

ALVARO ZAMORA
LA SUBJETIVIDAD DEL MUNDO

La subjetividad del mundo

"A diferencia de la fenomenología, la ciencia moderna nunca ha preguntado por el fundamento de su relación con el mundo"

-D. Wyss-

Summary: *This essay considers some determinations of Descartes's and Husserl's conceptions of ego-cogito (specially in the Meditations from both philosophers and The crisis of european sciences and the transcendental phenomenology, from Husserl). The subject is treated in the way of three thematic articulations of the problematic: the transcendental subjectivity, doubt and epojé and the idea of pre-given world.*

Resumen: *Este ensayo considera algunas determinaciones del ego-cogito en Descartes y en Husserl; fundamentalmente las concepciones que aparecen en las Meditaciones de ambos filósofos y en La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, de Husserl. Dado que la aventura exegética del cogito es enorme en determinaciones, se han escogido tres ejes de articulación temática, a saber: la subjetividad trascendental, la duda y la epojé, así como la idea de mundo-pre-dado.*

I. Búsqueda de una certeza

En los albores de esta centuria las ciencias estaban inmersas en los dogmas del empirismo positivista y del psicologismo. Al igual que en el siglo XVII, la actitud dubitativa de un filósofo se afincó en la problemática del conocimiento, para tratar de cimentar sus bases con certeza radical. Se trataba de una tarea análoga a la que Descartes intentó en su momento, frente a la escolástica y

las instituciones del Antiguo Régimen. Ese filósofo contemporáneo es Husserl.

El proyecto filosófico husserliano se levanta frente al positivismo científico, que quiso hacer de la filosofía una simple síntesis de las ciencias y sumió la epistemología en el psicologismo naturalista.

Como indica Kolakowski, Husserl procura "hallar el fundamento trascendental de la certeza" para "salvar la confianza en la Razón, en la validez del conocimiento, y preservar el significado mismo del concepto de verdad"¹. Por eso en la fenomenología se halla un replanteamiento de la vía cartesiana y de algunos propósitos epistemológicos generales, que fluyen en el pensamiento de Descartes y, más tarde, en el de Kant.

II. Realidad subjetiva del mundo

Los griegos toparon con la subjetividad trascendental, pero no supieron poseerla, porque su pregunta por la οὐσία los ancló en un objetivismo², que dominó el pensamiento occidental hasta finales de la Edad Media.

Quien descubrió el horizonte filosófico de la subjetividad fue Descartes, inaugurando la epistemología del ego, al percatarse de que el yo es el centro de los actos que revelan el mundo.

Según apunta Husserl en sus *Meditaciones*, hay una doble dimensión temática en el descubrimiento cartesiano: por una parte el ego aparece como un *eidós*, que remite a la esencia

de lo psíquico o, dicho en el lenguaje kantiano: con el ego-cogito se abre el campo trascendental; por otra parte, ese ego se presenta como *yo empírico*, es decir, como remisión permanente al sujeto.

El cartesianismo rechazó la metafísica aristotélica-tomista, que había prohijado epistemologías ingenuas, análogas a la *actitud* del naturalismo. Superaba, además, la psicología escolástica, que sostenía la existencia de diversas clases de almas, cada una de las cuales tenía funciones específicas (vegetativa, sensitiva, intelectual) que *animaban* a sus poseedores.

El verdadero radicalismo cartesiano consistía en la actitud inquebrantable de rechazar toda clase de supuestos. Descartes quería apartar del conocimiento "todo aquello en que podía imaginar la menor duda" ³ y encontrar, para fundamentarlo, un punto fijo y seguro. Ese punto arquimédico es el *cogito*, al que llega en la segunda de sus *Meditaciones Metafísicas*, cuando dice: "esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o que la concibo en mi espíritu" ⁴.

El error de Descartes fue convertir el cogito en una substancia, creyendo que así había "*salvado* una pequeña *parcela del mundo* la cual sería lo único incuestionable del mundo para el yo que filosofa, y como si ahora sólo se tratase de añadir a ello la deducción del resto del mundo, mediante inferencias bien dirigidas, siguiendo los principios innatos del *ego*" ⁵. La exégesis epistemológica se escamotea, además, porque Descartes presenta el *cogito* como la actividad pensante (yo pienso, en primera persona), pero también como *res cogitans*, esto es, como algo trascendente (algo que se presenta en tercera persona). Finalmente, propone un sustento divino - irreductible e hipostasiado - al ser del *cogito*.

