

De la opacidad de la fenomenología trascendental a su deconstrucción. Sobre la difícil recepción de Ideas I
Rosemary R.P. Lerner
PUCP

§1. Una difícil recepción

En otras ocasiones ya he señalado que la publicación en 1913 del primer volumen de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, tuvo una fría recepción y estuvo marcada, desde los colaboradores más cercanos de Husserl, por una general incomprensión que terminó por distanciarlo de generaciones de fenomenólogos en las décadas siguientes, quienes interpretaron su pensamiento –en el mejor de los casos– como atravesado por una contradicción entre su “claro programa trascendental” y los “ricos análisis intencionales” de la vida de la conciencia¹. Varios intentaron superar la interpretación fenomenológica del *ego* y la conciencia, y su supuesta auto-presencia y auto-transparencia, tomando en serio la idea marxiana de la falsa conciencia, la freudiana del inconsciente, y las concepciones estructuralistas del pensamiento y el lenguaje. Asimismo, en su mayoría, “por razones fenomenológicas, juzgaron necesario explicarse con Heidegger”², por lo que en general ignoraron totalmente la distinción husserliana radical entre una subjetividad empírica y otra trascendental –que se expresa en la “paradoja de la subjetividad humana” de ser a la vez “un objeto *en* el mundo y un sujeto *para* el mundo”³.

Siendo éste un centenario de celebraciones, tanto de la publicación de *Ideas I*⁴ como del nacimiento de Paul Ricoeur –que interpreta dicha obra en la “Introducción” y las notas de su traducción francesa de 1950–, mi cuestión el día de hoy gira alrededor de lo que podría llamar la difícil recepción de la fenomenología trascendental en el siglo XX debido parcialmente a una cierta “opacidad” en su presentación. Dicha opacidad concierne en primer lugar la difícil y lenta conquista de una claridad filosófica por parte de Husserl durante la década entre la publicación de las *Investigaciones lógicas* en 1900-1901 y de *Ideas I* en 1913, que sólo se puede seguir en la obra inédita y lecciones que dictó durante ese período. Husserl no ha llegado todavía a la claridad total de su pensamiento en 1913, por un lado, y por el otro, no todos los presupuestos de ese primer intento de introducir los fines y métodos de la fenomenología trascendental son puestos allí sobre el tapete. En segundo lugar, la opacidad aludida concierne también su

“lenguaje” que usa “viejas palabras pero con un nuevo sentido”⁵, extrayéndolo del orden de “lo constituido” y la tradición –dominios que han de fundarse– para describir el orden de “lo constituyente” –o del fundamento–. Por ello, Husserl admite que la “exposición” de su idealismo fenomenológico trascendental “padece de imperfecciones”⁶. Esto quizás explica por qué se extendieron los prejuicios que emanaron de una primera y superficial lectura de *Ideas I* a trabajos más tardíos de un desarrollo algo distinto, genético, como a *Lógica formal y lógica trascendental* de 1929, y que sus sucesores consideraran a las *Meditaciones cartesianas* de 1931 como un intento fallido de integrar al marco de *Ideas I* una teoría de la intersubjetividad; o, finalmente, que se evaluara como un fracaso la pretensión de la *Crisis* de 1936 de conciliar la idea “esencialista” de la fenomenología trascendental como “ciencia rigurosa” con la historia⁷. Por último, la imagen opaca y fragmentada que caracterizó la recepción inicial de las obras de Husserl se debe a la distancia temporal entre las fechas de sus respectivas publicaciones y a su carácter aparentemente disímil, por lo que no se vio que eran meras “cristalizaciones” de un trabajo de continua corrección, profundización y radicalización⁸. Por ejemplo, aunque Husserl reeditó *Ideas I* sin cambios en 1922 y 1929, introdujo en cuatro de sus ejemplares un sin fin de comentarios críticos⁹, correcciones y adiciones, en distintas etapas desde 1913 hasta alrededor de 1929¹⁰. Mucho de esto es desconocido por sus críticos que más bien han destacado aspectos parciales de la obra sin contrastarlos sobre el trasfondo de los manuscritos, como en el caso de los volúmenes segundo y tercero de las *Ideas*¹¹.

Esto explica el desconcierto que asalta a sus primeros intérpretes y lectores, entre los que destaca Ricoeur, por su carácter particularmente brillante, incisivo, profundo, a la vez que prudente y honesto, a cuya lectura de *Ideas I* –en relación con otros textos husserlianos concomitantes y tardíos– me referiré a continuación.

§2. Las Ideas I de Paul Ricoeur

El tono del texto introductorio a su versión francesa de *Ideas I* está marcado por la prudencia. El fin de su introducción, nos dice, es muy modesto, pues a la fecha siente que la enorme masa de inéditos que poseen los Archivos Husserl de Lovaina le prohíben todavía “una interpretación radical y global de la obra de Husserl”¹². La introducción tiene tres partes. En las dos primeras recoge algunos temas que extrae “de

la crítica *interna* de las *Ideas I* y dispersas en el comentario” del texto en sus abundantes notas a pie de página. En la tercera con ayuda de “los principales manuscritos del período 1901-1911, esboza *la historia*” o “el nacimiento” de *Ideas I*¹³.

Ricoeur oscila entre una profunda perspicacia al detectar el sentido y el objetivo de ciertos desplazamientos en el texto, y una cierta vacilación respecto de lo que Husserl realmente se propone en la obra, cuyo sentido confiesa “permanece *oculto*”. No sólo consulta para ello en Lovaina los otros dos volúmenes, entonces inéditos, de la obra, sino que busca claves para desentrañar eso “esencial” que “no está dicho” en *Ideas I* en obras más tardías de la época genética –que también parecen afectadas por el mismo velamiento¹⁴, como *Lógica formal y lógica trascendental* y *Meditaciones cartesianas*¹⁵, así como en el texto de 1933 de Eugen Fink, “La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea”¹⁶.

Su primer desconcierto se muestra ante la primera parte de *Ideas I*, *Las esencias y el conocimiento esencial*, que “se inicia, dice, con un muy difícil capítulo de lógica que el lector puede provisionalmente omitir”¹⁷, pero que requiere aclararse con las *Investigaciones lógicas* de 1900-1901¹⁸. Se pregunta: ¿qué sentido tiene presuponer una “armadura lógica” cuando el movimiento espiritual de *Ideas I* conduce hacia la fenomenología que, como filosofía primera, y en “ausencia de todo presupuesto”, está llamada a fundar toda otra ciencia? Aunque Ricoeur no parece percatarse del todo de que estas objetividades ideales y formales –como otras de índole material o cultural– también dadas en la actitud natural sirven de “índice” o “hilo conductor” de toda interrogación retrospectiva trascendental, sí advierte acertadamente que la “finalidad” de esta sección, “es mostrar que es posible edificar una ciencia no empírica sino eidética de la conciencia y, comprender las esencias de la conciencia como géneros supremos que se hallan en toda la ‘región’ conciencia (en oposición a la ‘región’ naturaleza).” Asimismo, conecta esta primera parte con la cuarta que cierra *Ideas I*, en la cual “la fenomenología (...) se elevará a un punto del sujeto que será constituyente en relación a estas ciencias que le han dado su primer estatuto”¹⁹. Sin embargo, lo que llama la “compleja relación de la lógica con la fenomenología”²⁰, que incluso caracteriza como un “injerto de la lógica en el nuevo árbol fenomenológico”²¹, reaparecerá más tarde en sus críticas a un supuesto “logicismo” en el pensamiento de Husserl.

Respecto de la segunda parte de la obra (“La consideración fenomenológica fundamental”), sostiene correctamente, apoyándose en Fink, que Husserl, luego de introducir la *ἐποχή* en el primer capítulo (“La tesis de la actitud natural y su desconexión”) la pone de lado para regresar, desde el segundo capítulo (“Conciencia y la realidad natural”), a la actitud natural, donde permanecen la mayor parte de sus análisis. El examen que emprende allí es de “psicología fenomenológica o intencional”²², por lo que la intencionalidad en este capítulo no es todavía propiamente trascendental²³. Husserl sostuvo que se trata de un “capítulo preparatorio”²⁴, pero Ricoeur añade que por ello es “prescindible”, ya que en él Husserl recurre a argumentos dualistas cartesianos que parecen “sustraer algo”, y “no deja subsistir sino una conciencia psicológica, no un sujeto trascendental”²⁵. Sin embargo, admite que el “propósito modesto” de este capítulo es una “preparación para liberarse de la actitud natural haciendo añicos el naturalismo que no es más que una de sus manifestaciones menos sutiles”²⁶. Como Husserl al escribir *Ideas I* no tenía todavía totalmente clara la delimitación entre psicología eidética intencional y fenomenología trascendental, así como el papel preparatorio de la primera respecto de la segunda, Ricoeur se desconcierta del tono distinto entre los dos primeros capítulos de esta parte. En el primero introduce la *ἐποχή* como mera “suspensión” y “neutralización” de la “tesis general de la actitud natural” para acceder a la experiencia trascendental, distinguiéndola de todo acto posicional como la “duda metódica” cartesiana. En el segundo, de vuelta a la actitud natural, introduce un tono dualista cartesiano – especialmente entre los §§44-46– en los que Husserl distingue entre la “región *inmanente* de la conciencia” como dada de un modo “absoluto e *indubitable*” y la “región de la realidad física *trascendente*”, como dada de modo “relativo y contingente”, es decir, meramente “*fenoménico*”²⁷. Acertadamente señala que la correcta comprensión de la reducción fenomenológica (trascendental), sólo se da asociada a la *ἐποχή* en el contexto del primer capítulo, pues ella allí afecta en bloque a la “tesis general de la actitud natural”. Allí se revela la “tesis del mundo” en general como obra de una *constitución*. Pero opina que el resto de esta segunda parte deja a la “reducción peligrosamente asociada a la idea de la destrucción del mundo y a la idea de la relatividad del mundo y el absoluto de la conciencia”²⁸.

