dado, es decir, algo que no puede ser negado porque incluye en sí su existencia con carácter de irrefutable. Así es como la fenomenología “pretende reconstruir un sujeto racional que sea a la vez sujeto en el mundo y objeto en el mundo” (San Martín, 2008: 51), utilizando la intencionalidad y la evidencia para comprender la realidad y aplicando la reducción para efectuar una vuelta a su origen, superando con ello la manera de ver la noción del conocimiento en el idealismo y en el realismo.

1.3 La relación entre método y modo de ver fenomenológico

Como hemos podido apreciar, el *modo de ver* de la fenomenología está caracterizado por la frase *ir a las cosas mismas*, y con el método se inicia, precisamente, su aplicación mediante la reducción. Lo que podemos preguntarnos ahora es si mediante esta máxima se relacionan el modo y el método, o bien, si esta frase complementa su actuar caracterizando lo fenomenológico.

Sostenemos, efectivamente, que esta frase relaciona a ambos procedimientos revisando para tal fin el detalle y la forma en que la máxima los fundamenta. En un inicio

debemos analizar el modo de ver fenomenológico originario que, como ya observamos anteriormente, consiste en un ir a las cosas mismas, es decir, retroceder al origen, ver las cosas como se muestran, descubrir la cosa como tal o, en palabras de Heidegger, “[es] hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal como se muestra desde sí mismo” (Heidegger, 2000: 57).

Esta exigencia también está presente en Husserl de la siguiente manera:

Juzgar sobre las cosas racional o científicamente quiere decir dirigirse por las cosas mismas, o retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas, interrogándolas tales cuales se dan a sí mismas y rechazando a un lado todos los prejuicios extraños a ellas. (2001: 48)

Para la fenomenología, excluir las opiniones y los dichos de sus modos de ver significa mirar sin prejuicios, tomar a la cosa tal como se da, es decir, tomar algo con simpleza. Así, podemos concluir que los modos de ver fenomenológicos pueden ser descritos por medio de la máxima anterior.

Ahora debemos estudiar la proposición *ir a las cosas mismas*, la cual determina los modos de ver de la fenomenología, y relacionarla con la aplicación del método, siempre y cuando entendamos por método la acción de llevar a cabo la epojé en primera instancia. Y en segundo lugar debemos efectuar la reducción, la cual deja como resultado un tipo destacado de ser que se muestra a sí mismo.

Pero esta máxima remite sólo al modo de proceder, es decir, al método; como sostiene Heidegger al respecto: “La expresión fenomenología significa primordialmente una concepción metodológica” (Heidegger, 2000: 50-57). Como podemos observar, esta *concepción metodológica* afirma a la fenomenología como método y la caracteriza como principio fundamental, como *el principio de todos los principios*, sin supuestos, al que Husserl señala como un principio de evidencia. Pero, según lo expuesto, la evidencia no es más que la intuición en la que se da algo originariamente. Así, la máxima fenomenológica se tiene que tomar como principio fundamental y puede expresarse de manera positiva como un retroceder a las cosas mismas, a este mirar originario. En este punto surge la pregunta, ¿cómo se relacionan *el principio de todos los principios* y los *modos de ver* fenomenológicos? Revisando la tradición filosófica, con respecto a la consideración del objeto mismo, encontramos que consiste en investigar las primeras causas y principios. Ya con Aristóteles se hace presente esta preocupación, y es nombrada proto-filosofía, a la cual le da carácter de ciencia. Para Husserl, el tema del carácter científico de la filosofía sólo toma sentido si es una ciencia de esencias y no de hechos. Así es como el papel científico de la filosofía la conduce al deterioro de tal forma que la subordina a las ciencias particulares:

La relación estaba tan desgastada que ya no se veía lo científico de la filosofía misma y esta pérdida la condujo a estar subordinada a métodos particulares naturales (naturalismo) o a su debilitación de su carácter científico (cosmovisión) (Xolocotzi, 2002: 59).

Fue Husserl quien hizo una crítica a lo llamado científico y remarcó que ésta debe ser el estudio mismo de esa actividad denominada científica, y a este modo de aclaración la denominó fenomenología. Lo que se pretende con este trabajo es buscar en esta frase lo que caracteriza a la fenomenología y su método, siendo este la forma que tiene la fenomenología de ver a las cosas de su estudio. Así tenemos que, en el método, la contemplación es esencial; Husserl lo expresa de esta manera: “la esencia contemplada es una esencia adecuadamente contemplada, absolutamente dada” (2001: 28).

Ya que es por medio de la contemplación, y sólo en ella, como se aprecia la esencia de ese ente, consideramos que la percepción, como facultad de contemplación, es la base de la expresión *ir a las cosas mismas*, y estamos de acuerdo en que eso significa “aproximarse a las cosas yendo más allá de un mero conocimiento verbal de ellas” (Xolocotzi, 2002 :66), es decir, “[el] retroceder a las cosas mismas en tanto que evidencias de lo dado y la ausencia de presuposiciones” (Xolocotzi, 2002 :67). Este retroceder significa ir a las cosas mismas de tal forma que podamos regresar a las condiciones de posibilidad de toda ciencia, sin suposiciones, con el propósito de ver con certidumbre su objeto. Husserl nombra a este darse evidente como *principio metódico de la evidencia* (Cfr. Husserl, 2002: 54), y consiste en no aceptar ningún juicio que no tenga como fuente a la evidencia, es decir, a *ellos mismos*.

En este *darse evidente* se deben hacer a un lado los supuestos, las presuposiciones, como una exigencia de la fenomenología, y debemos insistir en el radicalismo de la fundamentación; en ello consiste el método fundamental en cuanto que búsqueda de una filosofía primera y que irremediamente nos lleva a un fundamento de todas las ciencias.

En conclusión, en el análisis de la expresión de Husserl al respecto de *lo científico*, hemos revelado que la búsqueda de lo necesario para fundamentar a la filosofía como ciencia implica los diferentes *modos de ver* de la fenomenología. *Ir a las cosas mismas* y fenomenología son dos cosas indisolubles en lo que a método y *modos de ver* se refiere; Edmund Husserl lo descubrió dentro de sus consideraciones en torno a la búsqueda de la científicidad de la filosofía, tomando a la *evidencia* como guía. En su propuesta, Husserl pasa del mero hablar a la autodación, y de la intención a su cumplimiento, como rasgo propio de la fenomenología. Con esto no se agotan las consideraciones que se manifiestan en la expresión *ir a las cosas mismas*, ni con la búsqueda de la significación de la palabra fenomenología, más bien, lo que se busca es la relación que surge entre ella y el llamado ‘*a ir*’, buscado en el carácter científico de la filosofía y tan defendido por Husserl.

Capítulo II

Los caminos de la fenomenología

La importancia del concepto *camino* dentro de la fenomenología es esencial, ya que la ayuda a determinar el lugar que ocupa dentro del saber humano y muestra su carácter fundamental al interior de la filosofía cuando toma distancia del pensamiento natural; de esta manera se muestra como una ciencia contemporánea que realiza su estudio como “ciencia de fenómenos” (Husserl, 1997:7). Así pues, nuestra idea directriz consiste en mostrar cómo debe ponerse en marcha la filosofía, lo cual exige determinar previamente su campo de estudio. Justamente esto último se convierte en su primer problema, pues tiene que buscar su propio terreno y, además, establecer cuándo el conocer se transforma propiamente en filosófico. A propósito de esto, podemos enunciar la siguiente pregunta: ¿Cuáles son los pasos que debe seguir el pensamiento para hacer surgir el saber filosófico?

Husserl enlista las posibles soluciones a tal cuestión mediante su reducción fenomenológica trascendental, y en su libro *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* señala lo siguiente: “No yace el nuevo campo extendido ante nuestros ojos con abundancia de datos destacados de tal suerte que podamos echarles sencillamente mano y estar seguros de la posibilidad de hacer de ellos objetos de una ciencia” (1997: 145). Estos datos de los cuales echa mano la fenomenología se sintetizan como el punto de partida de la reflexión: “De hecho, el punto de partida es aquí lo más difícil y la situación insólita” (Husserl, 1997: 145).

Es por esa razón que la fenomenología tiene como aspiración ser la filosofía primera, por lo que debe prescindir de supuestos. Ahora bien, para cumplir con el ideal y

echar abajo los supuestos hay que suprimirlos desde el comienzo, pues su raíz está en el punto de partida; debemos removerlos de las bases de todo inicio del filosofar para obtener absoluta evidencia en la reflexión que efectúe sobre sí misma, brindando claridad a los principios de su *método*.

No obstante, resulta necesario reconocer que casi siempre, al iniciar la marcha, se arrastra ya una serie de conjeturas que no se pueden dejar de lado; sin embargo, debe quedar claro que “el ideal de la falta de supuesto hay que lograrlo aquí, en estos comienzos, en estas raíces de todo filosofar” (Cruz, 2001: 15). Con tal finalidad, Husserl ensaya numerosos caminos en busca de un comienzo sin supuestos, y podemos distinguir cuatro vías diferentes de la reducción fenomenológica trascendental: el camino cartesiano; el camino por la psicología intencional; el camino por la crítica de las ciencias positivas y el camino por la ontología (Cfr. Kern, 1997: 259). De acuerdo con algunos autores⁴, los dos últimos son iguales y, por lo tanto, se pueden reducir a sólo tres. En el caso de Husserl, observamos que estos caminos no siempre están separados, más bien se encuentran entrelazados, sin embargo, los abordaremos de manera independiente para tener una mayor comprensión y lograr su contraste.

⁴ Para Iso Kern ambos son convergentes, es decir, de un mismo tipo.

2.1 El camino cartesiano

El camino cartesiano aparece en la obra de Husserl en el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas* de 1901, en el párrafo número 7 de la introducción que se titula *El principio de la “falta de supuestos” en las investigaciones epistemológicas*; posteriormente, en las Cinco lecciones (*La Idea de la fenomenología*) del semestre de verano de 1907 y en el primer tomo de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de 1913. He aquí un breve abordaje a la estructura de esta vía que está determinada por los siguientes supuestos del pensamiento:

a) El comienzo de la filosofía como ciencia absolutamente fundamentada, es decir, constituida desde un principio absoluto e indubitable, claro y distinto;

b) Se busca un conocimiento o evidencia absoluta. La creencia en el ser del mundo no posee evidencia. Por lo tanto, una reducción frente a la creencia en el mundo, y también a todo conocimiento del mismo, que debe dejarse sin validez,

c) Se pregunta sobre el residuo de la reducción efectuada, en el sentido de si hay conocimiento trascendental válido incluso del mundo. La respuesta es el cogito del que filosofa, es decir, el objeto del conocimiento inmanente, el cual es absolutamente evidente; éste es el comienzo absoluto buscado.

d) El mundo queda todavía en pie, pero no ya en su validez original, queda como fenómeno, abarcando toda la subjetividad pura. (Cfr. Kern, 1997: 15).

En lo que se refiere a Husserl, el camino debe empezar por considerar que la teoría del conocimiento tiene que excluir toda presuposición y que tiene que retroceder sobre la evidencia, es decir, que tiene que ejecutarse sobre las bases de las vivencias mentales y cognoscitivas dadas. Pero también se busca un camino que conduzca al dominio de la filosofía; el principio del cual parte Husserl, y que denomina *actitud natural*, se refiere a la relación del hombre con su mundo circundante, un mundo que caracteriza al hombre pre-filosófico. En esta relación, la del *yo y mi mundo circundante*, el *yo* es el centro de actos que apuntan al mundo, alejándose de sí mismo; el *yo* se interesa sólo por el mundo. El mundo se convierte, así, en el modelo de todo ser. En la actitud natural, el *yo soy* representa una actitud pre-científica.

A este mundo, en el que me encuentro y que es a la vez mi mundo circundante, se refieren, pues, los complejos de las múltiples y cambiantes espontaneidades de mi conciencia: del considerar e investigar, del explicitar y traducir en conceptos al hacer una descripción, del comparar y distinguir, del coleccionar y contar, del suponer e inferir, en suma, de la conciencia teorizante en sus diversas formas y grados (*Cfr.* Husserl, 1997: 66); es lo que Husserl llama *tesis general de la actitud natural*, la cual nos revela al *yo* como consciente y ponente. El *ponerse* es un acto de voluntad y de libertad, es decir, al mundo lo puedo afirmar o negar; en este sentido, la afirmación del mundo es una ratificación de la conciencia natural, mientras que la negación equivale a la transformación de la tesis en antítesis; sin embargo, la relación *yo y mi mundo circundante* obliga a buscar un camino nuevo y diferente. Con ésto queda ya trazado en principio del camino cartesiano de la reducción fenomenológica.

Como se mencionó al inicio de este inciso, en las *Cinco lecciones* publicadas en su obra *La idea de la fenomenología*, Husserl introduce la necesidad de un comienzo absoluto para la teoría del conocimiento y en su obra señala a las *cogitationes* como datos absolutos y primeros puestos en comparación con la *duda* de las *Meditaciones* de Descartes, es decir, a la *cogitatio* como *conocimiento absolutamente claro e indubitable, sin enigmas*, como punto de partida de la teoría del conocimiento e inmanente a la conciencia, como *un absoluto* (Cfr. Kern, 1997: 261).

La reducción fenomenológica aparece como exclusión de todo lo trascendente para este caso. Para que el concepto de reducción fenomenológica obtenga una determinación más precisa y más profunda así como un sentido más claro, es necesario tomar lo que no es dato evidente en el auténtico sentido, es decir, el dato del ver puro debe ser evidente como requisito, es decir, “exclusión de lo trascendente en general como algo existente que hay que admitir” (Kern, 1997: 261). En las lecciones se hace evidente el solipcismo como resultado, pues la subjetividad propia no es llevada fuera. Así se perfila el camino cartesiano en las *Cinco lecciones*.