En el fondo del descubrimiento cartesiano habita, pues, el estigma de la tradición que trata de abolir. Allí se hallan los conceptos acuñados en la filosofía clásica: palabras añejas, como substancia (lo que subyace, la permanente presencia [οὐσία] en todos los cambios [accidentes] de las cosas), le impiden plantearse el modo de ser específico del ego trascendental.

Descartes hace del cogito un ser objetivo: la (*res cogitans*) es *mens sive animus*. Si bien lo separa de lo extenso, es decir, de lo pesado, duro, móvil y figurativo, no puede abstraerse al impulso de conferirle cualidades cosificantes. Por eso Husserl observa que el cogito fue convertido

por Descartes en un "punto de partida de conclusiones regidas por el principio de causalidad" ⁶.

Husserl parte de la idea cartesiana del *ego cogito*, pero se deslinda de ella, e investiga sus determinaciones como fenómeno trascendental fundante del mundo. En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* escribe que el "ego no es un residuo del mundo, sino el asiento apodíctico absoluto, que sólo posibilita la epojé, la 'puesta entre paréntesis' de la total influencia mundana" ⁷.

En la fenomenología no se concibe la subjetividad como una substancia o ser en sí - a la manera cartesiana - sino "únicamente en relación con correlatos intencionales; tampoco objetividad en sí (...), pues la posibilidad de ser objeto, es impensable sin la subjetividad para la cual es objeto" ⁸.

En la fórmula cartesiana, el *cogito* apunta al ego y a sus *cogitaciones*. Pero lo que Descartes no capta es que eso es *ya intencional*, pues todo *cogitatio* implica un *cogitatum*, como ilustra Husserl en sus *Meditaciones*:

"... veo que el conjunto del mundo y, del mismo modo, todo lo que existe naturalmente, sólo es para mí en cuanto tiene vigencia para mí con el sentido que en cada caso posee, es decir, como *cogitatum* de mis *cogitaciones* variables, pero en esa misma variación ligadas entre sí; y sólo en cuanto tal yo lo mantengo en vigencia. En consecuencia yo, fenomenólogo trascendental, tengo como tema de mis descripciones universales - en particular o en complejos universales - exclusivamente objetos en cuanto correlatos intencionales de los respectivos modos de conciencia" ⁹.

Con este replanteamiento del tema cartesiano, se abren las posibilidades de comprender la relación fundamental de esencia-existencia, *exterioridad e interioridad*, así como de reestructurar la epistemología de las ciencias.

La idea de Husserl es que el fundamento último y absoluto de toda experiencia, consiste en la unidad concreta *cogito-cogitatum*. Por eso indica en *La Crisis* - frente a Descartes - que "una duda universal se sostiene a sí misma. Durante la epojé universal se me da (steht mir) como necesaria la evidencia absoluta 'Yo-soy'. Pero en la misma evidencia también hay dispuesta mucha diversidad. *Sum cogitans*, este enunciado evidente dice, en concreto: *ego cogito-cogitata qua cogitata*" ¹⁰. Esto es lo que se expresa en el concepto de *intencionalidad*.

La unidad intencional *cogito-cogitatum* permite dos puntos de partida para el trabajo filosófico,

según se tome uno u otro polo de la correlación, pues "estudiar no importa qué género de objetividad ... significa ir tras (*nachgehen*) sus modos-de-ser-dado (*Gegebenheitsweisen*) y agotar hasta el máximo (*ausschöpfen*) sus contenidos de esencia (*Wessengehalt*) en los pertinentes procedimientos de clarificación (*Klärung*)" ¹¹. De allí que el principio naturalista; según el cual sujeto y objeto son realidades contrapuestas es, para Husserl, un contrasentido.

La conciencia y el objeto del que ella *es conciencia* son los dos polos de la relación intencional que se revela en toda vivencia. El odio supone necesariamente un correlato intencional, como la percepción, la imaginación, etc. Por eso el acto de conocimiento no se entiende, en la fenomenología, como la relación causal entre el mundo y la substancia pensante. Eso no significa que sea válida esa interpretación de los positivistas, según la cual el enfoque fenomenológico debe ser clasificado, sin más, al lado de todos los idealismos. Lo cierto es, por el contrario, que contra los prejuicios de lo que Sartre llamó *filosofía digestiva*, Husserl muestra que "la conciencia y el mundo se dan al mismo tiempo: exterior a la conciencia, el mundo es por esencia relativo a ella" ¹².

