

La actualidad de *Ideas I*. Reconsideración de sus interpretaciones críticas

The Actuality of *Ideas I*. Revisiting its Critical Interpretations

ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER

Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)

Círculo Latinoamericano de Fenomenología

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
2009 - pp. 79-104

La publicación en 1913 de *Ideas I* tuvo una fría recepción y estuvo marcada por una general incompreensión que terminó por distanciar la obra de generaciones de fenomenólogos a lo largo del siglo veinte. Se pasará revista a algunas de estas interpretaciones críticas más conspicuas (Heidegger, Ricoeur, Boehm) para darles respuesta desde un análisis inmanente de la obra y sobre el trasfondo de manuscritos que permanecieron inéditos durante varias décadas. Se intentará mostrar que, a pesar de sus innegables equívocos terminológicos, siguen vigentes y actuales sus intuiciones fundamentales, por lo que se sugiere se le preste mayor atención como un interlocutor relevante en los debates filosóficos contemporáneos, tanto en el frente teórico como en el práctico.

The publication of *Ideas I* in 1913 had a cold reception and was marked by a general misunderstanding which ended by distancing it from generations of phenomenologists during the twentieth century. Some of most conspicuous of these critiques will be examined (Heidegger, Ricoeur, Boehm) to answer them from an inner analysis of the text and against the background of manuscripts that remained unpublished during several decades. The attempt will be made to show that, in spite of its undeniably misleading terminology, its basic intuitions are still currently valid, so that more attention should be paid to it as a relevant interlocutor in contemporary philosophical debates, both theoretical and practical.

§ 1. El estado de la cuestión

Según una expresión de Richard J. Bernstein, Husserl es uno de aquellos filósofos que sufren de "ansiedad cartesiana"¹. Esta idea ha sido transmitida a lo largo de décadas por filósofos que, aunque parecen compartir una comunidad de ideas y temas con la fenomenología del maestro, recusan lo que llaman la filosofía cartesiana-husserliana de la subjetividad. La filosofía post-moderna, intentando superar el paradigma moderno, ha atacado con fuerza no sólo el concepto del sujeto sino la "metafísica de la subjetividad". Dichos filósofos, se plantean –como señala J. F. Lyotard– la exigencia de "no usar la filosofía cartesiana-husserliana de la subjetividad, que no puede proveer como fundamento sino evidencias sospechosas, pues finalmente son solipsistas, aisladas"². Es curioso que, en su lectura crítica de la obra de Husserl, los deconstruccionistas no se percaten de su coincidencia con los positivistas analíticos³, quienes han intentado eliminar todo vestigio del elemento subjetivo por no calzar bien con las ontologías materialistas que defienden⁴.

¹ Cfr. Bernstein, Richard, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983, pp. 16-20.

² Lyotard, J. F., "Argumentation et présentation: La crise des fondements", en: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, tomo I : *L'Univers Philosophique*, volumen dirigido por André Jacob, Paris: PUF, 1989, p. 740.

³ Welton, D., *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2000, p. 1. Welton incluso considera sorprendente el contraste entre trabajos de intérpretes analíticos seriamente interesados en Husserl y la abierta desautorización de la obra de éste por parte de los pensadores deconstruccionistas.

⁴ Cfr. Carr, D., *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 3-4.

En las décadas de los veinte y los treinta del siglo pasado, Merleau-Ponty y Ricoeur intentaron superar la interpretación fenomenológica del *ego*, y su supuesta auto-transparencia, tomando en serio las ideas de falsa conciencia e inconciente, y las concepciones estructuralistas del pensamiento y del lenguaje. Los post-modernos más radicales, a su vez, se vieron fuertemente influenciados por el pensamiento del Heidegger tardío. La interpretación de éste ha sido tan inspiradora que ha sido casi tomada como un hecho adquirido. Parte de esta lectura consiste en la asimilación—como dice David Carr— de dos tradiciones muy distintas de la filosofía moderna: la propiamente *metafísica*, y la *trascendental*, esta última representada por Kant y Husserl⁵. Por ello, Heidegger escoge ignorar totalmente la distinción radical que introduce la tradición trascendental entre una subjetividad empírica y otra trascendental, y que se expresa en la “paradoja de la subjetividad humana”, como señala Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, de ser a la vez “un objeto *en* el mundo y un sujeto *para* el mundo”⁶.

Importantes pensadores del siglo veinte, como dice Taminiaux, “por razones fenomenológicas, juzgaron necesario explicarse con Heidegger”⁷. Cada uno, a su manera, se halla bajo la estela de Heidegger y de su llamado a reinterpretar las “cosas mismas” que la filosofía ha de describir.

Consideramos que dicho clima intelectual contribuyó a oscurecer y casi marginar en el olvido el texto programático de 1913, *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*⁸. En las décadas del sesenta y setenta del siglo pasado, los análisis genéticos del último período de Husserl se consideraron investigaciones fragmentarias, que no lograban integrarse armónicamente con el método programático de *Ideas I*. O bien, como señala Taminiaux a propósito de la lectura de Merleau-Ponty, interpretar la “evolución del pensamiento de Husserl significa subrayar el contraste entre el claro programa de la fenomenología trascendental y la oscura e infinita paciencia de los manuscritos, y reconocer en ellos por lo menos una ruptura tácita con el logicismo de la filosofía de las esencias y el percatarse creciente de que los fenómenos resisten todo retorno al esfuerzo clásico de adecuación intelectual”⁹. Sin embargo, la publicación

⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁶ Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1990, § 53, pp. 188-192. En adelante, *Crisis*.

⁷ Como H. Arendt, H.-G. Gadamer, H. Jonas, E. Levinas y el mismo Merleau-Ponty. Cfr. Taminiaux, J., *Sillages phénoménologiques, Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, Bruxelles/Paris: Éditions Ousia/Librairie Philosophique, J. Vrin, 2002, p. 7.

⁸ Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, México/Argentina/Brasil/*et al.*: FCE, 1993 (segunda reimpresión en España). En adelante, *Ideas I*. Al citar de la edición de Gaos, empero, citaremos de la refundición (inérita) que Antonio Zirió Q. ha realizado de dicha versión. En el caso de esta obra también citaremos, en segundo lugar, la edición oficial *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III. La sigla Hua corresponde con indicación de tomo y página a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke—Husserliana*, vols. I-XL, Dordrecht *et al.*: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2009.

⁹ Taminiaux, J., *Dialectic and Difference. Finitude in Modern Thought*, traducción y edición de Robert Crease y James T. Decker, Atlantic Highlands/London: Humanities Press/The MacMillan Press, 1985, pp. 117-118.

masiva de sus manuscritos inéditos, especialmente en los últimos treinta años, ha cambiado el alcance de la interpretación tradicional de la fenomenología trascendental. *Ideas I* de 1913, como el resto de obras publicadas, resulta ser la mera "cristalización" de un trabajo que continúa ampliándose y replanteándose. Entre 1915 y 1917, Husserl abre su programa de investigación a una dimensión *genético-explicativa* de la filosofía fenomenológica, al lado de la dimensión *estático-descriptiva* que la caracterizaba hasta ese momento¹⁰. Husserl mismo introduce un sinfín de comentarios críticos, correcciones y adiciones a sus tres ejemplares de *Ideas I* desde 1913 hasta alrededor de 1929¹¹. Su propia caracterización ulterior de la reducción de *Ideas I* como "camino cartesiano", sancionó la lectura crítica moderna que iniciaron sus propios discípulos¹².

A continuación pasaremos revista a algunos comentarios críticos de esta obra dirigidos por Martin Heidegger, Paul Ricoeur y Rudolf Boehm, para luego darles respuesta desde un análisis inmanente de la misma, acudiendo a algunos manuscritos que permanecieron inéditos durante varias décadas. Intentaremos mostrar que, a pesar de sus innegables equívocos terminológicos, siguen vigentes y actuales sus intuiciones fundamentales, por lo que sugerimos que se le preste mayor atención como un interlocutor relevante en los debates filosóficos contemporáneos, tanto en el frente teórico como en el práctico. Nuestra respuesta, en verdad, no es tan "intempestiva", desfasada, inoportuna o a "contracorriente" como parece, debido al intenso trabajo actual con los textos inéditos. Si está a "destiempo" es porque las críticas que examina fueron planteadas hace más de ochenta años, en un caso, y cerca de sesenta y de cincuenta años, en los otros.

Nos limitaremos a recoger las críticas a la fenomenología trascendental de Husserl en las lecciones dictadas por Heidegger en 1925 tituladas *Prolegómenos a una historia del concepto del tiempo*¹³; en el caso de Ricoeur pasaremos revista a ciertas consideraciones puntuales sobre *Ideas I* esgrimidas en la introducción de 1950 a su versión francesa de la obra, pasadas por alto por Heidegger¹⁴; y en el caso de Rudolf Boehm veremos los puntos principales de su interpretación de *Ideas I* en el texto de 1959 "Las ambigüedades de los conceptos husserlianos de 'inmanencia' y de 'trascendencia'"¹⁵, que regresa críticamente sobre los pasajes comentados por Heidegger y Ricoeur.

¹⁰ Bernet, R., I. Kern y E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989, p. 1.

¹¹ Cfr. la "Introducción" de K. Schuhmann, en: *Hua III/1*, pp. xli-lvi.

¹² Husserl, E., *Hua VII, Erste Philosophie (1923/4), Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, lección 46, p. 126 *passim*.

¹³ Heidegger, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausbe, vol. 20, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1979, En adelante, GA 20.

