Algunas consideraciones en torno al tema de la intencionalidad y el yo en Husserl

Summary: *This article approaches the fundamental phenomenological theme of intentionality, and its relationship with the "self" and the character of conscience. In accordance with the intentional character of conscience, the "self" should be thought like a relative instance, non substantial, but in this point there are ambiguities in some of Husserl's texts.*

Resumen: *Este artículo se acerca al fundamental tema fenomenológico de la intencionalidad, y su relación con el "yo" y el carácter de la conciencia. Conforme al carácter intencional de la conciencia, debe pensarse el "yo" como una instancia relativa, no sustancial, pero en este punto hay ambigüedades en algunos textos de Husserl.*

Según un autor español, en un extenso estudio sobre la fenomenología¹ que incluye a diversos autores relacionados con las propuestas fenomenológicas, dos son los elementos pilares de consideración en lo que él llama la fenomenología de la subjetividad, esto es, aquella que se orienta al aspecto subjetivo de la experiencia fenomenológica. Ellos son la crítica al subjetivismo cartesiano y la adopción de la teoría de la *intencionalidad*. Antes de seguir, hay que decir que la distinción a la que se alude, la de una fenomenología de la objetividad y otra de la subjetividad, es meramente analítica. En virtud de la intencionalidad, de la que ya haremos un esbozo de definición, no es posible pensar fenomenológica-

mente en términos de un sujeto y un objeto enteramente contrapuestos e independientes. Se trata más bien de una relación de mutua interdependencia, y más que eso, de mutua constitución. Uno de los objetivos de este trabajo será mostrar el tratamiento ambiguo que hace Husserl de la subjetividad en algunos de sus textos,² en cuanto conciencia absoluta, y con relación al problema de un *yo puro*. Esa ambigüedad tiene que ver con la consideración del *yo* como instancia sustancial de la conciencia, o bien relativa, en virtud de su esencial carácter intencional.

1 Preliminares

La fenomenología, tal como Husserl la piensa, debe erigirse como una ciencia de esencias, frente al naturalismo, que considera como una de las corrientes más perniciosas de la cientificidad; en *La filosofía como ciencia estricta*, así como en el texto titulado *Ideas (relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica)* Husserl va a oponer la tesis de la actitud natural a la actitud fenomenológica. Para Husserl lo propio de la llamada actitud natural es que ésta no pone en duda la "realidad", en tanto realidad espacio-temporal; más aún, hace una *reducción* de la "realidad" a esta realidad espacio-temporal. Al respecto señala Husserl: "La 'realidad' la encuentro —es lo que quiere decir ya la palabra— *como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí*. Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlos, altera en nada la *tesis de la actitud natural*. 'El'

mundo está siempre ahí como realidad; a lo sumo, es aquí o ahí 'distinto' de lo que presumía yo; tal o cual cosa debe ser borrada *de él*, por decirlo así, a título de 'apariencia', 'alucinación', etc., de él, que es siempre -en el sentido de la tesis general- un mundo que está ahí".³

La actitud fenomenológica consiste en *colocar entre paréntesis* esta tesis general de la actitud natural, llevar a cabo una desconexión respecto de este presupuesto que considera a la realidad como estando siempre ahí; de tal esfuerzo queda la conciencia absoluta como residuo fenomenológico. Continúa Husserl: "La realidad en sentido estricto tanto la de la cosa tomada en su singularidad como la del mundo entero, carece esencialmente (en nuestro riguroso sentido) de independencia. No es en sí algo absoluto que se vincule secundariamente a algo distinto, sino que en sentido absoluto no es, literalmente, nada, no tiene, literalmente, una 'esencia absoluta', tiene la esencia de algo que por principio es *sólo* intencional, *sólo* para la conciencia, algo representable o que aparece por o para una conciencia".⁴