Esta primera “opacidad” del texto de 1913 es advertida por el propio Husserl, en sus anotaciones al margen del ejemplar A que trabajó al tiempo que dictaba sus cursos de

Filosofía Primera en 1923-1924, señalando incluso: “¡El §44 entero, inservible!”²⁹. Ricoeur por ello señala que desde el segundo capítulo “el método pedagógico, más cartesiano que kantiano (...) corre el riesgo de esta incompreensión”³⁰. En su opinión, ni siquiera el tercer capítulo de esta segunda parte (“La región de la conciencia pura”), en el que Husserl señala que la realidad es “relativa” a la conciencia en el sentido que se “anuncia” como la “unidad de un sentido” a través de una “diversidad de ‘matizaciones’ convergentes”, plantea claramente la dimensión trascendental, aún cuando dice que él “está orientado hacia la idea de reducción y de constitución”³¹. En verdad, a pesar que en dicho tercer capítulo ya asoma propiamente el campo trascendental, el fantasma del “cartesianismo” que se cuela desde la actitud natural es mucho más conspicuo en la terminología y estrategias argumentativas de su §49 titulado “La conciencia absoluta como ‘residuo’ de la ‘aniquilación’ del mundo”. Éste pasaje da la impresión errada – como el mismo Husserl acota en sus lecciones de 1923-1924– no sólo de que la conciencia pura es un “pequeño pedazo” de mundo que queda luego de su destrucción, sino también que el mundo “se pierde” por obra de la aniquilación, y se recae en una suerte de solipsismo³². Pero Husserl señala que es una “hipótesis ficticia” que sólo tiene sentido dentro de la actitud fenomenológica para comprender *cómo se forja* nuestra creencia en el mundo. Husserl admite que dicha estrategia dificulta la tarea de ver cómo el horizonte del mundo como un todo sólo puede ser correlato de una intersubjetividad trascendental. Llama la atención, sin embargo, que ni Ricoeur ni otros críticos se percaten de otro pasaje en dicho §49, donde Husserl plantea que “si no faltase nada de lo requerido para la aparición del mundo unitario y para el conocimiento teórico racional del mismo” (que incluyen todos los nexos experienciales actuales y posibles en entendimiento mutuo con otros *yo*), no sería pensable, sino “más bien un contrasentido, que el correspondiente mundo trascendente no exista”³³.

El problema que destaca Ricoeur aquí con razón, inspirándose en el texto de Fink, es que, propiamente, sólo habiendo conquistado la actitud *crítica*, fenomenológica-trascendental, es que se puede desvelar el “secreto funcionamiento” de la actitud natural con su carácter tético y ponente que conlleva la proto-certeza de la existencia del mundo. Pero me parece que no le queda del todo claro que si el fenomenólogo, metodológicamente, “neutraliza” dicha certeza básica, es precisamente para dar un paso atrás, y poder así intuir y describirla.

La preocupación básica de Ricoeur en el resto de su introducción y comentarios es la relación entre “reducción de la tesis” y “constitución trascendental”, así como la relación ambigua entre “constitución” –que interpreta como “*construcción*”– e “intuición”. La fenomenología trascendental es en efecto una filosofía del *ver*, “que saldrá de la reducción fenomenológica en toda su gloria”³⁴. La intuición es *originariamente dadora*, subraya. De modo que la “constitución del mundo no es una legislación formal sino la dación misma del ver por el sujeto trascendental”³⁵. En la actitud natural *vemos* sin saber que *damos sentido*. Sólo la actitud fenomenológica alcanzada por la reducción revela al yo trascendental como clave de la constitución. La intencionalidad, vista desde el yo trascendental, es una constitución³⁶.

Así, las “dificultades de una interpretación del conjunto de las *Ideas I*” se reducen a lo siguiente: “Toda la fenomenología trascendental está suspendida en esta doble posibilidad: afirmar de un lado el primado de la intuición sobre toda construcción, de otra parte hacer triunfar el punto de vista de la constitución trascendental sobre la ingenuidad del hombre natural. En su *Epílogo* (...) a las *Ideas* (1913) Husserl subraya la conjunción de ambas exigencias”³⁷. La dificultad de esta doble exigencia halla su expresión en el concepto de “idealismo trascendental”, término que no aparece en *Ideas I*, aunque sí en manuscritos inéditos anteriores y más tardíos, y respecto del cual admite Ricoeur que “nada es más difícil que fijar su sentido final”³⁸, por lo que sólo se “arriesga” a una interpretación. Sin embargo, este idealismo es tal, que “no reniega de la intuición sino que la funda”³⁹. Pero no se trata en este idealismo del problema kantiano, sino de la cuestión del “origen del mundo” –como señalaba Fink–, origen que no es “intramundano”. Pero esta cuestión es incomprensible antes de la ejecución de la reducción, por lo que todas las razones esgrimidas –cartesianas y kantianas– antes de su ejecución resultan equívocas. Opina Ricoeur que “(...) el sujeto trascendental no está en absoluto fuera del mundo; al contrario, él es fundación del mundo (...) Toda nueva dimensión del yo es una nueva dimensión del mundo. Es en este sentido que la intencionalidad sigue siendo el tema común de la psicología intencional y de la filosofía fenomenológica. Pero toda vez que se intente limitar la reducción (...) a la conciencia psicológica, se reduce el sentido del yo a un simple para-sí (...) mental (...) que deja fuera al en-sí. (...) Por el contrario, el método fenomenológico consiste en hacer la exégesis del *ego* tomando al fenómeno del mundo como hilo conductor”⁴⁰. En ese sentido Ricoeur recoge la propia preocupación de Husserl expresada en su *Epílogo* de

1930 a las *Ideas*, que las distorsiones de su método se deben a una falta de comprensión del sentido de la reducción, y a su malinterpretación desde los parámetros de la actitud natural⁴¹.

La opacidad de los §§44-49 de *Ideas I* ha contribuido sin embargo a graves malentendidos respecto del sentido del “idealismo trascendental” en vinculación con el de “constitución”, incluso en Ricoeur. Hoy, con la ventaja de la “historia efectual” y la “distancia temporal”, disponemos de textos inéditos desde 1908 a 1921⁴², en los que se hallan versiones más precisas y menos problemáticas sobre el “idealismo trascendental” en un lenguaje más leibniziano que cartesiano.⁴³ En lugar de entrar en argumentos dependientes del dualismo propio de la actitud natural entre inmanencia y trascendencia, Husserl diferencia el *tipo de justificación* que acompaña a las “tomas de posición” (*Stellungnahme*) relativas a la *posibilidad* o *realidad* (“actualidad” o “efectividad”) de los objetos –sean fácticos o ideales– y a su “plenificación intuitiva”. Así, los objetos *idealmente posibles*, los *realmente posibles*, y los *actualmente reales* aparecen en “modos de conciencia” distintos. La *correlación intencional* misma es indubitable en *todos* esos casos para la mirada fenomenológica. En este argumento Husserl ya no comete el error estratégico de sostener la “independencia” de la conciencia respecto de los objetos. La conciencia intuitiva *perceptiva*, a su vez, para poder evidenciar la existencia *actual* del mundo debe ser una conciencia encarnada e intersubjetiva. El *idealismo fenomenológico* de Husserl, en suma, consiste en afirmar que el *ser posible* es el ser que tiene la *posibilidad* de ser *intuitivamente dado*.

Si nos parece que Ricoeur continua y refuerza en los años siguientes su crítica al “idealismo trascendental” de Husserl, es porque a nuestro ver finalmente no logra captar del todo el sentido de la noción de “constitución” husserliana, pues la interpreta más en la línea kantiana de “construcción” que en la de “temporalización”. Ricoeur en ningún momento logra conectar los procesos constitutivos genéticos, activos y pasivos, de unidades de sentido y validez con el carácter esencialmente *temporal* del flujo de la conciencia y las apariencias fenomenales del mundo en una multiplicidad sintética de matizaciones, a pesar de que reconoce –como una dimensión quizás más profunda– la importancia de los análisis de la conciencia del tiempo⁴⁴, desarrollados más bien en el libro correspondiente que Heidegger le publica a Husserl en 1929. Una vez más, el “silencio de Husserl” sobre estas cuestiones en las mismas *Ideas*, en las que él apenas

roza el tema⁴⁵, constituyen un aspecto de la “opacidad” en la exposición de la fenomenología trascendental que explica su posterior frecuente deconstrucción.