¹⁴ Ricoeur, P., "Introduction à *Ideen I* de E. Husserl par le traducteur", en: Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, traducción de Paul Ricoeur, Paris: Éditions Gallimard, 1950. En adelante *Introd. Idées I*.

¹⁵ Boehm, R., "Les ambiguïtés des concepts husserliens d' 'immanence' et de 'trascendance'", en: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLIX, n°4 (1959), pp. 481-526.

§ 2. Heidegger y la fenomenología

§ 2.1. El sentido y la tarea de la investigación fenomenológica

Las lecciones que Heidegger dicta en Marburgo el semestre de verano de 1925 son una pieza notable por dos razones fundamentales. La primera, porque en su voluminosa parte preliminar, titulada "El sentido y la tarea de la investigación fenomenológica", hace una brillante exposición y una interpretación notablemente claras de las principales tesis fenomenológicas que "le fascinaron" desde su primera lectura de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, publicadas en 1900-1901¹⁶: la intencionalidad¹⁷, la intuición categorial¹⁸, y "el sentido original del *a priori*"¹⁹. También comenta "el principio de la fenomenología" (en relación a la máxima "a las cosas mismas" y a la comprensión de la fenomenología como "descripción analítica de la intencionalidad en su *a priori*")²⁰, y clarifica el "nombre de fenomenología" a través del análisis de los dos componentes del mismo: *φαινόμενον* y *λόγος*²¹. En dicha exposición, asimismo, es claro que si bien Heidegger echa mano fundamentalmente de las *Investigaciones lógicas* quinta y sexta, tiene un dominio efectivo de pasajes fundamentales de *Ideas I*, especialmente de la tercera sección en la que Husserl se explaya sobre el tema de la intencionalidad, de la correlación *a priori* de *nóesis* y *noéma* y de las complejas estructuras noético-noemáticas.

En segundo lugar, es notable también porque su "Parte Principal" puede considerarse un "borrador puramente fenomenológico" de *Ser y Tiempo* de 1927²², y, como sostiene Theodore Kisiel, una "(...) prueba dramática de la aseveración de Heidegger de que el camino a *Ser y tiempo* pasa por la fenomenología en lugar de por el existencialismo"²³.

La "Parte Preliminar" contiene un tercer capítulo crítico en el que se refiere concretamente a los trabajos de Husserl y Scheler, dedicando un amplio párrafo a una "crítica inmanente" de la fenomenología trascendental de Husserl en *Ideas I*. Antes de recoger los puntos principales de esta crítica, así como el trasfondo de su cuestionamiento, señalemos muy brevemente lo que él destaca de los principales conceptos fenomenológicos en su larga exposición de la "Parte Preliminar".

¹⁶ Heidegger, M., "Mein Weg in die Phänomenologie", en: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer, 1969, p. 82.

¹⁷ GA 20, pp. 34-63.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 63-99.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 99-103.

²⁰ *Ibid.*, pp. 103-110.

²¹ *Ibid.*, pp. 110-122. Este análisis lo retoma y perfecciona en *Ser y Tiempo*, por lo que no lo retomaremos aquí.

²² Heidegger, M., *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge E. Rivera C., Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997. En adelante ST.

²³ Kisiel, T., "On the Way to *Being and Time*; Introduction to the Translation of Heidegger's *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*", en: *Research in Phenomenology*, vol. XV (1985), p. 197.

Característica general de la exposición del contexto histórico en el que emerge la fenomenología y sus tesis principales es su constante confrontación con las tergiversaciones neo-kantianas de los conceptos fenomenológicos, especialmente con aquellos esgrimidos por su maestro Heinrich Rickert, de la escuela neo-kantiana de Baden. A guisa de respuesta a estos críticos, Heidegger primero aborda sistemáticamente tres conceptos claves aportados por la fenomenología.

El primero es la *intencionalidad*, como la estructura de las vivencias o experiencias vividas (*Erlebnisse*) –a las que indistintamente denomina también “comportamientos” (*Verhalten*)–, y que consiste –como el nombre *intentio* literalmente expresa– en un “*dirigirse-sí-mismo-hacia*”²⁴. El ejemplo de la percepción le permite caracterizarla no como una mera “observación distante” sino como un comportamiento absorto en el manejo cotidiano de las cosas concretas y prácticas a la mano. La intencionalidad, a diferencia de las interpretaciones cartesianas y modernas en general, no es –como sostiene Brentano– un dirigirse hacia “contenidos de conciencia” sino hacia aquello que, real o idealmente, la trasciende, incluso hacia lo que no existe –como en una alucinación²⁵. El *hacia algo* al que *se dirige*, en el caso de la percepción, es su percepto. Éste no es sólo la cosa natural del mundo circundante, con sus determinaciones físicas y su relación natural con nuestro cuerpo. El percepto es el “cómo de su ser mentado”, “el carácter perceptible” de la entidad en cuestión, “tal como se muestra” en la percepción concreta²⁶. Este correlato pertenece a la estructura de la intencionalidad.

Pasa entonces revista a una gran variedad de modos en los que la intencionalidad se manifiesta: vivencias en las que lo mentado se da “*en persona*”, aquellas en que se da un “*mentar vacío*” (*v. gr.* el pensar, y en gran parte de nuestras conversaciones cotidianas), y actos en los que algo se presenta de modo intuitivo pero no “*en persona*” (*v. gr.* las *Vergegenwärtigungen* o “presentificaciones” como el recuerdo, etc.). Sólo operamos en muy raras ocasiones con el pensamiento intuitivo que presenta “las cosas mismas”²⁷. En esta descripción Heidegger revela manejar no sólo el texto de las *Investigaciones lógicas*, sino también el de *Ideas I*. Pues la intencionalidad implica “la co-pertenencia recíproca de la *intentio* y del *intentum*”, o *nóesis* y *nóema*, palabras que derivan del griego νοεῖν que significa percibir (*vernehmen*)²⁸. Termina pidiendo una interpretación más radical de la intencionalidad que la que da Husserl, quien –según opina– sigue atado a las acepciones tradicionales de lo psíquico, la conciencia, etc.²⁹

Un segundo concepto fenomenológico central es la *intuición categorial*. Heidegger acota que “intuición” es equivalente a un “ver” en un sentido amplio de la “simple

²⁴ GA 20, pp. 36-37.

²⁵ *Ibid.*, pp. 39-40.

²⁶ *Ibid.*, pp. 47-53.

²⁷ *Cfr. ibid.*, pp. 53-55.

²⁸ *Ibid.*, pp. 56-63.

²⁹ *Cfr. ibid.*, pp. 63-64.

aprehensión de aquello que se halla en persona tal como se muestra"³⁰. En su sentido fenomenológico tiene que ver con dos determinaciones: 1) que existe algo como "una aprehensión simple de lo categorial", v. gr. de los constituyentes de entidades que Aristóteles denominaban *categorías*, y 2) que dicha "aprehensión categorial se halla en la más cotidiana de las percepciones y en cada experiencia"³¹. La intuición categorial aporta una plenificación intencional a un mentar intencional vacío, en un *acto de identificación*. Esta plenificación identificadora es un acto intencional específico que él llama evidencia, señalando que Husserl con este concepto "hizo un avance esencial más allá de las oscuridades prevaletentes en la tradición de la lógica y la epistemología"³². Ahora bien, la *verdad*, para Heidegger, no se limita a los "actos relacionales" como los juicios. La fenomenología regresa a un concepto más amplio de verdad introducido por Aristóteles: así, una percepción (u otros actos monotéticos simples) puede ser "verdadera".

Examinando la "plenificación intuitiva" de juicios de percepción, y siguiendo la "Sexta investigación lógica" de Husserl, sostiene que ésta se topa con elementos de la expresión que son "excedentes" respecto de aquello que la percepción aporta (como los elementos categoriales 'esto', 'y' y la pequeña copula 'es'). Pero incluso los elementos plenificados, como el amarillo, o la silla vistas, también se topan con un "excedente", cual es el "*ser* amarillo" de la silla. No hay nada en la percepción sensible que plenifique el "es" en su acepción copulativa o atributiva. "Ser" no es un momento real de la silla, como la madera, el peso, la dureza o el color. No es un "predicado real del objeto", como señaló Kant. Lo mismo vale para los otros elementos categoriales. Pero tampoco pueden sin más identificarse con lo inmanente o subjetivo. Su verdadera fuente no es la *reflexión* sobre los juicios o actos (tesis que se remonta a Descartes), sino "los *objetos* de dichos actos", como dice Husserl en sus *Investigaciones lógicas*³³. El concepto de intencionalidad sirve pues para superar el viejo prejuicio que identifica todo lo irreal, no sensorial, con lo inmanente o subjetivo.

Los actos "*fundados*", categoriales, pueden ser: 1) los *actos de síntesis* (v. gr. los sintácticamente estructurados en expresiones); y 2) los actos de ideación o de *abstracción ideatoria*³⁴. En los *actos sintéticos* el correlato objetivo es un "estado-de-cosas", una nueva objetividad, en donde lo que *es* la cosa natural se vuelve expresamente *visible en lo que es*. Si se dice que "el papel es blanco" o que "*a* es más brillante que *b*", el atributo del blanco está *realmente* en el papel, y el brillo es más intenso en *a* que en *b*, pero este

³⁰ *Ibid.*, p. 64.

³¹ *Ibid.*, pp. 64-65.

³² *Ibid.*, p. 67.

³³ Hua XIX/2, § 44. pp. A 613; B₂ 141.

³⁴ GA 20, pp. 82-85.