En fin, la reducción llevada a cabo por el naturalismo no es la reducción en la que Husserl está interesado, ya que resulta ser, desde la perspectiva fenomenológica, ingenua. La fundamentación última de las ciencias de esencias se hace posible a través de la intuición esencial (*Wesenschau*). Al respecto señala Husserl: "La 'visión' directa, no meramente la visión sensible, empírica, sino la visión en general, como forma de conciencia en que se da algo originariamente, cualquiera que sea esta forma, es el último fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales".⁵ Esto es importante, por cuanto no debemos entender por visión directa la observación de los hechos, así sin más, tal como el empirismo que niega todo conocimiento a través de esencias, sino una suerte de *visión intelectual*. Esta visión directa se asienta en una fundamentación previamente hecha, es decir, en la *reducción trascendental*. En este sentido, la subjetividad trascendental es la piedra angular para fundamentar cualquier conocimiento posible. Lo que Husserl reclama al empirismo es creer que esos principios y axiomas fundamentales con los que opera, y que fundamentan toda cientificidad posible, no

son ellos mismos objetos de una intuición eidética,⁶ es decir, de una intuición esencial que recoge la universalidad del fenómeno, y que no es simple intuición pasiva de sensaciones. Husserl está interesado en la fundamentación de una subjetividad trascendental que le otorgue un carácter universal y apodíctico al conocimiento.

Ante esta exigencia, también se le hace a la fenomenología la acusación de realismo platónico. Este punto es importante, en tanto Husserl hace una ampliación de la noción de realidad; la realidad en general no se limita a la "realidad en sentido estricto", es decir, aquella que tomamos como tal en virtud de la intuición "natural", de la experiencia natural, que es la experiencia en la que se dan *originariamente* los objetos a través de la *percepción*.⁷ No hay una realidad absoluta en sentido estricto, ya que por principio sólo puede existir de manera intencional. Las esencias son objetos, "cosas" susceptibles de una captación eidética (ideación), es decir, de la intuición eidética. El ámbito del ser existe en tanto que, utilizando terminología posterior, existe "para mí". De esta manera el *sentido*, en términos generales, está situado sobre ese eje de existencia, de lo que *es para mí*, de lo que *me* representa algo; es decir, todo sentido es humano, se gesta a partir de la explicitación intencional que yo, en cuanto sujeto que participo de una subjetividad trascendental, llevo a cabo a través de determinadas operaciones de constitución del mundo y de mi *ego* trascendental.

La fenomenología representa un intento por disolver la oposición ontológico-epistemológica entre las apariencias y las esencias. Las apariencias son distintas facetas de un mismo objeto, sostenidas por un *tema* base; la existencia del mundo se presenta como el correlato de ciertas multiplicidades empíricas señaladas por ciertas formas esenciales, existiendo el mundo en cuanto se constituye en órdenes regulados de conciencia. Además, la intencionalidad funciona como un puente que suaviza la dicotomía entre sujeto y objeto, y le imprime un carácter dinámico y relativo.

Hablando de la esencia del número, señala Husserl que el tres, por tomar un ejemplo, es independiente de su representación, lo que lo convierte en un ser intemporal. Es evidente a este

respecto el intento husserliano de universalización de las esencias y los conceptos, más allá de cualquier psicologismo que reduciría la esencialidad del concepto a una “teoría de la abstracción”, o a alguna explicación por el estilo, que parte de lo empírico y contingente. Sin embargo, el ataque de Husserl al psicologismo, no debe entenderse como la afirmación de una exclusión absoluta. Para Husserl no hay una oposición absoluta entre la explicitación egológica trascendental, explicitación fundante y primordial en el análisis fenomenológico, y la explicitación psicológica interna. Sobre este punto se refiere en las *Meditaciones Cartesianas*: “A una psicología pura —esto es, a una psicología que explicita exclusivamente la esencia intencional propia de una psique, de un yo humano concreto— le corresponde eidética y empíricamente una fenomenología trascendental y viceversa”.⁸ En este pasaje apreciamos la necesidad a la que se ve compelido Husserl de intentar una articulación entre el ámbito de la psicología y el de la fenomenología trascendental, dirigida fundamentalmente por el imperativo de la apodicticidad. Una psicología pura, es decir una psicología que no renuncie a una fundamentación de tipo trascendental y apodíctica, no circunscribiéndose a los dominios de un empirismo ingenuo y a un mero experimentalismo, es el paralelo claro de una fenomenología trascendental. Como vemos, Husserl es fiel a la exigencia de hallar una matriz *a priori* del pensar, una fundamentación *a priori* del mundo natural, así como de la experiencia de lo extraño; por eso mismo nos habla en este pasaje de la esencia intencional de cada yo concreto.