Por su parte, Iso Kern nos remite al capítulo *Meditación fenomenológica fundamental* de *Ideas I* como ejemplo de la influencia del camino cartesiano en el desarrollo de la reducción trascendental fenomenológica. En ese capítulo, Husserl define la *actitud natural*, dentro de la vida común del hombre, como un mundo extendido sin fin en el espacio, como los diversos modos de la percepción sensible en donde están las cosas corpóreas, puestas simplemente ahí, *ahí delante*: “Yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí ahí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma forma inmediata, como un mundo de

valores y de bienes, un mundo práctico” (Husserl, 1997: 66). Se trata de un horizonte oscuramente consciente, una realidad indeterminada, de mi mundo circundante, del mundo en que me encuentro. Además, los múltiples actos y estados –contando los simples actos del yo en que tengo conciencia del mundo, al cual tengo aprehendido como algo que está inmediatamente *ahí delante*- están comprendidos en la sola palabra cartesiana *cogito*. En el natural *dejarse vivir*, vivimos constantemente en esta forma fundamental de toda vida *actual*, enunciemos o no el *cogito*, dirijámonos o no *reflexivamente* al yo y al *cogitare* (Cfr. Husserl, 1997: 66).

Para Kern, lo determinadamente cartesiano en este capítulo está en comenzar por *colocar fuera de juego, desconectar o poner entre paréntesis* la creencia en el mundo, quedando por investigar eso que todavía subsiste como ser válido en él. Por lo anterior, la vida trascendental de la conciencia permanece oculta; es mediante su desocultamiento que se muestra la condición de posibilidad para el modo receptor del mundo existente y dado en la actitud natural.

Ahora toca analizar la diferencia entre la conciencia y la realidad, desarrollada en el segundo capítulo de las *Ideas I* titulado *La conciencia y la realidad natural*. La dirección que toma el estudio de esta distinción se revela en el texto a partir de la siguiente pregunta: “¿Qué puede, en efecto, quedar, cuando se ha desconectado el mundo entero, contados nosotros mismos con todo *cogitare*?” (Husserl, 1997: 74-75). Sin duda, Husserl se refiere a la desconexión del mundo “como un hecho, pero no el mundo como *eidós*” (Husserl, 1997: 74-75); al respecto, leemos lo siguiente: “El desconectar el mundo no significa realmente, en efecto, el desconectar, por ejemplo, la serie de los números, ni la aritmética referente a ella”

(Husserl, 1997: 75). Pero este camino no es el elegido por Husserl, sino el de las *vivencias puras*, el de la *conciencia pura*, donde llevamos a cabo *cogitaciones*, *actos de conciencia*, sucesos de la misma realidad natural que se enlazan en síntesis. Y es justo allí donde la conciencia comprende todas estas vivencias; lo que se busca es la esencia de la conciencia en general, es su ser propio. Pero, ¿de qué manera podremos acceder a ella? De acuerdo con Husserl, es a través de la *epojé*, la operación necesaria y consciente que nos permite el acceso a la conciencia pura y a la región fenomenológica entera.

Con *actitud natural* no puede verse nada más que el mundo natural, es la *actitud fenomenológica* la responsable de descubrirla y de ejecutar el método para aprehender las objetividades que brotan de ella. Lo restante de la aplicación de la reducción al mundo natural es la *conciencia pura*, a la que en términos generales habremos de llamar *conciencia trascendental*.

No obstante, en algún momento el camino cartesiano se hizo dudoso para Husserl, pues halló defectos en la *desconexión del mundo*, en la *conciencia como residuo*, en la *intersubjetividad*, y en la afirmación que sostiene que *la filosofía no puede comenzar en un punto absoluto*.

En primer lugar, lo trascendental del camino cartesiano está en que tiene exclusivamente el carácter de una pérdida y la conciencia aparece como un residuo; a pesar de que previamente se advierte que el mundo no se pierde, ya que es puesto entre paréntesis, tal cosa no se justifica plenamente a partir de la vía cartesiana. Por otra parte a esta pérdida de la existencia del mundo se espera que de forma argumentada se pueda volver a recuperar.

Hay una ganancia del *yo* como residuo que sirve para explicar al mundo como fenómeno de aquél, lo cual es engañoso (Cfr. Kern, 1997: 266). También en el correlato de la pérdida del mundo, que es la conciencia, sostenemos que no puede quedar otra cosa más que la misma conciencia, ya que de otra manera se esperaría, como resultado, alguna clase de componente o, inclusive, un remanente de orden psíquico; y es aquí donde la reducción se tornaría más cuestionable, ya que estos elementos pertenecen al mundo del cual se está tomando distancia.

Así también, el camino cartesiano no alcanza la intersubjetividad que *constituye* a la subjetividad plena. En la búsqueda de un principio irrefutable al comienzo de la filosofía, el camino cartesiano nos conduce al *cogito*, sin embargo, éste no es apodíctico. Más bien, se muestra que el *cogito*, en tanto que temporal, no posee contenido absoluto alguno; en todo caso, son apodícticos dos momentos en el *cogito*: la *forma* temporal y la *existencia* del propio *sí mismo*, no obstante, ninguno existe como modo de un contenido.

Con todo, es importante dilucidar la manera en que este camino fue surgiendo en la obra de Husserl. En las *Investigaciones Lógicas* de 1901, concretamente en la introducción al segundo volumen, se expone que la teoría del conocimiento tiene que excluir toda presuposición que no pueda ser realizada fenomenológicamente con entera plenitud (Cfr. Kern, 1997: 261), y sobre la evidencia debe retroceder y ejecutarse “puramente sobre la base de vivencias mentales y cognoscitivas dadas” (Kern, 1997: 261).

Por lo tanto, lo característico del camino cartesiano queda prefigurado en esta obra a partir de un “[...] comienzo con evidencia absoluta y la exclusión de todo aquello que no

sea absolutamente evidente” (Kern, 1997: 261). Es menester aclarar que la subjetividad, en la obra, no se alcanza.

En *las Cinco lecciones* de 1904, Husserl inicia el camino cartesiano de la reducción fenomenológica condicionando a la teoría del conocimiento a poseer un comienzo absoluto que no contenga conocimientos oscuros e inciertos, a diferencia de la meditación cartesiana. Allí, Husserl define a la *cogitatio* como *conocimiento absolutamente claro e indubitable, sin enigmas y absoluto*, como medida definitiva de lo que pueden querer decir *existir y estar dado* (Cfr. Kern, 1997: 261- 262).

Consiguientemente, la reducción fenomenológica se obtiene de manera precisa, profunda y clara, ya que no es “exclusión de lo trascendente como no ingrediente”, sino “exclusión de la trascendente en general como algo existente que hay que admitir” (Kern, 1997: 262).

En las lecciones se advierte cierto *solipsismo*, ya que nada conduce fuera de la subjetividad propia. Este problema será resuelto posteriormente por el autor. En *Los Problemas fundamentales de la fenomenología* (1910-11) se desarrolla la idea de la reducción fenomenológica extendiéndola a la intersubjetividad, sin presentar al camino cartesiano como responsable.

En *Ideas I* se desarrolla la reducción trascendental fenomenológica en función del camino cartesiano, ya que se comienza por *poner entre paréntesis* (Cfr. Kern, 1997: 263), por *colocar fuera de juego*, por *desconectar*; a partir de lo cual cabe preguntar por lo que queda como ser válido, es decir, por el residuo fenomenológico. Sin embargo, no se pone entre paréntesis la creencia en el mundo, esta recae como mera reflexión psicológica sobre

la conciencia y muestra, en primer lugar, que “debe comprenderse como una esfera del ser abierta, infinita y, sin embargo, clausurada en sí” (Kern, 1997: 262); en segundo lugar, “que justo esta esfera del ser no es tocada por la desconexión fenomenológica descrita más arriba” (Kern, 1997: 263).

La postración de la *clausura* se tiene como una de las primeras metas, y también como la diferencia respecto del ámbito trascendente de las cosas del mundo. Se aprehende como el objeto del conocimiento inmanente: “[...] una unidad determinada puramente por las esencias propias de las vivencias mismas [que] es exclusivamente la unidad de la corriente de las vivencias” (Kern, 1997: 263). De esta forma se erige la conciencia como una unidad cerrada, y entonces la diferencia queda determinada por tres aspectos: 1) la perceptibilidad inmanente de la vivencia/imposibilidad de la perceptibilidad inmanente de la cosa real, donde inmanencia significa estar incluido como ingrediente; 2) el mero estar dado fenomenológico de la cosa real; 3) la indubitabilidad de la vivencia inmanente/incertidumbre de la cosa trascendente. Todo esto constituye la diferencia entre la conciencia y la realidad, y se muestra en el capítulo segundo de la obra *Ideas I*, pues en el tercero se expone que “la conciencia, al contrario que el mundo trascendente, es absoluta, es decir, queda sin duda necesariamente modificada por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacta en su propia existencia” (Kern, 1997: 264); mientras la cosa trascendente no puede pasar sin la conciencia actual.

El camino alcanza su meta: “tras la desconexión del mundo trascendente todavía tenemos el campo entero de la conciencia absoluta”. Y “así, pues, ésto es lo que queda como el residuo

fenomenológico, buscado” y “Husserl subraya que este residuo alberga en sí como correlato intencional la trascendencia mundana” (Kern, 1997: 264).

Toca el turno al *Curso de Filosofía primera* del semestre de invierno de 1923-1924, donde se busca el principio conductor de la evidencia apodíctica o adecuada, es decir, el comienzo absoluto de la filosofía, ya que el *mundo mundano* tiene un carácter inadecuado. En este sentido, la reflexión en torno a la búsqueda del principio adecuado exige incluir a este mundo en la reducción fenomenológica, que plantea lo relativo a lo que quedaría como no afectado, es decir, lo que existiría apodícticamente si el todo del mundo no acaeciera.

En esa misma obra, Husserl expone que, en las meditaciones acerca del posible no ser del mundo, el *yo* está presupuesto como sujeto que lo experimenta a través de una vida de experiencia, y se manifiesta como “una esfera de ser que se pone a sí misma [...] aun cuando no existiera el todo del mundo o cualquier posición sobre su existencia quedara inhibida [...]” (Kern, 1997: 263).

En esta crítica concluyente tampoco se descubre un punto arquimédico. La necesidad de hallar este fundamento se reafirma en la obra *Meditaciones Cartesianas*, que adolece del mismo problema, el de no alcanzar el principio que se exige para la filosofía: “La evidencia del mundo se muestra como no apodíctica, pero luego ésta, como problema de nivel más alto, es otra vez aplazada y nunca más llevada a cabo” (Kern, 1997: 265).

Por último, en su obra *Crisis*, Husserl señala los defectos del camino cartesiano que ya antes hemos mencionado: la reducción como una pérdida y la conciencia como resto o residuo que no sale de la epojé ni retorna al ser del mundo. La subjetividad plena no se

alcanza en el camino cartesiano, y menos la intersubjetividad, porque deja sin validez al mundo.

Yo pienso los cuerpos vivos como totalmente aniquilados, entonces también lo está la subjetividad ajena esta se alcanza sólo como fenómeno desde el punto del camino cartesiano [*sic*]. Mismo que no considera a la corriente de vida trascendental en su extensión temporal plena por la misma aniquilación del mundo, entonces la corriente de conciencia que posee un pasado y un futuro no pueden ser alcanzados por la subjetividad. Sólo es posible mediante una doble reducción ganando así mi actual vida de conciencia en el presente. (Kern, 1997: 271)

Por último, el comienzo absoluto de la filosofía, en el caso del camino cartesiano, pretende ser alcanzado en la subjetividad, pero es abandonado para “[h]asta más adelante”, según Kern (*Cfr.* 1997: 261), ya que reconoce que la filosofía no puede comenzar en un punto absoluto, que es lo que pretende Husserl; debe haber absoluta indubitabilidad o apodicticidad como comienzo absoluto (*Cfr.* Kern, 1997: 264), y continúa:

El comienzo y, en especial, el conocimiento científico estaría absolutamente satisfecho si, y en tanto que, alcanzara un carácter concluyente en la apodicticidad bajo una simultánea adecuación a un contenido apodíctico. Pero ningún conocimiento de hechos, ni mundano ni fenomenológico subjetivo, es de este orden. Ningún ser temporal es cognoscible con apodicticidad: no sólo para nosotros, sino por ser apodícticamente reconocible que cosa semejante es imposible, por lo tanto,

es la temporalidad la que imposibilita últimamente el conocimiento apodíctico de mi subjetividad . [...] Husserl nunca emprende su camino cartesiano a partir de un conocimiento de esencia. (Kern, 1997: 261)

Para concluir, podemos sostener con base en nuestro análisis que en el camino cartesiano no se alcanza el objetivo buscado: encontrar un principio indubitable y apodíctico para la filosofía; sin embargo, es posible afirmar que se gana en el refinamiento de la reducción fenomenológica.

2.2 El camino por la psicología intencional

El interés puro por lo subjetivo se alza como idea rectora de este nuevo camino. Es por medio de la psicología que se considera el acceso a lo subjetivo efectuando las reducciones singulares. Aquí, a diferencia del camino anterior, Husserl hace referencia a las ciencias del cuerpo físico; por lo tanto, habla de *Empatía (Einfühlung)*, a la que describe de la siguiente manera: “Yo le siento al cuerpo ajeno mi yo sujeto. Una conciencia ajena me lo representó análogamente como mi yo propio” (Husserl, 1914: 13). “Teniendo experiencia de ellos como hombres, los comprendo y los tomo como sujetos-yos de los que yo mismo soy uno y como referidos a su mundo circundante natural” (Husserl, 1997: 68).

En estos *sujetos-yos* entendidos como los cuerpos ajenos en su aparición externa lo entenderemos como aquello que lo constituye perceptivamente, es decir, como una cosa. Pero para comprender la subjetividad es necesario reconocer al cuerpo como cosa física que puede ser tocado por otro. En el mundo físico, la corporalidad mediatiza la comprensión de las mentes de esos cuerpos (*Cfr.* Husserl, 1997: 68), es decir, la comprensión de los seres humanos en su conjunto según su vida anímica, la cual es condición de posibilidad de un mundo de cosas, que es uno y el mismo para muchos *yo-es*.