"estado-de-cosas" *sólo es visible* en un *nuevo acto* que revela *el ser* de las entidades reales a su base³⁵. Lo "objetivo" no se agota en lo "real". El *acto ideatorio*, en cambio, es un acto *dador* que *da actualmente* otro tipo de objeto que el correlato individual a la base: *ἰδέα, εἶδος*, la especie, o el universal. Es lo "primero" que vemos de algo cuando decimos: "esto *es* una casa": es su "en tanto que", su rasgo universal³⁶. Así, la ideación explicita toda aprehensión concreta, individual, que incluye la unidad ideal de la especie de modo implícito. La "tesis de que todo lo categorial en última instancia descansa en la intuición sensible" es un replanteamiento aristotélico según el cual "un pensamiento sin sensibilidad fundante es absurdo"³⁷. En suma, los "actos categoriales constituyen". "Constituir" –dice Heidegger– no significa producir en el sentido de hacer o fabricar: significa *dejar a una entidad ser vista en su objetividad*³⁸.

El "sentido original del *a priori*" es el tercer descubrimiento que Heidegger atribuye al "comienzo de la fenomenología". Vincula dicho concepto al horizonte del *tiempo*, por cuanto en su etimología contiene el *prius* –*πρότερον*–, "lo que es ya de antemano". En el racionalismo moderno el conocimiento *a priori* no tiene necesidad de la experiencia. Su opuesto es lo *a posteriori*. Para ellos lo perteneciente a la esfera subjetiva es *a priori*, y se identifica con el *conocimiento inmanente* (*cogito sum, res cogitans*). Pero, acota Heidegger, por la intuición categorial se sabe que el *a priori* tiene un carácter *universal* "indiferente" respecto de la subjetividad, siendo más bien "un rasgo de la secuencia estructural del ser de las entidades en su estructura ontológica de ser"³⁹.

En esto consisten, para Heidegger, los tres descubrimientos que marcan la irrupción de la fenomenología "y su prehistoria". Luego de aclarar el sentido de la fenomenología y el de su máxima "a las cosas mismas" –entendida como la exigencia filosófica de investigar de modo demostrativo arraigado en un fundamento originario, así como de asegurar este fundamento⁴⁰–, Heidegger concluye que el "asunto" de la investigación fenomenológica es "la intencionalidad en su *a priori*", en las dos direcciones de su *intentio* e *intentum*. Su tratamiento ha sido aclarado desde la intuición categorial y el concepto de *a priori*. Este tratamiento, tradicionalmente, ha sido llamado "descriptivo". La descripción "es una articulación que *acentúa lo que es en sí mismo intuido*". "La descripción es analítica"⁴¹. En suma, la fenomenología se comprende a sí misma como descripción analítica de la intencionalidad en su *a priori*.

³⁵ *Ibid.*, pp. 86-91.

³⁶ *Ibid.*, pp. 91-92.

³⁷ *Ibid.*, p. 95.

³⁸ *Ibid.*, p. 96.

³⁹ *Ibid.*, pp. 101-103.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 103-105.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 106-108.

§ 2.2. Crítica a la fenomenología trascendental de Ideas I

Antes de emprender la "crítica inmanente" a los desarrollos de la fenomenología en la obra de Husserl y de Scheler, Heidegger recuerda que el fenómeno de la fenomenología ha de ser precisamente lo que, fruto de un trabajo de *poner de manifiesto, se muestra a sí mismo*⁴². Sobre esta base, aparece su preocupación esencial, con la cual desea articular su proyecto. Esto requerirá redefinir radicalmente la tarea de la fenomenología; por ello pasa revista a su génesis histórica entre 1901 y 1911⁴³.

Las únicas dos publicaciones de Husserl hasta 1925 que menciona Heidegger como recogiendo los resultados parciales de dicho desarrollo son "Filosofía como ciencia rigurosa", aparecida en 1910/1911 en la revista *Logos*⁴⁴; e *Ideas I*, en 1913. Heidegger enseguida emprende la tarea de mostrar cómo los horizontes de trabajo de Husserl y de Scheler se fijaron a partir del lenguaje y las disciplinas filosóficas tradicionales. Heidegger enfoca la elaboración husserliana, en *Ideas I*, del campo original de trabajo de la fenomenología como una región "independiente" respecto del ser real⁴⁵, al modo dualista tradicional, examinando el segundo capítulo de la segunda sección de *Ideas I* ("La meditación fenomenológica fundamental")⁴⁶. La intencionalidad es "primero dada" en la "actitud natural", de donde emerge el "nuevo campo científico" de las "vivencias puras", y de la "conciencia pura con sus correlatos puros"⁴⁷. Siguiendo a Husserl, en el § 39, sostiene que, a pesar del "abismo absoluto" que separa las dos regiones del ser, estas están articuladas en un doble sentido: 1) en la unidad psicofísica de los seres animados, y 2) en la relación intencional entre inmanencia y trascendencia. A pesar de esta "comunidad de esencia" entre las dos dimensiones del ser psicofísico, de "entretrejerse" de modo *intencional*, la dimensión psíquica es enteramente *distinta* de la dimensión material. Heidegger se pregunta: "¿cómo puede todavía decirse que la conciencia tiene su propia esencia, una esencia que le es particular?"⁴⁸. Husserl habría introducido la *ἐποχή* de la tesis de la trascendencia, en el capítulo primero de la segunda sección, "con el único propósito de hacer presente a la entidad con respecto a su ser", *ergo*, "lo que en ella está realmente en cuestión es la determinación del ser de esa misma entidad"⁴⁹. A la *reducción trascendental*, que es el aseguramiento de la esfera de los actos y sus objetos⁵⁰, le sigue una segunda reducción, *eidética*, de la corriente

⁴² *Ibid.*, pp. 110-119.

⁴³ *Ibid.*, pp. 124-126.

⁴⁴ Husserl, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, edición de W. Szilazi, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1971, segunda edición (primero apareció en la revista *Logos I*, 1910-1911).

⁴⁵ GA 20, pp. 129-139.

⁴⁶ *Ideas I*, §§ 33-46, pp. 74-107 (Hua III/1, pp. 66-99).

⁴⁷ *Ibid.*, § 33.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, § 39 ("Conciencia y realidad natural. La concepción del hombre ingenuo"). GA 20, pp. 134-135.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 136.

⁵⁰ *Loc. cit.*

de vivencias. De ese modo, Heidegger presupone que los análisis eidéticos (no exhaustivos)⁵¹ de este capítulo *se desarrollan en la esfera fenomenológico-trascendental pura*⁵². Sostiene que la conciencia en estos análisis es "pura", esto es, "eidética" o "general", pues ella "ya no es concreta ni individual"⁵³. Enfoca luego los §§ 44-46 de este mismo capítulo, en los que se oponen el ser meramente fenoménico de lo trascendente y el ser absoluto de lo inmanente a partir de dos tipos radicalmente distintos de intuición: la percepción inmanente que constituye una esfera de "absoluta posición" y la trascendente, que conserva la posibilidad del no-ser de lo percibido. Puesto que el propio Husserl en el § 46 señala que con estas consideraciones "se hace finalmente justicia a cierto núcleo de las *Meditaciones* de Descartes (dirigidas a metas enteramente distintas)"⁵⁴, considera que hay aquí una caracterización *ontológica* cartesiana de la región conciencia como una *res*⁵⁵.

Heidegger se pregunta: ¿qué quiere decir "el ser de esta región absoluta de la conciencia"? ¿Qué quiere decir *ser absoluto*? Se trata de la *pregunta fundamental* por el *sentido del ser*, "que debe preceder a toda deliberación fenomenológica" y "se halla implícita en ella"⁵⁶. Ahora bien, según Heidegger, son cuatro las *determinaciones* de la conciencia para Husserl.

La *primera* (la "conciencia es *ser inmanente*") significa una "relación de inclusión real" entre "lo reflejado y la reflexión". Concluye por ello que Husserl fracasa en la determinación del *ser* de la conciencia como "inmanente". La *segunda determinación*, dependiente de la primera, sostiene que la conciencia inmanente es *ser absoluto*, puro y simple, por la dación "absoluta" de las vivencias en el sentido anteriormente descrito de "inclusión real" entre el acto de reflexión y el acto reflejado. Según la *tercera determinación*, que pertenece al § 49 del capítulo tercero ("La región de la conciencia pura"), ésta es *absoluta* en un sentido distinto, por cuanto *nulla re indiget ad existendum*. Se trata de la definición de "sustancia" en sentido cartesiano, pues "en principio existe la posibilidad de que la conciencia 'no se vea afectada en su propia existencia' por una 'aniquilación del mundo de cosas'", consideración –subraya– que Descartes ya había empleado. La conciencia en este sentido, dice Heidegger, "es la *presuposición* del ser", "sobre cuya base solamente la realidad puede manifestarse"⁵⁷, "constituirse". El "ser constitutivo" "es absoluto", pues no requiere de la realidad ("al constituirse a sí mismo, constituye toda otra realidad posible"), no siendo dependiente, en cuanto a su constitución, de ninguna otra. En ese sentido, sigue acotando, "la conciencia es el (...) *a priori* en el sentido cartesiano y kantiano", la prioridad de toda subjetividad sobre toda objetividad.

⁵¹ *Ideas I*, p. 76 (*Hua III/1*, p. 68).

⁵² Volveremos sobre esto al final.

⁵³ GA 20, p. 137.

⁵⁴ *Ideas I*, p. 107 (*Hua III/1*, p. 99).