2 La intencionalidad

La intencionalidad es un término de viejo abolengo en la historia de la filosofía, tratado, entre otros, por Aristóteles; del concepto de intención se han ocupado autores como Santo Tomás, San Buenaventura, Avicena, etc., para mencionar sólo algunos. Sin embargo, fue el filósofo austriaco Franz Brentano el que más influiría en las concepciones husserlianas sobre la intencionalidad. Husserl va a interpretar la intencionalidad como una

operación sintética, y el darse de todo objeto como producto de dicha labor sintética. Sin embargo, va más allá de Brentano al afirmar que el análisis no debe detenerse en los actos, como si fuesen unidades últimas de la conciencia, sino que primero es preciso investigar cómo se constituyen estos actos en el flujo temporal de la misma.

En términos generales, en su sentido más laxo, la intencionalidad expresa la acción de *tender hacia algo*, de “estar dirigido a”. Para Husserl, también es el tema general de la fenomenología de orientación objetiva: “La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de una conciencia”.⁹ Según lo anterior, la intencionalidad es la actividad propia de toda conciencia, en tanto toda conciencia es “conciencia de algo”; además, la intencionalidad lleva a cabo una labor de síntesis y de identificación que hace posible la experiencia de la *permanencia*, aunque sea una permanencia *abierta* al flujo de las vivencias y al horizonte de las percepciones. La conciencia, en cuanto instancia gnoseológica fundamental, se nos presenta como una entidad desustancializada, ya que no existe como un residuo “externo” a la vivencia sino en cuanto es vivencia de algo. Lo anterior es muy importante porque nos pone de plano en la discusión sobre la conciencia y el yo, que ya desarrollaremos adelante con mayor extensión, en lo referente a su consideración como sustancias o cosas subsistentes en sí mismas. Sobre la intencionalidad nos dice de nuevo Husserl: “[...] una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración de una relación de valor; un desear de un objeto deseado, etcétera. El obrar se refiere a la obra, el hacer a lo hecho, el amar a lo amado, el regocijarse a lo regocijante, etc. En todo *cogito* actual, una mirada que irradia del yo puro se dirige al ‘objeto’ que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo la muy diversa conciencia de él”.¹⁰ Además, la intencionalidad tiene una doble determinación, cual es la noético-noemática, es decir, la que integra los aspectos tanto subjetivos como objetivos de la vivencia.

Hay que decir que Husserl no se interesó especialmente por la intencionalidad de los actos afectivos, como sí lo hicieron otros autores, como Max Scheler o Heidegger, que hacen ruptura con la línea fenomenológica husserliana, representando lo que Husserl llamará y adversará como las filosofías de la existencia y de la vida. Sin embargo, el concepto de intención, determinante en la gnoseología de Husserl, es extrapolable a diversas situaciones vitales que no desarrolló de manera especial el autor que nos ocupa. En parte esto responde a su proyecto positivista de hacer de la filosofía una ciencia estricta (*strenge Wissenschaft*). Recordemos que Husserl no duda en calificar a la fenomenología de positivismo, pero no tal como el positivismo ingenuo de la ciencia natural, sino uno de tipo superior.

En todo caso, lo fundamental es que la intencionalidad va dirigida a disolver la sustancialización, ya sea del sujeto como del objeto, términos que es preciso entrecomillar en virtud de su relatividad. A veces parece que el lenguaje le es a Husserl insuficiente, teniendo que valerse de terminología de la metafísica tradicional como la de la ontología de las cosas, como por ejemplo la de la herencia filosófica cartesiana en lo que respecta al problema del *cogito*. Con respecto a la mente, en cuanto se halla esencialmente volcada hacia los objetos que de una y otra manera considera, es decir su constitutivo carácter intencional, se niega de plano su reconocimiento como realidad absoluta en sentido óntico. Hay en Husserl una tensión entre el lenguaje de la ontología de las cosas y el intento de superación de ésta metafísica.

