

## Leer como fenomenólogo: de Ricœur a Husserl

*Natalie Depraz*

Université de Rouen

Achives-Husserl (París)

Université Inter-âge (La Sorbona-París IV)

CREA (París)

### *Introducción*

Esta exposición se basa en la lectura de *Ideas I* que, con nuevos bríos, acabo de realizar y que, próximamente, aparecerá con el título *Lire Husserl en phénoménologie: Idées directrices I (1913)*<sup>1</sup>. La relectura, paso a paso, parágrafo por parágrafo, de este texto de Husserl me ha dado la ocasión de verificar una intuición respecto de su fenomenología, sobre la cual ya había formulado una hipótesis en otro lugar<sup>2</sup>: su fenomenología es tanto, si no más, una *práctica* como una teoría: “Die Praxis steht überall und immer voran der ‘Theorie’”<sup>3</sup>. Hasta entonces, había ilustrado esta hipótesis localizando enunciados de Husserl que daban testimonio de ella (*sic*) o indicando en qué medida su método, la reducción, contiene implícitamente en sí gestos concretos efectuables<sup>4</sup>. La conclusión a la que había llegado hasta el momento era que la exhumación de tal práctica de la fenomenología suponía dar un paso más allá de Husserl desde Husserl, en dirección de su transformación pragmática, pues la fenomenología del fundador permanece, por sus presupuestos idealistas, formalistas y lógicos, irreducible a toda “pragmática experiencial”<sup>5</sup>. Dicho de otro modo, hasta ahora parecía que se me ofrecían dos posibilidades: sea desarrollar una pragmática fenomenológica apoyándome en Husserl, pero renovándolo al emanciparme de él<sup>6</sup>, sea proponer una nueva “interpretación” de la fenomenología de Husserl localizando todas sus marcas prácticas que funcionan como “impensadas”<sup>7</sup>. En suma, la alternativa metodológica parecía definitivamente clásica: sea salir de Husserl de modo práctico, sea quedarme en Husserl de modo hermenéutico. Desde la perspectiva adoptada hasta entonces, no se me ofrecía ninguna otra salida.

Fue necesario un ejercicio de “trabajos prácticos”, a saber, una lectura paciente y minuciosa de un texto de Husserl tomado como ejemplo, es decir, como terreno práctico de una exploración del método fenomenológico, para que se me revele la posibilidad inédita de otra postura metodológica y que, por ahí mismo, se manifieste un Husserl no intérprete de doctrinas, sino un practicante de un modo de hacer. Hacía ya un tiempo que había hecho una primera lectura analítica de un texto de Husserl<sup>8</sup>, las *Meditaciones cartesianas*, pero, en ese

<sup>1</sup> Depraz, N., *Lire Husserl en phénoménologie. Idées directrices I*, París: PUF/CNED, 2008.

<sup>2</sup> Sobre este tema, cf. Depraz, N., “La phénoménologie, une pratique concrète”, *Magazine littéraire, La phénoménologie*, (otoño, 2001) y *Comprendre la phénoménologie comme pratique*, París: A. Colin, 2006.

<sup>3</sup> “La *praxis* está por doquier y siempre antes de la ‘teoría’” (*Hua XIV*, p. 61).

<sup>4</sup> Depraz, N., “The Phenomenological Reduction as Praxis”, en: Varela, F.J. y J. Shear, *The View from Within, Journal of Consciousness Studies*, número especial (1999). Trad. francesa en *L’enseignement philosophique*, 2000.

<sup>5</sup> Depraz, N., F.J. Varela y P. Vermersch, *On Becoming Aware*, Amsterdam: Bejamins Press, 2003. Trad. francesa, *À l’épreuve de l’expérience. Pratiquer la phénoménologie*, Marsella: Solal, en prensa.

<sup>6</sup> Como comenzó el proyecto en *On Becoming Aware*.

<sup>7</sup> Conclusión a la que llegué en *Comprendre la phénoménologie comme pratique*.