Sea como fuera, concluye Ricoeur “Quizás (...) el sentido último de la fenomenología no pueda ser abordado sino por intentos definitivamente equívocos”⁴⁶. Quizás por ello Husserl juzgó en 1928 que a pesar de todas sus limitaciones las *Ideas I* eran dignas de ser reeditadas, mientras que millares de otras páginas quedaban veladas al público bajo un manto de escrúpulos y perfeccionismo intelectuales del maestro de Friburgo.

§3. “Filosofía del cogito” e “idealismo dogmático”

Posteriormente a su lectura de *Ideas I*⁴⁷ Ricoeur emprende una crítica profunda a todas las “filosofías del sujeto” o “filosofías del cogito”⁴⁸ –entre las que está la de Husserl– ante las cuales él opone una “hermenéutica del sí mismo”. Dice Ricoeur: “Sostengo por paradigmático de las filosofías del sujeto que éste esté formulado en primera persona – *ego cogito*–, (...) como yo empírico o como yo trascendental, que el ‘yo’ sea planteado (...) sin enfrentarse a otro, o en relación. En todos estos casos (...), el sujeto es el ‘yo’.”⁴⁹ Dichas filosofías se caracterizan por su “ambición de fundación última”, ambición que Ricoeur sostiene “se ha radicalizado de Descartes a Kant, luego de Kant a Fichte, finalmente con el Husserl de las *Meditaciones cartesianas*”⁵⁰. De Descartes a Husserl, ellas tienden además a considerar al “sujeto de la duda”⁵¹ como “radicalmente desanclado” de toda relación espacio-temporal, pues “el cuerpo propio se ve arrastrado en el desastre de los cuerpos”; él “no es en verdad nadie”⁵². El *cogito*, asimismo, se caracteriza por la certeza de su propia existencia –certeza que en Descartes es instantánea y requiere de la garantía ontológica del orden divino. Ricoeur opina que, desde Kant, “para evitar caer en un idealismo subjetivista” el *cogito* “se desprende de toda resonancia psicológica” y de toda “relación con la persona de la que se habla, con el *yo-tú* de la interlocución, con la identidad de una persona histórica, con el sí mismo de la responsabilidad”⁵³. Ricoeur insiste que, sin el elemento ontológico de la fundamentación divina, “toda la corriente del idealismo, a través de Kant, Fichte y Husserl (por lo menos aquel de las *Meditaciones cartesianas*)”⁵⁴ se caracteriza por los rasgos de la “*inmediatez del yo soy*” y de la ambición de colocarse “en la posición del *fundamento último*”⁵⁵. Concomitantemente, según Ricoeur, las “filosofías del *cogito*” se

caracterizan por su “exaltada certeza epistémica”⁵⁶, pero finalmente fracasan como supuestas “filosofías primeras” de “fundamentos últimos”.

Ricoeur, como contraparte, señala el carácter *fragmentario* de su “hermenéutica del sí mismo”, que recusa la “*simplicidad* indescomponible” e “inmediatez” del *Cogito*, sin caer en “el vértigo de la *disociación* (...) nietzscheana.” En efecto, su “hermenéutica del sí mismo” propone una “unidad temática (...) analógica” que admite la “variedad y la contingencia”⁵⁷, con carácter “*exploratorio*” y estilo “*ontológico*”. Enfoca así el “*modo de ser*” del “actuar humano”, “despertando, liberando y regenerando” las “ontologías del pasado” y la “polisemia <aristotélica> del verbo ‘ser’”. Procede asimismo mediante la *descripción*, la *narración* y la *prescripción* como procedimientos didácticos y metódicos⁵⁸, proponiendo a la “atestación” y su “verificación objetiva” como su tipo de certeza contingente, histórica, vulnerable, y constantemente amenazada de “*sospecha*”⁵⁹, aunque no exenta de la “*confianza*” que resiste caer en un “*cogito* humillado”⁶⁰.

En cuanto a la fenomenología trascendental de Husserl, Ricoeur considera que se trata de “un método capaz de encarnaciones múltiples de las cuales Husserl no ha explotado sino un pequeño número de posibilidades”⁶¹, posibilidades que él piensa sí fueron desarrolladas desde un inicio por muchos otros como Pfänder, Scheler, Geiger, Heidegger, Hartmann, o Jaspers, ninguno de los cuales “creyó que la fenomenología era una *philosophia prima*, la ciencia de las ciencias”⁶². Además Ricoeur se queja del carácter heterogéneo y orientado en múltiples sentidos de la obra de Husserl que lo habrían llevado a éste a abandonar “en el curso de su ruta tantas vías como las que emprendió”⁶³, “abandonos” que se traducen en auténticas “rupturas” durante el desarrollo de su fenomenología. En consecuencia, cree que hacia el final de su vida Husserl abandona su “idealismo” y “logicismo” iniciales en provecho de la “fenomenología de la percepción” en el ámbito ante-predicativo del “mundo de la vida”, acercando “a la fenomenología a la vecindad de temas familiares a la fenomenología existencial francesa”⁶⁴. Ricoeur afirma que la obra de Husserl habría pues sufrido una “impresionante mutación” en dirección de un “reencuentro con la meditación existencial, que viene de un horizonte muy extraño” a ella⁶⁵. Ricoeur sostiene esto a pesar de que es muy crítico con el “idealismo dogmático” de las *Meditaciones cartesianas* de 1931, teniendo en mente más bien a *Lógica formal y trascendental* de

1929 que funge de texto de “introducción” a la obra póstuma de *Experiencia y juicio*⁶⁶, y que Ricoeur vincula con la *Crisis* de 1936 como reivindicando la *Lebenswelt*.

Además del idealismo, Ricoeur piensa que Husserl también abandona la “dialéctica original del sentido y de la presencia (...) de las *Investigaciones lógicas*” –“entre la significación vacía y la presencia plena⁶⁷”– así como la supuesta “ingenuidad del *realismo* de las esencias”⁶⁸ y la “torpe hipóstasis de las ‘significaciones en sí’”, de dicha obra “a la cual arrastra a veces la polémica anti-psicologista”⁶⁹. Me asombra la expresión del traductor de *Ideas I*, pues en el §23 de esta obra Husserl expresamente rechaza toda interpretación de los *eide* en el sentido de una “torcida ‘hipostatización platónica’”⁷⁰, como lo había hecho ya en el §31 de la primera de sus *Investigaciones lógicas*⁷¹. En cambio, Ricoeur lamenta que Husserl haya también supuestamente abandonado a la “intuición categorial” –noción que según su opinión el maestro había atado a su “ingenuo realismo de las esencias– noción que debió preservarse vinculada a su fenomenología de la percepción⁷². También me asombra que Ricoeur desconozca que Husserl introduce la “intuición categorial” en la sexta de las *Investigaciones lógicas* precisamente sobre la base de ejemplos de juicios de percepción del tipo: “*Ve*o que este papel es blanco”⁷³ etc., análisis que no abandona en la obra lógica tardía, que por otro lado tampoco está divorciada del mundo de la percepción.

Pero, la mayor ambivalencia que constata Ricoeur en la obra del Husserl se establece entre, por un lado, la *práctica efectiva* del método –que exhibe un desarrollo descriptivo que “no cesa de enriquecer y desbordar el cuadro lógico inicial” –, y, por el otro lado, la *interpretación idealista* del método –que lo lleva a Husserl a desarrollar una “filosofía fenomenológica” que no solamente *no coincide* con la práctica del método⁷⁴, sino que comporta según su opinión “una verdadera decisión metafísica sobre el *estatuto ontológico* de los fenómenos”, en la medida que su validez ontológica se extrae “del *ego*”.