3 Algunas consideraciones sobre el yo puro

Constantes son las referencias de Husserl, en su texto titulado *Ideas* (1913), a la conciencia y al yo como instancias absolutas que quedan después de la reducción fenomenológica trascendental.

Como señalamos al principio, la fenomenología de orientación subjetiva tiene como uno de sus ejes teóricos la crítica al cartesianismo. Para Husserl la meditación cartesiana sigue siendo el prototipo de la meditación filosófica; más aún,

considera que Descartes opera un giro fundamental en la historia de la filosofía, haciéndola pasar del objetivismo ingenuo al subjetivismo trascendental que tiende a la instauración de una forma final necesaria,¹¹ es decir, universal y apodíctica. La reducción fenomenológica se opone a la *naturalización* del *ego*, tratando de fundar una experiencia de tipo trascendental. No obstante, Descartes nos sitúa en un grave problema, que es el de la sustancialidad del yo; para Descartes el *ego cogito* representa una certeza indubitable, que al mismo tiempo hace de él una cosa (*res*) autónoma y cerrada en sí misma. Sin embargo, la intencionalidad va dirigida a disolver la sustancialización, tanto de la conciencia, por un lado, como de los objetos, por otro, es decir, del binomio adentro-afuera.

Sin embargo, hay en Husserl pasajes que confunden en este respecto. En el párrafo 57 de las *Ideas* señala: "Pero frente a esto [es decir, la fugacidad de las *cogitatio* en la conciencia] parece ser el yo puro algo *necesario* por principio, y en cuanto es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar *en ningún sentido por un fragmento o factor ingrediente* de las vivencias mismas".¹² Y pocas líneas después suscribe el siguiente pensamiento kantiano: "El 'yo pienso' necesita poder acompañar todas mis representaciones".

La reticencia de Husserl hacia la tesis de la actitud natural, que considera al mundo como absoluto e independiente de mí, va en el sentido de que ésta obvia la operación fundamental de poner entre paréntesis todas las cosas abarcadas en *sentido óntico* por esa misma tesis. Sin embargo, la actitud de Husserl no tiene que ver con negar el mundo, sino con la *epojé* fenomenológica que suspende todo juicio de existencia en el espacio y en el tiempo.

Es claro que el esfuerzo de Husserl tiene como meta la fundamentación trascendental del mundo y de toda realidad. No obstante, parece que no le basta la sola intencionalidad, sino que necesita un suelo más firme que trascienda de alguna forma la actividad de la conciencia de ser sólo unidad sintética. Al respecto señala: "Frente a la tesis del mundo, que es una tesis 'contingente', se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de

este yo, que es una tesis 'necesaria', absolutamente indubitable. Toda cosa dada en persona puede no existir; ninguna vivencia dada en persona puede no existir: tal es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia".¹³ Sin embargo, el *ego* no es una instancia absoluta en el sentido de ser fija y dada para siempre, sino en cuanto es prioritaria y primordial.

La existencia del mundo es el correlato de multiplicidades empíricas señaladas por formas esenciales. La conciencia absoluta es el residuo de la aniquilación del mundo, esto es, del "poner entre paréntesis" la tesis de la actitud natural ya señalada. Sin embargo, como lo señala perfectamente Husserl en el párrafo 55 de las *Ideas*, no se trata de la defensa de un idealismo berkeleyano, que redujese el mundo a una falsa apariencia; no se niega la realidad en sentido estricto entendida como la realidad espacio-temporal de nuestras percepciones (que es una realidad determinada eidéticamente, esto es, susceptible de una reducción esencial), y que es el dato originario de la actitud natural, sino el contrasentido, según Husserl, de considerar el mundo como filosóficamente absoluto, tal como lo considera el naturalismo. El que así considera al mundo no se da cuenta de que sólo tiene "sentido" gracias a la conciencia absoluta como "suelo" dador de sentido. De esta manera, a la vivencia empírica (psicológico-real) le hace frente, como supuesto de su sentido, la vivencia absoluta.