Para el Husserl de las *Meditaciones Cartesianas* la subjetividad no puede tener el rango de cosa que adquiere en Descartes, porque con la idea de una subjetividad cosificada se cae en la actitud epistemológica *natural* ingenua. Por el contrario, afirma que el *ego* del *cogito* es de un género totalmente diferente de esa exterioridad pura, concebida en las fuentes del realismo.

La actitud fenomenológica propone una reinterpretación onto-lógica del *cogito*. Se trata de delimitar una correlación más radical que la dualidad sujeto-objeto (interior-exterior) enunciada por Descartes. Pero esa correlación sólo puede ser aprehendida si la conciencia suspende la creencia en la realidad del mundo exterior y se constituye a sí misma en conciencia trascendental, condición de aparición del mundo y dadora de su sentido. Así la pregunta por lo real no atiende a causas extrañas al sujeto. Lo que busca es el *eidós* que se revela en la intencionalidad.

El término *eidós* tiene, en la fenomenología, un sentido más amplio que el que aparece, por ejemplo, en Aristóteles, para quien las propiedades (*ιδιαια*) serían predicados de la substancia, mientras que en la posición de Husserl, el *eidós*

designa todo lo que constituye necesariamente al fenómeno. Por eso, frente a Descartes, sostiene que la constatación *yo soy*, implica la tesis de que el mundo *es*, porque ese mundo aparece simultáneamente, en el plano ontológico, como el horizonte subjetivo donde aparecen todas las cosas.

El *sentido* que tienen para el sujeto las cosas y los conceptos lógicos, supone la estructura ontológica del mundo como unidad *noético-noemática*. Sin tal comprensión, se cae en los errores de la filosofía dogmática que Kant criticó, como por ejemplo, preguntar por el origen causal del mundo y del alma. En la actitud fenomenológica, el *sentido* de lo real se constituye en el horizonte de la subjetividad trascendental.

III. Duda y epojé

La actitud sofística de los grandes escépticos griegos se transforma, en las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, en una actitud positiva, cuyo fin primordial es darle fundamento firme al filosofar, así como cuestionar las pretensiones de conocimiento que esgrimía la escolástica tardía.

Descartes halló, en la encrucijada de su época, el poder de las ciencias de la naturaleza que, apoyadas en la matematización de las relaciones entre los objetos, procuraba *leer* - como quería Galileo - el gran libro de la naturaleza. Pero esa ciencia carecía de un fundamento radical, de una idea reguladora - para usar una expresión grata a Kant - que la incorporara como totalización en los anales filosóficos.

Descartes quería unificar el saber mediante una gnoseología indubitabile; por eso procuró rehacer la *prima philosophia* sobre un principio de immanencia radical: la subjetividad.

El *cogito* cartesiano es el punto de partida de la filosofía moderna, pero metodológicamente es un punto de llegada. En efecto, la duda metódica oculta una intención esperanzada, no un proyecto agnóstico.

Descartes *quiere* certezas, por eso su duda tiene un carácter positivo: dudar es el medio para romper las cadenas del prejuicio, pero también es la vía que revela la inmediatez del sujeto que la esgrime. En la primera *Meditación* duda de todo aquello que los sentidos dan por verdadero. Duda también del saber matemático (al que consideraba como el conocimiento científico por excelencia) pues, si bien carece de ingredientes sensibles y su

lógica interna resiste los embates de la duda, no parece absurdo que el *yo* pueda dar por verdadera una proposición matemática falsa. Así que, frente al engañoso conocimiento sensible y al elevado saber intelectual, considera necesario tomar distancia y dudar, mientras no halle un fundamento de indudable valor. Tal fundamento aparece, como se ha indicado, en el *cogito*.

La hipótesis del genio engañador es el recurso de una retórica metodológica, con la que Descartes procura hacer evidente la unidad de la conciencia: los engaños del Maligno no podrían romper nunca la unidad de existencia y esencia, que se evidencia en la conciencia reflexionante. A esa unidad Descartes la llama *ego* y le da el apellido de *substancia*. Precisamente ahí es donde incurre en la ligereza que Husserl le reprocha, porque en el *cogito* lo que se revela no es una subjetividad sustancializada, sino la unidad indisoluble de conciencia-reflexiva-conciencia-refleja.