Aquí tenemos, pues, el interés puro por lo subjetivo, en el sentido de la psicología. Este camino tiene como principio la idea de una abstracción que completa lo anímico, abstracción en la que descansan las ciencias de la naturaleza, es decir, las ciencias de los cuerpos físicos. La *epojé* es la que posibilita la abstracción, que comienza por ser una reducción singular; sin embargo, para lo anímico, el psicólogo necesita de una *epojé* universal del mundo con tal de acceder a ese universo cerrado. Por lo anterior, Husserl señala:

De este modo, vemos con sorpresa -según pienso- que en la pura realización de la idea de una psicología descriptiva que desea expresar lo esencialmente propio de las almas, se realiza necesariamente el tránsito de la *epojé* y la reducción fenomenológica psicológica a la *epojé* y la reducción trascendentales. (Husserl, 1991: 23)

En este sentido, la psicología descriptiva constituye el modo de acceso a la subjetividad trascendental a través de la *epojé* y la reducción. Así, entonces, cabe

preguntarse si la subjetividad trascendental es alcanzada o, al igual que el camino cartesiano, esta vía presenta una insuficiencia fundamental al respecto del sentido de la reducción trascendental, que queda determinado como una inhibición de intereses y como una abstracción.

Según el texto de la enciclopedia Británica de 1927-28, Husserl remarca que el carácter trascendental de la subjetividad sólo puede comprenderse a través del conocimiento de su carácter absoluto, de su prioridad y de su carácter originario frente al mundo. Para Kern, la psicología que se abstrae del ser del mundo no capta las propiedades de la subjetividad (*Cfr.* 1997: 274). Sin embargo, es dentro de la reflexión de las vivencias donde se posibilita dicho paso: “La vía psicológica así como la ontológica están presentes en la reflexión en mis vivencias empáticas, que permite legitimar la conducción trascendental no sólo del otro presente sino de los otros presentes, pasados y futuros” (Kern, 1997: 274).

De acuerdo con Kern, es en la reflexión psicológica que utiliza la reducción en la que se excluye al mundo -tomando distancia de él- donde se encuentra la deficiencia del camino: “Pero nosotros vemos que la vía psicológica presenta los mismos problemas que la vía cartesiana consistentes en la toma de distancia del mundo por medio de las reducciones” (Kern, 1997: 264). Por lo tanto, la aplicación del método fenomenológico al camino psicológico implica que la reflexión sobre las vivencias no alcance la subjetividad trascendental que se busca. Algunas de las características de esa vía que le impiden alcanzar su objetivo son, primero, que el camino se introduce con referencia a las ciencias de los cuerpos físicos que se *interesan puramente* por lo corpóreo y se abstienen de todo lo

anímico, y concibe, en confrontación con ellas, la idea de una ciencia complementaria que se *interesa puramente* por lo anímico y se abstrae de todo lo corporal físico. Segundo, que la abstracción complementaria de la psicología no puede tener la misma estructura que la abstracción de las ciencias naturales (ciencias de los cuerpos físicos). En tanto que yo sí tengo en la actitud natural meros cuerpos físicos, no tengo, en cambio, nada puramente anímico, ya que la experiencia natural concibe la relación intencional real entre las vivencias y los objetos, es decir, a imagen de las relaciones entre cuerpos. Sólo es posible acceder a una vivencia pura al inhibir el interés por la realidad del objeto intencional de esta vivencia, es decir, al establecernos frente a él como espectadores desinteresados y absteniéndonos de la realización de su validez. Tercero, que en la medida en que operamos únicamente la epojé de la validez, o la inhibición de todo interés relativo por los objetos singulares de las vivencias singulares y los nexos de vivencias (sean éstas de las propias o ajenas), no alcanzamos todavía lo puramente anímico, ya que un análisis de la conciencia de horizonte de las vivencias muestra que todas ellas ponen al mundo como válido en el modo de una implicación intencional. Para conquistar lo anímico se debe, por tanto, inhibir el interés por el mundo en una epojé universal; en cierta forma, de golpe. Por medio de esta epojé llegamos al nexo unitario y universal de todas las almas en lo puramente anímico, que contienen en sí intencionalmente, de forma mancomunada, el fenómeno mundo, en cuanto común a todas ellas. Esta intersubjetividad se revela como trascendental. La pura ejecución de la idea de una psicología pura conduce, por tanto, a la filosofía trascendental.

Profundicemos un poco y hagamos una comparación con lo hallado en la obra de Husserl. El camino psicológico es recorrido por primera vez en el curso *Filosofía primera*

de 1923 – 1924, y lo subjetivo es la idea principal, siendo suficiente una inhibición universal de intereses para acceder a ello. Comprenderemos por estos intereses y, en el caso de este camino, la totalidad “respecto al íntegro mundo consciente en la lejanía del horizonte, respecto del universo de todas las realidades y todas las idealidades” (Kern, 1997: 275); y a la acción de la inhibición como “inhibición universal [,] como la reducción trascendental” (Kern, 1997: 275).

En su obra *Crisis*, Husserl introduce en el camino psicológico la idea de la abstracción universal para completar la comprensión de lo puramente anímico, abstracción en la que descansan las ciencias de los cuerpos físicos (Cfr. Kern, 1997: 275). La epojé es la acción que posibilita la abstracción, pero es necesaria una epojé universal de las almas tomadas puramente, como tales: “requiere de la *epojé*, y a propósito de todas las almas tiene que reducir de antemano su conciencia del mundo” (Kern, 1997: 275).

A continuación expondremos si acaso Husserl fue consciente de los fallos en su objetivo de poner en marcha el camino por la psicología, pero antes debemos reiterar que este último se caracteriza por una insuficiencia fundamental que consiste en el sentido de la inhibición de intereses y de la abstracción. En el curso *Filosofía primera*, en una anotación posterior y al margen, Husserl expresó: “Ahora falta la verdadera caracterización de la reducción trascendental filosófica frente a la reducción universal psicológica” (Kern, 1997: 277). En *Crisis*, Husserl considera a la psicología pura como completamente idéntica a la fenomenología trascendental (Cfr. Kern, 1997: 276), identidad que se rompe por el carácter intencional de totalidad de la filosofía y lo parcial de la abstracción científica.

Es en un artículo de la *Enciclopedia Británica* (1927-1928) que Husserl remarca la diferencia entre psicología pura y la fenomenología trascendental. El carácter trascendental de la subjetividad, según este texto, sólo puede comprenderse a través del conocimiento de su carácter absoluto, de su prioridad y de su carácter originario frente al mundo.

Concluimos por lo arriba expuesto que, en efecto, el camino psicológico es una búsqueda por la subjetividad trascendental, que la utilización de supuestos y la parcialidad en su abstracción conduce a una falta de carácter originario y, por esa misma razón, no alcanza su objetivo, creando la necesidad, en Husserl, de hallar otra vía.

2.3 El camino por la ontología

En este punto es posible notar que al final de los caminos tratados y abordados por Husserl en sus Investigaciones Filosóficas existe una validez confusa. Como ejemplo tenemos el caso del camino psicológico, en el cual no se alcanza a determinar la subjetividad trascendental sin recurrir a supuestos, mismos que impiden comprenderlo en su carácter absoluto, primordial y originario: “Pero tales propiedades de la subjetividad no las capta una psicología que abstrae del ser del mundo” (Kern, 1997: 272).

En cuanto al camino cartesiano, Husserl mismo se percata de sus deficiencias, ya que lo que se busca, consistente en lo apodíctico en el conocimiento, no se alcanza; el carácter temporal del ser impide su apodicticidad (*Cfr.* Kern, 1997: 272). Este impedimento

queda establecido por la misma subjetividad pura, que en un primer plano deja abierta la posibilidad de efectuar un conocimiento indiscutible de su propia esencia; sin embargo, la aplicación de la reducción no basta para eso. Por lo mismo, Husserl descarta esta vía y nunca emprende su búsqueda a partir de un conocimiento de la esencia (Cfr. Kern, 1997: 272).

Antes de explicar el camino ontológico es necesario conocer y comprender sus características para poder diferenciarlo de los anteriores -el cartesiano y el psicológico- y así determinar su objetivo y cómo alcanzarlo. Para poder revisar la estructura del camino ontológico nos apoyaremos en la investigación de Iso Kern que dio como resultado *Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de Edmund Husserl*.

Esta estructura consta de tres planos: toma como base el de la lógica formal para revisar los conceptos de ontología regional o material junto con la ontología del mundo de la vida. De acuerdo con Husserl, esta última es el punto de partida fundamental para este camino, ya que de un modo u otro cualquier otra ontología está referida a ella (Cfr. Kern, 1997: 277). Otro plano es el del *apriori* ontológico y la subjetividad trascendental y, por último, el de la *epojé* trascendental. Revisemos a detalle cada uno de estos planos.

Al observar el primer elemento de la estructura, debemos preguntar qué debemos entender por ontología positiva o lógica. En primer lugar recordemos que la lógica y la ontología formal constituyen la *mathesis universalis* que contiene los principios formales de toda ciencia, lo que nos ayuda a definir qué debemos entender por ontología. En sus *Investigaciones Lógicas I*, Husserl discute en torno a la definición de la lógica y al

contenido esencial de sus doctrinas y nos remite a sus diferentes direcciones, como la psicológica, la formal y la metafísica, por ello se dificulta su definición:

Reina una discrepancia de opiniones tan grande respecto de la definición de la lógica, como de la manera de tratar esta ciencia misma. Era naturalmente de esperar, tratándose de un objeto, respecto del cual la mayoría de los escritores se han servido de las mismas palabras, para expresar distintos pensamientos. (Kern, 1997: 272)

Por lo tanto, se hace necesario revalorar esta ciencia en lo que a sus principios se refiere, debemos atender a la “necesidad de una nueva dilucidación de las cuestiones de principio” (Kern, 1997: 272), es decir, remontarnos a las preguntas de inicio una vez más con el objetivo de dar una recta definición de la lógica.

Debemos considerar que “las definiciones de una ciencia reflejan las etapas de su evolución” (Kern, 1997: 272), por lo que debe ser vista como una unidad objetivamente cerrada, como una esfera que puede confundirse con otras y prestarse a error, a una metábasis, lo cual se manifestaría en la extensión de sus límites. Aquí vale la pena recordar a Kant citado por Husserl: “No es engrandecer, sino que es desfigurar las ciencias, el confundir sus límites” (Kern, 1997: 272).

Al emprender su trabajo, Husserl trató de poner en claro que la lógica con base psicológica está totalmente contaminada por la confusión de esferas, y que por ese motivo se dificulta su progreso en la actualidad, es decir, debido a la interpretación errónea de los

fundamentos teóricos. Por lo tanto, el camino a abordar debe comenzar por determinar que la lógica es una disciplina a priori, demostrativa e independiente de la psicología y que tiene como punto de partida, al igual que el arte, la realidad, es decir, una disciplina práctica.

En segunda instancia Husserl habla de las ontologías materiales o regionales que trazan los principios especiales o normas fundamentales de las ciencias positivas singulares y, por último, la que considera la más profunda de todas las anteriores, la ontología del mundo de la vida, ya que fundamenta a todas las ontologías y lógica científicas. Es necesario aclarar que estas tres ontologías forman parte del camino buscado para llegar a una ontología del mundo de la vida que, a final de cuentas, determina el punto de partida.

El siguiente plano en la estructura consiste en aclarar el a priori ontológico y su correlación con la subjetividad, para lo cual se requiere de un cambio de actitud, lo que significa dejar de posar la mirada de forma ingenua, parcial o directa, sobre lo positivamente ontológico, como principio de su objetividad, o sobre el mundo como el conjunto de la objetividad misma. En este sentido, la mirada debe ser puesta en la subjetividad, que es donde se constituye lo positivo u objetivo, la subjetividad trascendental. “El cambio de actitud se puede comparar con el paso de la bidimensionalidad del espacio a la tridimensionalidad, que incluye en sí la bidimensionalidad” (Kern, 1997: 278). Se trata de la subjetividad contenida dentro de la subjetividad trascendental.

Por lo tanto, es en esta subjetividad en la que se constituye toda objetividad. Se trata de una subjetividad trascendental que se caracteriza por el hecho de revelar una

intersubjetividad mancomunada a través de la objetividad común, es decir, se presenta como temporal, como histórica, pues todos los objetos tienen historia.

Por último, tenemos que este cambio de actitud no es fácil de mantener, debido a que es necesaria una reorientación del pensamiento, erradicando la costumbre que el pensador tiene de hacer superficial la dimensión de profundidad, es decir, su tendencia a explicar lo trascendental por medio de leyes objetivas y científicas cuando, en realidad, su labor consiste en clarificarlas mediante el estudio de la vida subjetiva; el pensador, pues, no puede anular la posibilidad de caer en esta contradicción, esto es, en una metábasis que va desde la trascendentalidad a la positividad, es decir, desde la actitud trascendental a la objetiva.

Ahora bien, sólo podemos resolver la metábasis a través de la epojé trascendental, lo que significa que el pensador debe procurar constantemente no caer en el desacierto de querer explicar la vida trascendental mediante proposiciones positivas pues, como ya dijimos, resulta un contrasentido (Cfr. Kern, 1997: 279). De esta manera queda determinado el sentido de la epojé trascendental, y “solamente en este correlato intencional de la vida subjetiva se encuentra en el ámbito trascendental toda validez objetiva” (Kern, 1997: 279).

Entonces surge la pregunta, ¿cómo llega Husserl a determinar el camino ontológico? Para responderla tenemos que efectuar una revisión histórica de su obra. En las *Investigaciones lógicas*, la meta de la fenomenología radica en alcanzar dicho camino a través de la revisión de la relación entre la lógica y la ontología formal. En la obra *La idea de la fenomenología* (1907), Husserl introduce el camino en la segunda lección, y comienza

distinguiendo entre la ciencia natural y la ciencia filosófica. Iso Kern cita, para este hecho, que “[l]a filosofía [...] se encuentra frente a todo conocimiento natural, en una dimensión nueva [...]” (1997:275).