Debemos hacer una acotación, que tiene que ver evidentemente con lo que se viene discutiendo. El fenomenólogo no postula un núcleo de sentido trascendente e incognoscible, una instancia-soporte subyacente al fenómeno, tal como una suerte de "cosa en sí", sino más bien un horizonte de *determinada indeterminación* de la cosa. Sobre la cosa física señala: "Pero la cosa física no es algo extraño a lo que aparece sensiblemente en persona, sino algo que se da a conocer originariamente en ello, y sin duda *a priori* (por imborrables razones esenciales) sólo en ello".¹⁴ Esencial al método fenomenológico es su carácter descriptivo, es decir, el limitarse a lo que aparece, y no postular una instancia trascendente al fenómeno descrito; la cosa que aparece, con sus escorzos y matices, es signo de ella misma y no de un "más allá" absoluto.

El *a priori* fenomenológico pretende no secundar el *a priori* kantiano, en el sentido de trascender las posibilidades de la experiencia, sino realizarse en ella misma, incluyendo su horizonte de potencialidades. Las categorías kantianas representan lo que Rorty llamará entes de tipo A, es decir, objetos originarios, fundantes. Señala Rorty: "Las formas platónicas, las categorías kantianas y los objetos lógicos de Russell son ejemplos de lo que llamaré entes de tipo A. Estos entes contextualizan y explican pero no pueden ni contextualizarse ni explicarse, so pena de un regreso al infinito".¹⁵ Es decir, son entes que fundan la explicación y la hacen posible, pero en sí son infundados, y se sustraen al carácter *relacional* de la intencionalidad fenomenológica.¹⁶ En este sentido, podemos ver la intencionalidad como una instancia que pone en crisis el *a priori* de tipo ente A, pero del que Husserl no se libra completamente. Continúa Rorty: "Así pues, la condición de posibilidad de la descripción debe ser ella misma indescriptible. Por citar argumentos paralelos, Platón llegó a la conclusión de que las condiciones de posibilidad del mundo material deben ser inmateriales, y Kant a la conclusión de que las condiciones de posibilidad del mundo fenoménico deben ser no fenoménicas".¹⁷

Como ya vimos, la labor de fundamentación del conocer parte de la región de la conciencia absoluta, y en lo que estamos en este momento es en determinar en qué consiste este carácter absoluto de la conciencia, y qué lugar y naturaleza tiene el yo puro dentro de este campo de sentido. Estas consideraciones son importantes, puesto que pertenecen a un programa filosófico singular. Así, en *La filosofía como ciencia estricta*, se refiere a la *oscura profundidad* de la filosofía como una de sus imperfecciones más inútiles, pero sin embargo tan alabadas.¹⁸ Esto responde indudablemente al afán positivista husserliano, pero además a lo esencial del método fenomenológico, que gira en torno al eje de la reducción eidética trascendental. La captación de la esencia no debe recurrir a una falsa profundidad —que como toda profundidad corre el riesgo de no tener fondo— que determine lo esencial del fenómeno. Esta captación es directa y preteórica, es decir, intuitiva, pero no por esto irracional; la

intuición eidética, en tanto intuición de esencias, es de los principios que fundamentan todo conocimiento posible. De ahí el ataque al psicologismo en cuanto pretende ser fundamento de dichos principios, basándose en una explicación empírica, esto es, que no cumple el requisito de la universalidad buscado por la fenomenología pura.