El problema que no ve Descartes, es que la conciencia reflexiva no se toma a sí misma como conciencia (*cogitación*) en el *cogito*. Pero, como indica Sartre "hay un cogito prerreflexivo que es condición del cogito cartesiano"¹³. El cogito reflexivo¹⁴ enfoca el *lugar* donde aparecen unificadas las conciencias; ese *lugar* es el *yo* empírico, esto es: la unidad personal que se revela a la psicología como objeto probable. Descartes se deja atrapar por la conciencia refleja, sin poder captar todavía, obviamente, lo que la fenomenología conceptualiza bajo el término *intencionalidad* y que en el *cogito* aparece como una estructura *revelante-revelado*.

Para tener acceso a esa intencionalidad es preciso repensar el método. Husserl rechaza el de la *duda metódica*, por considerar que allí hay ya una disposición que prejuzga la realidad. Dicho con otras palabras: dudar es ya un modo de pensar, como entender, negar o querer, pero, como apunta Sartre siguiendo a Husserl y a Heidegger, "mi conciencia inmediata de percibir [...] no *conoce* mi percepción; no la *pone*: todo cuanto hay de intención en mi conciencia actual está dirigido hacia el exterior, hacia el mundo"¹⁵.

Lo que Husserl propone metodológicamente, es la reducción eidética o *epojé*, que implica la superación de diferentes actitudes gnoseológicas frente a *lo dado*, según se presenta en el siguiente esquema:

Actitud natural → actitud refleja → reducción fenomenológica M → reducción trascendental

En la actitud natural no se atiende al *yo* experiencial, sino a la idea de que es posible *digerir* los objetos en la interioridad del espíritu. Este es el caso de la tradición realista, cuya epistemología descansa en la idea de que hay una realidad trascendente. El problema de tal concepción es, paradójicamente, análogo al problema cartesiano de vincular las dos substancias: el realismo tampoco puede explicar satisfactoriamente la forma en que las esencias trascendentes son asimiladas por el sujeto, en el acto cognoscitivo.

En la actitud refleja se descubre la experiencia psicológica y se abre el campo a la reflexión trascendental (como en Descartes), pero aún priva un interés predominante por descubrir la esencia del ser trascendente que se propone, por ejemplo, en la actitud natural.

La reducción fenomenológica se ocupa de lo subjetivo, mas en ella todavía se cuelan supuestos mundanos (como en Descartes).

En la reducción trascendental no queda espacio para la oposición sujeto-objeto que se halla en la actitud natural. Aquí hay que entender, con Funke, que el propósito del método husserliano consiste en "hacer visible desde sí mismo todo lo que se muestra y que se revela en cuanto tal. Pero lo que verdaderamente se patentiza *desde sí mismo* es la subjetividad transluciente en los proyectos del hombre decidor"¹⁶.

En el párrafo 16 de las *Meditaciones cartesianas* Husserl establece la diferencia entre la reflexión psicológica (donde lo reflejado es un trozo de mundo al que conocemos como contenido egótico) y reflexión trascendental (donde se capta el *sentido* de un tal mundo). Como ambas parten del *cogito*, su sentido y diferencia sólo pueden ser captadas por la reducción trascendental (eidética) donde se pierde todo interés por los objetos, poniéndolos entre paréntesis, para dirigir la atención hacia el ser subjetivo.

A diferencia de Kant, para quien el *cogito* puede acompañar *mis* conciencias (constatación de hecho), el cogito husserliano es una constatación de hecho, pues debe revelarse en todo acto intencional.

Lo que queda de la coseidad, después de la *epojé*, es únicamente el mundo como *cogitatum*, es decir, como algo inmanente. La ventaja que aquí se presenta, en relación con el planteamiento

cartesiano, es que se destruye la dualidad cosa-conciencia y su consecuencia nefasta: la de hacer del conocimiento una acción digestiva.

Para Husserl el objeto no es "un absoluto que entraría más tarde en comunicación con nosotros" ¹⁷, sino un correlato intencional de algún modo de conciencia. Eso es lo que se expresa en la fórmula de Brentano: *toda conciencia es conciencia (de) algo*. No obstante, Husserl se deslinda de Brentano, al patentizar la distinción entre el ego empírico y el ego trascendental.