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 125-127 (*ibid.*, pp. 116-118).

⁵⁶ GA 20, pp. 140-142.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 144.

Concluye que esta tercera determinación "no determina *la entidad misma* en su *ser*"⁵⁸. Por último, según la *cuarta determinación*, la conciencia es *ser absoluto* porque al "ser absolutamente dada y no necesitando de ninguna realidad" es "ser puro", "esencia pura", "ser ideal de las vivencias". Así, dice Heidegger, Husserl "la desliga de toda individuación concreta y de todo vínculo con un ser viviente", "en la medida en que se hace caso omiso de toda realidad", pues el ser puro de la conciencia es un ser *ideal, no real*.⁵⁹

Heidegger considera que ninguna de las cuatro determinaciones de la conciencia se extraen de lo intencional en su ser propio. A pesar de su valoración de los conceptos fenomenológicos fundamentales, sostiene que las nociones de "ser aprehendido", "ser dado", "ser constitutivo", y "ser que idealiza" son "perspectivas (...) ajenas a la conciencia", no originarias. El interés de Husserl, cartesiano, no es propiamente el carácter del ser de la conciencia, sino su examen como campo de una "ciencia absoluta". Se pregunta si "la genuina determinación del ser de la vivencia" no se halla por el contrario en la "actitud natural", donde se puede anticipar la determinación del ser de aquel ente concreto, el hombre, cuyas determinaciones son la conciencia y la razón⁶⁰.

En cambio, "El sentido de la reducción <señala> es precisamente no hacer uso *de la realidad* de lo intencional"⁶¹, de modo que la "intencionalidad" husserliana aparece ahora, según Heidegger, desligada de la "conciencia real del humano existente fácticamente". Esto es, la reducción trascendental "ignora toda individuación particular de las vivencias, el hecho de que sean mías o de cualquier otro individuo humano, y las considera sólo en su *qué*", pero no en "su *ser un acto* en tanto tal"⁶². La cuestión de la existencia, pues, se pierde con las reducciones, tanto "trascendental como eidética". Pero resulta "que si hay un ente *cuyo qué es precisamente ser y nada más que ser*, entonces esa mirada ideativa de tal entidad sería el más fundamental de los malentendidos", y "ese malentendido prevalece en la fenomenología"⁶³. Lo paradójico es que la fenomenología está movida por el interés de proveer una base científica *a la realidad*.

Como conclusión, el campo temático de la fenomenología no sólo "*deja sin discutir la cuestión del ser de lo intencional*"⁶⁴, sino que la "reducción fenomenológica" tiene como tarea la demarcación entre dos esferas del ser, sin interrogar al ser de aquellas "entidades que entran en la distinción"⁶⁵. En suma: "*Dos olvidos fundamentales que conciernen a la cuestión del ser pueden ser identificados. Por un lado, la cuestión del ser de esta entidad específica, de los actos, es olvidada; por el otro, tenemos el olvido de la cuestión del sentido del ser mismo*"⁶⁶.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 145.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 146.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 148.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 150-151.

⁶² *Ibid.*, p. 151.

⁶³ *Ibid.*, p. 152.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 157.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 158.

⁶⁶ *Loc. cit.*

Las últimas treinta páginas de esta Parte Preliminar de las *Lecciones* de 1925, giran todas alrededor de esta cuestión, desde cuyo horizonte reemprende Heidegger una demarcación de la fenomenología de la psicología naturalista y de la psicología personalista en las versiones de Dilthey, Husserl y Scheler, para concluir que el olvido de la cuestión del ser en tanto tal y del ser intencional se funda en la "caída del *Dasein* mismo"⁶⁷.

§ 3. La interpretación crítica de Paul Ricoeur

Demos ahora una mirada muy breve a la "Introducción" que Paul Ricoeur publica en 1950 con su versión francesa de *Ideas I*. El fin de su introducción, nos dice, es muy modesto, pues para entonces la masa enorme de inéditos póstumos le prohíben "una interpretación radical y global de la obra de Husserl"⁶⁸. La introducción tiene tres partes. En las dos primeras recoge algunos temas que extrae "de la crítica *interna* de las *Ideas I* y dispersas en el comentario" que se encuentra en las abundantes notas a pie de página del traductor. En la tercera –que no consideraremos aquí– esboza "la *historia*" o "el nacimiento" de *Ideas I*⁶⁹.

El comentario de Ricoeur inicialmente oscila entre una profunda perspicacia, al detectar el sentido y el objetivo de ciertos desplazamientos en el texto, y una cierta vacilación respecto de lo que Husserl realmente se propone en la obra. Busca claves para su interpretación en libros más tardíos de la época genética, como *Lógica formal y lógica trascendental*⁷⁰ y *Meditaciones cartesianas*, o en el texto de 1933 de Eugen Fink, "La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea"⁷¹. Dicha vacilación aparece ya en su comentario de la primera sección de *Ideas I*, "Las esencias y el conocimiento esencial", que "se inicia, dice, con un muy difícil capítulo de lógica que el lector puede provisionalmente omitir"⁷². El sentido de este inicio le hubiera sido más evidente si lo hubiese relacionado, más bien, con las *Investigaciones lógicas*, cuyo primer tomo, de 1900, se inicia con un gesto similar de delimitar el ámbito de "objetividades" posibles que se presentan como correlatos de la experiencia humana, ámbito muchísimo más amplio que el del mundo natural y de los productos culturales, pues incluye objetividades ideales que el naturalismo, e incluso el neo-kantismo, se

⁶⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 160-182.

⁶⁸ *Introd. Idées I*, p. xi.

⁶⁹ Cfr. *ibid.*, pp. xii y xxi-xxxix.

⁷⁰ Cfr. Husserl, E., *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, traducción de Luis Villoro, México: UNAM/Centro de Estudios Filosóficos, 1962. También cfr. Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario Presas, Madrid: Tecnos, 1986. En adelante MC, seguido de *Hua I*.

⁷¹ Fink, E., "La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea", en: *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. I, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 361-428.

⁷² *Introd. Idées I*, p. xiv.

empeñan en desconocer. Se trata, además, de un inicio que tiene el mero sentido de plantear un "hilo conductor" a la interrogación fenomenológica retrospectiva. Ricoeur muestra su incertidumbre al preguntar: ¿qué sentido tiene presuponer una "armadura lógica" cuando el movimiento espiritual de *Ideas I* conduce hacia la fenomenología que, como filosofía primera, está llamada a fundar toda otra ciencia? Empero, acota que la "finalidad" de esta sección, "es mostrar que es posible edificar una ciencia no empírica sino eidética de la conciencia y comprender las esencias de la conciencia como géneros supremos que se hallan en toda la 'región' conciencia (en oposición a la 'región' naturaleza)". En relación a ambas regiones, "la fenomenología (...) <sostiene Ricoeur> se elevará a un punto del sujeto que será constituyente en relación a estas ciencias que le han dado su primer estatuto"⁷³.

Comentando la "Segunda Sección" de la obra ("Meditación fenomenológica fundamental"), apoyándose en Fink, señala un hecho fundamental del que Heidegger parece no percatarse: que luego de introducir la *ἐποχή* en el primer capítulo ("La tesis de la actitud natural y la desconexión de la misma"), Husserl la deja de lado para *regresar*, en el segundo capítulo ("La conciencia y la realidad natural"), a *la actitud natural*. En consecuencia, los análisis aquí son de "psicología fenomenológica o intencional"⁷⁴ y *la intencionalidad descrita no es todavía propiamente trascendental*⁷⁵. Se trata, para Ricoeur, de un "capítulo preparatorio" como el propio Husserl señala al final del mismo⁷⁶. Pero en él, acota, la reducción es interpretada de modo cartesiano, peligroso, que parece "sustraer algo", y "sólo deja subsistir una conciencia psicológica, no un sujeto trascendental"⁷⁷. Por ello, opina que pudo haberse prescindido de este pasaje. En el tercer capítulo ("La región de la conciencia pura"), en el que Husserl señala que la realidad es "relativa" a la conciencia en el sentido que se "anuncia" como la "unidad de un sentido" a través de una "diversidad de 'matizaciones' convergentes", tampoco se plantea Husserl claramente la dimensión trascendental. Aunque Ricoeur admite que "está orientada hacia la idea de reducción y de constitución"⁷⁸.

La correcta comprensión de la reducción fenomenológica (trascendental) sólo se da en el contexto del primer capítulo de esta sección, pues ella allí afecta en bloque

⁷³ *Ibid.*, pp. xiv-xv.

⁷⁴ En 1923, Husserl sostiene que la vía por la psicología fenomenológica ya se había aplicado *de facto* en la segunda sección de *Ideas I*. Sobre "psicología eidético-fenomenológica", *cf.* *Ideas I*, pp. 457-458 *passim*.

⁷⁵ "(...) los análisis más importantes de la segunda sección están *por debajo* del nivel de la reducción". Y añade: "es incierto, si se le cree a Fink, que los análisis de la tercera y cuarta sección superan un nivel indeciso entre la psicología preparatoria y la filosofía verdaderamente trascendental". "(...) es difícil decir en qué momento se ejerce efectivamente la famosa reducción fenomenológica" (*Introd. Idées I*, p. xv).

⁷⁶ "Provisionalmente sacamos nuestras conclusiones dentro de un marco de validez restringida" (*Ideas I*, § 46, p. 107 [*Hua III/1*, p. 99]).

