

## LA VIGENCIA DEL PROYECTO FENOMENOLÓGICO HUSSERLIANO: ANÁLISIS DE LA NOCIÓN DE SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL

*On validity of Husserl's phenomenological project: analysis concerning the notion of transcendental subjectivity*

AGATA BAK

(UNED / agat.bak@gmail.com)

NOÉ EXPÓSITO ROPERO

(UNED / nexposito@fsf.uned.es)

TERESA ÁLVAREZ

(UCM / mt.alvarez@ucm.es)

Fecha de recepción: 9 de Septiembre de 2016

Fecha de aceptación: 25 de Octubre de 2016

### **Resumen**

El análisis de la *subjetividad trascendental* que ofrecemos en este artículo pretende mostrar la reformulación que Husserl realizó de esta noción, según fue presentada en *Ideas I* (1913), puesto que, como intentaremos mostrar, la exposición que allí se hace de esta noción decisiva fue sólo parcial, de ahí que esta primera formulación debiera ser completada con los análisis desarrollados posteriormente. Sin embargo, la noción de *subjetividad trascendental* ha sido comúnmente interpretada según fue presentada en *Ideas I* debido a una serie de factores extrínsecos e intrínsecos a la filosofía de Husserl, factores que han conducido a una puesta en cuestión de la

unidad y coherencia del proyecto husserliano. A la luz de lo que se ha dado en llamar el *nuevo Husserl*, y tomando como hilo conductor la noción de *subjetividad trascendental*, intentaremos mostrar tanto la coherente continuidad del proyecto fenomenológico como la de sus categorías fundamentales, para finalizar reivindicando la eminente orientación práctica de este enfoque filosófico y su vigencia para afrontar los problemas filosóficos y sociales del presente.

### **Palabras clave:**

Fenomenología, Husserl, nuevo Husserl, subjetividad trascendental

## Abstract

The aim of the present paper is to analyse the notion of transcendental subjectivity in the light of totality of Husserl's work; we would like to take a critical stance toward the traditional interpretation of this term, associated with a very particular reading of *Ideas I*. We argue that the latter exposition is partial and also influenced by different factors, both external and internal to Husserlian philosophy. Against the conception that Husserlian project of

phenomenology was not unitary (and that there was a *New Husserl*), we raise the thesis that the careful analysis of the notion of the transcendental enables us to conceive his philosophy as a coherent whole, which stems from a particular practical and ethical concern and which is still valid to confront contemporary challenges in philosophy.

## Keywords:

Phenomenology, Husserl, the New Husserl, transcendental subjectivity

## 1. Introducción

El pasado mes de mayo de 2016 tuvimos la oportunidad de asistir en Salamanca al *LIII Congreso de Filosofía Joven* en calidad de ponentes, donde disertamos y debatimos sobre la actualidad de la fenomenología. El trabajo que aquí presentamos recoge, de un modo formal y ampliado, algunas de las ideas fundamentales de nuestra exposición.

Comenzamos advirtiendo que nos hallamos, según nos parece, en una curiosa situación, dado que, por un lado, hemos de justificar y explicitar nuestra línea de pensamiento, el sentido de su proyecto y sus logros, mientras que, por otro lado, es relativamente conocido y reconocido el impacto que la filosofía de Husserl de hecho produjo en gran parte de los pensadores del siglo XX. A nuestro juicio, la situación se debe a distintas razones, tanto históricas y extrínsecas como inherentes a la propia dinámica del pensamiento husserliano. De hecho, resulta sintomático advertir cómo la recepción de una de las nociones fundamentales del proyecto fenomenológico, la de *subjetividad trascendental*, de la que nos ocuparemos en este trabajo (apartado 4), ha sido extremadamente parcial, restringida y unilateral. Tanto ha sido así que hasta hace unas décadas se desconocía la riqueza y complejidad de sentidos que esta noción adquiere en la filosofía husserliana. Es a partir de los años noventa, publicados ya una gran parte de los inéditos de Husserl, cuando los estudiosos comienzan a hablar del *nuevo Husserl*<sup>1</sup>, sugiriendo con ello un giro decisivo en el pensamiento del filósofo alemán. Se trataría, pues, de un Husserl implicado en los problemas prácticos, en cuestiones que lo alejarían de esta *subjetividad trascendental* expuesta en *Ideas I* (1913).

<sup>1</sup> Ésta fue la tesis del libro editado por WELTON, Donn (2003): *The new Husserl: A Critical Reader*, Indiana University Press, Bloomington, y colaboraron en él destacados estudiosos de Husserl. Su título ha servido para denominar una nueva manera de comprender la fenomenología.