El ego empírico es el que se conoce en la introspección y la auto-comprensión. Es el residuo - para usar el lenguaje de Sartre - de las *cogitaciones*. Se trata del ego concreto, mundanal, y lleno del sentido específico que el existencialismo descubre luego en las vivencias. En la reducción fenomenológica, lo que aparece es el ego o subjetividad trascendental, que no es personal ¹⁸ y - según lo trata Husserl en *Ideas* -, no tiene propiedades reales, sino que es la condición de posibilidad de las mismas.

El propósito husserliano es superar la reflexión cartesiana y abrir la investigación del campo trascendental; pero no a la manera de Kant, para quien el Yo se constituye a sí mismo en el querer. La distinción kantiana del carácter empírico y el carácter inteligible del hombre, está imbricada en el propósito de unir la determinación natural y el mundo de la libertad. Recuérdesse que Kant consideraba la aperccepción trascendental del yo, como un conocimiento de su modo de ser y no como una conciencia de la función trascendental en el conocimiento de todos los objetos, como aparece luego en Husserl.

Husserl considera que es necesario *reducir* fenomenológicamente - en la epojé - "mi yo natural humano y mi vida psíquica - *el reino de mi experiencia psicológica de mí mismo* - a mi yo fenomenológico-trascendental, al reino de la *experiencia fenomenológico-trascendental de mí mismo*" ¹⁹. Sobre esta distinción egológica escribe, en las *Meditaciones Cartesianas*, lo siguiente:

"Si pensamos [...] una fenomenología desarrollada de modo puro, según el método eidético, como ciencia apriorístico-intuitiva, entonces, todas sus investigaciones de esencias no son otra cosa que descubrimientos del *eidós* universal *ego trascendental en general*, el cual abraza todas las puras variaciones de posibilidad de mi *ego* fáctico y a este mismo

como posibilidad. La fenomenología eidética investiga, pues, el *a priori* universal sin el cual no sería concebible el yo ni un yo trascendental en general [...] Después de la reducción trascendental a mi *ego puro*, mi genuino interés está dirigido al descubrimiento de ese su *ego fáctico*. [...] Al *ego* trascendental concreto corresponde ahora el yo-hombre como la psique concretamente captada, puramente en sí y para sí, con la polarización psíquica; yo como polo de mis habitualidades, de las propiedades de mi carácter. En lugar de la fenomenología trascendental eidética pura de la psique, referida al *eidós* psique, cuyo horizonte eidético, sin duda, queda sin examinar. Pero si éste fuera examinado, se abriría el camino hacia la superación de esa positividad, esto es, la vía para pasar a la fenomenología absoluta, la del *ego* trascendental que justamente ya no tiene ningún horizonte que pudiera ir más allá de la esfera de su ser trascendental y, por ende, relativizarlo". ²⁰

El ego es concebible, por otra parte, sólo en la temporalidad, pues su unidad aparece como la *duración* de un continuo flujo de conciencias. La constitución del ego es, pues, una historia.

Esta concepción ha sido parcialmente criticada por Sartre quien, en *La trascendencia del ego* y en *El ser y la nada*, parte de una perspectiva husserliana, pero se niega a aceptar la tesis del ego trascendental, pues considera que "la concepción fenomenológica de la conciencia convierte al rol unificante e individualizante del yo, en algo totalmente inútil. Es la conciencia, por el contrario, la que hace posible la unidad y la personalidad de mi yo. El yo trascendental no tiene, pues, razón de ser" ²¹.

La distinción del yo empírico y yo trascendental suscita otros problemas metodológicos y conceptuales; verbigracia: la intersubjetividad, la posibilidad de una antropología estructural e histórica e, incluso, fenómenos *irracionales*, como el solipsismo *sui generis* de la conciencia onírica y de ciertos trastornos mentales ²². Kolakowski considera, a propósito del racionalismo y la fenomenología, que la palabra *yo* es en sí misma un problema, pues "decir 'yo existe', es gramaticalmente incorrecto, y también lo es decir 'el yo existe' dado que 'yo' es un pronombre y no un nombre (...) Evitamos la dificultad usando la palabra latina 'Ego', pero ello es sólo un truco verbal" ²³. Pero en autores como Sartre, por ejemplo, se evitan esos problemas retomando de Hegel el término ser-para-sí y distinguiendo las nociones de conciencia y ego. Por otra parte, cuando se dice *Yo existo*, la función gramatical del *Yo* pronombre cambia a la de nombre.