⁷⁷ *Introd. Idées I*, p. xv.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. xvi-xvii.

a la "tesis general de la actitud natural". Allí se revela la "tesis del mundo" como obra de una *constitución*. Pero el resto de la segunda sección deja a la "reducción peligrosamente asociada a la idea de la destrucción del mundo y a la idea de la relatividad del mundo y el absoluto de la conciencia"⁷⁹.

La relación dinámica entre constitución e intuición es lo que más preocupa a Ricoeur en el resto de su comentario de las siguientes secciones. La fenomenología trascendental es una filosofía del *ver*, "que saldrá de la reducción fenomenológica en toda su gloria"⁸⁰. La intuición es *originariamente dadora*, subraya. De modo que la "constitución del mundo no es una legislación formal sino la dación misma del ver por el sujeto trascendental"⁸¹. En la actitud natural *vemos* sin saber que *damos sentido*. Sólo la actitud fenomenológica alcanzada por la reducción revela al yo trascendental como clave de la constitución. La intencionalidad, vista desde el yo trascendental, es una constitución⁸².

Así, las "dificultades de una interpretación del conjunto de las *Ideas I*" se reducen a lo siguiente: "Toda la fenomenología trascendental está suspendida en esta doble posibilidad: afirmar, por un lado, el primado de la intuición sobre toda construcción; por otra parte, hacer triunfar el punto de vista de la constitución trascendental sobre la ingenuidad del hombre natural. En su *Epílogo* (...) a las *Ideas* (1913), Husserl subraya la conjunción de ambas exigencias"⁸³. La dificultad de esta doble exigencia halla su expresión en el concepto de "idealismo trascendental", término que no aparece en *Ideas I* aunque sí en manuscritos inéditos anteriores y más tardíos. Sin embargo, este idealismo es tal que "no reniega de la intuición sino que la funda"⁸⁴. Pero no se trata en este idealismo del problema kantiano, sino de la cuestión del "origen del mundo" —como lo señalaba Fink—, origen que no es "intramundano". Esta cuestión es incomprensible antes de la ejecución de la reducción, por lo que todas las razones esgrimidas —cartesianas y kantianas— antes de su ejecución resultan equívocas. A diferencia de Heidegger, opina Ricoeur que "(...) el sujeto trascendental no está en absoluto fuera del mundo; al contrario, él es fundación del mundo (...). Toda nueva dimensión del yo es una nueva dimensión del mundo. Es en este sentido que la intencionalidad sigue siendo el tema común de la psicología intencional y de la filosofía fenomenológica. Pero toda vez que se intente limitar la reducción (...) a la conciencia psicológica, se reduce el sentido del yo a un simple para-sí (...) mental (...) que deja fuera al en-sí.

⁷⁹ *Ibid.*, p. xix.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. xvii-xviii.

⁸¹ *Ibid.*, pp. xix-xx.

⁸² Ricoeur opina, influenciado por Fink, que *Ideas I*, sin embargo, aborda los problemas de constitución —inclusivo en la tercera sección ("Sobre el método y los problemas de la fenomenología pura")— situado "entre una psicología intencional y una fenomenología (...) trascendental" (*ibid.*, pp. xxv).

⁸³ *Loc. cit.*

⁸⁴ *Ibid.*, pp. xxvi-xxvii.

(...) Por el contrario, el método fenomenológico consiste en hacer la exégesis del *ego* tomando al fenómeno del mundo como hilo conductor”⁸⁵.

Sea como fuere, concluye Ricoeur: “Quizás (...) el sentido último de la fenomenología no pueda ser abordado sino por intentos definitivamente equívocos”⁸⁶.

§ 4. Rudolf Boehm y las ambigüedades de *Ideas I*

Boehm, en su largo trabajo de 1959, “Las ambigüedades de las nociones husserlianas de ‘immanencia’ y de ‘trascendencia’”, llama la atención sobre los distintos niveles de sentido que tienen para Husserl los términos de *inmanencia* y *trascendencia*, los que se entrelazan de manera ambigua precisamente en el segundo capítulo de la “Meditación fenomenológica fundamental”.

En principio, dice, no existe ambigüedad en el empleo de dichas nociones en el segundo tomo de las *Investigaciones lógicas* de 1901, concretamente en la “Quinta investigación”. Inmanencia fenomenológica, allí, se reduce a los “contenidos descriptivos”, “reales” (*reellen*), de las vivencias, mientras que el objeto intencional *real* en el sentido de la cosa mundana es absolutamente trascendente⁸⁷. El “yo fenomenológico”, así, “se reduce a los datos actuales”.

La ambigüedad empieza a aparecer en 1907, con las cinco lecciones sobre *La idea de la fenomenología*⁸⁸. El resumen de las lecciones (“Curso de ideas de las lecciones”), obviando la introducción (primera lección), divide a aquéllas en tres niveles. El “primer nivel de la meditación fenomenológica” (desarrollado en la segunda lección) presenta un *primer sentido* de inmanencia y trascendencia, que es igual al de las *Investigaciones lógicas*, es decir, se trata de una distinción entre dos órdenes de *realidades*. En cambio, el “segundo nivel” (desarrollado en las lecciones tercera y cuarta) presenta el *segundo sentido* de estos términos, el “fenomenológicamente auténtico”, posibilitado por la introducción de la *reducción fenomenológica*. Ésta, entendida como una “reflexión simplemente intuitiva”, brinda un “dato absoluto, que no ofrece nada de trascendencia”, siendo dicho dato “la esencia inmanente” del fenómeno psíquico⁸⁹. Así, la esencia del fenómeno psíquico reducido es la nueva inmanencia fenomenológica, pura. En cambio, trascendente es todo lo perteneciente al tiempo objetivo, por lo que incluso la vivencia como hecho psicológico, en tanto perteneciente a la ciencia natural *psicología*,

⁸⁵ *Ibid.*, pp. xxix-xxx.

⁸⁶ *Ibid.*, p. xxxviii.

⁸⁷ Boehm parece decir que la “inmanencia real” se reduce en dicha obra a la “*Stoff*, o sensaciones”, cosa que es un error. Cfr. Hua XIX/1, § 45, pp. A 470, B₁ 506.

⁸⁸ Cfr. Husserl, E., *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, traducción de Miguel García-Baró, México/Madrid/Buenos Aires: FCE, 1982 (Hua II).

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 54-55 (Hua II, pp. 44-45).

es también *trascendente*. Un "tercer nivel" de meditación fenomenológica (en la quinta lección) aborda más bien los problemas de la "constitución fenomenológica".

Pues bien, en la segunda sección de *Ideas I*, en el tan comentado segundo capítulo ("Conciencia y realidad"), aparecen varios sentidos de inmanencia y trascendencia, ninguno de los cuales coincide propiamente con el segundo sentido de inmanencia de *La idea de la fenomenología*. El *primer sentido* de dicha pareja de términos (en los §§ 36, y 38-41) sí coincide con el primer sentido de *La idea de la fenomenología* y con las *Investigaciones lógicas*. Así, *inmanente* es todo lo que pertenece a la corriente de las vivencias: la $\upsilon\lambda\eta$ sensible, y los momentos intencionales de las *cogitationes* ($\mu\omicron\rho\rho\eta$ intencional); en suma, todo el "acervo de ingredientes" que pertenece a un flujo de conciencia (la *nóesis* en sentido amplio)⁹⁰. *Trascententes* son los objetos intencionales que no pertenecen al mismo flujo de experiencia de las vivencias en cuestión (las vivencias de otros sujetos, los objetos ideales o físicos, y las entidades culturales)⁹¹. Los "actos" dirigidos a la inmanencia y a la trascendencia se dividen correspondientemente. El *segundo sentido* de los términos es una variante más estrecha del primer sentido⁹². Según él, sólo el objeto de la "*percepción* inmanente" es propiamente inmanente, porque sólo en dicho acto hay "inclusión real" entre acto y objeto⁹³. En cambio, "en el recuerdo actual no entra el recuerdo de ayer recordado como ingrediente de su unidad concreta"⁹⁴. Así, en este segundo sentido, son "trascendentes" no sólo los objetos reales físicos, los otros yos y las esencias ideales, sino los objetos de todo otro acto antes considerado "de dirección inmanente". Boehm aquí comenta que estas ambigüedades "parecen degenerar (...) en una confusión completa"⁹⁵, cuando Husserl plantea un *tercer sentido* de estos términos en el § 42⁹⁶, basado en una "distinción de principio entre los modos de intuición". "Lo realmente inmanente" no se da por matizaciones; en cambio, lo realmente trascendente, sí. Esta distinción entonces se basa en la *primera* distinción, real. Lo "realmente inmanente" en sentido amplio (toda vivencia)⁹⁷ se da en una dación "absoluta", mientras que lo "realmente trascendente" es todo otro modo de presencia⁹⁸. Por ello, opina Boehm, el *tercer sentido* de los términos en *Ideas I*, incluso relacionándose a dos modos de intuición radicalmente distintos, no coincide del todo con el segundo sentido de *La idea de la fenomenología* (v. gr. inmanencia como "dato absoluto"), que

⁹⁰ *Ideas I*, §§ 41 y 97.

⁹¹ Cfr. *ibid.*, §§ 38 y 41.

⁹² Cfr. *ibid.*, §§ 38, 41, 42 y 46.

⁹³ Éste es el sentido de "inmanencia" que Heidegger señala que corresponde a la *primera determinación* de la conciencia en *Ideas I*. Cfr. § 2.2, *supra*.

⁹⁴ *Ideas I*, § 38, p. 87 (Hua III/1, p. 79).

⁹⁵ Boehm, R., *op. cit.*, pp. 494-495.