Como puede verse, en la tarea de investigar qué es en esencia el conocimiento es necesario prescindir de todo el trabajo intelectual realizado en las ciencias naturales: “No le es lícito suponer nada como ya previamente dado, entonces ha de partir de algún conocimiento que no toma sin más otro sitio, sino que, más bien, se da ella a sí misma, que ella misma pone como conocimiento primero” (Kern, 1997: 275); sin embargo, hay que atender a algunas de ellas:

No quiere explicar el conocimiento como hecho psicológico, ni quiere investigar las condiciones naturales según las cuales vienen y van los actos cognoscitivos, tampoco las leyes naturales a que están ligados en su venida al ser y su cambio.
(Kern, 1997: 279)

Por lo que el riesgo de que la ciencia nueva caiga en metábasis permanece: “Todos los errores fundamentales de la teoría del conocimiento guardan relación con la mentada metábasis, de una parte, el error fundamental es el psicologismo; de otra, el del antropologismo y el biologismo” (Kern, 1997: 279). Además Husserl propone, en la misma lección, como origen del problema de la teoría del conocimiento, a la transcendencia y a la manera errónea de abordarla.

Entiéndase la trascendencia en uno u otro sentido o, al principio, en sentido equívoco, en cualquier caso ella es el problema inicial y guía de la crítica del conocimiento; ella es el enigma que ataja el paso al conocimiento natural y constituye el impulso para las nuevas investigaciones. (Kern, 1997: 275)

Recordemos que para Husserl cada trascendencia tiene su correlato inmanente, por lo tanto, ambas tienen un doble sentido. Mencionemos los casos de la inmanencia.

Una en que inmanente quiere decir inmanente como ingrediente en la vivencia de conocimiento, la otra como el darse de modo absoluto y claro, el darse a sí mismo en el sentido absoluto, este ver y captar absolutamente inmediato el objeto mentado mismo y tal como es, constituye el concepto pleno de evidencia, entendida, por cierto, como evidencia inmediata. (Kern, 1997: 281)

En este sentido, la trascendencia tiene un doble significado, por un lado, no estar contenido como ingrediente en el acto de conocimiento y la otra como la que no se halla en la *cogitatio* como vivencia.

Podemos seguir las lecciones de Husserl, quien, al explicar cómo es posible el conocimiento, concluye que no puede resolverse basándose en un saber ya dado acerca de lo trascendente, y pone de ejemplo a un sordo que sabe que hay sonidos y que hay armonía pero que no puede representarlos, no puede verlos ni captar el cómo: “No puede ser, esto de deducir de existencias meramente sabidas pero no vistas. El ver no puede demostrarse o deducirse” (Kern, 1997: 281). Para evitar estos errores, Husserl propone la reducción

fenomenológica como protección frente a la metátesis: “La reducción fenomenológica quiere decir según esto no otra cosa que la exigencia de tener presente constantemente el sentido de la propia investigación y no confundir la teoría del conocimiento con la investigación científica natural (objetivista)” (Kern, 1997: 281).

En las lecciones de invierno de 1910-1911, Husserl recorre, por primera vez, el camino ontológico separado del camino cartesiano; en 1923 fija su estructura y propone a la lógica como teoría del conocimiento. Al mismo tiempo dicta lecciones con el título *Problemas fundamentales de la fenomenología*, en las cuales lleva la reducción a la intersubjetividad. “Pero el mundo no es sólo índice de los sistemas de vivencias propios sino también de vivencias ajenas” (Kern, 1997: 275). Es la estructura ontológica el hilo conductor para que los sistemas intersubjetivos de vivencias en los que se constituye el mundo sean descubiertos. Además, en la vía ontológica también se determina el sentido de la reducción trascendental:

La reducción fenomenológica no es otra cosa que el cambio de actitud en el que el mundo de la experiencia se considera consecuente y absolutamente como mundo de la experiencia posible, esto es, se considera la vida experimentadora en la que lo experimentado en cada caso, y universalmente, es sentido de la experiencia con un determinado horizonte intencional. (Kern, 1997: 282)

Sostenemos que es en el estudio del camino ontológico donde, por medio de la reducción fenomenológica y el mundo de la experiencia, se manifiesta la estructura

fundamental del camino, y que éste conduce a la subjetividad trascendental como correlato de la subjetividad.

El mundo dado, intuitivamente dado; la ontología universal del mundo con todas las ontologías especiales conduce a una cosmovisión universal como observación eidética del mundo, los axiomas de la ontología universal deben ser en general las descripciones de esencia de un mundo posible. Además la naturaleza conduce a la corporalidad, a lo psíquico, a la subjetividad que rinde espiritualmente, a conocer que la subjetividad es constituyente de mundo, trascendentalmente absoluta, a conocer que todo ser es correlato de la subjetividad trascendental que abraza todo lo objetivo como correlato de las constituciones subjetivas; que todo ser, observado trascendentalmente, está en una génesis universal subjetiva, etc. (Kern, 1997: 282)

Este mundo, intuitivamente dado en el camino, nos lleva desde las ciencias naturales a las ontologías y, como ya observamos, a una ontología universal, para continuar hasta la *noética* que sigue a las ontologías, principios y métodos. Es la *noética*, precisamente, la que aclara todos los conocimientos científicos especiales, de esta manera todo conocimiento se transforma en conocimiento absoluto, en metafísico. “Así, la *noética* es la doctrina de la ciencia en su sentido más alto, y, al mismo tiempo, aquella disciplina que posibilita el cumplimiento último y más elevado de nuestras necesidades de conocimiento” (Kern, 1997: 282). Así pues, se entiende por *noética* algo que es vivido.

La correlación de la ontología con la *noética* es la fenomenología trascendental. Más tarde, en los cursos de *Lógica como teoría del conocimiento* y de *Problemas*

fundamentales de la fenomenología, Husserl consigue extender la reducción fenomenológica trascendental a la intersubjetividad, la cual acontece en el camino por la ontología:

El mundo existente de manera constante con su estructura apriórica se toma como índice y, por cierto, no sólo para una corriente de conciencia actual, sino para un sistema entero de vivencias reales y posibles que se suceden temporalmente, vivencias que están enraizadas en la vivencia actual como representaciones . Pero el mundo no es sólo índice de los sistemas de vivencias propios sino también de vivencias ajenas. (Kern, 1997: 282)

Lo anterior hace patente lo que previamente se mencionó sobre esta vía, y es que “sólo el camino ontológico concibe a la subjetividad realmente como trascendental” (Kern, 1997: 283).

La reducción fenomenológica no es otra cosa que el cambio de actitud en el que el mundo de la experiencia se considera consecuente y absolutamente como mundo de la experiencia posible, esto es, se considera la vida experimentadora en la que lo experimentado en cada caso y universalmente es sentido de la experiencia con un determinado horizonte intencional. (Kern, 1997: 283)

Ahora bien, en la búsqueda de ese horizonte intencional y de su determinación es necesario confrontar a los dogmas y a su actitud, como lo sostiene Husserl en su obra *Ideas*

I, en la sección *Meditación fenomenológica fundamental*, donde aborda a la reducción fenomenológica y, principalmente, a la epojé como herramientas para tal fin, no sin antes confrontar “a las ciencias de la actitud dogmática y las ciencias de la actitud filosófica” (Kern, 1997 :283); allí concluye que “es necesaria la teoría del conocimiento como ciencia que se mueve en su propia dimensión” (Kern, 1997 :283). Como puede verse, es en estas obras donde Husserl deja claro el papel que juega la reducción fenomenológica: proteger de una metábasis, es decir, de una confusión entre las esferas del saber objetivo natural y de la subjetividad trascendental fenomenológica, con lo cual queda determinada su función:

Tiene la función metódica de recordarnos constantemente que las esferas del ser y del conocimiento afectadas por él están en principio fuera de aquellas que deben estudiarse como fenomenológico trascendentales y que todo inmiscuirse premisas pertenecientes a los dominios colocados entre paréntesis es señal de una mezcla representativa de un contrasentido o de una verdadera metábasis. (Kern, 1997: 283)

Esta metábasis, como contrasentido, queda manifiesta en las obras de Husserl, *Introducción a la filosofía y Kant y la idea de la filosofía trascendental*, así como en el curso *Filosofía primera*, en las que realiza reflexiones sobre la constitución en la vida de la conciencia como la convicción de un mundo existente en sí.

A continuación, la obra *Lógica formal y trascendental* está determinada por la ontología exclusivamente, y lleva a cabo el giro desde la lógica y la ontología objetivas a la

lógica trascendental, es decir, a la fenomenología trascendental. Iso Kern resalta las determinaciones de este giro:

Husserl señala que una lógica puramente objetiva, permanece sumida en una ingenuidad que le obstruye al acceder a la primacía filosófica de una comprensión radical y de una justificación fundamental de sí misma y sucumbe a los encubrimientos y desplazamientos que imposibilitan la única claridad que podría determinar su alcance y el ámbito de aplicación justa. (Kern, 1997: 284)

Husserl coloca a la exigencia de fundamentación de la lógica mediante investigaciones subjetivamente dirigidas que, por lo demás, lo hace patente en su obra *crítica de la razón*; y que más tarde señala sus presupuestos ocultos, siempre con la intención de evidenciar la necesidad de las investigaciones subjetivas y de dejar al descubierto su problemática.

Lo anterior conduce a Husserl al mundo como unidad de la experiencia posible, presupuesta secretamente ya desde siempre en la lógica formal tradicional, revelando el sentido del mundo como perteneciente a la explicación de los conceptos lógicos fundamentales.

Por lo tanto, la subjetividad que se investiga no puede tener el sentido de mundo, es decir, sólo puede comprenderse como constituyente de mundo, como trascendental.

La entera marcha del pensamiento está exclusivamente determinada por la tarea de aclaración o crítica de la lógica y ontología objetivas y por la solución de tal tarea

mediante la investigación de la intencionalidad que rinde, remitiendo siempre a la correlación del a priori ontológico y el fenomenológico. (Kern, 1997: 285)

Por último, debemos revisar en la *Crisis* los impulsos por los que el camino por la ontología avanza en tres oleadas sucesivas rumbo hacia la subjetividad trascendental. El primero de ellos está fuertemente influenciado por la filosofía de Kant en lo que respecta al sentido del ser y a la validez del mundo presupuesto en la vida natural objetiva, siendo la subjetividad cambiante la encargada de traer al mundo, desde sí misma, la vigencia del ser, por lo que cabe señalarla como “un ámbito del ser de una nueva dimensión” (Kern, 1997: 286), siendo esta dimensión contrapuesta como a la dimensión de profundidad con relación a la doble dimensión natural objetiva del mundo natural, es decir, como una tercera dimensión que, según Husserl, en Kant es abarcada en la teoría de la conformación del mundo mediante funciones trascendentales, “pero sin llegar a abrirla realmente” (Kern, 1997: 286), apertura que es la tarea de la filosofía trascendental.

El segundo impulso hacia la subjetividad trascendental se da como “el problema del modo de ser del mundo de la vida” (Kern, 1997: 286) contenido en la fundamentación de la ciencia objetiva, sin dejar de lado que es “el mundo de la vida quien contiene a la ciencia objetiva como fenómeno” (Kern, 1997: 286). En un comienzo, el mundo de la vida y su problema no puede ser tratado por la ciencia objetiva, pues no consigue, por principio, comprenderlo (*Cfr.* Kern, 1997: 286); por lo tanto, es necesario evitar su intervención, con tal de no “introducir aquí lo que existe en el sentido de la ciencia objetiva; aquí, donde está en cuestión lo que existe desde el punto de vista del mundo de la vida” (Kern, 1997: 286).

Husserl propone efectuar una *epojé* como modo de hacer frente a la metábasis. Para aclarar el objeto formal de estudio, es necesario remitirnos a las estructuras fenomenológicas del mundo de la vida y a su experiencia; para eso, se mencionan dos posibles modos fundamentales de cuestionarnos al respecto: “el de la actitud directa ingenuo-natural hacia lo objetivamente ontológico, pero no hacia lo científicamente objetivo, y el de la actitud consecuentemente reflexiva hacia el cómo de los modos de donación del mundo de la vida” (Kern, 1997: 287). Todo lo anterior Husserl lo refuerza haciendo referencia a Kant:

Nuestro camino históricamente motivado nos ha conducido desde la interpretación de la problemática que se desarrolla entre Kant y Hume hasta el postulado de la aclaración del suelo universal del mundo pre-dado [...] para toda praxis objetiva: es decir, el postulado de aquella novedosa ciencia universal sobre la subjetividad que pre-dona mundo. (Kern, 1997: 287)

Entonces, podemos concluir la necesidad de una *epojé* universal ante la validez y el sentido de la actitud natural, ya que ambos, constituidos por la conciencia en la actitud natural, no admiten la duda sobre el mundo (*Cfr.* Kern, 1997: 287).

El tercer impulso de las partes del camino ontológico comienza con una “crítica del camino cartesiano” (Kern, 1997: 287) y con la necesidad de realizar una *epojé* respecto de las cosas del mundo de la vida, para continuar con la idea de su *priori* ontológico. Al

respecto de la paradoja que surge a partir del choque de la vida natural objetiva y su componente subjetivo, es decir, de la paradoja del todo y la parte, Kern sostiene:

Y al concebir como humana la subjetividad constituyente, siguiendo en ello lo que es evidente de suyo para la vida natural objetiva, choca con la paradoja de que una parte integrante del mundo constituya el mundo entero; que la parte subjetiva del mundo se trague, por así decir, todo el mundo y, con ello, a sí misma. -y- La solución de esta paradoja se alcanza con la distinción entre la subjetividad objetiva como parte integrante del mundo constituido y la subjetividad trascendental constituyente del mundo. (1997: 287)

Por lo tanto, la epojé se presenta como una actitud independiente de la dimensión de la vida mundana natural objetiva, y sólo en este camino ontológico la subjetividad es concebida como trascendental. En su obra *Lógica formal y trascendental*, Kern escribe:

Sólo el descubrimiento de la problemática trascendental permite distinguir entre el mundo y la subjetividad trascendental que precede al ser del mundo como constituyente en sí misma de su sentido ontológico, y que por consiguiente porta en sí toda la realidad del mundo como idea constituida actual y potencialmente en ella. Sin duda, sólo el descubrimiento de la reducción fenomenológica trascendental, con su epojé respecto de todos los datos mundanos previos puso al descubierto la esfera concreta del ser trascendental y abrió el camino a los problemas constitutivos,

particularmente a los problemas para los cuales las trascendencias puestas entre paréntesis en servir de hilos conductores trascendentales. (1997: 289)

De esta forma, la captación del sujeto trascendental es el presupuesto de la problemática trascendental, teniendo a la epojé como medio para descubrirla y abarcarla en su justa dimensión.