IV. El mundo de la vida

Según Martin Heidegger, el término *οὐσία* fue tomado del lenguaje cotidiano por los filósofos griegos, para designar el ser de todos los entes; aunque el sentido de tal concepto no fue determinado por ellos completamente. Es que el mundo de la experiencia cotidiana se les presentaba ya entonces como un determinante de la forma en que el mundo se da a la reflexión. Ese *mundo doxológico* - mundo de la vida (*Lebenswelt*) en el lenguaje de Husserl - es el *lugar* primario donde la conciencia aparece situada.

En la filosofía clásica, el mundo de lo cotidiano fue concebido de acuerdo con la actitud naturalista, que se "dirige esencialmente hacia lo que es, hacia el ente"²⁴, como si ese ente fuera una realidad absoluta y trascendente, que la conciencia puede poseer *a posteriori* cognoscitivamente.

Descartes rechazó la posibilidad de que la experiencia existencial sea un punto de partida para la certeza. Su proyecto metodológico descartista, por ejemplo, la imaginación y los datos de los sentidos, como elementos que pueden servir para fundar algún tipo de conocimiento verdadero. Tal rechazo procede de su posición crítica frente a los supuestos de la Escolástica. A propósito escribe:

"Todo lo que he admitido hasta ahora como más verdadero y seguro lo he tomado de los sentidos o por los sentidos; pero he experimentado a veces que esos sentidos eran engañosos y es propio de la prudencia no confiar jamás enteramente en los que nos han engañado una vez"²⁵.

En esa vía cartesiana no hay posibilidades de recuperar el mundo pues, como indica Dieter Wyss en *Zwischen Logos und Antilogos*, con el *cogito ergo sum* aparece un problema filosófico fundamental, que afecta a todo el subjetivismo posterior. Se trata de la dificultad para comprender "la realidad del mundo: cómo esta realidad del ego cogito puede reconocerse como la realidad del mundo"²⁶.

Descartes procuró resolver tal problema afirmando la existencia de Dios. Para eso justificó la existencia divina mediante un argumento epistemológico que, paradójicamente, se sostiene sobre la existencia que intenta probar. He ahí un argumento circular, donde Descartes confunde lo ontológico y lo epistemológico²⁷, merced a lo cual "no puede advertir el nuevo concepto de fenómeno"²⁸ que puede desarrollarse desde el cogito.

Con el "*ego cogito-cogitata qua cogitata*"²⁹ Husserl propone una vía de solución radical al asunto de la realidad del mundo. Se trata de suspender todo juicio de existencia (*epoché*), poniendo entre paréntesis y sacando de juego toda tesis de que hay un ser en sí que existe *en el afuera*. No se trata de negar su existencia, sino de suspender todo juicio sobre la posibilidad de su existencia como trascendencia absoluta. Lo que queda, después de esa puesta entre paréntesis, es la *conciencia como conciencia de algo*. En efecto, en la *epoché* el objeto es considerado "sólo como dado (...), como pura presencia en el acto cognoscitivo y sólo como eso"³⁰.

Husserl no pretende explicar el conocimiento como un hecho psicológico, a la manera del positivismo o de la psicología de la introspección. La subjetividad que aparece en la *epoché* no es un trozo del mundo, sino el horizonte de posibilidad del fenómeno puro. El fenómeno es la *vivencia* absoluta pura e inmanente, en cuya estructura onto-lógica se revela la evidencia apodíctica del yo. Las cogitaciones aparecen, pues, como datos primarios e inmanentes. Detrás del fenómeno no hay, como en Kant, algo oculto, pues no se trata de una apariencia sino de un *absoluto* que, según Husserl, ha de servir de punto de partida para hacer de la filosofía una ciencia rigurosa.

El método husserliano abre la posibilidad de acceso a la vivencia pura que permanece oculta en la *actitud naturalista*, la cual propone acríticamente la existencia de una trascendencia absoluta. Procura comprender, además, cómo la inmediatez de la experiencia consciente, en el mundo de la vida, se presta para dicha actitud naturalista.

Husserl sostiene que la correlación de mundo y *conciencia del mundo* así planteada "no es un modo de ver (*Auffassung*), ni una interpretación que se adjudica al mundo. Cada modo de ver ..., cada opinión (*Meinung*) sobre 'el' mundo, tiene su suelo en el mundo pre-dado. Me he separado precisamente de este suelo, estoy *sobre* el mundo, que ahora se ha hecho fenómeno para mí, en un sentido preciso"³¹. Esto es lo que se halla en el fundamento de su noción de *mundo de la vida*. Se trata de "el mundo de las 'cosas', esto es, de las piedras, plantas, animales, del ente humano y de las creaciones humanas. Este mundo es subjetivo relativo, no sólo en relación con los sujetos individuales, sino también con diferentes grupos sociales"³².