<sup>8</sup> Depraz, N., *Transcendance et incarnation. La phénoménologie comme altérité à soi chez Edmund Husserl*, París: Vrin, 1995.

entonces, fue desde la perspectiva doctrinal —como buena doctoranda formada en la lectura crítica— de verificar una hipótesis de lectura —“la alteridad de sí”— relativa a la “coherencia interna” de la fenomenología de la intersubjetividad de Husserl. El método de trabajo tenía, entonces, una factura clásica: histórico-crítica, hermenéutica *latu sensu*. Ahora bien, la lectura que acabo de terminar siguiendo el hilo conductor de *Ideas I* abre un horizonte metódico completamente diferente: me ha conducido, dejándome fuertemente sorprendida, a certificar en acto, con documentos, la práctica del fenomenólogo Husserl. A medida que avanzaba en mi lectura, fui, pues, llevada a darme cuenta, literalmente, a tomar conciencia, en el momento mismo, de la auténtica pertinencia de la hipótesis pragmática que había hecho; y ello, a propósito del modo de proceder del fenomenológico mismo. Se podría decir, entonces, que “obedecí” a mi posición inicial y decidí cambiar completamente mi estrategia de lectura haciendo un corte metódico que permite revelar plenamente la pragmática metodológica de Husserl. Aquí, quisiera dar testimonio de esta experiencia de lectura: no detenerme en los contenidos doctrinales de la filosofía de este último —que, con frecuencia, ya son bien conocidos—, *a fortiori*, a propósito de este texto de 1913; quiero, no obstante, identificarlos, pero para no tener que ahogarnos en ellos, sino más bien para ubicar todos los procedimientos de funcionamiento de la fenomenología, a saber, sus prácticas, gestos, actitudes. Ahora bien, como voy a mostrar, de tanto desplazar la mirada del contenido a la actitud (de la doctrina a la práctica) —llevando a cabo, así, el método de la reducción en mi acto mismo de lectura—, he podido mesurar cómo todo el modo de proceder de Husserl solo estaba, en realidad, orientado por una preocupación, mejor, por una efectividad, una eficacia práctica.

El título de mi exposición hace referencia a Ricœur. Y, en efecto, este filósofo concentra en sí mismo una apuesta crucial que concierne la posibilidad o la imposibilidad de una emancipación respecto de una lectura hermenéutica de la fenomenología, del sentido o sin-sentido de la fenomenología como hermenéutica. Desde este punto de vista, 1950 es una fecha esencial. De un lado, es el año de la precoz traducción que, durante el cautiverio, Ricœur hace de este texto de Husserl, traducción acompañada de un comentario interno, fruto de abundantes anotaciones marginales del traductor, donde vemos al traductor-comentador optar por una lectura histórico-genética del texto, pero paralelamente hacer, a menudo torpemente, anotaciones “existenciales” que conciernen el método de Husserl: “¿Qué es (...) reducir? (...) Eso no puede ser dicho ‘en el aire’, sino habiéndolo conquistado mediante la ascesis misma del método fenomenológico. Lo que tanto desconcierta al lector de *Ideas* es lo difícil que es decir en qué momento se ejerce efectivamente la famosa reducción fenomenológica”<sup>9</sup>. De otro lado, es la fecha de aparición del primer volumen de *Filosofía de la voluntad, Lo voluntario y lo involuntario*, donde el autor intenta una descripción experiencial no-hermenéutica de fenómenos conscientes y preconscientes (la emoción, el hábito). Ahora bien, después de este ensayo, Ricœur renunciará a mantener más tiempo la apuesta por una fenomenología existencial, para integrar el motivo de la hermenéutica como constitutivo de la fenomenología: el ensayo sobre Freud, *La metáfora viva* (la noción de la interpretación); luego, *Tiempo y narración* (la noción de la identidad narrativa), *Del texto a la acción*. Estos ensayos de hermenéutica dibujan los hitos de una estabilización de la relación entre la experiencia y la interpretación en beneficio de una inscripción originaria de la interpretación en la experimentación de los fenómenos.