Capítulo III

La *duda* metódica y la *epojé* fenomenológica

Continuaremos hablando sobre las características y funciones de la *epojé* desde la visión del propio Husserl, pero antes revisaremos la *duda* en Descartes con la finalidad de efectuar una comparación entre ambas teorías y destacar las similitudes y las diferencias que Husserl observó con respecto al sistema cartesiano. Hemos de exponer, además, el carácter nuclear fundamental de la *epojé* en la filosofía fenomenológica; para ello traeremos a cuenta a Husserl así como a diversos comentadores.

Como ya se mencionó anteriormente, es a través de las diferentes vías hacia la fenomenología trascendental que se busca un fundamento originario y apodíctico para la filosofía; hemos visto, también, que en cada camino tomado se hace necesaria tanto la reducción fenomenológica como la *epojé*, y que se obtienen diferentes resultados. Precisamente, la *epojé*, como instrumento así como la reducción trascendental, genera el principio fundamental dentro de la teoría fenomenológica de Husserl y, así mismo, alcanza la subjetividad trascendental. Resulta claro, pues, que el núcleo del método de la reducción trascendental es la *epojé*, término griego que en sus orígenes caracterizaba la abstención del juicio (*Cfr.* Xolocotzi, 2007: 144).

Ahora bien, la reducción consiste en un proceso por el cual se ponen entre paréntesis todos los datos a que se refieren los actos; luego se vuelve sobre los actos mismos, de los cuales se distinguen dos tipos: el eidético y el trascendental (*Cfr.* Ferrater, 2000: 542), éste último se efectúa sobre las dos principales actitudes, una de ellas la

natural: “[e]mpezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo en actitud natural” (Husserl, 2007 :144); usando una expresión husserliana, diríamos que “el mundo está ahí siempre como realidad”, y ésta última hay que entenderla como la actitud natural y como la tesis del mundo.

La realidad la encuentro, es lo que quiere decir ya la palabra, como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como están ahí. Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlos, altera en nada la tesis de la actitud natural. (Husserl, 1997: 64)

Justo aquí se manifiestan las diferentes filosofías anteriores a la reflexión fenomenológica, lo que hace necesario partir de la *actitud natural* antes de abordar el tema de la *epojé* para justificar la reducción, tal como lo hizo Husserl, y así comprenderemos por qué esta acción adquirió importancia, a tal grado que mediante ella definió a la fenomenología.

Aunque Husserl intenta ofrecer una idea de fenomenología, en sus *Investigaciones Lógicas* deja algunas dudas que más tarde son resaltadas en el libro *Subjetividad radical y comprensión afectiva* (Xolocotzi 2007); allí, éste último hace referencia a la falta de claridad en sus determinaciones refiriendo lo siguiente: “¿En qué consiste lo característico de la fenomenología, si ésta no era ni lógica ni psicología?” (Xolocotzi, 2007: 28).

La manera de enfrentar la pregunta exige tener presente que la actitud natural precisa contar con la verdad del mundo circundante de manera incuestionable: El mundo de la actitud natural: yo y mi mundo circundante. “Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo” (Husserl, 1992: 64). Aquí, tener conciencia forma parte indiscutible de lo característico en lo fenoménico, ya que sin esa adquisición lo primario no se puede alcanzar, es necesario experimentarlo. “Tengo conciencia de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediatamente e intuitivamente, lo experimento” (Husserl, 1992: 64). Tal experiencia se relaciona con la percepción sensible que conduce a una intuición que no es de origen lógico ni psicológico. “El mundo circundante para Husserl es directamente aprehensible en el sentido de una intuición de la percepción sensible” (Xolocotzi, 2007: 129).

Ahí es para mí un mundo de cosas, “[a]hí adelante” (Husserl, 1997: 64). Esto se explica como una “[...] determinación tripartita del mundo presente para mí, es decir, el campo de percepción, es decir, como experiencia en que se da originariamente lo real, para mí están ahí objetos reales, como objetos determinados” (Husserl, 1997: 64).

Se trata de una co-presencia que debemos entender como “el contorno inmediato que entra en mi campo de conciencia” (Husserl, 1997: 64) únicamente como variación de la atención, y el horizonte del mundo circundante muestra la presunción fundamental en la que se puede extender el campo de experiencia en el que nos movemos cotidianamente. Estamos dirigidos sobre esta base. Por ello Husserl llama a la guía de la experiencia *enfoque* o *actitud natural*: mientras el mundo esté ahí para mí, estoy enfocado naturalmente (Cfr. Xolocotzi, 2007: 131). Por último y con la finalidad de determinar lo que representa la

actitud natural en Husserl en lo referente a los diferentes aspectos con los que pueda presentarse dentro de la teoría, tenemos que:

Para Husserl la actitud que mantenemos en nuestra vida ordinaria es la actitud natural, que se caracteriza por estar orientados a nuestras cosas [...] por vivir en el mundo, en un mundo donde hemos nacido y en el que vamos a morir, un mundo que nos circunda por doquier. (San Martín, 2008: 66-67)

Esta referencia muestra la preocupación de la conciencia aperceptiva del mundo real circundante. Debemos tener presente que nosotros mismos estamos dentro de “*el mundo*” y así también “*los otros*”, los amigos, los profesores, etcétera, y que todo lo que nos sucede también le sucede a los demás hombres en el mundo circundante, con el cual cada uno se entiende y donde lo común se comprende a partir de espacio y tiempo ; Husserl lo enuncia de la siguiente manera: “el mundo circundante de todos nosotros, que está ahí y al que pertenecemos nosotros mismos”, y es por lo anterior que “cada uno tiene su lugar desde donde ve las cosas que están ahí delante , y por eso se le presentan a cada uno las cosas de diversa manera” (Husserl, 1997 :68), incluidos sus campos de percepción.

Para Husserl, la actitud natural se sostiene en la tesis general y se determina por medio de la presuposición presencial que se muestra como una validación. Validación que implica una relación entre el mundo de las percepciones y el mundo de las cosas que usamos. Pero, ¿de qué carácter es esta relación? Husserl sostiene en el párrafo 27 de *Ideas I*: “Este mundo está persistentemente para mí ahí delante, yo mismo soy miembro de

él, pero no está para mí ahí como un mero mundo de cosas, sino, en la misma forma inmediata, como un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico” (1997: 64). Aquí, la practicidad debe entenderse como el hilo conductor hacia la relación entre el mundo de la percepción y el mundo de uso.

En resumen, la actitud natural es la que mantenemos en nuestra vida diaria, que incluye a la ciencia y que tiene como base a la tesis general, la presuposición presencial de la realidad; es la que genera una relación entre lo percibido y las cosas como una practicidad.

3.1 La *epojé*

La *epojé* constituye una parte fundamental de la fenomenología que sugiere un cambio radical (Cfr. Husserl, 1997: 69), una desconexión, con la finalidad de lograr la reducción de la actitud natural.

La noción de *epojé* y reducción son un intento de dirigir mi mirada a mi vida psíquica, a la experiencia que tengo de las cosas y del mundo; el mundo, lo trascendente queda fuera, limitándome yo a mi representación, a lo que hemos llamado inmanente. Abandonamos la postura espontánea, natural, frente a las cosas para asumir la postura propiamente filosófica. Nos reducimos a la vida psíquica en su doble vertiente: los actos mentales, en la conexión temporal que tienen y lo dado

en esos actos mentales, también en su doble vertiente de lo realmente dado y lo que puede ser dado. (San Martín, 2008: 71)

Ahora bien, ¿es posible efectuar un cambio de mirada a lo inmanente? Se debe tener claro que la reducción se lleva a cabo en la actitud natural que tiene como base al mundo, pero, para saber si es posible realizarla, es necesario considerar lo que implica un acto semejante, acto que comienza siendo una duda. Asimismo, el intento de dudar de algo de lo que tenemos conciencia, como estando ahí delante, acarrea necesariamente cierta abducción de la tesis, y justo eso es lo que nos interesa (*Cfr.* San Martín, 2008: 71), pues de esta forma la tesis sufre una conversión distinta a la manera de tesis y antítesis, es decir, de la oposición en la negación o conversión en conjetura, en sospecha, en indecisión, nada de esto es a lo que se refiere, se trata más bien de algo enteramente peculiar: no significa que abandonamos la tesis que hemos practicado, no cambiamos nuestra convicción, mientras no juzgamos, pero esto es justo lo que no hacemos (*Cfr.* San Martín, 2008: 71). En todo caso, la modificación que experimenta la tesis no modifica su ser, es decir, sigue siendo la que es, solamente la colocamos entre paréntesis. “La tesis sigue existiendo, como lo colocado entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis, como lo desconectado sigue existiendo fuera de la conexión” (San Martín, 2008: 71).

Por lo anterior, este acto implica un cambio radical para la búsqueda de la conciencia pura o trascendental: “El cambio radical que Husserl aquí se propone es la adquisición de un campo hasta ahí no descubierto: la esfera de la conciencia pura o trascendental” (Xolocotzi, 2007: 138). Así, la conciencia pura o trascendental se busca,

principalmente, como fundamento: “La subjetividad trascendental aparece como el suelo propio de la fenomenología husserliana” (Xolocotzi, 2007:138). Para el descubrimiento de esta esfera trascendental se tiene que abandonar la actitud natural mediante un cambio que implica un retroceso que transita de la vida ingenua y natural de la conciencia a la vida trascendental; por ello Husserl llama a este método “reducción trascendental” (Xolocotzi, 2007: 138).

Esta reducción trascendental abre una puerta dentro de la actitud natural a fenómenos que no le son accesibles, y los devela. “Sólo el desocultamiento hace patente en sentido estricto los fenómenos” (Xolocotzi, 2007: 139). Es en la conciencia pura donde los fenómenos pueden ser descubiertos como son (Cfr. Xolocotzi, 2007: 139).

El cambio radical abre un ámbito nuevo. Al hablar del acto de poner entre paréntesis, o desconectar la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural, seguimos a Husserl en su definición: “Un cierto abstenernos de juzgar, que es conciliable con la convicción no quebrantada y en casos inquebrantable, por evidente, de la verdad” (1997: 72). Se trata de no negar al mundo que está ahí, delante de nosotros, aunque somos libres de hacerlo, de dejar intacta su forma, pues la creencia en él no se suspende, antes bien, se presupone. Nuestra ausencia de juicio sobre el mundo determina la desconexión: “[...] practico la *epojé* fenomenológica que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo” (Husserl, 1997: 72). Así, por medio de la *epojé*, descubrimos al mundo como tal, y a los objetos de ese mundo como constituidos en la conciencia pura. Lo que perseguimos, entonces, es a un mundo entero, de la actitud natural, libre de teorías o juicios, “tal como se tiene real experiencia de él, no vale ahora nada sin

ponerlo a prueba, sin discutirlo, debe quedar entre paréntesis” (Husserl, 1997 :74). Esto significa poner “fuera de juego mi creencia en el mundo [,] y con ello los objetos puestos en el mundo son colocados entre paréntesis” (Xolocotzi, 2007: 141). La epojé para Husserl es poner entre paréntesis los objetos del mundo, es decir, la actitud natural, dejando fuera las teorías sobre de ellos.

Hemos tratado hasta aquí lo que entendemos por epojé y los términos relacionados con ella, tal como la *actitud natural* y su *tesis general*, pero es momento de determinar su finalidad y su campo de acción. En este trabajo nos basaremos en el camino emprendido por Husserl en *Ideas I*, que es el camino cartesiano por medio de la epojé.

Una de las finalidades de la epojé dentro de la teoría husserliana es servir como herramienta del método fenomenológico. “En lugar, pues, del intento cartesiano de llevar a cabo una duda universal, podríamos colocar la *epojé* universal en nuestro nuevo sentido rigurosamente determinado” (Husserl, 1997:73). Otra de sus finalidades es el develar los fenómenos ante la conciencia pura, para lo cual se requiere de un cambio en la actitud natural: “En la actitud natural no puede verse justamente nada más que el mundo natural. [...] Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural” (Husserl, 1997: 73); por lo demás, hace posible el acceso al campo de la fenomenología entera que está determinado, precisamente, por la conciencia pura o trascendental, “una nueva región del ser, la cual es una región de ser individual” (Husserl, 1997: 73) .

En esta nueva región del ser, éste será designado como *vivencias puras y conciencia pura*, con *correlatos puros*; por otra parte, su *yo puro*, desde el *yo*, es decir, desde la conciencia, serán las vivencias que se nos dan en la actitud natural. Aquí el *yo* es el *yo soy*,

el hombre real, objeto real en sentido estricto, como los otros del mundo natural, capaz de elaborar pensamientos, *actos de conciencia*, que son sucesos de la misma realidad natural.

La dirección está puesta entonces en la esencia de la conciencia en general y en su inmanencia. Por ende, este ser de la conciencia queda como residuo fenomenológico, como región del ser, campo de una nueva ciencia, la conciencia pura y su campo fenomenológico, por esta razón se merece, según Husserl, el nombre de *epojé fenomenológica*.

Por motivos de peso epistemológico, principalmente, Husserl caracteriza a la conciencia pura como conciencia trascendental, y a su operación reveladora como *epojé trascendental*. Por lo tanto, “Hay primero que perder el mundo por *epojé*, para recuperarlo en la meditación universal sobre sí mismo” (Husserl, 2004: 231). Esta operación habría de descomponerse en diversos pasos, desconectando o poniendo entre paréntesis y consistiría en reducciones progresivas, fenomenológicas o trascendentales.

Así, pues, mediante la reducción y *epojé* fenomenológicas accedemos a la vida pura de la conciencia. El ser así de la vida y la vivencia se muestra como algo necesario, y absoluto, que no se lleva a cabo mediante escorzos, es decir, en perspectiva o mediante apariencias. (Xolocotzi, 2008: 146)

Al referirnos a la finalidad de la *epojé*, encontramos coincidencia con lo expresado por Javier San Martín: “De este modo la *epojé* ha sido llevada a reducción trascendental y

la realidad, que al principio aparecía como lo que no es dado ni dable, lo independiente del conocimiento, del sujeto, es reducida a la experiencia del sujeto” (2008: 73).