Esta última afirmación de Ricoeur merece aquí ser comentada en un paréntesis, por cuanto el traductor de *Ideas I* debió haber sabido muy bien que en el §55 de esa obra el “idealismo” husserliano –a diferencia del berkeleyano– no le quita nada “al ser irrecusable del mundo, como el todo de las *realidades*”, puesto que con la reducción sólo se ha desconectado la “tesis general de la actitud natural” con el objeto de poner en

claro precisamente *cómo* dicha tesis se constituye en nexos de conciencia. El *factum* previo del mundo pertenece a la esencia de la “tesis general de la actitud natural”, y, como toda facticidad, él cae bajo la mirada de la “*metafísica como tal*”, cuyo otro nombre, como señala Husserl en sus *Meditaciones cartesianas*, es “filosofía segunda”⁷⁵, complemento de la fenomenología trascendental como “filosofía primera”. Ahora bien, la *metafísica* como ámbito de todos los problemas *fácticos* previos que le interesan a Ricoeur, se basa según Husserl en el *factum ego*, el cual –como señala Husserl en sus inéditos tardíos sobre la intersubjetividad– a diferencia de la usual precedencia de todo *eide* respecto de los *facta* individuales, destaca por constituir “aquí un caso notable y único, respecto de la relación entre hecho y *eidos*. (...) el *eidos* del *ego* trascendental es impensable sin el *ego* trascendental como fáctico”⁷⁶. En otras palabras, el *ego* trascendental *debe existir antes* de que se le considere eidéticamente; asimismo, el *ego* trascendental *debe existir antes* de que pueda ejercer su “función” universal de “constituir sentido y validez”⁷⁷, cosa que es estudiada por la fenomenología trascendental en su universalidad esencial. Pero, como el *ego* trascendental es el origen constitutivo de todo “sentido y validez” concebible, de toda ciencia y cultura, de toda historia personal y comunalizada, de toda ética y religión, y de todo mundo concebible, entonces, según Husserl, la primacía del *ego fáctico* no sólo concierne al *ego eidético* sino a todo el mundo constituido en su *sentido y validez*. En añadidura, todos los problemas fácticos, los de “la intersubjetividad trascendental”, los temas de “la muerte, del destino, de la posibilidad de una ‘auténtica’ vida humana,” de la historia y “los problemas *ético-religiosos*”⁷⁸, fungen según Husserl de hilos conductores de una indagación trascendental.

Sin considerar ese “contexto” de trasfondo, Ricoeur entonces afirma en su afán recusador del “idealismo” husserliano, que “la constitución deviene una gigante empresa de composición progresiva de la significación mundo sin resto ontológico,” puesto que la fenomenología “volcada al *ego*” se reduce a ser una mera “exégesis de sí mismo”⁷⁹.

Así las cosas, un “segundo gran problema” es el de la “constitución del otro”, siendo ésta a sus ojos “una de las grandes dificultades de la fenomenología husserliana”⁸⁰. Es aquí según su opinión que la fenomenología supuestamente fracasa estrepitosamente pues Husserl, “fiel a la reducción y a la constitución quiere mostrar cómo el otro es (*sic*)

un ‘sentido’ que se constituye ‘en’ la esfera de la propiedad”⁸¹. Asimismo, Ricoeur juzga que dicho tema de la “constitución del otro” “juega el mismo papel que la existencia de Dios en Descartes para consagrar la objetividad de mis pensamientos”⁸². Pienso que Ricoeur se equivoca en estas dos apreciaciones. En cuanto a la última, por el contrario, la auténtica cuestión *fenomenológica* que plantea Husserl en la quinta de las *Meditaciones cartesianas* es más bien la de echar luces sobre los procesos intencionales *explícitos e implícitos en los cuales* el “sentido” del *alter ego* se *anuncia* en nosotros y *se verifica* por nosotros como existiendo “como sí mismo allí”. Esto no tiene pues nada que ver con las absurdas y erradas “hipótesis metafísicas” cartesianas de una supuesta “salida” inferencial de un *cogito* “inmanente” a un mundo “trascendente” cuyos *alter egos* se recuperarían luego de haberlos “perdido” con la reducción, como implica Ricoeur. En cuanto a la primera afirmación, Husserl no quiere decir que “el otro” *es* “un sentido” que se constituye en mí; sólo se pregunta *cómo* se constituye, en la esfera de la propiedad, el *sentido* que el otro tiene para mí, que es algo distinto; se pregunta cuáles son los “motivos” por los cuales nosotros experimentamos al otro *ego* precisamente como *otro* –y no meramente como un objeto psicofísico sino como un *ego experimentante* en su propio derecho. Por cierto que el alcance de esta teoría no sólo apunta a explicar el “allí de los otros para mí”, sino también para sentar las bases de una “teoría trascendental del mundo objetivo”, pues sólo a través de la mediación de los otros *egos* podemos forjarnos las ideas no sólo de una naturaleza común a todos, sino de predicados objetivos científicos, y predicados espirituales de objetividades pertenecientes al mundo cultural⁸³.

Para Ricoeur, en suma, el método tal como lo “interpreta filosóficamente” Husserl, “tiende a un idealismo solipsista que desvalija definitivamente a la ‘cosa’ de su alteridad relativa y no logra dar cuenta de la alteridad absoluta del otro, de la segunda persona”⁸⁴. Aquí la influencia de Heidegger sobre Ricoeur es patente, pues sostiene que lejos de pretender erigir al filósofo en “legislador de los fenómenos”, él lo propone meramente como “pastor del Ser”. Ricoeur opina así que “La fenomenología que se quiere medida de la ontología participaría en este gran olvido del ser que caracteriza a la filosofía occidental”⁸⁵. El existencialismo así, a sus ojos, revela “una sutil falla en la fenomenología misma de Husserl”⁸⁶, cosa que explica por qué finalmente “la fenomenología es en una buena parte la historia de las herejías husserlianas. La estructura de la obra del maestro implicaba que no hubiera ortodoxia husserliana”⁸⁷, y

por qué finalmente desemboca en una “especie de descomposición final en lo informe y lo insignificante”⁸⁸. A pesar de ello, Ricoeur sostiene que: “Sería necesario entonces separar en la obra de Husserl un idealismo *metodológico* del idealismo *dogmático* en el cual él reflexiona filosóficamente su método. Este idealismo metodológico es la decisión de no tematizar la realidad sino en tanto que ella se da, sin decidir si la realidad se agota en su ser-dado”⁸⁹.

En discrepancia con Ricoeur, según mi opinión la filosofía fenomenológica de Husserl es precisamente un “idealismo metodológico” y no constituye un “idealismo dogmático” con las pretensiones “ontológicas” que le atribuye el francés.

§4. Los enigmas del yo

El tema husserliano del yo puro como polo subjetivo del yo trascendental y su relación con el yo mundano (psico-físico y personal) es otro tema que concita la atención crítica de Ricoeur. El filósofo francés entiende correctamente que la distinción, planteada desde la reducción, concierne al “yo constituyente” frente al “yo constituido”. En su análisis de 1952 del manuscrito todavía inédito del segundo volumen de las *Ideas*, Ricoeur considera nuevamente que “esta marcha es muy diferente de aquella de los fenomenólogos marcados por el existencialismo que intentan situarse de entrada en el nivel de una experiencia donde lo psíquico y el cuerpo propio vendrían a darse,” esto es, del “psiquismo encarnado”⁹⁰. Husserl, supuestamente en contra de esto a ojos de Ricoeur, ve necesario plantear la cuestión de la “constitución” del “sentido” de la naturaleza corpórea y psico-física, y finalmente –más allá de la naturaleza– del mundo espiritual y personal, *desde* su referencia a un “ego puro”, que sería aquél *para quien y desde quien* se realiza dicha constitución pues es aquel que ejerce la “función” *constituyente*. Sin embargo, Ricoeur señala correctamente que: “(...) la *psique* no es algo constituido *como* los otros, puesto que ella *es* el mismo yo, la *misma* subjetividad, el *mismo* flujo de lo vivido, sin comienzo ni fin, pero ‘apercibido’ en un cuerpo, entrelazado con él de manera a formar una única realidad”⁹¹. Ahora bien, Ricoeur confiesa que le es difícil “entender bien al yo puro”⁹², resaltando sin embargo correctamente que es tanto un yo *activo*, un “centro funcional” que “irradia ‘a través’ de sus actos”; así como un polo *pasivo*, “inatento, obliterado”, etc. En general, dicho *ego* – aunque aquí parece estar refiriéndose a todo el sujeto trascendental con el conjunto de

sus vivencias y no sólo al “yo puro” como polo— se “autoconstituye en el tiempo”, él es “lo idéntico del tiempo inmanente”⁹³. Respecto del “yo puro” mismo, Ricoeur añade que él “no aparece en absoluto, él no se exhibe de frente; él carece de lados; él es la *ipseidad* absoluta”⁹⁴. Ricoeur opina que se trata de un “extremo de la abstracción de toda condición humana” para fundar en él “polarmente al yo real en su mundanidad” dándole “una suerte de estatuto concreto”⁹⁵.

Frente al “yo puro” y al “sujeto trascendental” constituyente, se plantea el “yo real” constituido, tanto el propio como el *alter ego*. Dice Ricoeur: “el sujeto puro ha devenido objeto, el *terminus a quo* de toda noesis se ha hecho *terminus ad quem* de la mirada”⁹⁶. Pero Ricoeur presupone que dicha mirada, incluso la perceptiva, en *Ideas I*, es “pura”, esto es, “desencarnada”, puramente “pensante”, pues dicha obra “no elucida el papel constituyente del cuerpo”⁹⁷. Yo añadiría que, en efecto Husserl apenas lo hace, porque dicho papel lo desarrolla en *Ideas II*, manuscrito escrito al mismo tiempo que *Ideas I*, entre 1912 y 1913, y además lo desarrolla presuponiendo la “reducción”. El propio Ricoeur sin embargo, más adelante admite que en *Ideas II* “la experiencia primordial <esto es, la perceptiva> es aquella donde el cuerpo se revela como órgano de percepción, implicado en el percepto”⁹⁸.