A mi juicio, el recorrido de Paul Ricœur es ejemplar por la valentía de su avanzada experiencial inicial; y, por eso, su giro hermenéutico me servirá como punto de apoyo para un eminente rechazo. En efecto, si se tratara de mostrar, según un hilo conductor esperable, de tipo histórico-cronológico, los diferentes hitos de la progresiva inserción de la hermenéutica

---

<sup>9</sup> Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris: Gallimard, 1950, p. XV.

en la fenomenología husserliana, nuestro título se enunciaría así: *Leer como fenomenólogo: de Husserl a Ricœur*. Retroceder de Ricœur a Husserl es anunciar que hemos tomado la decisión inversa: voy a dedicarme a dismantlar la hermenéutica que constituye nuestro hábito metódico espontáneo (nuestra tendencia natural) y a practicar una *epojé* de la actitud interpretativa para sacar a la luz la actitud experiencial en toda su desnudez. Soy consciente de que, al hacer eso, voy contra un consenso histórico (por no citar más que a Heidegger y Derrida) y aún hoy muy compartido<sup>10</sup> que concierne la validez de la hermenéutica en fenomenología, pero es con la conciencia aguda que un consenso, como todo consenso demasiado bien establecido, es frecuentemente sospechoso<sup>11</sup>.

Es cierto que Ricœur no cesó de volver a este punto, proponiendo finas diferenciaciones entre, por ejemplo, la hermenéutica fenomenológica y la fenomenología hermenéutica. Recientemente, se ha podido hacer el intento de manejar los contrastes entre hermenéutica, reflexividad y experiencialidad. Pero estas distinciones siempre son practicadas de modo meta-teórico, sin que la experiencia de aquel o aquella que experimenta sea nunca interrogada sobre sí misma en su acceso metódico propio.

Mi objetivo aquí es, entonces, volver a la validez del paradigma hermenéutico en fenomenología con el fin de abogar por una fenomenología estrictamente experiencial. Aquende las lecturas constituidas desde un régimen hermenéutico (de Husserl a Ricœur), me ubicaré, de modo paradójico —solo a primera vista—, en un régimen experiencial: de Ricœur a Husserl.

En lo que sigue, propongo un recorrido de siete etapas que declinarán las diferentes facetas de la verificación de mi hipótesis. Estas etapas son las siguientes:

1. De la hermenéutica a la fenomenología práctica
2. La fenomenología como pragmática experiencial
3. Del idealismo al empirismo trascendental: la epistemología de la fenomenología
4. La bisagra de la práctica fenomenológica: el operador atencional vs. el acto de la (pre)-reflexión
5. La arquitectura del libro: los grandes ejes de la pragmática experiencial
6. De la doctrina a la práctica *via* la práctica de la doctrina
7. Lectura experiencial vs. lectura hermenéutica.

### *1. De la hermenéutica a la fenomenología práctica*

“Leer como fenomenólogo”: desde el inicio, el título da el tono de la lectura propuesta. En efecto, con este ejercicio de lectura de *Ideas I*, no me dediqué a hacer un comentario de texto en el sentido clásico de una restitución de la doctrina husserliana de 1913, a menudo identificada con el giro del “idealismo trascendental”<sup>12</sup>, en contraste con la posición llamada “metafísicamente neutra” de la primera edición de las *Investigaciones lógicas* de 1901. Apenas anunciada, la hipótesis de un “comentario interno” debe tomar en consideración la

<sup>10</sup> Algunos ejemplos, entre otros posibles: S. Crowell, D. Zahavi.

<sup>11</sup> A propósito de esta reserva sobre la hermenéutica como metodología pertinente para la fenomenología, cf. “Phénoménologie et non-phénoménologie”, en: *Recherches husserliennes; Les corps glorieux*. Phénoménologie pratique de la *Philocalie* des Pères du désert et des Pères de l’Eglise, postfacio, Bruselas: Bibliothèque philosophique de Louvain, 2008; cf. en el mismo sentido, Steinbock, A., *Phenomenology & Mysticism*, Indiana U.P., 2007, quien, en mi conocimiento es el único autor que defiende esta concepción de la fenomenología experiencial.

<sup>12</sup> Cf. Husserl, E., *op. cit.*, pp. XXV-XXVI.

génesis de los conceptos y ampliarse siguiendo la dirección de una lectura histórico-crítica<sup>13</sup>. Ahora bien, esta lectura genética implica, a su vez, un trabajo de demarcación respecto de otras lecturas existentes<sup>14</sup>, frecuentemente bien establecidas, y toma, de hecho, un carácter hermenéutico en el sentido primero, es decir, se anuncia como una nueva interpretación del texto.