Como señala Bernhard Waldenfels, "el mundo de la vida no es, para Husserl, el objeto de una descripción directa; pero de un metodológico preguntar regresivo continuo, se puede reganar el mundo de la vida en lo pre-dado" ³³. En la perspectiva de Husserl este preguntar regresivo ha de servir, entre otras cosas, para fundamentar las ciencias.

Contra las epistemologías positivistas, contra el racionalismo analítico heredado del cartesianismo, contra el psicologismo neokantiano, Husserl propone la necesidad de integrar el horizonte de lo pre-dado en la fundamentación epistemológica. Se trata de un proyecto que, en la misma obra de Husserl, se ramifica en precisiones terminológicas y dificultades conceptuales, pues su meta es un bastión teórico y metodológico absoluto, que fundamente lo múltiple y relativo: las sociedades, las culturas y las historias. Así, la propuesta husserliana, para fundamentar el mundo de lo posible y el mundo de lo probable (objeto de la ciencia) es una labor interminable.

Pese a que la fenomenología supera la actitud ingenua del realismo y las limitaciones del idealismo racionalista, su camino aparece tan sólo como un largo y penoso esfuerzo para fundar la comprensión total del hombre y del mundo. La búsqueda de la certeza se presenta como una vía que se deslinda del ideario cartesiano: es un pathos de "la ratio en el constante movimiento de autoclarificación" ³⁴.

Notas

1. Kolakowski, L. *Husserl y la búsqueda de la certeza*, Trd. A. Murguía, Madrid: Alianza Editorial S. A., 1977, pág. 25.

2. Es posible afirmar que en la idea de cosmos está implicada, en los griegos, la presencia del espectador como descubriéndose a sí mismo en el todo; pero el pensamiento griego no se planteó los problemas óntico-epistemológicos en términos de una filosofía de la subjetividad trascendental, por eso es posible reconocer diferencias profundas entre el *eidós* platónico (mundo inteligible) y el husserliano (fiel al principio de *volver a las cosas mismas*); otro ejemplo es la noción de *epojé*, que en los escépticos estaba determinada por la idea de que es imposible acceder a la certeza, mientras que en Husserl constituye un eslabón metodológico para acceder a la doble dimensión (noema-noemática) de la *intention*.

3. Descartes, R. *Obras escogidas*, Trd. E. Olaso y T. Zwanck, Buenos Aires: Editorial Sudamericana S. A., 1967, pág. 223.

4. *Ibid.*, pág. 224.

5. Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*, Trd. M. Presas, Ed. Tecnos S. A.: Madrid, 1986, p. 34.

6. *Ibidem.*

7. Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Hrg. W. Biemel, Husserliana, Band VI, 2 Auflage, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962, pág. 82.

8. Ferro, J. Bta. "Husserl", en: *La filosofía alemana*, Sobrevilla D. (editor), Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia, 1978, pág. 265.

9. Husserl, E. *Meditaciones Cartesianas*, *Op. cit.*, pág. 52.

10. Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, *Op. cit.*, pág. 79.

11. Ferro, J. Bta. "Husserl", *Op. cit.*, pág. 265.

12. Sartre, J-P. *Situaciones II: El hombre y las cosas* Trd. L. Echavarrí, 3 ed., Buenos Aires: Ed. Losada S. A., 1967, pág. 26.

13. Sartre, J-P. *El ser y la nada*, Trd. J. Valmar, 4 ed., Buenos Aires: Editorial Losada S. A., 1966.

14. La noción de *reflexión* no es idéntica en fenomenólogos como Husserl, Merleau-Ponty, Sartre, Wyss, debido principalmente a los énfasis temáticos a los que está en ellos remitida; pero en todos esos autores la reflexión corresponde a una estructura intencional revelante-revelada, que pone a la conciencia refleja como su objeto.

15. Sartre, J-P. *El ser y la nada*, *Op. cit.*, p. 20.

16. Funke, G. *Investigaciones fenomenológico trascendentales*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1957, pág. 119.