En este contexto, nuestro trabajo pretende mostrar, por un lado, que este “nuevo” modo de comprender a Husserl podía desprenderse ya de una lectura atenta de los textos publicados en vida como de los manuscritos de sus clases y seminarios de entonces. Para ello, analizamos (apartados 2 y 3) algunas nociones fundamentales de la fenomenología, insistiendo tanto en su motivación práctica, ya desde su primera formulación en *Investigaciones Lógicas* (1900-1901), como en los problemas en la recepción del legado de Husserl, tanto históricos e extrínsecos como intrínsecos a la propia fenomenología. Según nos parece, sólo identificando estas dificultades puede entenderse la falta de atención –o malinterpretación– de algunos aspectos decisivos de su pensamiento. Por otro lado, la tesis que defendemos, a partir del análisis de la noción de *subjetividad trascendental*, es que *estos dos modos de comprender a Husserl no son incompatibles*, esto es, que no hay una *ruptura abrupta* entre el “viejo” y el “nuevo” Husserl, sino un mismo proyecto coherente, unitario y complementario.

De este modo, los análisis de la *subjetividad trascendental* canónicos o convencionales, tal y como se llevan a cabo en *Ideas I*, de donde parte nuestro análisis, representan sólo un aspecto parcial de esta noción, de ahí que hayan de completarse con las investigaciones desarrolladas posteriormente por Husserl, pero que no tienen, insistimos, por qué contradecirse ni excluirse mutuamente. El hecho de que buena parte de estos análisis esté contenida en su obra publicada en vida nos hace pensar que, más que el descubrimiento de un “nuevo Husserl”, lo que se produce en las décadas pasadas es un cambio en el *modo de interpretar* a Husserl: por tanto, suscribimos la tesis de San Martín según la cual hoy tenemos una *nueva imagen de Husserl*<sup>2</sup>.

A modo de conclusión, y en línea con la temática expuesta en el *LIII Congreso de Filosofía Joven*, expondremos brevemente las implicaciones prácticas de este amplio tratamiento de la *subjetividad trascendental* (apartado 5), reivindicando tanto la potencia como la vigencia del proyecto fenomenológico trascendental para afrontar algunos problemas de nuestro presente socio-cultural.

## 2. El proyecto fenomenológico de Husserl

El desarrollo de la fenomenología de Husserl suele estructurarse en tres períodos, correspondientes a las distintas publicaciones más representativas que realizó en vida. La fenomenología irrumpe con la publicación de *Investigaciones lógicas* (1900-1901)<sup>3</sup>, siendo

<sup>2</sup> Vid. SAN MARTÍN, Javier (2015): *Nueva Imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid.

<sup>3</sup> *Husserliana XVIII y XIX* {traducción española: HUSSERL, Edmund (2005): *Investigaciones Lógicas*, 2 vol., Manuel García Morente & José Gaos (tr.), reed., [(1929): 4 vol., 1ª ed. / (1967): 2 vol., 2ª ed., Revista de Occidente, Madrid], Alianza, Buenos Aires. En adelante como *Investigaciones Lógicas*. En adelante citaremos la obra de Husserl según su edición canónica (volumen de *Husserliana* debidamente referido en la bibliografía) y, caso de que exista edición en castellano, la incluiremos en la referencia.

profesor en Halle. Poco después se marcharía a Gotinga, período que culmina con la publicación de las *Ideas I* (1913)<sup>4</sup>. Finalmente, en 1916 es nombrado profesor en Friburgo, donde escribe su obra más conocida, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936)<sup>5</sup>. A esta última nos remitiremos en este apartado, pues allí quedan expuestas sintéticamente las líneas generales de la fenomenología de Husserl.

De esta trayectoria hay que destacar algunas peculiaridades que influyeron decisivamente en la recepción de su obra filosófica. En primer lugar, el hecho de que Husserl escribió alrededor de 50.000 manuscritos<sup>6</sup>, de los cuales sólo publicó una mínima parte en vida, permaneciendo la gran mayoría inédita y desconocida. Sólo a partir de los años ochenta y noventa comenzaron a publicarse algunos textos centrales como *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1910-1011)<sup>7</sup>, las *Lecciones de ética* (1920) o *Introducción a la filosofía* (1922-1923)<sup>8</sup>. Especialmente relevantes resultan las conferencias sobre ética y renovación de la cultura que Husserl pronunció en los años veinte, inéditas hasta 1989<sup>9</sup>. En todo lo anterior encontramos la primera razón de la problemática, compleja y dificultosa recepción e interpretación de Husserl por parte de la filosofía contemporánea.