⁹⁶ "Ser como conciencia y ser como realidad. Distinción de principio de los modos de intuición" (*Ideas I*, p. 94 [Hua III/1, p. 86]).

⁹⁷ *Ibid.*, § 42, p. 96 (*ibid.*, p. 88).

⁹⁸ *Ibid.*, §§ 44 y 46; Boehm, R., *op. cit.*, pp. 502-503.

se opone a inmanencia "real"⁹⁹. Boehm admite que toda esta sección desarrolla "consideraciones eidéticas" y que Husserl en los §§ 44 y 46 se refiere claramente a la inmanencia como la esfera de una "presencia absoluta"¹⁰⁰. Así, para Boehm: "este capítulo II de la 'Meditación fenomenológica fundamental', capítulo en el que la distinción entre lo inmanente y lo trascendente se halla expuesta por primera vez en esta obra, termina con una ambigüedad que roza el equívoco y la confusión"¹⁰¹.

Boehm concuerda con Ricoeur en que el segundo capítulo de la segunda sección se desarrolla como psicología fenomenológica o intencional en la actitud natural¹⁰². Pero no concuerda con su opinión de que este capítulo sea meramente "preparatorio"¹⁰³, aunque su complemento no se dé hasta los §§ 52-55 del siguiente capítulo¹⁰⁴. El "cartesianismo" de esta sección lleva a Ricoeur a considerar estos análisis "prescindibles". Para Boehm, en cambio, no lo son, pues el fin de la psicología fenomenológica es "fundar la posibilidad" de la fenomenología trascendental¹⁰⁵. La "meditación fenomenológica fundamental", a pesar de su "aire cartesiano" y de sus ambigüedades, se da en el capítulo segundo, "Conciencia y realidad", debido a la "distinción de principio entre dos 'modos de presencia'", la inmanente y la trascendente. Pero la distinción apenas se efectúa cuando se ejecuta la reducción en el § 50 del tercer capítulo. Según Husserl, con ella "no hemos perdido propiamente nada, sino ganado el ser absoluto en su totalidad, que, bien entendido, alberga en sí todas las trascendencias mundanas, las 'constituye' en sí"¹⁰⁶. A diferencia de este "absoluto" trascendental, el "ser absoluto" del segundo capítulo no "alberga" ninguna trascendencia mundana. Es incapaz de constituir las. Justamente se les opone. El "ser absoluto" o "conciencia pura" es sólo lo trascendental. La "meditación" del segundo capítulo sólo "anticipa" la distinción fenomenológico-trascendental entre inmanencia y trascendencia, que sólo se realiza luego de la reducción fenomenológica. Pero en esa anticipación ya establece "la posibilidad de principio de operar la reducción fenomenológica". A diferencia de Ricoeur y Fink, Boehm insiste en que las descripciones de las secciones tercera y cuarta también son trascendentales, con sus análisis sobre la constitución (problemas funcionales) y su descripción de las estructuras noético-noemáticas de la intencionalidad. Ellas retoman la descripción del segundo capítulo de la segunda sección, esta vez a nivel de la "inmanencia pura", pues incluyen al *nóema* (entidad irreal, trascendente respecto

⁹⁹ *Ibid.*, p. 503.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 502-503. Boehm acepta que esa expresión no aparece en *Ideas I*, sino en un Anexo de 1922; en *Ideas I* aparecen sólo expresiones como "dado en tanto absoluto". Cfr. *loc. cit.*, nota 3.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 504.

¹⁰² En *Ideas I*, entre los §§ 33-39 y en una nota del 41, Husserl repite que sus análisis los realiza en la actitud natural.

¹⁰³ Pues Husserl lo concluye en el § 46 diciendo que ha llegado a la "cima de esta meditación"; aunque acepta que Husserl señala la "validez restringida" de lo alcanzado hasta ese momento. Cfr. *Ideas I*, p. 107 (*Hua III/1*, p. 99).

¹⁰⁴ Capítulo titulado "La región de la conciencia pura". Cfr. *ibid.*, pp. 108 ss. (*ibid.*, pp. 99 ss.).

¹⁰⁵ Boehm, R., *op. cit.*, p. 517.

¹⁰⁶ *Ideas I*, pp. 115-116 (*Hua III/1*, pp. 106-107); Boehm, R., *op. cit.*, pp. 518-519.

de los acervos de ingredientes de las vivencias). Así, en un sentido epistemológico, si el mundo no existiera, no sólo existirían los nexos de experiencias del flujo de la conciencia, sino también un "algo" del que se es consciente¹⁰⁷.

§ 5. Comentarios a guisa de respuesta, no tan "intempestivos"

Recapitulando las principales interpretaciones esgrimidas, según Heidegger, el segundo capítulo de la "Meditación fenomenológica fundamental" de *Ideas I* empieza en la "actitud natural" y se eleva a consideraciones eidético-trascendentales desde su § 39, donde "repite" el "gesto cartesiano" y abandona la facticidad. Para Ricoeur, toda la sección permanece en la "actitud natural" y arrastra un lastre cartesiano, por lo que es "prescindible" (duda incluso que la actitud fenomenológica-trascendental aparezca en el resto de la obra). Para Boehm, todo el segundo capítulo está en la "actitud natural" pero no es preparatoria ni prescindible a pesar de sus ambigüedades, pues prepara los análisis trascendentales que ya se dan desde el § 52 del tercer capítulo.

A continuación esbozaré algunos comentarios a dichas interpretaciones críticas:

5.1. Respecto de Heidegger, tenemos cuatro comentarios. El *primero* consiste en que, en su lectura de los capítulos segundo y tercero de la "Meditación fenomenológica fundamental", no ve *por lo menos* dos sentidos *radicalmente* distintos de *inmanencia* y *trascendencia*, correspondientes a la actitud natural y a la actitud fenomenológica-trascendental, ni una serie de matices en una exposición atravesada de aparentes "abismos de sentido". El horizonte ontológico de interrogación, bajo la égida de la cuestión planteada por Platón en *El Sofista* ("¿Qué quieres decir entonces cuando usas (la palabra) 'ser'?"¹⁰⁸), explica quizás su lectura algo apresurada. Por ejemplo, en el § 44, que Heidegger ya interpreta como si introdujera la distinción trascendental –cuando la oposición es meramente "mundana"– hay un claro pasaje donde Husserl en añadidura acota que: "Tampoco una vivencia es nunca íntegramente percibida; en su plena unidad no es adecuadamente apresable. Es por su esencia un río al que, dirigiendo la mirada de la reflexión a él, podemos seguir a nado desde el punto del ahora, mientras se pierden para la percepción los trechos que quedan a la zaga. Sólo en la forma de la retención tenemos conciencia de lo inmediatamente concluido, o en la forma de la rememoración retrospectiva. Y, finalmente, es la corriente entera de mis vivencias una unidad de vivencia a la que por principio es imposible captar en una percepción que 'nade a su lado'. Pero *esta* 'imperfección' o falta de integridad, que es inherente a la

¹⁰⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 521-526.

¹⁰⁸ GA 20, p. 179.

esencia de la percepción de vivencias, es por principio distinta de aquella que radica en la esencia de la percepción 'trascendente', de la percepción mediante exhibición matizadora, mediante lo que se llama aparición"¹⁰⁹. Su punto es que, a pesar de esta "imperfección", la percepción inmanente es "absoluta" en oposición a la percepción trascendente (en este sentido "psicológico-mundano") por cuanto no se "matiza" como aquélla.

El *segundo* es que Heidegger sólo comenta el § 49 del tercer capítulo, titulado equívocamente "La conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo", luego de que señala que el "*ser inmanente es, pues, sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio nulla 're' indiget ad existendum*"¹¹⁰. No se percata de otra hipótesis metodológica radicalmente opuesta que Husserl también menciona en el mismo acápite: "Supongamos, dice, que la conciencia, con su *contenido de vivencias* y su *curso* sea en sí realmente de tal índole que el sujeto de conciencia *pudiera* llevar a cabo, en la libre actividad teórica del experimentar y del pensar experiencial, todos esos nexos <de experiencia, actuales y posibles> (para lo que habríamos de tener también en cuenta la ayuda del entendimiento mutuo con otros yoes y corrientes de vivencias); supongamos, además, que existiesen realmente las pertinentes regulaciones de la conciencia, que por parte de los cursos de conciencia no faltase nada de lo requerible para la aparición de un mundo unitario y para el conocimiento teórico racional del mismo. Ahora preguntamos: supuesto todo esto, ¿sigue siendo *pensable*, y no más bien un contrasentido, que el correspondiente mundo trascendente *no* exista?"¹¹¹ En el contexto trascendental de este parágrafo, que no se refiere a la mera región "conciencia" que, como *res*, se distingue del "mundo físico" en la actitud natural, resulta por cierto desafortunada la expresión de "aniquilación del mundo" y "conciencia como residuo", pero es sólo una estrategia entre otras posibles. Husserl mismo se lamenta de esa expresión en sus *Lecciones de filosofía primera* de 1923-1924, a la que alude como la "objección de la locura"¹¹², pues no corresponde al sentido auténtico de la *ἐποχή* y la reducción, que implican la *abstención de toda tesis*, "toma de posición" o "creencia" (casos de la "negación", la "duda" o la "aniquilación"). Correctamente entendido, en el § 49 Husserl no opone dos dominios ónticos, sino que introduce una distinción *ontológica a partir* de la *experiencia* fenomenológica. La *conciencia* trascendental es *absoluta* o pura porque es *experiencia* –no *res*– "absolutamente" insuprimible en relación a cualquier afirmación de sentido de ser o validez de ser.