17. Sartre, J-P. *Situaciones II: El hombre y las cosas*, *Op. cit.*, pág. 26.

18. El ego trascendental no es personal, en el sentido de un *sí mismo* constituido, pero se revela a sí mismo a través del proceso de la determinación personal (Cfr. infra.).

19. Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*, *Op. cit.*, pág. 36.

20. *Ibid.*, págs. 96-98.

21. Sartre, J-P. *La trascendencia del ego*, trd. O. Masotta, Buenos Aires: Ed. Calden, 1968.

22. Dieter Wyss ha dedicado interesantes trabajos a determinar las diferencias entre la estructura de la conciencia onífrica y la conciencia en vigilia, así como las limitaciones de Husserl para comprender los fenómenos irracionales (Cfr. *Zwischen Logos und Antilogos, Traumbewußtsein?* y *Die Philosophie des Chaos oder das Irrationale*).

23. Kolakowski, L. *Op. cit.*, pág. 41.

24. Funke, G. *Op. cit.*, pág. 101.

25. Descartes, R. *Op. cit.*, pág. 217.

26. Wyss, D. *Zwischen Logos und Antilogos*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, pág. 21).

27. Cfr. "3ª Meditación" de Descartes.

28. Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, *Op. cit.*, pág. 82.

29. *Ibid.*, pág. 79.

30. Ferro, J. Bta., *Op. cit.*, pág. 262.

31. Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, *Op. cit.*, pág. 155.

32. Waldenfels, B. *In den Netzen der Lebenswelt* (Trd. al inglés del 1º cap. por K. Mai y T. Thorp), Frankfurt: Suhrkamp, 1985, pág. 13 (de la traducción).

33. *Ibid.*, pág. 3.

34. Ferro, J. Bta., *Op. cit.*, pág. 269.

Bibliografía

- Cunningham, S., *Languaje and the Phenomenological reductions of Edmund Husserl*, Martinus Nijhoff; The Hague, 1976.
- Dartigues, A. *La fenomenología*, Barcelona: Ed. Herder S.A., 1975.
- Descartes, R., *Obras escogidas*, Trd. E. Olaso y T. Zwanck, Buenos Aires: Editorial Sudamericana S.A., 1967.
- Cruz, V., D. *Filosofía sin supuestos*, Buenos Aires: Ed. Sudamericana S.A., 1970.
- Doney, W. (ed.), *Descartes*, University of Notre Dame Press: USA, 1968.
- Funke, G. *Investigaciones fenomenológico trascendentales*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1957.
- Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, Trd., J. Gaos, 2º ed., Fondo de Cultura Económica; México, 1977.
- Hooker, M. (ed.), *Descartes*, The John Hopkins University Press: USA, 1978.
- Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, Hág. W. Biemel, *Husserliana*, Band VI, 2o. Auflage, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.
- Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*, Trd. M. Presas, Madrid: Ed. Tecnos S.A., 1986.
- Lyotard, J. *La fenomenología*, 2a. ed., Buenos Aires: EUDEBA, 1963.
- Rodis-Lewis, G. *Descartes y el racionalismo*, Trd. F. Domingo, Barcelona: Oikos-tau S.A., 1971.
- Romanowski, S., *L'illusion chez Descartes*, Paris: éditions Klincksieck, 1974.
- Sartre, J-P, *El ser y la nada*, trd, J. Valmar, 4 ed., Buenos Aires: Ed. Losada S.A., 1966.
- Sartre, J-P, *La trascendencia del ego*, trd. O Masotta, Buenos Aires: Ed. Calden, 1968.
- Sartre, J-P, *Situaciones II: El hombre y las cosas*, Trd. L. Echavarri, 3a. ed., Buenos Aires: Ed. Losada S.A., 1967.
- Sobrevilla, D. (ed.), *La filosofía alemana*, Lima: UPCH, 1978.
- Toulemont, R., *L'essence de la société selon Husserl*, Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- Waldenfels, B., *In den Netzen der Lebenswelt*, (Trd. al inglés del 1º cap. por K. Mai y T. Thorp) Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
- Williams, B. *Descartes: that project of Pure Enquiry*, London: Pelikan Books, 1978.
- Wyss, D., *Die Philosophie des Chaos oder das Irrationale*, en prensa.
- Wyss, D., *Traumbewußtsein?*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- Wyss, D., *Zwischen Logos und Antilogos*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

Alvaro Zamora
Dpto. de Ciencias Sociales
Instituto Tecnológico de Costa Rica
Apdo. 159
Cartago
Costa Rica