Podemos expresar que la *epojé*, así como la reducción, entraña una vuelta de *mi* mirar a *mi* vida psíquica, es decir, a la experiencia que tengo de las cosas y del mundo. “El mundo, lo trascendente queda fuera, limitándome yo a mi representación, a lo que hemos llamado inmanente” (San Martín, 2008: 73). Justamente eso es lo que busca la fenomenología: poder estudiar lo inmanente. Pero, ¿qué debemos entender como inmanente según Husserl? En sentido contrario de lo trascendente, se presenta en un doble sentido: “inmanente como ingrediente de la vivencia del conocimiento” y “el darse de modo absoluto y claro, el darse a sí mismo en el sentido absoluto” (San Martín, 2008: 64).

Husserl define al *ingrediente de la vivencia del conocimiento* como la oposición entre inmanencia y trascendencia, y lo explica de la siguiente manera:

El objeto que está ahí con el carácter de estar él mismo en persona, sea una vez inmanente al percibir, en el sentido de ingrediente, y la otra vez no; antes bien, se distinguen por un modo de darse el objeto, que, en lo que tiene de esencialmente distinto, pasa mutatis mutandis a todas las modificaciones representativas de la percepción, a las intuiciones paralelas a ésta del recuerdo y la fantasía. (Husserl, 1997: 96)

Estos dos aspectos de la inmanencia tienen sus correlatos, también, en lo trascendente, diferencia importante para el desarrollo de la fenomenología de Husserl, pues, al buscar un fundamento del conocimiento partiendo de una crítica de lo no fundado,

empezando al estilo cartesiano, es decir, suprimiendo la trascendencia y efectuando en ella la *epojé*, adquiere una doble función: por un lado la de describir y descubrir los fenómenos de la conciencia, la vida subjetiva, presencia de una realidad que se da por sí misma, *mi* realidad absoluta; por otro, la crítica al descubrimiento del fenómeno absoluto, es decir, aquel que no incluye ninguna trascendencia, lo apodícticamente dado, lo que no tiene mediación y que no puede ser negado. Como hemos mencionado, el quehacer filosófico de Husserl se reduce a esta doble funcionalidad en la reducción.

La primer tarea es asegurar el paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica, siendo esta última la preparación para lo absolutamente dado y fundado, lo apodícticamente evidente. La segunda, la puesta entre paréntesis de la tesis natural, quedando la inmanencia entendida como la representación del objeto, de tal manera que existe una certeza o seguridad en su percepción; a esta seguridad, como ya lo mencionamos, Husserl la llama la *tesis de la actitud natural*, y la *epojé* consiste en desconectar o eliminar esa tesis.

Con eliminar la tesis se pone en el objeto intencional la existencia del objeto trascendente. Esta reducción se limita a *mi* representación del mundo, es decir, a lo inmanente. El conocimiento, del que se pensaba que el objeto era independiente, forma parte de la experiencia que tenemos de él, y mediante la *epojé* queda reducido sólo a ella, es decir, la trascendencia queda reducida a la experiencia del sujeto.

Se podría hablar de las diferentes connotaciones que tiene la palabra inmanencia dentro de la fenomenología, además de sus diferentes ramificaciones dentro del quehacer filosófico, no obstante, baste con lo dicho por el momento para no desviarnos de nuestro

propósito. De lo que sí hablaremos es de la consecuencia que tiene lo expuesto anteriormente sobre la inmanencia, y la relación que existe entre la representación que puede hacer el pensador principiante y *lo real*⁵.

Basados en los diferentes caminos que Husserl toma para su filosofía fenomenológica, y las diferentes formas de aplicación de la *epojé* y sus resultados, tenemos que, en el *camino cartesiano*, “el filósofo que comienza absolutamente debe, por tanto, practicar una *epojé* frente a la creencia en el mundo y, con esto, también frente a todo conocimiento del mundo, sea éste de naturaleza científica o precientífica, es decir, debe dejarlo sin validez” (Husserl, 1997: 260). Y si pretende fundamentar de manera absoluta a la filosofía como una ciencia, esto es, desde un punto arquimédico, debe ser “indubitable clara y sin enigmas” (Husserl, 1997: 260). Quedando como residuo el cogito de quien filosofa, es decir, el objeto de conocimiento inmanente, que es absolutamente evidente. De esta manera se gana el comienzo absoluto.

En el camino por la psicología intencional la única finalidad es alcanzar la intersubjetividad trascendental:

La *epojé* es la validez o la inhibición de todo interés relativo por los objetos singulares de las vivencias singulares y los nexos de vivencias, sean estas las propias o las ajenas, y que se pretende alcanzar lo puramente anímico. Ya que un análisis de la conciencia de horizonte de las vivencias muestra que toda vivencia pone el mundo como válido en el modo de una implicación intencional. Para conquistar lo

⁵ Para Husserl, el principiante en la filosofía es análogo a la posición que en su momento Descartes tomó ante la filosofía de su tiempo, y que consistía en la reforma completa del pensamiento buscando un fundamento absoluto, y de este manera colocarla como una ciencia (Cfr. Husserl, 2004 :37).

puramente anímico debo, por tanto, inhibir mi interés por el mundo en una epojé universal en cierta forma de golpe. (Kern, 1997: 274)

En el camino por la ontología, la metábasis constituye la amenaza constante a las investigaciones del filósofo, quien puede pasar de una actitud trascendental a una actitud objetiva mundana si no aplica la *epojé* a todas las experiencias positivas.

Y ahora esta *epojé* significa exactamente: el investigador trascendental debe ser consciente constantemente del sentido de su propia investigación. Así, pues, no puede incurrir en el contrasentido de querer explicar la vida trascendental mediante cualesquiera proposiciones positivas. (Kern, 1997: 279)

En suma, respecto de la validez de los objetivos de la *epojé* trascendental, tenemos que en el camino cartesiano se gana el comienzo absoluto pero se pierde en el sentido de la subjetividad. Mientras tanto, en el camino psicológico se obtiene el mundo como válido en el modo de una implicación intencional, pero no se logra alcanzar el verdadero objetivo de este camino, la subjetividad trascendental. Por último, en el camino ontológico descubrimos que para librar la metábasis debemos determinar de manera absoluta la división entre las diferentes experiencias y sus trascendencias, evitando describir lo trascendente con supuestos. Es la objetividad la que carece de apodicticidad, como sucede en el camino cartesiano, lo mismo pasa al descartar lo subjetivo y el ser del mundo, así como acontece en el camino por la psicología, generando con esto una contradicción debido a que se pretende explicar la vida trascendental por medio de la experiencia positiva, siendo esta la

que queda determinada en su sentido como en el caso de la *epoché* trascendental. Estamos obligados a evitar esta metátesis. Y es aquí donde nos parece importante comparar la teoría de la reducción fenomenológica con la teoría de Descartes y su método, principalmente en lo que se refiere a la *duda metódica*, de la cual hablaremos a continuación.

3.2 La *duda* cartesiana

Para Descartes, la *duda* constituye el fundamento de su teoría y de su método; en *Los principios de la filosofía*, se lee: “Para determinar la verdad es preciso, una vez al menos en la vida, poner en duda todas las cosas y hacerlo en tanto sea posible” (Descartes, 1995: 121). De esta forma, la *duda* constituye, para Descartes, lo que la *epoché* para Husserl, la base, principalmente, de su método.

Descartes descubre el ego cogito puro como campo de una filosofía concebida como una ciencia apodíctica. Parte también de la actitud natural, a la cual ya nos hemos referido, y por medio de los sentidos, al mundo sensible; no obstante, basándose en el hecho de que los sentidos frecuentemente nos engañan, resuelve dudar de ese mundo y excluirlo como campo de estudio de la filosofía. Pero la duda deja como residuo al *ego cogito*, que se revela como un fundamento absoluto sobre el cual se debe construir nuevamente, y de manera convincente, todo el saber referente al mundo.

Por otro lado, hemos de seguir la recomendación que Husserl nos ofrece en su obra *Meditaciones Cartesianas*: “La idea directriz de nuestras meditaciones será, como para Descartes, la de una ciencia que hay que fundamentar con radical autenticidad, y últimamente la de una ciencia universal” (2004: 47). Sin duda, la propuesta de René Descartes motivó la transformación de la fenomenología en una nueva filosofía trascendental, a tal grado que pudo ser considerada *neocartesianismo*. Quizá una de sus formulaciones más importantes es la que se refiere a la libertad:

Pero aun cuando quien nos hubiera creado fuera todopoderoso y también encontrara placer en engañarnos, no dejamos de experimentar que poseemos una libertad tal que siempre que nos place, podemos abstenernos de asumir en nuestra propia creencia las cosas que no conocemos bien y, de este modo, impedir el error. (Descartes, 1995: 24)

En este sentido, el conocer *bien* lleva implícita la *duda*, pues a través de ella advertimos las cosas de manera clara y distinta. Sin embargo, Husserl advierte la distancia que existe entre la finalidad y el objetivo de conocer las cosas de manera precisa, por eso es que toma un camino diferente:

Y ahora, recordemos la meditación cartesiana sobre la duda. Al considerar las múltiples posibilidades de error e ilusión, podría yo caer en tal desesperación escéptica, que terminara por decir: Para mí no hay nada seguro; todo me es dudoso. Pero, al instante, es evidente que no puede serme todo dudoso, pues, al juzgar yo

así, que todo es dudoso para mí, es indudable esto: Que juzgo así, y, por tanto, sería absurdo querer mantener una duda universal. Y en cada caso de una duda determinada es indudablemente cierto que dudo tal cosa determinada. E igualmente para toda cogitatio. Perciba, me represente, juzgue, razone yo como quiera que sea; se lo que quiera de la seguridad o inseguridad, de la objetividad o falta de objeto de estos actos; en lo que concierne a la percepción, es absolutamente claro y cierto que yo percibo esto y aquello; en lo que hace al juicio, que yo juzgo esto y lo otro, etc. Descartes hacia esta consideración en vista de otros fines; a pesar de ello convenientemente modificada, nosotros podemos utilizarla aquí. (Husserl, 1998: 37)

Podemos ver que justamente la seguridad en cuanto a lo que se percibe establece las diferencias entre ambas teorías y sus fines. No obstante, debemos tener presente que Descartes busca fundamentar el conocimiento de lo verdadero, por lo tanto, considerando a la filosofía como ciencia verdadera, pretende hallar los principios racionales que han de normar todo conocimiento. Pero, ¿qué ruta tiene que recorrer el conocimiento para alcanzar la verdad? (Cfr. Descartes, 2006: 13) Al parecer, Descartes no procede buscando las cualidades ocultas de las cosas sin antes preguntarse si la razón humana puede lograr tal saber, es decir, si está facultada para conocer la verdad; en todo caso, sugiere:

Asimismo, será muy útil que rechacemos como falsas todas aquellas [cosas] acerca de las cuales podamos imaginar la menor duda, a fin de que, si llegamos a descubrir algunas que, adoptada, esta precaución, nos parece manifiestamente

verdaderas, reconozcamos que también son muy ciertas y que son las que es posible conocer más fácilmente. (1995: 22)

En esta posibilidad de “conocer más fácilmente” algunas verdades, por el hecho de ser evidentes, radica otra similitud entre la teoría de Descartes y la de Husserl: se trata de la búsqueda de los principios absolutos de la ciencia y la necesidad de examinar a la razón humana o, en el caso de Husserl, a la conciencia. Para Descartes, el principio indubitable lo constituye la existencia: “No podríamos dudar sin existir y éste es el primer conocimiento cierto que se puede adquirir” (1995: 25).

Husserl destaca que la idea que Descartes tiene de ciencia es similar a la de la geometría o a la de las matemáticas, lo cual prefigura su modo de pensar. Sin embargo, allí descansa un prejuicio *fatal*: el ideal axiomático de la geometría, por lo que es necesario actuar con cautela.

Ante todo, tenemos que apartar de nosotros aquel prejuicio, ya antes citado, que proviene de la admiración por la ciencia matemática de la naturaleza, que influye en nosotros mismos como una vieja herencia, y según el cual es como si con la expresión de ego cogito se tratase de un axioma apodíctico, que en unión con otras hipótesis, por señalar y por fundamentar eventualmente de un modo inductivo, haya que suministrar el fundamento de una ciencia del mundo que explique éste deductivamente, de una ciencia nomológica, de una ciencia de orden geométrico, exactamente igual a la ciencia matemática de la naturaleza. (Husserl, 2004: 66)

Sin embargo, Husserl no desecha por completo la visión de Descartes:

Empezamos de nuevo, pues, cada uno para sí y en sí, con la resolución propia de unos filósofos que inician radicalmente su actividad: lo primero, es dejar en suspenso todas las convicciones válidas hasta ahora para nosotros, y con ellas todas nuestras ciencias. La idea directriz de nuestras meditaciones será, como para Descartes, la de una ciencia que hay que fundamentar con radical autenticidad, y últimamente la de una ciencia universal. (Husserl, 2004: 47)

Esta ciencia universal debe ser completamente admisible, pues en ella debe imperar una radical actitud crítica, aunque no pueda superar, del todo, convertirse en una conjetura:

La idea general de la ciencia es una idea que debemos naturalmente, a las ciencias dadas de hecho. Si, pues, en nuestra radical actitud crítica estas ciencias se han convertido en meras ciencias conjeturables, también ha de convertirse en meramente conjetural, en el mismo sentido, la idea general de ciencia que es su idea directriz general. (Husserl, 2004: 48)

Tanto las ciencias como su idea general, de acuerdo a lo anterior, están fundamentadas en hechos apenas presumibles que sólo podemos percibir a partir de la actitud crítica radical propuesta por Descartes y que principia con la duda, recelo que implica un regreso y que caracteriza a todo principiante filósofo. “El meditador lleva a cabo este regreso en el conocido y sumamente notable método de la duda” (Husserl, 2004: 39).

Pero hacer esto implica poner en duda la vida natural y, además, solicitarle una prueba de la que no sea posible desconfiar; significa lograr un eventual residuo de evidencia absoluta, apartando aquello que admita cualquier oportunidad de vacilación (*Cfr.* Husserl, 2000: 39).