Si no se trata de una lectura histórico-crítica, ni de una lectura genética, ni, en consecuencia, de una lectura hermenéutica, entonces ¿de qué se trata? “Leer” no es necesariamente “interpretar”, situarse, pues, respecto de otras lecturas y hacer emerger una dimensión del texto que no había sido pensada antes, es decir, hacer que resurja aquello que se llama “lo impensado”? ¿No es eso hacer exactamente lo mismo, con el pretexto de hacer otra cosa, que lo que yo hago cuando propongo exhumar un Husserl práctico antes que un Husserl intérprete de doctrinas?

Sin embargo, mi apuesta aquí es completamente diferente: me propongo hacer que resurja la experiencia que sostiene la descripción de los fenómenos que se estudian en ese texto y, al hacerlo, invitar a los lectores a que, cada vez, la efectúen por sí mismos. Por eso mismo, lo apostado consiste en destacar el tenor vivido, intuitivo, del sentido de los conceptos según la exigencia husserliana de la verdad como “evidencia”, es decir, como “vivencia de la verdad” (*Erlebnis der Wahrheit*), establecida desde las *Investigaciones lógicas*. Antes que apoyarnos en un concepto formal de verdad como coherencia interna o en su concepto exegético, entendido como articulación textual, mostraré un sentido de la verdad que extrae su validez de la experiencia subjetiva nativa del lector, es decir, de su aptitud para verificar por sí mismo la veracidad del concepto en relación con su vivencia. Desde este punto de vista, la lectura que propongo toma un giro pragmático, es decir, se ubica en un contexto de renovación de la fenomenología como práctica.

## 2. La fenomenología como práctica experiencial

Así, la apuesta de esta travesía consiste en sacar a la luz la multiplicidad de prácticas que operan en la disciplina que es la fenomenología de Husserl. Destacando este registro procedimental de los análisis y mostrando cómo se codea, sin contradicción, con el registro filosófico habitual de las tesis, los argumentos y contenidos de pensamiento, intento poner en el primer momento a los bastidores de la escena filosófica, ahí donde se juega la dinámica del surgimiento y despliegue de los pensamientos.

Al respecto, desde el prefacio de la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty insiste de manera ejemplar en la virtud interrogativa de la fenomenología; y eso es correcto, pero aquí se trata de mostrar, progresando paso a paso en el hilo conductor de una lectura paciente de un texto, dónde está concretamente la práctica de la fenomenología. Ahora bien, en la experiencia de la exploración metódica de cada párrafo desde este ángulo procedimental, pude darme cuenta de que, en realidad, había que lidiar con un número considerable de indicaciones concretas, consignas metódicas, reglas operativas, anotaciones funcionales que forman el relieve de la vida de la práctica filosófica.

---

<sup>13</sup> Cf. al respecto, el notable trabajo de J. F. Lavigne, *La naissance de la phénoménologie*, París: PUF, 2004, que reconstituye el surgimiento del método entre 1901 y 1913.

<sup>14</sup> Respecto de *Ideas I* y, de modo más amplio, del periodo de su gestación desde 1901, la referencia a las interpretaciones históricas de Heidegger, Fink, Sartre, incluso, Ricœur mismo —que, con su traducción anotada de 1950, hace una interpretación inmanente del texto— parece ser difícilmente eludible.

De manera más precisa, he podido mesurar, respecto de la fenomenología en particular, en qué medida los mandatos, frecuentemente reivindicados, de “volver a las cosas mismas” o de describir antes que explicar no eran exigencias que tenía la forma de “deseos piadosos”, sino que verdaderamente respondían al modo efectivo de proceder del fenomenólogo, a su manera de decir, a saber, a su manera de hacer.