Al respecto, y con relación al tema del mundo de la vida y del *a priori* histórico, señala Ludwig Landgrebe: “La razón fenomenológica no es una razón delimitada por un *a priori* fijo y establecido al que haya que objetivar, sino que es una razón abierta. Por ello, tal razón no se concibe a sí misma y al fundamento de sí misma ‘teóricamente’ (de modo lógico, idealizante y objetivante). Su posibilidad llega a ser tal, únicamente al ser acogida en su ‘índole volitiva’ (*Willentlichkeit*), esto es, en la apropiación y realización y, de tal suerte, en la consumación de su libertad”.¹⁹ Sin embargo, esta idea se aplica más al último Husserl, al Husserl de la *Crisis*, que al de las *Ideas* y las *Meditaciones*, ya que en estos textos está más interesado por el fundamento apodíctico de la fenomenología, que por la fundamentación de la experiencia del *otro* y de la comunidad monádica²⁰ desde el plano de la subjetividad trascendental. Sin embargo, el contenido propio de los objetos que se dan a la conciencia no se da *en sí*, de manera definitiva, sino en forma de horizonte, estando el objeto constituido por un espectro de *actualidades* y *potencialidades*, es decir por un panorama en gran medida abierto.

El principio fundador del método fenomenológico, como ya se dijo, es la reducción trascendental, que conduce a la cuestión del yo puro. Éste se opone al yo empírico en cuanto no ofrece la certeza y la apodicticidad requeridas para fundamentar una fenomenología realmente científica. El yo empírico es contingente, tiene que ver con las particularidades de cada yo real existente; el yo puro es la estructura universal y universalizable que comparten la pluralidad de los yo empíricos. Lo fundamental de la reducción fenomenológica es el ascenso desde la subjetividad mundanal a la subjetividad trascendental. Lo que se trata de determinar es si ese yo puro es una entidad existente por sí misma, independiente de la presentación de las vivencias en la conciencia, si

es una especie de núcleo independiente de las intenciones de ésta. Ya sabemos que el “mundo exterior” se constituye gracias a la unidad intencional de la conciencia, cuya esencia sintética da unidad y sentido a los objetos que le aparecen. Cada cosa es un objeto intencional del pensamiento, un correlato intencional de las unidades de conciencia. En este sentido, es evidente que la vía de fundamentación de las cosas del mundo parte de la certeza del yo y de la relativa independencia de la conciencia, lo que Husserl llama su carácter absoluto. Sin embargo, en virtud de la intencionalidad este *ego cogito* va inseparablemente unido a los objetos que piensa, es decir, los *cogitatum*, sin olvidar, claro está, la peculiaridad de estos objetos, es decir, el ser correlato intencionales, “puesto que el mundo en general en la actitud fenomenológica, no está en vigor como realidad efectiva, sino tan sólo como fenómeno de realidad”.²¹ Así en el párrafo 21 de las *Meditaciones Cartesianas* señala que el tipo más general en el que está incluido todo lo particular en cuanto forma, es designado por el esquema general *ego-cogito-cogitatum*.²²

Al reconocer la vinculación intencional de los actos mentales con sus objetos, se renuncia a atribuir a la realidad mental una entidad cosificadora, poseedora de una existencia completamente autárquica. En el párrafo 49 de las *Ideas* señala Husserl que “*el ser de la conciencia, de toda corriente de vivencias en general, quedaría sin duda necesariamente modificado por una aniquilación del mundo de las cosas, pero intacto en su propia existencia*”.²³ Ningún ser real en sentido estricto es necesario para el ser de la conciencia “en el más amplio sentido de corriente de vivencias”. Y a continuación nos dice: “*El ser inmanente es, pues, ya sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio nulla ‘re’ indiget ad existendum*”.²⁴

Señala Fernando Montero que, tomando en cuenta la anterior caracterización de la conciencia como “lo que no necesita nada para existir” por la que entendemos una referencia clara a la sustancia, la utilización de esta fórmula por parte de Husserl al referirse a la conciencia es de lo menos afortunada, y contrasta además con los numerosos textos en los que Husserl insiste en l

índole intencional de la conciencia. En el párrafo 4 de la Quinta de las *Investigaciones Lógicas* señala al respecto del yo: “El yo, fenomenológicamente reducido, no es, por ende nada peculiar que flote sobre las múltiples vivencias; es simplemente idéntico a la unidad sintética propia de éstas”.²⁵