Descartes sostiene en la primera meditación: “Puedo, pues, dedicarme a destruir mis antiguas opiniones, para que la verdad ocupe el puesto que merece” (Descartes, 2006: 61). Su duda es una vía para descubrir la verdad. Ahora bien, ¿qué verdad es la que se busca?

No podríamos dudar sin existir y éste es el primer conocimiento cierto que se puede adquirir. En tanto rechazamos de esta forma todo aquello de lo que podemos dudar e incluso llegamos a fingir que es falso, fácilmente suponemos que no hay Dios, ni cielo, ni tierra..., y que no tenemos cuerpo; pero no podríamos suponer de igual forma que no somos mientras estamos dudando de la verdad de todas estas cosas, pues es tal la repugnancia que advertimos al concebir que lo que piensa no es verdaderamente al mismo tiempo que piensa, que, a pesar de las más extravagantes suposiciones, no podríamos impedirnos creer que esta conclusión, **yo pienso, luego soy**, sea verdadera, y, en consecuencia, la primera y la más cierta que se presenta ante quien conduce sus pensamientos por orden. (Descartes, 1993: 25)

La existencia, como criterio de verdad, se halla aquí con plena claridad y completa distinción. La duda metódica que se emplea para la búsqueda de los principios de verdad se combina con el método, el cual se halla constituido por cuatro reglas precisas: 1) No aceptar nunca como verdadero lo que con toda evidencia no reconociese como tal; es decir, se evitará cuidadosamente la precipitación y los prejuicios, no dando cabida sino a aquellos juicios que se

presenten al espíritu en forma tan clara y distinta que no sea admisible la más mínima duda (Regla de la evidencia); 2) Dividir cada una de las dificultades que hallase a mi paso en tantas partes como fuera posible y requiriera su más fácil solución (Regla del análisis); 3) Ordenar los conocimientos, empezando por los más sencillos y fáciles, para elevarme poco a poco y como por grados hasta los más complejos, estableciendo también cierto orden en los que naturalmente no lo tienen (Regla de la síntesis); 4) Hacer siempre enumeraciones tan completas y revistas tan generales que se pueda tener la seguridad de no haber omitido nada. La enumeración verifica el análisis. La revisión la síntesis. (Regla de la prueba). (Cfr. Descartes, 2006: 17)

Para Husserl, este método persigue un camino apodíctico y cierto donde pueda sustentarse, en su pura interioridad, una exterioridad objetiva que nos conduzca a inferir la existencia y veracidad de Dios y, luego, la naturaleza objetiva. En suma, esa es la base objetiva de la metafísica y de las ciencias positivas, y ese fundamento tiene como hilo conductor de principios inmanentes al ego puro. Con la duda metódica, Descartes, inaugura una filosofía de una especie completamente nueva; “[m]odificando su estilo todo, la filosofía da una vuelta radical desde el objetivismo ingenuo hacia el subjetivismo trascendental” (Husserl, 2004: 40) que ha conducido a la fenomenología trascendental (Cfr. Husserl, 2004: 42). Al igual que Husserl, andamos esta ruta:

Vamos, pues, a recorrer en común este camino. Como filósofos que iniciamos nuestra actividad radicalmente, vamos a llevar a cabo meditaciones a la manera cartesiana. Naturalmente, con extrema cautela crítica y prestos a toda transformación necesaria de las viejas meditaciones cartesianas. Tenemos que ilustrar y evitar

tentadores extravíos en que han incurrido Descartes y su posteridad. (Husserl, 2004: 43)

Para evitar desvíos tenemos a la *epojé*, cuya tarea crítica ha de preceder a toda filosofía y que, en su sentido liberador de supuestos, es posible emparentarla con la duda cartesiana. Pero, además, la *epojé* tiene un doble fin: por un lado, alcanzar un saber sin supuestos y, por el otro, liberar al espíritu de todo juicio que lo enajene.

Uno de los supuestos más arraigados es la creencia en el mundo; por ello, la *epojé* fenomenológica consiste en la suspensión de la tesis general de la actitud natural. No se niega ni se duda del mundo y su realidad, simplemente hacemos caso omiso de nuestra creencia, no la tomamos en consideración por ser una creencia simplemente.

3.3 Las diferencias

La diferencia entre la *duda* y la *epojé* debe quedar clara: la primera es una forma radical de crítica a lo trascendente, lo borra, por decirlo de alguna manera; la *epojé*, en cambio, sólo “pone entre paréntesis” esa trascendencia, pero no la anula.

Podemos observar que, en la búsqueda de un fundamento para la nueva ciencia, Husserl recurre al planteamiento hecho por Descartes. La duda metódica se convierte, para los filósofos “principiantes” que intentan dar fundamento a su ciencia, en una forma de

hacer filosofía; sin embargo, la búsqueda de dichos fundamentos debe evitar el uso de supuestos, tal como Descartes lo advierte, por ello Husserl introduce en ella a la *epoché*, que toma distancia de la duda metódica al considerar lo puesto entre paréntesis como real y presente, es decir existente, y sólo temporalmente desconectado. Ésto tiene una finalidad, la de efectuar la crítica a los datos que se presentan a partir de la reducción que, a la vez, tiene una doble función: por una parte, llevarnos de la actitud natural a la actitud fenomenológica y, por otra, poner entre paréntesis la tesis natural para alcanzar la conciencia pura. Este resultado nos permite descubrir que la *epoché* es uno de los núcleos fundamentales de la fenomenología.

No obstante, a decir de Husserl, el llamado filósofo principiante debe mantenerse siempre alerta en lo que respecta a la duda universal, e indica:

Con la tesis potencial y no expresa podemos proceder exactamente como con la tesis expresa del juicio. Un proceder semejante, en todo momento posible, es, por ejemplo, el intento de duda universal que trató de llevar a cabo Descartes para un fin muy distinto, con vistas a obtener una esfera del ser absolutamente indubitable. Nosotros partimos de aquí, pero advirtiéndolo en seguida que el intento de duda universal sólo debe servirnos como instrumento metódico para poner de relieve ciertos puntos que son susceptibles de ser sacados a la luz con evidencia mediante este intento, en cuanto entrañados en su esencia. (Husserl, 1997: 70)

El instrumento metódico, la duda universal, es contingente, pertenece al reino de nuestra libertad, ya que podemos incluso dudar de lo firmemente seguros que estemos de

ello. “Consideremos lo que se implica en la esencia de un acto semejante. Quien intenta dudar, intenta dudar de algún ser” (Husserl, 1997: 70). También es necesario aclarar que no podemos dudar y al mismo tiempo afirmar algo, es decir, que “no podemos dudar y tener por cierta a la vez la misma materia de ser” (Husserl, 1997: 71). Hasta aquí no hallamos diferencia entre Husserl y Descartes, pero recordemos que Husserl insiste en tomar distancia del método cartesiano. “Asimismo, es claro que el intento de dudar de algo de que tenemos conciencia como estando ahí delante acarrea necesariamente cierta abolición de la tesis; y justo esto es lo que nos interesa” (Husserl, 1997: 71).

De esta forma, lo que nos importa es la posibilidad de la desconexión de la tesis, es decir, la aplicación de la *epojé*. Justo en esto último radica la diferencia al respecto de Descartes.

En el intento de dudar que se fija sobre una tesis, y, según hemos supuesto, en una tesis cierta y sostenida, se lleva a cabo la desconexión en y con una modificación de la antítesis, a saber, con la posición del no ser, la cual constituye así la otra base del intento de dudar. En Descartes prevalece esta otra base hasta el punto de poderse decir que su intento de duda universal es propiamente un intento de negación universal. (Husserl, 1997: 72)

Esta negación universal como principio de duda significa para la fenomenología un poner entre paréntesis que no está ligado al fenómeno de dudar. “La propia fenomenología exige prescindir de la realidad, de la naturaleza, del mundo objetivo” (San Martín, 2008: 71).

En resumen, podemos decir que Husserl hace una exposición introductoria del *inicio del método y de los problemas fundamentales de la fenomenología* que se apoyan en las *Meditaciones Cartesianas* de Descartes y que se cuenta entre las obras tardías. Allí pretende mostrar cómo el método cartesiano suscita el nuevo y radical comienzo de una filosofía auténtica, libre de presupuestos, fundada apodícticamente en tanto ciencia universal. No obstante, aunque reconoce que la duda metódica posibilita el conocimiento claro y distinto de las cosas, sostenemos que “[l]a fenomenología alcanza claridad y distinción mediante la intuición [...] [que] es aprehendida en forma reflexiva” (Xolocotzi, 2004: 41). En este sentido, la epojé resulta ser el medio más apropiado en la búsqueda de evidencias apodícticas, como cuando se persigue la certeza acerca de la existencia del mundo. A través de la reflexión radical sobre el yo, de la evidencia y de la intuición es como Husserl toma distancia de Descartes. Se aparta admitiendo sólo aquello que se encuentra efectivamente y sobre todo de manera absolutamente directa dentro del *ego cogito*, es decir, dentro del campo que nosotros mismos vemos (Cfr. Husserl, 2004: 67).

Resultan claras, pues, las diferencias sustanciales entre ambos autores: Descartes excluye de su deliberación la existencia del mundo y distingue al *ego cogito* como sustancia pensante y la sitúa como punto de partida, cuestión que, para Husserl, resulta *un contrasentido*, un defecto que su antecesor pasa por alto y que manifiesta que no comprende el mayor de los descubrimientos: la subjetividad trascendental.

En esto erró Descartes, y así sucede que se halle ante el mayor de los descubrimientos, que lo hayan hecho ya en cierto modo, y que sin embargo no

comprenda su verdadero sentido, esto es, el sentido de la subjetividad trascendental, y en conclusión no pase las puertas que dan entrada a la auténtica filosofía trascendental. (Husserl, 2004: 67)

Estas puertas son las que Husserl penetra por medio de la *epojé* trascendental. Así, puede parecer que la *epojé* se asemeja a la duda de Descartes, pero no es éste el caso. Una vez más, aunque el mismo Husserl acerca la *epojé* a la duda cartesiana, establece una distinción fundamental, “[s]e trata pues de la diferencia entre verdad y falsedad” (Xolocotzi, 2007: 146).

Conclusiones

Esta exposición dio comienzo con el análisis de la fenomenología como un modo de ver, de examinar, los objetos que le importan; en este sentido, un modo de ver no es otra cosa que la forma de acercarse a las cosas. Así pues, la manera de proceder en la investigación fenomenológica corresponde al modo en que las cosas se dan: se las encara con actitud natural, sin prejuicios de ninguna clase aun cuando se involucra a la conciencia. El método fenomenológico consiste, pues, en *ir a las cosas mismas*, y lo que se persigue es la fundamentación de una ciencia estricta a partir de evidencias incuestionables. Es aquí cuando Husserl va más allá del mero hablar hacia la *autodación*, de la intención al cumplimiento, y la establece como el rasgo propio de la fenomenología.

Cabe aclarar, no obstante, que la fenomenología no tiene a la base el *porqué* de las cosas, sino su descripción; pretende *describirlo* todo en su aparecer como fenómeno. En lo que respecta a lo que debía ser la filosofía, en el propósito de erigirla como ciencia, Husserl sostiene: “Desde sus primeros comienzos, la filosofía pretendió ser una ciencia estricta, más aún, la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas más profundas y haga posible, desde el punto de vista ético, religioso, una vida regida por normas puramente racionales (Husserl, 2009: 7).

Las necesidades teóricas a las que se refiere Husserl parten de una crítica a la teoría del conocimiento dentro de dos corrientes filosóficas de peso en su tiempo: el idealismo y el realismo. Para el autor, sólo a través de normas puramente racionales la filosofía podría liberarse de supuestos y erigirse como ciencia estricta. El *ir a las cosas mismas* se convierte, entonces, en el punto cardinal de la teoría a partir del cual se anticipa el método

y el destino de la reflexión fenomenológica, frente a la que debe ceder la ingenuidad de las ciencias positivas.

Ahora bien, no debemos olvidar que el rigor husserliano consiste en no admitir nada que no se pueda verificar, y que las verdades, sean parciales o provisionales, son susceptibles a ser incluidas en verdades más completas; ya lo señala Robberechts: “No tenemos nada que no venga de la experiencia sensible” (1986: 64); no obstante, debemos aceptar que no hay sensaciones objetivas, pues nuestros sentidos no copian lo real, más bien lo informan, lo describen.

En este sentido, lo real, para Husserl, debe resultar más claro en la medida en que se presente a la intuición y a la conciencia con evidencia apodíctica; de allí se desprende nuestra certeza acerca del mundo: estamos sumergidos en él, en las cosas, compenetrados, siguiendo el movimiento propio de nuestra intencionalidad.

El mundo como aparece en nuestra experiencia; el fenómeno de la experiencia. Sin embargo, Husserl estuvo de acuerdo con las captaciones de Kant acerca de que nuestra justificación para las afirmaciones racionales debe provenir de los fenómenos, de la experiencia. Así Husserl exhorta que debemos “volver a las cosas mismas”, para evitar asunciones metafísicas. Es decir, clarificar la naturaleza de la experiencia misma. (Reeder, 2011: 58)

De esta forma, el modo de ver fenomenológico integra el paso obligado en la búsqueda de la esencia de las cosas, pues se trata de un modo de ver originario, que va a las cosas mismas, que las ve tal como se dan. Si bien Descartes señala que es necesario

proceder con un método que emane de la propia razón, resulta necesario efectuar una desconexión del mundo natural que nos conceda esclarecer, incluso, lo que la misma fenomenología es; por eso es que el *ir a las cosas mismas* resulta tan importante no sólo como método, sino como modo de ver para descubrir y describir los fenómenos de la conciencia, es decir, la vida subjetiva.