### 3. *Del idealismo al empirismo trascendental: la epistemología de la fenomenología*

De modo aún más particular, hay una apuesta, casi una provocación, a mostrar la amplitud y la agudeza de los métodos prácticos que tejen desde el interior la intención de Husserl a propósito de una obra, el primer volumen de *Ideas*, que ha sido considerada por sus intérpretes más eminentes —es decir, también por sus detractores: Heidegger, Sartre principalmente— como el libro más “metafísico” de Husserl, en el mal sentido del término, a saber, aquel en el que toma partido por una tesis filosófica pasada, esto es, el idealismo. Todo el destino de la fenomenología se jugó entorno de una toma de posición crítica contra este “giro idealista” de la fenomenología en 1913. Heidegger abrió fuego y fue seguido de cerca por Sartre, luego, por Merleau-Ponty, Ricœur, Derrida, Levinas y M. Henry. En el sentido contrario a esta hermenéutica constitutiva de la crítica filosófica, he intentado mostrar un Husserl “práctico”, en realidad, “epistemólogo”, es decir, poco preocupado por defender una posición metafísica. La apuesta es de tanta más envergadura con *Ideas I*. En otro lugar, he llamado a esta epistemología de la fenomenología “empirismo trascendental”<sup>15</sup>. Por esta expresión, entiendo una atención dirigida a la experiencia en su calidad de *epoché*, es decir, de suspensión de su contenido a favor de su modo de acceso y, co-generativamente, una atención a la virtud propiamente experimentable del registro trascendental. Propongo tal sentido a modo de alternativa plástica a la inmóvil oposición doctrinal del idealismo y el realismo.

¿Qué hay que decir más allá de eso? El primer movimiento del empirismo trascendental se formula así: la experiencia entera es *relación con* la experiencia; solo es y solo puede ser relación con.... En tanto tal, suspende su contenido objetivo, sus propiedades de ser, a favor de su modo de darse, es decir, de su modalidad de acceso. La experiencia entera es experiencia “en *epoché*”. Es porque me relaciono que estoy relacionado con lo que vivo, que vivo lo que vivo y que aquello que vivo es lo que es. En suma, la experiencia es trascendental o no es. Esto significa que el empirismo trascendental no es atomista, *alias* individual, sino relacional y estructuralmente dinámico. El segundo movimiento se formula así: solo puedo aprehender algo de modo auténtico si he “visto” verdaderamente lo que está, “ello mismo”, en juego. Eso es lo que Husserl denomina evidencia, del latín *videre*, se ha dicho; en otras palabras, “la intuición donadora originaria” de la cosa misma del § 24 de *Ideas I*. Esto es lo que permite aproximarse a la dimensión trascendental como algo que se puede ver auténticamente, que es, en suma, es accesible a la intuición del sujeto y que, en ningún caso es, pues, una condición formal de posibilidad, como Kant nos había acostumbrado: la dimensión trascendental es experimentable o no es.

En resumen, la cosa es *relación con*... la cosa; la estructura trascendental de la conciencia es accesible mediante un “*ver*”. Por estos dos enunciados, que en sí mismos producen una transformación así como la cosa (relacional) y la conciencia (experimentable) que, en tanto tales, son “pragmáticas”, la oposición secular entre idealismo trascendental y realismo empírico es suprimida para siempre en provecho de una dinámica experiencial en la que cosa

---

<sup>15</sup> Depraz, N., *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Phaenomenologica 160, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 2001.

y conciencia se engendran mutuamente, esto es, se co-transforman sin que, no obstante, sean reconducidas a una única y misma realidad homogénea. A diferencia de William James que, en su empirismo radical, pone en evidencia la hipótesis de una homogeneidad de la cosa y la conciencia hasta ver en ellas una realidad una e indivisa, Husserl nunca desemboca en tal monismo, puesto que mantiene una dinámica relacional de la cosa y la conciencia, la cual supone, para operar en tanto tal, *a minima*, una distancia modal.

#### 4. La bisagra de la práctica fenomenológica: el operador atencional vs. el acto de la (pre)-reflexión<sup>16</sup>

Con el fin de poner en evidencia el registro pragmático de la fenomenología de Husserl, es necesario aún identificar el criterio a partir del cual este registro puede aparecer. Ahora bien, en la lectura, se reveló que un operador de conversión de mi mirada en acto se había accionado cada vez que se trataba de ubicarse en el terreno de la práctica. En los términos utilizados, el lector podría inmediatamente concluir que se trata del método mismo de la fenomenología, a saber, la reducción. Ahora bien, a ella nos aproximamos de este modo concreto solo por episodios y, más bien, un gesto sostiene a la reducción misma, gesto que no siempre es formulado de modo explícito. ¿Qué gesto es este?

Por esa razón, se trató de poner efectivamente en evidencia el gesto metódico más agudo de Husserl, el que foma la “bisagra” sobre la cual gira toda la práctica fenomenológica: se trata del *operador atencional*, que pone la mirada en un plano, lo identifica como tal, atraviesa todos los planos para ordenarlos unos en relación con los otros, provee el relieve más detallado y más escudriñado de la vida de conciencia-en relación. El iceberg emergido que es el § 92 de *Ideas I*, mini-manual de la fenomenología de la atención, provee un punto de referencia para que, a su vez, se esté atento a todos los momentos en que la atención se ha movilizado con el fin de orientar la mirada del lector al plano procedimental del análisis antes que al plano doctrinal.