Uno de los problemas en torno a la consideración del yo es si el yo empírico —que participa obviamente de las estructuras universales del yo puro— trasciende el ámbito de lo designado como lo “mío”,²⁶ es decir, si el mundo en el que se mueve un sujeto, con sus situaciones vitales particulares, su iniciativa particular y sus formas propias de reacción y apropiación de ese mundo, delata la identidad de una sustancia concreta y particular, no tan vagamente universal. Lo “mío” juega un papel fundamental como elemento descriptivo que encauza y absorbe la referencia al yo. Montero cree poder encontrar en la *iniciativa* un esbozo de definición de la singularidad que reclama la cuestión del yo. Los sujetos se distinguirían por su iniciativa *en* el mundo, en el cual se mueven y despliegan su actividad, así como particularizan las distintas formas de conducta. En nuestra opinión, el término *iniciativa* no es del todo desafortunado en cuanto es fiel al eje fenomenológico de la intencionalidad, ya que en última instancia toda iniciativa es iniciativa *de* algo, o *hacia* algo. Pero si con la idea del yo puro nos referimos más bien a la estructura esencial de toda conciencia, si se hace referencia a un *plus* de entidad más allá de su condición de estructura esencial al yo empírico, el yo puro se convierte entonces en un residuo del pensar metafísico.

En virtud de los pasajes de la obra de Husserl que hemos analizado, nos enfrentamos a un tratamiento un tanto ambiguo en lo relativo al tema del yo. Si bien insiste en el carácter absoluto de la conciencia, éste está supeditado a la corriente intencional de las vivencias, y sólo se actualizaría a través de dicha corriente. Nos sugiere Husserl que detrás de cada *cogito* permanece el yo puro como algo idéntico (párrafo 57 de las *Ideas*); si bien el yo puro no es una vivencia más entre las otras, remite a cierta permanencia —entidad— que queda tras el fluir de éstas. Frente a cierta fugacidad de las vivencias, se erige el yo

como algo *necesario*, que no puede pasar “*por un fragmento o factor ingrediente* de las vivencias mismas”.

En este párrafo se refiere al yo —algo fundamental, desde nuestra perspectiva— como una *trascendencia en la inmanencia*. De este modo, el yo puro se constituiría en una instancia, o campo de actividad, que no puede, por cierto carácter trascendente, ser sometido a la desconexión fenomenológica, constituyendo un residuo inalienable de la *epojé*, una determinación indeterminada.

Para ir concluyendo, podemos recapitular en términos generales la problemática que se viene discutiendo, señalando que el gran problema al que se ve enfrentado Husserl en los textos analizados con relación al yo puro, es explicar y mantener a salvo la identidad de este yo frente a la reducción fenomenológica, es decir, frente al análisis intencional de las vivencias. Por lo tanto, este problema de la identidad no se resuelve con enunciar el ámbito de lo “mío”, pues a este campo de lo “mío” antecede ya la identidad del yo, como permanencia, puesto que lo *mío* sigue siendo de alguna manera contingente.

Señala Paul Ricoeur que mientras Descartes logra trascender el problema del solipsismo planteado por el *ego cogito* gracias a la referencia a Dios, Husserl lo hace gracias al *alter ego*, buscando en la filosofía de la intersubjetividad el fundamento superior de la objetividad.²⁷ A este problema dedica Husserl la Quinta de sus *Meditaciones*, pero que, sin embargo, no resulta enteramente convincente. La fundamentación del *otro* parte de mi propio yo, es decir de la esfera de mi propiedad; el estatuto ontológico del *otro* es otorgado por mí mismo, en tanto compartimos estructuras de intencionalidad comunes, es decir, el *otro* adquiere existencia *objetiva y real* para mi yo gracias a un proceso de *reflejo*. La presentificación de los *otros*, es decir, el darse de su existencia, se constituye en una *comunidad monádica* que me trasciende, y que constituye a su vez configuraciones superiores, como las diversas culturas humanas. Sin embargo, el Husserl de la *Crisis* desarrollará con más detalle esta problemática, y la de la relación entre lo *a priori* y lo empírico-histórico, pero este tema ya trasciende en mucho nuestro trabajo.