A mi entender, esto ya plantea en *Ideas II* un tema central que Ricoeur sí ha mencionado pero *no tematiza ni desarrolla de modo explícito* y claro: que es el *desdoblamiento* del “sujeto trascendental” en *constituyente* y *constituido*. El sujeto trascendental no sólo constituye el *sentido* de los cuerpos físicos de la naturaleza inorgánica sino el *sentido* de las entidades psico-físicas o cuerpos orgánicos, animados. Pero dicha constitución trascendental *presupone* no sólo un sujeto trascendental pensante (así como sintiente y volitivo), sino un sujeto trascendental *encarnado*, que posee un cuerpo propio *desde* el cual y *con* el cual dicha constitución de sentidos puede tener lugar. Esto es, la “encarnación” que “desde un inicio” reclaman según Ricoeur las “fenomenologías existencialistas”, está exigida *de entrada* por la exégesis husserliana. El propio Ricoeur lee en *Ideas II* que el cuerpo propio, viviente, orgánico, que supone la “localización de lo psíquico” y de “mis sensaciones” es un “órgano de la voluntad.”⁹⁹ Pero él no parece “ver” lo que sin embargo está leyendo en el texto de Husserl; no parece comprender que Husserl sólo está planteando sucesivamente las distintas “capas de constitución” —la física, la psico-física y la personal— con un *fin metodológico* y

descriptivo. Por ello Ricoeur insiste en el carácter “no existencial” sino más bien “fiscalista” de la perspectiva de Husserl, quien supuestamente no “ve” que un cuerpo “inanimado” se “opone” al cuerpo “animado” que sería según él un “fenómeno existencial fuera de serie”¹⁰⁰.

Ahora bien, Ricoeur admite correctamente que cuando Husserl aborda la constitución del sujeto mundano psico-físico, él se limita “voluntariamente a una experiencia solipsista con el fin de sacar a la luz todo lo que es posible de una experiencia del cuerpo propio”¹⁰¹. Por ello allí omite adrede los horizontes de la empatía y la intersubjetividad. Asimismo, Ricoeur indica acertadamente que limitarse a dicha dimensión “no prejuzga sobre la anterioridad cronológica” de la experiencia solipsista sobre la experiencia intersubjetiva, pues “no tiene otro alcance que metodológico; (...) a fin de *distinguir* mejor las significaciones entretajadas”¹⁰². En general, Ricoeur considera que en *Ideas II* Husserl no cae en el “idealismo dogmático” de su obra más tardía¹⁰³.

Sin embargo, él le reprocha a Husserl que la *apercepción analógica* del otro como un cuerpo animado –al “transferir” la “localización” de mi *psique* en mi cuerpo propio al cuerpo *físico* del otro– sea descrita por él partiendo de la *percepción directa* del cuerpo *físico* del otro. No parece aceptar que la capa física *precede* de un modo metodológico (“sin prejuzgar sobre la anterioridad cronológica”) a la capa psico-física y a la capa personal. Ignora más bien el *sentido* husserliano de la descripción de las capas de constitución. Es más, parece interpretar extrañamente la capa de constitución *física* no desde el campo ante-predicativo de la percepción, sino desde su acepción “científica”, puesto que sostiene que “esta objetivación del hombre se sitúa al mismo nivel intersubjetivo que la *matematización* del resto de la realidad; (...) de golpe, la naturaleza *matematizada* deviene un *absoluto*; (...) la vivencia de la conciencia deviene un epifenómeno (...)”¹⁰⁴. Olvida Ricoeur sus propias afirmaciones previas no sólo con respecto al carácter “metodológico” de la reducción y la constitución, sino al carácter netamente “perceptivo” de la constitución de los cuerpos inanimados y animados, a la que se añade la capa intuitiva de la “empatía” –modalización de la percepción sensible. No logro entender por qué él lee una “*matematización*” en la constitución del estrato natural corpóreo en Husserl, pues éste en todo momento se refiere a propiedades estesiológicas, y no a una suerte de sustrato oculto de cualidades primarias matemáticas

como en la concepción Galileana¹⁰⁵ o Gaussiana¹⁰⁶ del universo material, que Husserl critica acremente desde la *Filosofía de la aritmética* de 1891, pasando por *Ideas I* de 1913, hasta su *Crisis* de 1936¹⁰⁷. Para reforzar su tesis de la oposición radical entre la concepción trascendental y la existencial, Ricoeur llega a sostener incluso que así, en la obra de Husserl, “(...) lo físico se *desliga* de lo psíquico matematizándose. Este proceso precipita la total naturalización del hombre”, y que “(...) la física ha dado la base matemática y absoluta de la realidad”¹⁰⁸. Haciendo eco de Merleau-Ponty y su “filosofía de la ambigüedad”, sostiene Ricoeur que “Husserl no sueña pues con una fusión de lo trascendental y lo objetivo en una experiencia ambigua que los tendría de algún modo en una suspensión indivisa. *Ideen II* más bien está construida sobre la *polaridad extrema de un ‘ego puro’ exilado y de un hombre ‘objetivado’*. Es por qué la segunda parte termina con la oposición repentina del sujeto absoluto para quién se constituye una naturaleza física y animal”¹⁰⁹. Sin embargo, el propio Ricoeur va a distinguir en *Soi même comme un autre* el *quién* de la *ipseidad* del *qué* de la *mismidad*.

Ricoeur opina que la tercera parte de *Ideas II*, donde Husserl da paso a la descripción de la constitución de sentido del mundo *personal, social y espiritual*, constituye una suerte de “añadido” por la influencia externa de las reacciones “contra el naturalismo” provenientes de los defensores de las “ciencias del espíritu”, como los neokantianos y Dilthey. No menciona en absoluto el papel protagónico del propio Husserl en esa lucha contra el naturalismo desde el primer tomo de las *Investigaciones lógicas* en 1900 o en *Filosofía, ciencia rigurosa* de 1910-1911¹¹⁰. Interpretando esta parte, Ricoeur se ve en dificultades de relacionar el “espíritu” (*Geist*) con el “yo puro” del “sujeto trascendental”. Procede paso a paso, partiendo de la distinción husserliana entre “actitud naturalista” –por y en la cual se constituye el sentido de la “naturaleza”, tanto inanimada cuanto animada– y la “actitud personalista” –desde la cual es posible plantear un mundo “espiritual” o “cultural”, el mundo en el que “vivimos conjuntamente, cuando nos hablamos, intercambiamos nuestras experiencias, vivimos en familia, el Estado, la Iglesia, etc.”¹¹¹. Olvidando el sentido de *Ideas II*, que es *precisamente* el esclarecimiento de los problemas y capas de constitución, Ricoeur sigue cuestionando como “problemático” el planteamiento de la tercera parte dentro del marco de la “reducción” a la experiencia trascendental, *desde la cual* ahora el “mundo” aparece como un “mundo circundante común y comunicativo” con “caracteres afectivos y prácticos”, donde los *sujetos enfrentantes* son “capaces de instituir ‘subjetividades

sociales' para las cuales el mundo es una 'objetividad social'"¹¹². En consecuencia, seguirá sosteniendo que "la filosofía trascendental debe permanecer en tensión con toda la sociología de la conciencia colectiva y toda filosofía de la historia"¹¹³.

Pienso que la interpretación de Ricoeur es consecuencia de no lograr entender del todo el papel a la vez *constituyente* y *constituida* de la "intersubjetividad trascendental". Da en cambio mayor importancia y presta especial interés al capítulo sobre la "motivación como ley fundamental del mundo del espíritu"¹¹⁴, encabezada por una "larga reflexión sobre el 'yo' y la subjetividad" –*dueña* de su cuerpo, que *impera* espontáneamente en sus actos y toma posición", afectada y constituida *en la pasividad*. Ricoeur considera que dicho pasaje "marca el *primer esfuerzo* de Husserl por instituir una experiencia total de la subjetividad donde lo involuntario y el cuerpo propio no son abandonados a una explicación naturalista, sino recuperados en su subjetividad vivida"¹¹⁵. Allí se da la "motivación" como "el estilo según el cual un yo espiritual *se relaciona* con su mundo circundante"¹¹⁶, que Ricoeur interpreta como "desintegrando" su "logicismo inicial"¹¹⁷. El interés que Ricoeur presta a la doctrina husserliana de la "motivación" es que ésta actúa en el mundo personal y espiritual desde los estratos pasivos y ocultos de la vida del sujeto "donde la conciencia no 'coloca' nada", y que se acerca a las tesis psicoanalíticas¹¹⁸. Asimismo, las oposiciones naturalismo-personalismo y causalidad-motivación coinciden "más o menos con la oposición conocida entre explicar y comprender"¹¹⁹. Pero Ricoeur se equivoca en mi opinión al señalar que en esta tercera parte de *Ideas II* "Husserl corrige" la descripción naturalista de la constitución del sujeto psico-físico, que se desarrolla en la anterior, pues sólo se dispone a describir un estrato distinto y "superior" de constitución, no a enmendar un rumbo errado anterior. Se trata en este nivel no de una mera "fenomenología de la percepción" sino de una "fenomenología de la cultura"¹²⁰.