Este tema, operador-clave del discernimiento experiencial y descriptivo, atraviesa todo el recorrido ejemplarmente, “por ejemplo”, en el § 116, y entra en una relación de contraste diferencial con la actividad reflexiva, la cual es un acto intencional entre otros, que podemos aprehender como una práctica, pero que para nada juega el rol de un *operador* de la práctica misma. Lo que solicito de la parte del lector es una disposición de espíritu que permita mantener en mente este cambio de registro, el cual hace posible que cada uno opere por sí mismo el gesto de la atención. Desde ese momento, se estará en condición de ver de otro modo (1) la arquitectura del libro, (2) la oposición de la doctrina y la práctica, y (3) el modo de lectura no-hermenéutico, sino experiencial.

#### 5. La arquitectura del libro: los grandes ejes de la pragmática experiencial

Así, los métodos fenomenológicos descritos en la obra de 1913 (variación eidética —sección I—, *epojé* trascendental —sección II—, correlación noético-noemática —sección III—, constitución —sección IV—) solo son formales, es decir, téticos, si no tomamos en cuenta

---

<sup>16</sup> A propósito de la atención como “método procedimental del método fenomenológico”, cf. Depraz, N., *Phénoménologie de l'attention: de la conscience à la vigilance. Husserl et au delà*, manuscrito de próxima aparición.

más que su resultado. En realidad, se trata de gestos, procesos, a saber, procedimientos activos y activables, es decir, también reactivables. Por ello:

a. La reducción eidética es una variación infinita de las posibilidades inherentes a los hechos.

Husserl se aproxima al método de la variación eidética como lo que forma el procedimiento que define al objeto individual: “Un objeto individual no es meramente (...) un ‘eso que está allí’, (...) tiene, en cuanto constituido ‘*en sí mismo*’ de tal o cual manera, su *índole peculiar*, su dosis de predicables *esenciales*, que necesitan convenirle (...) para que puedan convenirle otras determinaciones secundarias y relativas”<sup>17</sup>. El ejemplo que Husserl da en el último párrafo del parágrafo, por más incompleto que sea, da testimonio de la preocupación por poner en práctica este procedimiento de identificación del individuo como estructura dinámica, fuente de variaciones: el sonido individual contiene en sí mismo su “momento abstracto” —más allá, Husserl dirá su “invariante”— que se puede destacar intuitivamente<sup>18</sup>, es decir, variando todas las posibilidades que posee en sí mismo. Cuando produzco un “re” en mi “laud”, la nota individual resuena en su volumen, en sus vibraciones, incluido en aquello que, para el oído intelectual ejercitado, se puede reparar como no siendo completamente preciso, pero su precisión práctica resulta de la integración de todas sus vibraciones, no de su exclusión; así, el invariante sonoro, el llamado “momento abstracto” está contiene todos los sonidos concretos.

b. La *epojé* trascendental es una suspensión de las pre-concepciones.

La práctica fenomenológica de Husserl no cesa de poner a su lector en una situación de perplejidad respecto de lo que podía parecer logrado. Con la *epojé*, parece que hemos alcanzado el punto límite de perplejidad, pues esta abre una actitud radicalmente nueva respecto del mundo.

Aprehendemos tanto mejor en qué medida el corazón del método reside en la actitud del sujeto cuando, al final del § 31 de *Ideas I*, que explícitamente enuncia tal método, Husserl declina diferentes modalidades de expresión de este gesto de suspensión: convertir, poner entre paréntesis, desconectar, expresiones llenas de imágenes que intentan, cada una a su manera, captar una faceta de la experiencia que está en juego. En su pluralidad, crean un espacio de variación nominal y conceptual que da cuenta de la plasticidad de la experiencia suspensiva.