Como hemos podido ver, Husserl procede de manera distinta; ciertamente, se mueve en torno al problema de erigir una nueva ciencia, sin supuestos, pero entiende que su origen se halla justamente en ellos. Hacer a un lado las conjeturas en su intento de fundar principios ciertos lo conduce a buscar otras vías, es así como retoma el camino cartesiano, el camino psicológico y el camino ontológico; los entrelaza, los separa y advierte su estructura común: a) Un comienzo completamente fundamentado de la filosofía; b) La utilización de la reducción para obtener un conocimiento o evidencia absoluta; c) La búsqueda del comienzo absoluto en el objeto de conocimiento inmanente; d) Abordan al mundo como fenómeno, abarcando toda la subjetividad pura.

El camino cartesiano pretende hallar el comienzo absoluto de la filosofía. Husserl toma distancia de él, como consta en su obra *Crisis*, a través del planteamiento de tres objeciones, la primera de ellas señala la deficiencia de la reducción trascendental que figura sólo como una pérdida, mientras que la conciencia aparece como un residuo, lo que implica que el mundo subsiste, apenas, como un fenómeno del yo, como una representación subjetiva. La segunda deficiencia radica en la imposibilidad de alcanzar la subjetividad plena, trascendental o psicológica. Así pues, en el camino cartesiano, Husserl no alcanza el

sentido propio de la reducción fenomenológica trascendental, ya que el *cogito*, en su forma temporal, no contiene un comienzo absoluto.

Al abordar el camino por la psicología flota la misma pregunta: ¿conduce a la meta deseada? Aquí procedemos de la misma manera que con la propuesta cartesiana, es decir, tomando como base el sentido de la reducción trascendental que está determinado por una inhibición de intereses y por la abstracción. En este camino también se alza como idea principal el interés puro por lo subjetivo, su principio es la idea de una abstracción que completa lo anímico. Ahora bien, ¿cómo es posible que mediante la abstracción podamos construir una ciencia concreta? La epojé psicológica no nos conduce a ello, ni a la subjetividad trascendental, ya que éste ámbito se comprende por su carácter absoluto y originario frente al mundo.

Por último, la tercera deficiencia se da en el camino por la ontología que está caracterizado en tres planos: el de la lógica formal, el del a priori ontológico y de la subjetividad trascendental y el de la epojé trascendental. La epojé, como modo de reducción fenomenológica, nos permite librar la metábasis, es decir, nos ayuda a evitar un juicio trascendental sobre un acto intelectual, lo que significaría ir de la actitud fenomenológica a la actitud natural y viceversa sin incurrir en el error de la confusión. Por lo tanto, la reducción fenomenológica resulta propicia para mostrar la realidad en todo lo posible y auténtico sin cuestionar al mundo. Además, la subjetividad en la que se constituye toda objetividad, y en la que se conforma toda subjetividad trascendental, nos revela una intersubjetividad mancomunada que se presenta como temporal, como histórica, cuestión fundamental para Husserl en lo que respecta al mundo de las cosas y al mundo de la vida.

En el plano ontológico y de la subjetividad tiene lugar un cambio de actitud que posibilita un atisbo de la correlación de la subjetividad con la positividad. En el camino ontológico, pues, se determina que la lógica es una disciplina a priori, demostrativa e independiente de la psicología, que tiene como punto de partida al mundo existente que coincide con su estructura, por eso resulta ser la vía adecuada para alcanzar la subjetividad trascendental.

En las *Meditaciones cartesianas*, Husserl destaca la necesidad de un comienzo absolutamente nuevo en la filosofía, y evoca a Descartes en su vuelta radical desde el objetivismo al subjetivismo trascendental, convirtiéndolo en prototipo de la reflexión filosófica orientada principalmente de forma subjetiva; por ello recomienda que, por lo menos una vez en la vida, cada uno se retraiga sobre sí mismo, olvidándose de todas las ciencias que considere válidas para construirlas nuevamente. En la fundación de una nueva ciencia, Descartes recomienda establecer un método progresivo que nos permita alcanzar un saber genuino partiendo de la absoluta pobreza en el orden del conocimiento. Justo allí descuella la duda como negación de todo aquello que no resulte claro y distinto a nuestra conciencia, como una crítica metódica de lo que resulta cierto a la experiencia y al pensamiento. Así, Descartes descubre el ego cogito puro como campo de una filosofía concebida como una ciencia apodíctica. Es la búsqueda de los caminos apodícticamente ciertos por los cuales pueda transitarse de una pura interioridad a una exterioridad objetiva.

Por otro lado, aunque la práctica del precepto *yo pienso, luego soy* es condición para la confirmación de la existencia y otorga certeza al conocimiento primero, Husserl toma distancia de él; si bien el filósofo principiante debe valerse de la duda, buscando un

fundamento y una justificación absolutos en el conocimiento, más tarde debe esforzarse por obtener evidencias indiscutibles al respecto de la presencia de aquello que cuestiona. Las evidencias dirigen a las ciencias, las aclaran; en el caso de la fenomenología, esas evidencias deben ser absolutas, deben estar basadas en la experiencia de la existencia y de la esencia de las cosas. La epojé resulta ser la herramienta apropiada para lograr tal fin, no olvidemos que actúa sobre la actitud natural y sobre la tesis del mundo, un mundo que está ahí como realidad.

Abandonar la actitud natural para instalarnos en el ámbito propiamente filosófico significa reducir nuestros actos mentales, y lo dado en estos actos, a la vida psíquica. Cuando a dichos actos, que comienzan siendo una duda de algo de lo que tenemos conciencia, les aplicamos la epojé, no significa negar su ser, sino sólo ponerlo entre paréntesis.

De esta forma, la duda se convierte en un intento de negación universal de lo trascendente, en un intento del no ser que, para la fenomenología se hace claro y distinto por medio de la intuición que se aprehende por medio de la reflexión, y que se logra mediante la aplicación de la epojé. Por lo mismo, la diferencia entre la duda metódica y la epojé radica en el tratamiento del mundo: Descartes hace una exclusión; Husserl en cambio, utiliza a la epojé como herramienta de entrada a la subjetividad trascendental. La visión del ego cogito es abierta por la epojé.

Ahora podemos observar con claridad que los modos de ver de la fenomenología implican una manera especial de darse del mundo, significa tomar las cosas como se dan, captar la intencionalidad en su obrar, *ir a las cosas mismas*, regresar a ellas, lo cual supone

preguntarse por las cosas de una manera especial, a través de un método que nos permita abandonar la actitud natural.

Este cambio radical de actitud se logra sólo mediante la aplicación del método que tiene a su disposición a la epojé. Con ella es posible distinguir entre el mundo y la subjetividad trascendental que precede a su ser, poniéndolo entre paréntesis; también aporta la posibilidad de ver la experiencia solamente como correlato trascendental de la propia subjetividad. Al ser una vía para obtener una visión diferente de la experiencia, este método requiere de un estudio detallado de los caminos que se deberán emprender para obtener una visión clara y distinta, en este caso, el camino cartesiano, el psicológico y el ontológico.

Hemos mostrado que aunque son interdependientes e interactuantes, no todos logran alcanzar su objetivo. Es el camino por la ontología el que logra la subjetividad trascendental, es decir, aclarar la manera como se constituye en la vida de la conciencia la convicción de la existencia de un mundo en sí, recordando que comienza por el presupuesto de la vida mundana natural, y que por medio de la reducción trascendental se asegura una meditación metódica que capta conscientemente la pureza de la subjetividad trascendental, determinando de forma exclusiva el giro desde la lógica y la ontología objetivas a la lógica trascendental, es decir, a la fenomenología trascendental, donde la subjetividad no puede tener el sentido de mundo, sino que se comprende como constituyente de mundo, como trascendental.

En su obra *Crisis*, Husserl indica la manera concreta de cómo se alcanza la subjetividad trascendental, experimentada en oleadas de avance sucesivo. El inicio de estas oleadas tiene como eje la pregunta por el sentido del ser y la validez del mundo, y propone

la visión de las dimensiones cuyo ámbito tiene a la subjetividad como nueva dimensión de ser, y donde la vida mundana natural objetiva representa dos dimensiones; a una tercera, que llama de profundidad, la propone como constituyente del mundo y, evidentemente, trascendente. Propone, también, a la reducción fenomenológica como arma para evitar la metátesis al respecto del problema del mundo de la vida, y en este mismo sentido elabora una crítica al camino cartesiano así como a los modos de dación del mundo con relación a la realidad de las cosas en él. Hace lo mismo con la correlación del a priori ontológico y el fenomenológico, que genera una paradoja al pretender que una parte integrante del mundo constituya al mundo entero, lo que hace necesario distinguir entre la subjetividad objetiva, como parte del mundo constituido, y la subjetividad trascendental, que constituye al mundo. Cabe recordar que esta última se logra por medio de la epojé trascendental, que retrocede a la subjetividad constituyente del mundo. Y es aquí donde encontramos la diferencia entre la duda cartesiana y la epojé fenomenológica, ya que el análisis del camino por la ontología necesariamente nos dirige a la crítica del camino cartesiano, así como a los aspectos mencionados en torno a su constitución. Veamos de qué manera.

Es conocido que el vínculo creado por el propio Husserl con la meditación cartesiana de la duda originó la incompreensión sobre la reducción trascendental, ya que Descartes utiliza aquella para poner la existencia del mundo a prueba en su ser, y al *cogito* lo presenta como axioma para reconsiderar la validez de lo perdido. Esto resulta contradictorio para Husserl, pues nos advierte que ya “no podemos dudar y tener por cierta a la vez la misma materia de ser” (Husserl, 1997: 70).

En el caso de la epojé, Husserl la caracteriza, desde el propio camino cartesiano, como contraria a la duda, pues no pone en suspenso ninguna convicción, objeto que sí se logra al poner entre paréntesis, al suspender un juicio.

La duda, frente al ser, pertenece a la actitud natural, y es posible que exista confusión con la epojé, que parte del sentido natural también, pero, a diferencia de la duda, es concebida en sentido natural como neutralidad de conciencia que, por lo demás, no alcanza más que la actitud natural objetiva.

Para remarcar la forma en que Husserl toma distancia de Descartes es necesario recordar lo expresado en su obra *Ideas I* en el que acusa a Descartes de mantener en todo el trayecto de su reflexión un ideal de ciencia que corresponde a la geometría, y al que Husserl caracteriza como un prejuicio fatal, ya que tiene la forma de un sistema deductivo cuya construcción reposa sobre un fundamento axiomático y absoluto. Ante eso, es enfático al afirmar en las *Meditaciones Cartesianas* que “[n]ada de esto puede influir sobre nosotros [...] no tiene valor para nosotros ningún ideal de ciencia normativo” (Husserl, 2004: 48). Por lo tanto, la filosofía de Husserl, en su búsqueda de un fundamento apodíctico y absoluto que se base en un principio paralelo al de Descartes, no cuestiona el mundo en su realidad sino en su sentido de posible y auténtico, ya que no se trata de determinar la objetividad sino de comprenderla a partir de su descripción.

De esta forma, resulta erróneo identificar el sistema de reflexión de Husserl con el de Descartes, cuya diferencia fundamental se encuentra en el preguntar por el ser de la conciencia y el sentido de la consideración del ser cierto⁶.

⁶ Para Heidegger estas diferencias son más profundas al preguntar por el ser mismo en el caso de la conciencia y de la certeza, así que hace dos distinciones: 1) la región del ser de la conciencia tomada como absoluta sin preguntarse por el ser mismo; y 2) el ser cierto como evidencia más amplia en el caso de Husserl. (*Cfr.* Heidegger, 2000: 256).

Bibliografía

De Lerner, R. (1993). *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*.

Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Descartes, R. (1995). *Los principios de la filosofía*. Madrid: Alianza.

_____. (2006). *Discurso del método*. México: Porrúa.

Heidegger, M. (2011). *Ejercitación en el pensamiento filosófico*. Madrid: Herder.

_____. (2000). *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis.

Husserl, E. (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía*

fenomenológica. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2001). *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza Editorial.

_____. (1999). *La idea de la fenomenología*. México: Fondo de Cultura Económica

_____. (2004). *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2007). *La filosofía como ciencia estricta*. Argentina: Caronte.

_____. (2002). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos Editorial.

_____. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

Barcelona: Crítica.

_____. (1914/1915). Del texto 13, Hua XIII.

_____. (1998). *Invitación a la fenomenología*. Madrid: Paidós.

Iribarne, J. (2007). *De la ética a la metafísica*. Colombia: San Pablo.

Kern, I. Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica trascendental en la filosofía de

Edmund Husserl (trad. Andrés Simón Lorda), en García-Baró, M. y Serrano de

- Haro, A. (coord.). (1997). *La posibilidad de la Fenomenología*. Madrid. Editorial Complutense.
- Reeder, H. (2011). *La praxis fenomenológica de Husserl*. Colombia: San Pablo.
- Robberechts, L. (1986). *El pensamiento de Husserl*. México: Fondo de Cultura Económica.
- San Martín, J. (2008). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Xolocotzi Yáñez, Á. (2004). *Fenomenología de la vida fáctica*. México: Plaza y Valdez.
- _____. (2007). *Subjetividad radical y comprensión afectiva*. México: Plaza y Valdez.
- _____. (2009). *Fenomenología viva*. México: BUAP.
- _____. (2009a) *Las cosas de la fenomenología. Notas sobre la idea husserliana de una filosofía científica*, en Rizo-Patrón, R. y Ziri6n, A. (ed.), *III Acta fenomenol6gica Latinoamericana*, Universidad Cat6lica del Per6, 2009, pp. 121-137. ISBN: 978-9972-42-619-3.
- _____. (2003) *Retroceder a las cosas mismas sin supuestos. R6plica a Antonio Ziri6n*, en A. Xolocotzi (coordinador), *Hermen6utica y fenomenol6gica. Primer coloquio*, M6xico, Universidad Iberoamericana, 2003, pp. 59-67.

Lecturas Secundarias

Christoff, D. (1966). *Husserl o el retorno a las cosas*. Madrid: EDAF.

Cruz Vélez, D. (2001). *Filosofía sin supuestos*. Colombia: Universidad de Caldas.

Ferrater Mora, J. (2000). *Diccionario Filosófico*. Argentina: Editorial Sudamericana.

Szilasi, W. (1959). *Introducción a la fenomenología de Husserl*. Argentina: Amorrortú Editores.

Xolocotzi Yáñez, Á. (2009). *Fenomenología viva*. México: BUAP.