El *tercero* se refiere a las objeciones de Heidegger a la "cuarta determinación" de la conciencia *pura*, como desligada de la realidad, o de la "conciencia real del humano

¹⁰⁹ *Ideas* I, pp. 101-102 (*Hua* III/1, pp. 93-94).

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 113 (*ibid.*, p. 104).

¹¹¹ *Loc. cit.* (*ibid.*, pp. 104-105).

¹¹² *Hua* VIII, p. 55. Allí añade: "La existencia del mundo está absolutamente fuera de duda, y esta indubitabilidad está implicada en la percepción del mundo mismo en el cual vivimos continuamente".

existente fácticamente". Pero en el § 53 del tercer capítulo de la segunda sección, Husserl mismo ya aborda ese problema, señalando cómo la conciencia, en tanto constituyente, por un lado, es absoluta, y, en tanto constituida, es trascendente como el resto del mundo psicofísico: "Así, pues, *por un lado, la conciencia ha de ser lo absoluto* en que se constituye todo lo trascendente, o sea, en conclusión, el mundo psicofísico entero, y, *por otro lado, la conciencia ha de ser un suceso real subordinado dentro de este mundo*. ¿Cómo se concilia esto?"¹¹³ La conciliación entre ambos puntos de vista es obra de: "Una *forma peculiar de aprehensión o experiencia*, (...) <una forma peculiar> de '*apercepción*' es la que ejecuta la obra de este llamado 'enlazamiento' (...) de la conciencia"¹¹⁴. Pero incluso como entidad que aparece enlazada con lo físico en la actitud natural, la conciencia (psicológica-intencional) *no se exhibe*, como el cuerpo, con matizaciones sensibles¹¹⁵. El *psicólogo en la actitud natural*, dice, ya puede hacer esa distinción. En cambio, en la actitud fenomenológica (trascendental) –enlazada con la anterior– nos volvemos hacia la pura vida de la conciencia trascendental¹¹⁶. Pero ella no se encuentra en "estratósfera" alguna. "La vivencia 'pura' <dice Husserl> 'reside' en cierto sentido en la apercebida psicológicamente, en la vivencia como estado humano"¹¹⁷.

Vinculado al anterior, el *cuarto* comentario se refiere a la fenomenología trascendental como una disciplina eidética, y a su comprensión de la relación entre el *eidós* y el *factum* en *Ideas I*. Heidegger está perfectamente al tanto, por su examen del *a priori* y de la *intuición categorial*, de que "todo esto aquí" empírico, individual, tiene su *carácter específico*, esencia o "qué", que comparten otros individuos parecidos. Concuere así con el análisis de la primera sección de *Ideas I*, "Las esencias y el conocimiento de esencias"¹¹⁸. Por otro lado, el divorcio que Heidegger pretende leer entre el *eidós* de la conciencia y el *factum* psicofísico parece contradecir lo afirmado por Husserl en esa misma sección, al tratar de la "inseparabilidad de hecho y esencia"¹¹⁹. A esto se añade que Husserl describe a la fenomenología pura, conforme a su método, como una ciencia eidética *sui generis*. Al igual que la geometría, cierto es, emplea la "intuición eidética". Pero la fenomenología es una "ciencia descriptiva" opuesta a las "ciencias

¹¹³ *Ideas I*, pp. 125-127 (Hua III/1, pp. 116-118).

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 126 (*ibid.*, p. 117).

¹¹⁵ "(...) la conciencia misma no pierde, en estos entrelazamientos aperceptivos, o en esta referencia psicofísica a lo corpóreo, nada de su esencia propia, (...). El ser corpóreo es por principio un ser que aparece, que se exhibe mediante matizaciones sensibles. La conciencia apercebida *naturalmente*, (...) que se da como humana y animal, (...) en vinculación con la corporeidad, no se convierte ella misma, naturalmente, por esta apercepción, en algo que aparece por medio de matizaciones" (*loc. cit.*).

¹¹⁶ "Según esto, tenemos en nuestro caso, por un lado, la *actitud psicológica* en la que la mirada en actitud natural se dirige a las vivencias, (...) como *estado* vivencial del hombre o del animal. Por otro lado, tenemos la *actitud fenomenológica*, concomitantemente entretejida como posibilidad esencial, la cual, reflexionando y desconectando las posiciones trascendentes se vuelve hacia la conciencia pura, absoluta, (...)" (*ibid.*, p. 127 [*ibid.*, pp. 117-118]).

¹¹⁷ *Loc. cit.* (*ibid.*, p. 118).

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 17 ss. (*ibid.*, pp. 10 ss.).

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 19 ss., 29 ss. (*ibid.*, pp. 12-13 ss., 22-23 ss.).

exactas" (como la geometría), cuyas esencias son "*conceptos ideales*" y por ende "algo que no se puede 'ver'", por lo que "tienen el carácter de '*ideas*' en el sentido kantiano"¹²⁰. Las esencias descriptivas, en cambio, son *esencias morfológicas*, se toman "de la simple intuición" y no son "nada 'ideal'" ni exactas. Por lo que su mayor o menor claridad depende de la claridad lograda en la intuición simple o sensible¹²¹. Considera por ello "(...) sólo un prejuicio que induce a error creer que la metodología de las ciencias aprióricas (...) *exactas*, ha de ser, sin más, modelo para toda nueva ciencia y en especial para nuestra fenomenología trascendental", que es completamente distinta. Lo eidético fenomenológico no es sinónimo de "exactitud", ni de "idealidad en el sentido kantiano" como las entidades matemáticas, por lo que el divorcio que Heidegger pretende leer entre la conciencia pura como *eidós* y la realidad en la que ella "reside" resulta desacertado¹²². Éste no es el lugar de desarrollar el tema de la evolución en el pensamiento de Husserl desde 1908¹²³ de su concepto de una "metafísica en otro sentido", que luego denomina "filosofía segunda"¹²⁴ y que trata sobre ciertos problemas irreductibles a una reducción eidética, sobre la realidad dada factual o "últimos problemas del ser". Basta señalar que Husserl no niega estos "hechos trascendentales" de "naturaleza última"¹²⁵. Sólo que la fenomenología trascendental como "filosofía primera" reflexiona en otra dirección, vale decir, presuponiendo dichos "hechos"¹²⁶, *partiendo* su interrogación de la experiencia constitutiva de todo sentido de ser y validez de ser. Respecto de la posibilidad de una fenomenología trascendental fáctica volvemos en la respuesta a Boehm.

5.2. Respecto de Ricoeur, tiene razón en que las profundas "ambigüedades" de la "Meditación fenomenológica fundamental" y su "aire cartesiano" desconciertan al lector. Pero no creemos, como tampoco lo hace Boehm, que dichos análisis de psicología fenomenológica tienen un carácter meramente "preparatorio" y por ende prescindible. Pues el propio Husserl en sus anotaciones al margen de su ejemplar III de *Ideas I*, que trabajó entre 1923-1924, revaloriza el segundo capítulo de la segunda sección como preparando la ejecución de la fenomenología trascendental desde la psicología. Asimismo, el "cartesianismo" es mucho más conspicuo en la terminología y estrategias del § 49 del capítulo siguiente¹²⁷, pues da la impresión errada –como el mismo Husserl

¹²⁰ *Ibid.*, p. 165 (*ibid.*, p. 155).

¹²¹ *Ibid.*, p. 155 (*ibid.*, p. 145).

¹²² GA 20, p. 168.

¹²³ Kern, I., *Idee und Methode der Philosophie: Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1975, p. 338.

¹²⁴ Cfr. MC, pp. 202-203 (Hua I, pp. 181-182).

¹²⁵ *Ibid.*, p. 203 (*ibid.*, p. 182).

¹²⁶ Si bien en *Ideas I* el *ego* trascendental como *eidós* es una "pura posibilidad" que precede a la realidad, en textos tardíos sobre la intersubjetividad, Husserl observa que: "el *eidós* del *ego* trascendental es impensable sin el *ego* trascendental como fáctico". Se trata de un caso único, pues sin la *existencia* del *ego* como *factum* no hay *eidós ego*, y no es pensable el sentido y la validez de toda ciencia y cultura o de un mundo pensable en general (Hua XV, p. 385).

¹²⁷ "La conciencia absoluta como 'residuo' de la 'aniquilación' del mundo" (*Ideas I*, p. 112 [Hua III/1, p. 103]).

acotó en las lecciones de 1923-1924— no sólo de que la conciencia pura es un “resto” de mundo que queda luego de su destrucción, sino de que el mundo “se pierde” para recaer en un solipsismo¹²⁸. No es sino una “hipótesis ficticia” que sólo tiene sentido dentro de la actitud fenomenológica para comprender cómo se forja nuestra creencia en el mundo. Dicha estrategia dificulta la tarea de ver cómo el horizonte del mundo como un todo sólo puede ser correlato de una intersubjetividad trascendental. De allí se entiende su revaloración de los párrafos previos preparatorios, de psicología intencional.