Pero el término “epojé” también es fuente de malentendidos que se han sedimentado históricamente. Para Husserl, se trata, entonces, de operar, en conformidad con su práctica metódica, una *epojé* del término mismo de “epojé”: “Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, *no* por ello *niego* ‘este mundo’, como si yo fuera un sofista, *ni dudo de su existencia*, como si yo fuera un escéptico, sino que practico una *epojé* ‘fenomenológica’ que *me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo*”<sup>19</sup>. Sin embargo, nueva toma de distancia, aquí la *epojé* “fenomenológica” se distingue fundamentalmente, ahora, de la *epojé* filosófica enunciada en el § 26, en la medida en que ya no concierne solamente una actitud científica inscrita en el mundo natural, sino una modificación radical de la actitud natural misma.

---

<sup>17</sup> Esta y las demás citas de Husserl corresponde a la traducción de José Gaos: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Madrid: FCE, 1993, § 2, p. 19 [N. del T].

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

<sup>19</sup> *Ibid.*, § 32, p. 73.

c. La correlación intencional (noético-noemática) es una conversión del objeto en la vivencia.

En el § 84 de *Ideas I*, Husserl aborda la operación de la intencionalidad definiéndola a partir de su efectuación anterior, en consecuencia, de modo pragmático (la intencionalidad ya ha funcionado antes de ser propiamente tematizada: "...vamos a recapitular lo anteriormente dicho, pero en aquella forma en que es menester para conseguir nuestros actuales fines, que son esencialmente distintos"<sup>20</sup>: "Entendimos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de 'ser conciencia de algo'"<sup>21</sup>. Esta definición operatoria será nuevamente puesta en acción de modo idéntico en los años treinta en las *Meditaciones cartesianas*. Como Husserl insiste, se aplica a todos los actos de la conciencia (percepción, juicio, evaluación, deseo, acción, amor, alegría) y, al hacerlo, cubre el sentido de una "peculiaridad esencial"<sup>22</sup> o, dice Husserl, es el "*título que abarca las estructuras fenomenológicas*"<sup>23</sup>; de modo más preciso, la intencionalidad es presentada como la propiedad de las vivencias de tener un modo de conciencia singular, a saber, la conciencia de...

En efecto, el punto importante en el que Husserl insiste atañe el lugar de la intencionalidad: de una parte, esta corresponde a un "trazo" central que califica el lado "objetivo" de la fenomenología, a saber, la relación de la vivencia dirigida al objeto; de otra parte, no es una ley general de toda vivencia, de modo contrario al tiempo: "...no (podemos) decir en el mismo sentido de toda vivencia que (tiene) intencionalidad, como por ejemplo, podemos decir que es temporal toda vivencia que cae como objeto bajo la mirada de la reflexión posible..."<sup>24</sup>. Finalmente, la intencionalidad es una propiedad general de la conciencia y no una vivencia aislada, a saber, es propiedad de la conciencia "en sentido fuerte", como "esfera de vivencias en general" o también como "flujo".

En el seno de la intencionalidad, el fenomenólogo hace que su lector descubra diferentes propiedades: (1) la conversión reflexiva dinámica de la vivencia en objeto y del objeto en vivencia, (2) la emergencia de vivencias situadas en el trasfondo a partir de una notabilidad (*saillance*) interna que es una puesta en movimiento atencional: la mirada del yo que se orienta al objeto dirigiendo la atención a él.

Así, la intencionalidad es una "función" general de la conciencia en cuyo seno se destacan propiedades de reflexión, notabilidad, atención.

d. La constitución trascendental es una dinámica co-generativa.

El proceso de la constitución está ligado a la ilimitación de una dinámica amplificadora y transformadora que engendra algo nuevo desde sí misma. Es exactamente la doble constricción formulada en el marco de los modelos de la auto-organización, cuya pertinencia ha sido mostrada por F.J. Varela con su visión de la auto-*poiesis* del ser viviente: este último, conciencia encarnada ligada a su medio ambiente, co-genera su relación con lo que él no es (otro ser viviente, el contexto, los objetos) tomando lo necesario de sí mismo en el momento mismo en que (y por el hecho mismo de que) retoma lo nuevo que él no es: "...no puede

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, § 84, p. 199.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>23</sup> *Ibid.* Traducción ligeramente modificada [N. del T].

<sup>24</sup> *Ibid.*

haber ninguna aprehensión intuitiva de la esencia de la cosa que sea tan completa que una percepción ulterior no pueda añadirle algo nuevo desde el punto de vista noemático”<sup>25</sup>.