Notas

1. Montero, Fernando. *Retorno a la fenomenología*. Barcelona: Anthropos, 1987.

2. Para una exposición más amplia de la problemática del yo en Husserl, véase Danilo Cruz Vélez. *De Hegel a Marcuse*. "Vicisitudes del yo en Husserl". 2ª. Edición, Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía (USTA), 1986. También consúltese Daniel Herrera Restrepo. *América Latina y la fenomenología*. "El Yo en la fenomenología Husserliana", México: Publicaciones Universidad Pontificia de México, 1998.

3. Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos, 2ª. Edición, México: Fondo de Cultura Económica, 1962, párrafo 30, p. 69.

4. Husserl, Edmund. *Ideas*. O.C., párrafo 50, p. 115.

5. Husserl, Edmund. O.C., párrafo 19, p. 50.

6. "Ante todo designo 'esencia' lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo lo que él es" (Husserl, Edmund. *Ideas*. O. C., párrafo 3, p. 20).

7. Cfr. *Ideas*. O.C. párrafo 1, pp. 17-18.

8. Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Trad. Mario A. Presas, Madrid: Tecnos, 1986, p. 172.

9. Husserl, Edmund. *Ideas*. O.C., párrafo 84, p. 198.

10. Husserl, Edmund. O. C., p. 199.

11. Cfr. Husserl, E. *Meditaciones Cartesianas*. O. C., párrafo 2, p. 7.

12. Husserl, Edmund. *Ideas*. O. C., párrafo 57, p. 132.

13. O. C., párrafo 46, p. 106.

14. O. C., párrafo 52, p. 121.

15. Rorty, Richard. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. "Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje". Barcelona: Paidós, 1993, p. 85.

16. La intencionalidad fenomenológica constituye una instancia de inserción y apropiación del mundo por parte de la subjetividad trascendental; se trasciende el solipsismo vulgar que postularía la realidad objetiva única, en el ámbito gnoseológico, del yo. Si bien

es cierto sólo puedo conocer la esfera de mi propiedad y a partir de allí *presentificar* la existencia de los otros, al tener mi conciencia un correlato noemático, se postula una realidad "exterior" a la que apunta.

17. O. C., p. 87.

18. Sobre esto señala: "La profundidad es un síntoma del caos que la verdadera ciencia debe ordenar en cosmos, en un orden simple, completamente claro y resuelto. La verdadera ciencia, en todo el alcance de su doctrina real, ignora la profundidad. Todo fragmento de ciencia acabada es un todo compuesto de elementos del pensamiento, cada uno de los cuales es comprendido de inmediato, o sea no es profundo. La profundidad pertenece a la sabiduría; la distinción conceptual y la claridad pertenecen a la teoría estricta. Traducir las conjeturas de la profundidad en formas racionales inequívocas constituye el proceso esencial de la reconstitución de las ciencias estrictas" (Husserl, E. *La filosofía como ciencia estricta*. Trad. Elsa Tabernig, 2ª. Edición, Buenos Aires: Editorial Nova, 1969, p. 106).

19. Landgrebe, Ludwig. *Fenomenología e historia*. Trad. Mario A. Presas, Caracas: Monte Avila Editores, 1975, p. 190.

20. Con la expresión comunidad monádica, Husserl se refiere a la comunidad de las subjetividades que se configura a partir de la experiencia intersubjetiva. El término "monádico" hace referencia a la incapacidad de un conocimiento del otro más allá de la esfera de mi propiedad, es decir, sólo puede conocerlo como *análogo*. Cfr. Quinta de las *Meditaciones Cartesianas* donde Husserl aborda la filosofía de la intersubjetividad y la problemática del solipsismo trascendental.

21. Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. O. C., párrafo 14, p. 46.

22. *Ibid.*

23. Husserl, Edmund. *Ideas*. O. C., párrafo 49, p. 112.

24. O. C., p. 113.

25. Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Trad. Manuel G. Morente y José Gaos, Tomo III, Madrid, *Revista de Occidente*, 1929, Inv. V, párrafo 4, p.137.

26. Cfr. Fernando Montero, O.C., p. 402 y ss.

27. Cfr. Husserl. *Meditaciones Cartesianas*. O. C., nota 37, pp. 119-120.