Pero Ricoeur persiste en ver aquí "ambigüedades", fundamentalmente en lo que él llama "la cuestión más embarazosa de *Ideen II*: aquella de la situación exacta de lo que Husserl llama *Geist* en esta obra en relación a lo que toda su obra llama 'conciencia'."¹²¹ Esto le impide ver cómo el "lado noético de la conciencia" pueda tener alguna relación con el material hylético y el organismo en general. Empero, Ricoeur sí reconoce que "el espíritu (...) carece de sentido fuera del contexto de la famosa

reducción fenomenológica”, que él interpreta como sosteniéndose en el “*ego meditans* que pensaría todavía sin mundo”¹²².

Husserl, al final de *Ideas II*, presenta su concepto de espíritu y persona como una realidad individual, “regulada –dice Ricoeur– por una ley interna de motivación (...), por la coherencia de su historia”, que se erige *sobre* la realidad psico-física, sin estar *fundada* sobre ella como si *emanara* de ella; pero si es un mero “epifenómeno” tampoco se trata de un “añadido” de fuera, como parece implicar Ricoeur. Ahora, *frente* a ambas realidades mundanas *constituidas* –la anímica de la naturaleza psicofísica y la personal del mundo espiritual–, se halla el *ego* trascendental *constituyente*. Este desdoblamiento paradójico del “sí mismo” en un “sujeto *para* el mundo” y un “sujeto *en* el mundo”, en *constituyente* y *constituido*, es lo que lleva a Ricoeur a hablar de la “estructura extraña de *Ideen II*” y de un “enigma” en su “arquitectura hasta allí simple”¹²³. Pero Ricoeur no profundiza en este desdoblamiento porque, si bien afirma que “ya no es posible oponer, por lo menos de la misma manera, ‘la realidad del espíritu’ al *ego* trascendental”, se pregunta de modo vacilante si acaso “¿el ‘*espíritu*’ no ha sido introducido (...) a inicios de *Ideen II* como un sector de la realidad total, como un constituido frente a un constituyente?”¹²⁴. Admite, sin embargo, con acierto, que los actos intencionales que están a la base de las “ciencias del espíritu” son “idénticos a las operaciones reflexivas que usa el fenomenólogo” “pero sin la luz de la reducción fenomenológica”.¹²⁵ Pero, repito, Ricoeur no logra profundizar la doble dimensión de lo constituyente y constituido, que le hubiera permitido entender que el sujeto trascendental constituyente *se objetiva y mundaniza* en la “actitud personalista” como persona y espíritu, y en la “actitud naturalista” como sujeto psicofísico. Él termina más bien sosteniendo que el elemento “espiritual” de la tercera parte de *Ideas II* es poco menos que una “superposición” “a la serie cosa-cuerpo-*psychè*” que proviene del ámbito ajeno a la fenomenología trascendental de las “ciencias humanas de su tiempo” involucradas en “un movimiento de reacción contra el naturalismo reinante”¹²⁶

Y sin embargo, las reflexiones finales de Ricoeur parecen dar en el clavo, pues señala que la “persona”, “El ‘yo personal’, a diferencia del ‘yo puro’, es una especie de objeto, aunque no natural”, un “objeto” que se halla como una “realidad previa”. En efecto, reconoce Ricoeur que, “Como dice enfáticamente Husserl, el *personales Ich* es un *Mich*, un Yo en *acusativo* y no en *nominativo*, un ‘yo-objeto-para-mí’. Es por qué en *Ideen I* él

sucumbe con el mundo a la reducción fenomenológica. Esto no impide que él pueda jugar el papel de un *analogon* del yo puro, de un revelador fenomenológico”¹²⁷.

A esto yo añadiría, para terminar, que precisamente se trata del *mismo yo*, del mismo “sí mismo”, sólo que en tanto desdoblado; es evidente que existe “previamente”, “allí delante” en la realidad, sirviendo de “hilo conductor” a una “interrogación retrospectiva trascendental” por la constitución de su sentido. Pero al no profundizar sobre este paradójico “desdoblamiento”, Ricoeur sigue contraponiendo la reflexión trascendental husserliana a lo que él considera el ámbito de las “filosofías de la persona, de la existencia, del sujeto concreto, etc.”¹²⁸

Con este recorrido espero haber iluminado –aunque sea parcialmente– la difícil recepción de la fenomenología trascendental en las *Ideas* de Husserl, parcialmente debida a la opacidad de su exposición, mediante la obra de uno de sus más precoces y brillantes intérpretes contemporáneos.

NOTAS

¹ Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, *Husserl en diálogo, Lecturas y debates*, Bogotá/Lima: Siglo del Hombre Editores/Fondo Editorial de PUCP, 2012, pp. 387-424 *passim*. También cf. Taminioux, Jacques, Jacques, *Dialectic and Difference, Finitude in Modern Thought*, Atlantic Highlands/London: Humanities Press Inc./ The MacMillan Press Ltd., 1985, traducido al inglés y editado por Robert Crease y James T. Decker, pp. 117-118.

² Taminioux, Jacques, *Sillages phénoménologiques, auditeurs et lecteurs de Heidegger*, Bruxelles/Paris: Éditions Ousia /Librairie Philosophique J. Vrin, 2002. p. 7.

³ *Hua VI*, § 53, pp. 188-192 (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia Valentina Iribarne, §53; en adelante, *Crisis*). Dicha distinción proviene de dos tradiciones modernas muy distintas: la propiamente *metafísica*, por un lado, y la *trascendental* representada por Kant, y luego por Husserl. Cf. Carr, David, *The Paradox of Subjectivity, The Self in the Transcendental Tradition*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 9.

⁴ *Hua III/1* y *III/2* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México /Fondo de Cultura Económica, 2013, traducción de Antonio Zirió Q.; en adelante, *Ideas I*).

⁵ Cf. *Hua III/1*, p. 140 y *Hua V*, p. 139 (*Ideas I*, pp. 226 y 466)

⁶ *Hua V*, p. 150 (*Ideas I*, p. 477).

⁷ Welton, Donn (editor), *The New Husserl, A Critical Reader*. Bloomington & Indianapolis. Indiana University Press. 2003. p. xi.

⁸ Bernet, Rudolf, Iso Kern & Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989; p. 1.

⁹ Así como en sus lecciones inéditas de la década del veinte, donde replantea el sentido de su “reducción trascendental” y sus “caminos. Cf. *Hua VII*, lección 46, p.126 *passim*.

¹⁰ Cf. la “Introducción” de K. Schuhmann, *Hua III/1*, pp. xli-lvi. Un primer grupo de anotaciones al primer ejemplar de 1913 (anotaciones marginales más 29 páginas de añadidos), fueron escritos entre 1913-1915 en el curso de sus seminarios, todos sobre las secciones I, III y IV de la obra, mas no sobre la sección II que planteaba supuestamente un giro hacia el idealismo trascendental que sus discípulos combatían. El segundo grupo de notas marginales y anexos, de 1918, estuvo exclusivamente dedicado a los §§ 10-15 de la primera parte, época en la que planeaba escribir “un libro filosófico para matemáticos y