El “idealismo trascendental” que se perfila entre los §§ 44-49 de *Ideas I*, aunque allí no utilice la expresión, y que parece preocupar algo a Ricoeur junto con el concepto de “constitución”, alienó a Husserl de muchos de sus contemporáneos y seguidores. Ya se han publicado inéditos desde 1908 a 1921¹²⁹, con versiones más precisas y menos problemáticas que la de *Ideas I* sobre el “idealismo trascendental”. Nuevos argumentos a favor del idealismo trascendental también son recogidos en otros textos casi contemporáneos a *Ideas I*, como el borrador de 1913 para la reedición de la “Sexta investigación lógica”¹³⁰. Su lenguaje no es “cartesiano” ni descansa en una oposición entre la esfera de una inmanencia apodíctica y una trascendencia presuntiva, sino más bien “leibniziano”. Parte del presupuesto de que la “existencia” actual del mundo externo *puede ser afirmada* a partir de una *experiencia*, la cual, a su vez, es la “realización” de una *posibilidad* que la precede y determina (como a toda experiencia), dependiendo de (o yaciendo en) el poder de la conciencia. Luego Husserl se concentra en la diferencia entre una presunción *vacía* y una *justificada* sobre la *posibilidad de un objeto*. Así, en lugar de entrar en argumentos dependientes del dualismo propio de la actitud natural entre inmanencia y trascendencia, Husserl diferencia el *tipo de justificación* que acompaña las “tomas de posición” (*Stellungnahme*) relativas a la *posibilidad o realidad* (v. gr., “actualidad” o “efectividad”) de un objeto—sea éste a su vez un objeto fáctico o uno ideal—acudiendo a la idea de una “plenificación intuitiva” de dichas tomas de posición. Son, pues, “modos de conciencia” distintos aquellos en los cuales se “dan” (aparecen)—diferencialmente—los objetos: como *idealmente posibles*, *realmente posibles*, o como *actualmente reales*. La *correlación intencional* misma es indubitable en *todos* esos casos para la mirada fenomenológica. Los “modos de ser” de los objetos *dados* en estos distintos “modos intuitivos de conciencia” dependen—evidentemente—de estos últimos; pero Husserl no comete ahora el error estratégico de querer reforzar esta idea sosteniendo la “independencia” de la conciencia respecto de los objetos. Husserl además señala la *diferencia* y a la vez el *vínculo* entre la forma intuitiva de la conciencia que pone en evidencia la existencia *posible* de un objeto empírico (o ideal) y la que pone en evidencia la existencia *actual*

¹²⁸ Hua VIII, pp. 432-433, 479-482, 499-500; *Crisis*, pp. 162-163.

¹²⁹ Cfr. Hua XXXVI.

¹³⁰ Cfr. Hua XX/1.

del mismo. El "idealismo fenomenológico" tiene así una acepción amplia y otra estrecha. La conciencia intuitiva *perceptiva*, a su vez, para poder evidenciar la existencia *actual* del mundo debe ser una conciencia encarnada e intersubjetiva.

El *idealismo fenomenológico* de Husserl, en suma, consistirá en afirmar que el *ser posible* es el ser que tiene la *posibilidad* de ser *intuitivamente dado*.

5.3. En cuanto a la interpretación de Boehm, tenemos tres comentarios. El *primero* señala que en un curso de 1910/1911 titulado "Problemas fundamentales de la fenomenología"¹³¹, Husserl introduce otro sentido de los términos inmanencia y trascendencia que Boehm no menciona. Allí Husserl toma distancia del segundo concepto de "inmanencia" de 1907: el carácter absoluto de lo fenomenológicamente dado. Se percata de la incompatibilidad entre la "dación absoluta" antes definida y la extensión temporal inacabada del campo de la experiencia fenomenológica. Incluso en la percepción fenomenológica se da "un ser que dura", cuyos "ahoras" se transforman en "recién pasados" mientras emergen nuevos "ahoras". Se pregunta: "¿Qué pasa aquí con la donación absoluta? (...) lo pasado trasciende el ahora y debo desconectarlo de modo análogo a como desconecto lo empíricamente trascendente. Pero, entonces, toda esta empresa de la desconexión pierde su sentido"¹³². Se ve así obligado a sostener que lo *dado* no es sólo el presente inmediato sino también el pasado inmediato retenido y el futuro inmediatamente esperado, *ergo*, la duración misma. No podemos afirmar el ahora sin la *retención*. "En la medida en que admitimos no sólo la retención misma como ser fenomenológico, sino también *aquello de lo que es* retención, hemos permitido una 'trascendencia' en el interior de la actitud fenomenológica. Cada ahora de la retención es retención de (...) algo recién-sido, y decíamos que este sido se da"¹³³. Las consecuencias para la evidencia (inmanencia) fenomenológica son las siguientes: "Nadie exige al investigador de la Naturaleza que los modos de donación sobre los que se edifica sean (...) absolutos, no sólo porque pedir algo así sería de locos (...) sino también porque no es necesario para el establecimiento de una ciencia estricta (...) "¹³⁴. Por ende, las anteriores objeciones no impiden la realización "(...) de una ciencia de las vivencias en reducción fenomenológica. Puede que la experiencia fenomenológica no sea mejor, con frecuencia, que la experiencia empírica, pero, en cualquier caso, no es tampoco peor que ella"¹³⁵. Boehm ha obviado este *sentido de inmanencia* –que no es sólo lo *actualmente dado* (el acervo de ingredientes actuales de la conciencia) sino lo *potencialmente dado* (los componentes ausentes, inactuales, implicados o sintetizados con los actuales). El

¹³¹ Husserl, E., *Problemas fundamentales de la fenomenología*, edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994.

¹³² *Ibid.*, p. 96.

¹³³ *Ibid.*, p. 98.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 104.

¹³⁵ *Loc. cit.*

objeto trascendente, a su vez, es aquí un "índice de plexos de conciencia determinados y puros". Se trata de una crítica implícita a la vía cartesiana en 1910-1911; *Ideas I* no ignora estos resultados¹³⁶.

El *segundo comentario* concierne al hecho de que en *Ideas I* Husserl distingue entre lo eidético y lo fenomenológico-trascendental¹³⁷, planos que no se distinguían en 1907. Así, no sólo las ciencias empíricas pertenecerán a la actitud natural, sino también las ciencias eidéticas, materiales y formales, que se desconectan. Los análisis psicológico-intencionales del segundo capítulo de la "Meditación fenomenológica fundamental" son eidéticos pero pertenecen a la actitud natural. Si Boehm hubiera tomado en consideración esta diferencia fundamental entre *La idea de la fenomenología* de 1907 e *Ideas I* de 1913, quizás no le habrían parecido tan "confusas" y "ambiguas" las descripciones que Husserl realiza en esta última obra. En el § 62 de este texto Husserl se pregunta si cabría considerar una "ciencia de hechos de las vivencias reducidas trascendentalmente", pues se han dado "desconexiones específicamente fenomenológicas (...) independientes de la desconexión eidética de la existencia individual"¹³⁸. Si bien allí rechaza esa posibilidad, lo cierto es que –como reconoce luego en las *Meditaciones cartesianas*– el trabajo fenomenológico efectivo se da sobre la base del "factum del *ego* trascendental y los datos particulares de su empiría trascendental", que para el fenomenólogo "sólo poseen la significación de posibilidades puras"¹³⁹. Este comentario también responde a Heidegger y a su crítica al "sujeto ideal" descarnado.

Y respecto de la "vía cartesiana", cabe decir que ni en *Ideas I* ni en las *Meditaciones cartesianas* –como muchos sostienen sin examinar más que el título– se pone en marcha exclusivamente la "vía cartesiana"¹⁴⁰. Iso Kern ya mostró que *Ideas I* emplea no sólo la "vía psicológica" sino también la "vía ontológica" en la primera sección.¹⁴¹

Es por ésta y por muchas otras razones que a *Ideas I* debe tomársele como interlocutor válido en los debates contemporáneos en los frentes teóricos y prácticos. El carácter abierto de la investigación queda plasmada en una cita del § 96: "Nuestro proceder es el de un viajero que explora una parte desconocida del mundo, que describe cuidadosamente lo que se le ofrece a lo largo de sus caminos antes no hollados, caminos que no siempre serán los más cortos. A tal viajero puede henchirle la segura

¹³⁶ Cfr. *Ideas I*, § 35.

¹³⁷ La introducción de *Ideas I* ya establece la diferencia entre lo trascendental y lo eidético, aunque caracteriza a la fenomenología pura o *trascendental* como "ciencia de esencias". Cfr. *Ideas I*, p. 10 (*Hua III/1*, p. 6).

¹³⁸ *Ibid.*, p. 143 (*ibid.*, p. 134).

¹³⁹ Por ello, en las *Meditaciones cartesianas*, al introducir la consideración eidética apenas en el § 36, señala que "nos mantendremos desde ahora en adelante, naturalmente, dentro del marco de una fenomenología puramente eidética" (*MC*, pp. 98-99 [*Hua I*, p. 107]).

¹⁴⁰ Rizo-Patrón, R., "First Principles and Ultimate Foundations in Husserl's Cartesian Meditations" (inédito).

¹⁴¹ Cfr. Kern, Iso, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Phaenomenologica*, vol. 16, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964, pp. 195-239; y Bernet, Rudolf, Iso Kern y Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Felix Meiner, 1989, pp. 62-72.

conciencia de llevar a enunciado lo que de acuerdo con el momento y las circunstancias *tenía* que ser enunciado, lo cual, por ser fiel expresión de algo visto, conservará siempre su valor –aunque nuevas exploraciones vayan a requerir nuevas descripciones con múltiples mejoras. Con igual espíritu queremos ser en adelante expositor fiel de las configuraciones fenomenológicas y salvaguardar por lo demás el hábito de la libertad interior incluso frente a nuestras propias descripciones”¹⁴².

¹⁴² *Ideas I*, p. 235 (*Hua III/1*, p. 224).