Comprendemos mejor cómo, al final de cuentas, Husserl puede defenderse de desarrollar una “teoría” o una “metafísica”. Se sobrentiende: la constitución es un método práctico de investigación que co-genera la conciencia y la cosa sacando a la luz el lazo dinámico de la forma y la materia.

#### *6. De la doctrina a la práctica via la práctica de la doctrina*

A menudo, se evoca —como, por lo demás, Husserl mismo nos invita a hacer— párrafos doctrinales en los que se enuncian principios; y estos son los que el lector retiene con más frecuencia: es el caso del § 24, “el principio de los principios” (sección I), el § 31, “la *epojé*” (sección II), el § 84, “la intencionalidad” (sección III), el § 143, la cosa como idea en sentido kantiano (sección IV).

Sin disminuir estos logros doctrinales, mi apuesta consiste en poner en evidencia la “práctica de la doctrina” y exhumar, al lado de ellos, la práctica en toda su desnudez. Así, el § 25 (sección I) muestra cuál es la práctica positivista del fenomenólogo; el § 27 (sección II) produce un mini manual de metodología relacional describiendo tres modalidades de conciencia en primera persona, en mi vivencia y en mi enunciación a la vez: la presencia en..., la atención, la vigilancia; el § 92 nos da un manual práctico sobre la atención y el § 96, una ética de la precisión de las palabras y de la presencia del sujeto en la vivencia (sección III); el § 136 (sección IV) resalta la actividad del “ver” de la cosa misma. Estos solo son algunos ejemplos de “momentos” de la práctica en acto.

#### *7. Lectura experiencial vs. lectura hermenéutica*

Así, he incitado en mí una disposición de espíritu que, en todo momento, me permite separarme de las cuestiones del contenido doctrinal para sacar a la superficie los gestos, las reglas, referencias y puntos de apoyo prácticos de la fenomenología.

Este movimiento de separación incesante se puede aprehender en varios niveles: de ello resulta una relación con la verdad (A), una intención transformativa (B), una modalidad relativa al lenguaje y al discurso (C), una forma de empatía con el lector (D) y, finalmente, una actitud ética (E). Estos son los cinco criterios principales de una lectura “experiencial”.

La “relación con la verdad” (A) trata de la búsqueda de una relación de exactitud entre el lenguaje y la experiencia, a saber: “ver” eso que digo (§ 24). Por “intención transformativa” (B), se entiende la búsqueda de una invitación al cambio mediante una nueva efectuación de las experiencias: “hacer” eso que digo. En la “modalidad relativa al lenguaje y al discurso” (C), está en juego (1) el uso del ejemplo (§§ 108, 120, 121) que no sea derivado sino motor, es decir, que su sentido ilustrativo sea motor de la experiencia, a saber, que renueve su sentido; (2) el modo de introducción de las palabras en el discurso (§ 104), a saber, su dimensión operatoria que precede su nominación formal. Por “empatía con el lector” (D), Husserl manifiesta una preocupación constante por poner en acción la práctica operatoria de nuestro funcionamiento interno separándola de una formalización, que la fijaría de antemano, con el

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, § 149, p. 358. Traducción ligeramente modificada [N. del T.].

fin de dejar al lector —y a la experiencia misma— la apertura, es decir, la libertad para que deje que surja el sentido de estos actos para mí, permitiéndome, así, que me apropie de ellos a mi voluntad, sin constricción ni presión externas (§ 125). Finalmente, estos diferentes puntos convergen en la formulación de una “ética práctica” (§ 96) que tiene cinco trazos:

- la fidelidad a lo dado y a la expresión
- la precariedad provisional de la descripción
- la confianza en lo que se obtiene
- la dinámica del perfeccionamiento por el ejercicio
- la libertad interior gracias a la vigilancia.

### *Conclusión*

A la luz de esta travesía inmanente a la fenomenología de Husserl que, de modo definitivo, la bautiza como “práctica”, me doy cuenta hasta qué punto mi hipótesis “pragmática” era a la vez intuitivamente pertinente e increíblemente tímida, hasta timorata. Pensando dar un paso radical en la dirección de una transformación pragmatista de la fenomenología, le atribuía, entonces, a Husserl mucho menos de lo que, en realidad, tiene explícitamente.

(Traducido por Mariana Chu)