un libro matemático para filósofos”. En este contexto se interesó por los problemas difíciles de la “individuación” (Carta de Husserl a R. Ingarden del 5 de abril de 1918). Uno de esos textos se titula “El *tode ti*, individuación”, que se refiere al §11 de *Ideas I*. El *tercer grupo* de anotaciones data de 1922-1923 y de 1923-1924, en el contexto de los cursos “Introducción a la Filosofía” y “Filosofía Primera”. Un añadido de 1922-1923, época en la que Husserl pone en marcha una “crítica apodíctica de las certezas de la experiencia trascendental” y coloca límites a la dación absoluta, señala que ésta fue “falsamente definida” en *Ideas I*. Los otros 3 añadidos datan del periodo del siguiente curso sobre “Filosofía Primera”. Los cursos de estos años se desarrollan en la línea del tercer libro, no escrito pero anunciado en el prólogo de *Ideas I*, que se dedicaría “a la idea de la filosofía”, una “genuina filosofía” que “radica en la fenomenología pura” y que ha de valer como la “primera de todas las filosofías (...) ‘que puedan presentarse como ciencia’”. (*Hua III/1*, p. 8 [*Ideas I*, p. 82]), línea que conduce a las *Meditaciones cartesianas* (1931). El *cuarto grupo* de anotaciones proviene de 1929, época en la que Husserl emprende el intento más serio de reformular totalmente *Ideas I*, motivado además por la traducción inglesa de la obra. Pensaba entregar al traductor W. R. Boyce Gibson no solo un Epílogo sino un Prólogo en el que añadiría dos consideraciones nuevas: la intersubjetividad, por un lado, y el *ego* y sus habitualidades, por el otro, a la vez que respondería a las interpretaciones erradas de la obra. Pero no realizó sus proyectos porque se dedicó a desarrollar sus *Meditaciones cartesianas*, terminó *Lógica formal y trascendental*, y se puso a estudiar a fondo *Ser y tiempo* de Heidegger. A este grupo pertenece el “Epílogo” a la edición inglesa de 1931 que publicó en alemán en el volumen 11 del *Jahrbuch* en 1930, así como anotaciones tanto al ejemplar de 1913 como a su ejemplar de 1922, especialmente relativos a la segunda, y más problemática, sección de *Ideas I*, en sus capítulos más controversiales: el II y el III. El 1929 creía ya haber resuelto la relación entre una psicología fenomenológica y una fenomenología trascendental, cuyas fronteras no estaban del todo claras en dicha sección de 1912. Asimismo aclaró el sentido del mundo como mundo de la cultura y los valores, así como mundo de la comunidad intersubjetiva, como el campo de acción fundamental de toda la “vida práctica y teórica” del sujeto. En suma, la motivación para la reducción trascendental se hace desde el camino de la reducción psicológica pura. Husserl luego trasladó algunos de estos textos al grupo de documentos preparatorios de las “Conferencias de París”. En este periodo la mayor objeción que él mismo dirigió a su texto *Ideas I* en este grupo de textos como en el anterior es la validez de la “hipótesis de la no existencia del mundo” propuesta en el §49 de *Ideas I*, llamándola “objeción de la locura” (*cf. Hua VIII*, p. 55). En el §34 de la *Crisis* Husserl se refiere a la desventaja de *Ideas I*, que afecta no tanto su valor intrínseco cuanto su recepción. En otro manuscrito de la época de la *Crisis* Husserl se refiere a *Ideas I* como un texto en el que el camino a la filosofía parece ser a-histórico, aunque la historia está efectivamente actuando en ella, de modo oculto, por lo que empezó casi inmediatamente haciendo un llamado a la reducción como un método que nos es asequible a nosotros como filósofos modernos. Puesto que estas anotaciones y añadidos resultaron algo voluminosos, el editor con la anuencia de los Archivos Husserl, decidió publicarlos como el segundo tomo del volumen III de *Ideas I* (*Cf. Hua III/2*; incluido en la traducción de Zirión, *Ideas I*).

¹¹ *Cf. Hua IV* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México D.F.: Universidad Autónoma de México/Instituto de Investigaciones filosóficas, 1997, traducción de Antonio Zirión; en adelante, *Ideas II*); y *Hua V* (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro tercero: *La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, México D.F.: Universidad Autónoma de México/Instituto de Investigaciones filosóficas, 2000, traducción de Luis E. González, revisada por Antonio Zirión Q.; en adelante, *Ideas III*). *Ideas II* e *Ideas III*, escritos originalmente en 1912 junto con *Ideas I*, formaban parte del manuscrito que Husserl anuncia en el prólogo de *Ideas I* como el “segundo libro” de la obra. *Cf. Hua III/1*, p. 7, *Ideas I*, p. 81.

¹² Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, Tome Premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris: Éditions Gallimard, 1950, traducción, introducción y notas de Paul Ricoeur, p. xi; en adelante, *Idées I*.

¹³ *Cf. Ibid.*, pp. xii y xxi-xxxix.

¹⁴ *Ibid.*, p. xiii.

¹⁵ *Cf. Hua XVII* (Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México D.F.: Universidad Autónoma de México, 2009, traducción de Luis Villoro, preparación de la segunda edición por Antonio Zirión Q.; en adelante, *LFT*; también *cf. Hua I* (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 1986, traducción de Mario Presas; en adelante, *MC*).

¹⁶ E. Fink. “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik. En: *Kantstudien* vol. 38. cuad. 3-4. 1933. *Cf.* también E. Fink. “La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea”. En: *Acta fenomenológica latinoamericana*. Vol. I. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú /Fondo Editorial. 2003. pp. 361-428.

¹⁷ *Idées I*, p. xiv.

¹⁸ *Hua XVIII, XIX/1 y Hua XIX/2* (Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, vols. I y II, Madrid: Revista de Occidente, 1967, traducido por José Gaos y Manuel García Morente; en adelante *IL I* y *IL II*)

¹⁹ *Idées I*, pp. xiv-xv.

²⁰ *Ibid.*, p. xv.

²¹ *Ibid.*, p. xxi.

²² Husserl mismo sostiene en 1923 que ese camino por la psicología fenomenológica ya lo había emprendido de hecho en la segunda sección de *Ideas I*. En el ejemplar D añade al margen del título del §34 “La esencia de la conciencia como tema *psicológico-fenomenológico*”. Cf. *Hua III/2 (Ideas I)*, p. 506), y en numerosos otros pasajes precisa que se trata de un estudio “de psicología eidético-fenomenológica” (*Ibid.*, p. 506, anotación 179 *passim*).

²³ Ricoeur sostiene que: “(...) los análisis más importantes de la segunda sección están *por debajo* del nivel de la reducción”. Y añade: “es incierto, si se le cree a Fink, que los análisis de la tercera y cuarta sección superan un nivel indeciso entre la psicología preparatoria y la filosofía verdaderamente trascendental”. *Idées I*, p. xv. Ricoeur incluso piensa “es difícil decir en qué momento se ejerce efectivamente la famosa reducción fenomenológica”. (*Loc.cit.*)

²⁴ “Provisionalmente sacamos nuestras conclusiones dentro de un marco de validez restringida”. *Ideas I*, §46, p. 107 (*Hua III/1*, p. 98)

²⁵ *Idées I*, xvi.

²⁶ *Loc.cit.*

²⁷ *Hua III/1 (Ideas I)*, §§44-46.

²⁸ *Ibid.*, p. xix; y también p. 54, nota 1: “Esta aproximación cartesiana a la *ἐποχή* en las *Ideen* es una grave fuente de incompreensión. Por cierto se tiene cuidado en distinguir la *ἐποχή* de la duda metódica y en caracterizarla como una suspensión compatible con la certeza. Y, sin embargo, el capítulo II y el capítulo III, que recaen por debajo del nivel de la *ἐποχή* entrevista (como se dice al comienzo del §34), son de estilo cartesiano”.

²⁹ *Hua III/2 (Ideas I)*, p. 519, anotación 383).

³⁰ *Idées I*, p. xvi.

³¹ *Ibid.*, pp. xvi-xvii.

³² *Hua VIII*, pp. 432-433, 479-482, 499-500; *Crisis*, pp. 162-163 (*Hua VI*, p. 158).

³³ *Hua III/1*, pp. 104-105 (*Ideas I*, p. 113).

³⁴ *Idées*, pp. xvii-xviii.

³⁵ *Ibid.*, pp. xix-xx.

³⁶ Ricoeur opina, influenciado por Fink, que *Ideas I*, sin embargo, aborda los problemas de constitución – inclusive en la tercera parte (“Sobre la metodología y la problemática de la fenomenología pura”) situándose “entre una psicología intencional y una fenomenología (...) trascendental”³⁶ La cuarta sección (“Razón y la Realidad”) retoma este tema señalando que “Constituir la realidad es negarse a dejar *fuera* del ‘sentido’ del mundo su ‘presencia’, por lo que el examen del *noema* conduce, más allá del sentido, a la cuestión de su validez, de su ‘relación con el objeto’, al secreto de la ‘tesis del mundo’”. *Ibid.*, pp. xxv.

³⁷ *Loc.cit.*

³⁸ *Ibid.*, p. xxvii. “(...) nada es más difícil que fijar el sentido final del idealismo husserliano.”

³⁹ *Ibid.*, pp. xxvi-xxvii.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. xxix-xxx.

⁴¹ *Hua V*, p. 144 (*Ideas I*, p. 471).

⁴² *Hua XXXVI (Transzendentaler Idealismus, Texte aus dem Nachlass [1908-1921])*.

⁴³ *Hua XX/1*. Cf., al respecto también la ponencia de Rudolf Bernet en el Thirty-Third Annual Meeting of The Husserl Circle, en Fordham University, New York, 2003, titulada “Husserl’s Transcendental Idealism Revisited,” en las *Actas* de dicha reunión, pp. 79-94.

⁴⁴ *Idées I*, p. xxiii.

⁴⁵ *Hua III/1 (Ideas I)*, §§ 81-83. “El ‘absoluto’ trascendental que hemos preparado mediante las reducciones, no es en verdad lo último, es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto peculiar, y que tiene su profotente en un absoluto último y verdadero. Por dicha, podemos dejar fuera de juego los enigmas de la conciencia del tiempo en nuestros análisis preparatorios sin poner en peligro su rigor” (*Ibid.*, p. 182 [*Ibid.*, pp. 271-272]).

⁴⁶ *Idées I*, p. xxxviii.

⁴⁷ Cf. especialmente Ricoeur, Paul, *À l’école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 2004 (primera edición 1986); en adelante *EPh*. Yo me referiré especialmente a “Husserl (1859-1938) <1967>”, pp. 7-18; “Análisis y problemas en *Ideen II* de Husserl <1952>”, pp. 93-157; “Sobre la fenomenología <1953>”,

pp. 159-185; y “Simpatía y respeto <1954>”, pp. 333-359; cf. también Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, París: Éditions du Seuil, 1990, en adelante, *SMA*.

⁴⁸ *SMA*, p. 14.

⁴⁹ *Loc.cit.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁵¹ “Así, la fenomenología continúa lo trascendental kantiano, lo originario humeano, la duda y el *cogito* cartesiano; de ningún modo representa una brusca mutación de la filosofía”. *EPh*, p. 8.

⁵² *SMA*, p. 16.

⁵³ *Ibid.*, p. 21.

⁵⁴ *Loc.cit.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 30. Además, en *EPh*, sostiene: “En Husserl mismo el método se halla mezclado a una interpretación idealista que representa una parte considerable de la obra publicada y que tiende a colocar a la fenomenología sobre el mismo plan que los neo-kantismos de principios de siglo <veinte>”, pp. 8-9.

⁵⁶ *SMA*, p. 33.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 34.

⁶⁰ *Loc.cit.*

⁶¹ *EPh*, p. 8.

⁶² *Loc.cit.*

⁶³ “Si bien la fenomenología en un sentido amplio es la suma de la obra husserliana y de las herejías que nacen de Husserl, es también la suma de las variaciones de Husserl mismo y en particular la suma de las descripciones propiamente fenomenológicas y de las interpretaciones filosóficas por las cuales él reflexiona y sistematiza el método.” *Ibid.*, p. 9.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁶⁶ Husserl, Edmund, *Experiencia y juicio, Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980; traducción de Jas Reuter; en adelante, *EJ*.

⁶⁷ *Eph*, 17. Aunque Ricoeur dice que no abandona dicha dialéctica “del todo” pues hasta el final de su vida Husserl señala “en la percepción una anticipación de la unidad de sentido (...) <que> permite determinar el flujo de las apariciones de la cosa”. *Ibid.*, pp. 10-11.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 182. Yo subrayo.

⁶⁹ *Loc.cit.*

⁷⁰ *Hua III/1*, p. 47 (*Ideas I*, p. 125).

⁷¹ *Hua XIX/1*, p. 106 (*IL I*, p. 396).

⁷² Ricoeur señala que la intuición categorial “no debiera sacrificarse a la fenomenología de la percepción”. *EPh*, p. 182.

⁷³ *Hua XIX/2*, pp. A 600/B₂128 (*IL II*, p. 451 ss).

⁷⁴ *EPh*, pp. 12, 168.

⁷⁵ *Hua IX*, pp. 298-299 (Husserl, Edmund, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, p. 79, traducido por Antonio Zirión Quijano; en adelante, *AEB*).

⁷⁶ *Hua XV*, p. 385.

⁷⁷ *Hua III/1 (Ideas I)*, §§55, 86.

⁷⁸ *Hua I*, p. 182 (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Editorial Tecnos, 1986, traducción de Mario Presas, , pp. 202-203; en adelante, *MC*).

⁷⁹ *EPh*, p. 15.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 16.

⁸¹ *Loc.cit.* “La V. *Meditación* es una posición insostenible”, afirma Ricoeur. *Ibid.*, p. 336.

⁸² *Ibid.*, p. 16.

⁸³ *Hua I*, p. 121 (*MC*, pp. 119).

⁸⁴ *EPh*, p. 168.

⁸⁵ “La fenomenología parece vinculada, (...) a ese primado usurpado de la subjetividad que, desde Sócrates ofuscaría y disimularía la verdadera primacía del ser.” *Ibid.*, p. 163. Antes que la pregunta fenomenológica husserliana de “¿cómo se muestra?” el mundo a la subjetividad, tiene primacía la pregunta por el “ser en tanto ‘claridad de luz’” que sustenta toda pregunta planteada desde y por la subjetividad. La fenomenología de Husserl ¿no será “un esfuerzo fantástico de cuarenta años para eliminar la ontología, tanto en el sentido clásico heredado de Platón y Aristóteles (...) como en el sentido hegeliano y heideggeriano? ¿No estará en marcha hacia una filosofía sin absoluto?” *Ibid.*, p. 164.

-
- ⁸⁶ *Ibid.*, p. 167. Aunque a sus ojos igualmente, la fenomenología desemboca hacia el final de la vida de Husserl “en el existencialismo”. *Ibid.*, p. 182.
- ⁸⁷ *Loc.cit.*
- ⁸⁸ *Loc.cit.* Según Ricoeur “la interpretación idealista de la ‘constitución’ es responsable de esta volatilización del sentido y de la presencia de la realidad”. *Ibid.*, p. 184.
- ⁸⁹ *Ibid.*, p. 185.
- ⁹⁰ *Ibid.*, p. 116.
- ⁹¹ *Ibid.*, p. 117. Yo subrayo.
- ⁹² *Ibid.*, p. 118.
- ⁹³ *Loc.cit.*
- ⁹⁴ *Ibid.*, p. 119. Yo subrayo.
- ⁹⁵ *Ibid.*, p. 120.
- ⁹⁶ *Ibid.*, p. 121.
- ⁹⁷ *Loc.cit.*
- ⁹⁸ *Ibid.*, p. 128.
- ⁹⁹ *Ibid.*, p. 130.
- ¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 132.
- ¹⁰¹ *Ibid.*, p. 127.
- ¹⁰² *Ibid.*, p. 128.
- ¹⁰³ *Ibid.*, p. 134. Dice Ricoeur: “Constituir significa solamente interrogar un sentido explicitando las intenciones significantes cuya respuesta es el sentido”; a diferencia de la quinta de las *Meditaciones cartesianas*, “este trabajo (...) permanece pues más acá del nivel de la interpretación filosófica”.
- ¹⁰⁴ *Ibid.*, p.137. Yo subrayo.
- ¹⁰⁵ Cf. Galilei, Galileo, *Il Saggiatore*, § 6, citado por la “Introducción” de Carlos Solís, en: Galileo Galilei, *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias*, Madrid: Editora Nacional, 1976, p. 29.
- ¹⁰⁶ Cf. *Hua XXIX*, pp. 203-207.
- ¹⁰⁷ *Hua XII*, p. 192, *Hua IIIA (Ideas I)*, §§40, 129 ss., *Hua VI (Crisis)*, §12 ss.
- ¹⁰⁸ *EPh*, p. 138. Ricoeur sostiene que de ese modo: “más el alma está ‘objetivada’, más el *ego* puro debe sustraerse a la objetivación”.
- ¹⁰⁹ *Loc.cit.*
- ¹¹⁰ Husserl, Edmund, *Filosofía, ciencia rigurosa*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2009, presentación y traducción de Miguel García-Baró; en adelante, *FCR*.
- ¹¹¹ *EPh*, p. 141.
- ¹¹² *Ibid.*, p. 143.
- ¹¹³ *Ibid.*, p. 144.
- ¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 145-149.
- ¹¹⁵ *Ibid.*, p. 145. Yo subrayo.
- ¹¹⁶ *Ibid.*, p. 146.
- ¹¹⁷ Me siguen sorprendiendo las consideraciones de Ricoeur, pues Husserl nunca pierde un interés por entender el sentido de lógico hasta el final de su vida, ni de buscar señalar su correlación con el mundo de la vida desde la *Filosofía de la aritmética* a la *Crisis*.
- ¹¹⁸ *EPh.*, pp. 146-147.
- ¹¹⁹ *Ibid.*, p. 147.
- ¹²⁰ *Ibid.*, p. 148.
- ¹²¹ *Ibid.*, p. 151.
- ¹²² *Ibid.*, pp. 152-153. Sin embargo, Husserl en *Ideas I* dice claramente que la *ἐποχή* es sólo una puesta “fuera de juego” de la “tesis general de la actitud natural”, un cambio de signo, o una “desconexión”, por la que la “realidad” y el “mundo natural” que “sigue estando ‘para nosotros ahí delante’, y seguirá estándolo incesantemente como realidad” simplemente ha sido “puesta entre paréntesis,” aunque la “tesis sigue existiendo, como lo puesto entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis,” y “no abandonamos la tesis que hemos ejecutado, no cambiamos nada en nuestra convicción,” etc. *Ideas I*, pp. 54-57.
- ¹²³ *EPh*, pp. 154-155.
- ¹²⁴ *Ibid.*, p. 155.
- ¹²⁵ *Loc.cit.*
- ¹²⁶ *Loc.cit.*
- ¹²⁷ *Ibid.*, p. 156. Yo subrayo.
- ¹²⁸ *Loc.cit.*