Ello puede inducir, en segundo lugar, a interpretar la obra de Husserl como un conglomerado de notas, observaciones y trabajos sin concluir y, ciertamente, en parte fue así, de ahí que muchos intérpretes, incluidos algunos de sus discípulos directos, no acertaran a comprender la motivación y el sentido global de la obra husserliana, su *spiritus movens*. Sin embargo, sí podemos —y debemos— trazar algunos hilos conductores que nos muestren la *unidad y coherencia* de toda la trayectoria husserliana. Éstas se nos muestran si nos preguntamos *qué es y qué pretende la fenomenología*. La respuesta aquí es clara y contundente: la fenomenología surge como respuesta al psicologismo y positivismo imperantes del siglo XIX, planteamientos que ponían en peligro, según Husserl, la fundamentación de la ciencia, la verdad y la razón. Si éstas resultan ser meras cuestiones de *hechos contingentes* —positivismo científicista— o dependen únicamente de nuestra configuración psicológica, admitiendo a ésta como su fundamentación última —psicologismo—, si esto es así, lo que está en juego, mantendrá Husserl, no es sólo la verdad, la ciencia y su fundamentación, sino el *ser humano* mismo.

<sup>4</sup> *Husserliana III/1 y III/2* [traducción española: HUSSERL, Edmund (2013): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Antonio Zirión (tr.), FCE, México. En adelante *Ideas I*].

<sup>5</sup> *Husserliana VI*, [traducción española: HUSSERL, Edmund (2009): *La crisis de las ciencias europeas*, Julia Iribarne (tr.), Prometeo Libros, Buenos Aires. En adelante *La Crisis*]

<sup>6</sup> Cfr. por ejemplo la web del Archivo Husserl de Lovaina, que ofrece una amplia información al respecto, así como de los materiales aún inéditos: <https://hiw.kuleuven.be/hua/editionspublications>.

<sup>7</sup> *Husserliana XIII*, pp. 111-235 [traducción española de estas *Lecciones*: HUSSERL, Edmund (1994): *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Javier San Martín y César Moreno (tr.), Alianza, Madrid].

<sup>8</sup> *Husserliana XXXV*.

<sup>9</sup> *Husserliana XXVII* [traducción española: HUSSERL, Edmund (2012): *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Agustín Serrano de Haro (tr.), Anthropos, Madrid].

En las *Investigaciones Lógicas*, efectivamente, la ausencia de fundamentación, en pugna con el psicologismo, hunde sus raíces en una problemática de índole teórica, que alcanza a la noción de *verdad* y *objetividad*, pues, ¿cómo es posible hablar de *verdad*, *verdades objetivas* y *universalidad* si estas nociones exigen siempre, para mostrarse, efectuarse, materializarse y, en fin, hacerse patentes a una *conciencia subjetiva*, particular, concreta e individual? ¿Cómo, en definitiva, fundamentar y salvar la evidencia y objetividad de los *fenómenos*<sup>10</sup> que, por definición, requieren para aparecer un acto intencional, una vivencia consciente?

Este problema de índole teórica, que atañe a la constitución misma de la experiencia, refleja enseguida una dimensión práctica: la posibilidad de elaborar una teoría del sujeto. Más allá del reconocimiento de la corriente de vivencias que integran la conciencia como organizadas conforme a una unidad de sentido, y no como haz de sensaciones inconexas, el ejercicio de la intencionalidad justifica que el sujeto sea en todo caso algo más que un objeto pensado como unidad significativa. Este excedente que añade es la posibilidad de *animar la autodonación*<sup>11</sup> del fenómeno con la puesta en ejercicio de la intencionalidad. Ya veremos que este excedente, que es el sujeto, es una cuestión compleja que iremos desentrañando posteriormente (punto 4). De la posibilidad de elaborar una teoría del sujeto agente de la acción se derivan consecuencias ético-jurídicas de enorme importancia, tales como la posibilidad de realizar acciones que puedan ser atribuidas como propias de un sujeto. La crisis *teórica* se muestra, en definitiva, *práctica*, de ahí que no se trate de una cuestión meramente epistemológica, sino antropológica: es la crisis de la *razón práctica* (ética-política). Esta preocupación latente en la obra inaugural de la fenomenología permanece a lo largo de la trayectoria filosófica de Husserl, y se vuelve más patente en su última obra, donde califica específicamente la situación de *crisis* que padece la humanidad.

Y es que toda la fenomenología de Husserl no pretende sino articular una imagen del ser humano alternativa a la que se desprende de estas posiciones científicas. Husserl lo resumirá

<sup>10</sup> No podemos entrar aquí en esta compleja problemática, pero sí hemos de tener en cuenta la distinción, expuesta claramente por A. Serrano de Haro, entre los distintos «sentidos analíticos» de *fenómeno*: primero, como el «acto mismo de la experiencia», la «vivencia consciente de quien experimenta algo»; segundo, referido al «objeto intuido (que aparece)»; tercero, que apunta «a los componentes que forman parte efectiva de la vivencia». En cualquier caso, insiste A. Serrano de Haro, «en lugar de tres acepciones alternativas, de tres conceptos análogos, o equívocos», hemos de comprender la noción de *fenómeno* como «un único concepto que es ternario, tridimensional». A estas tres acepciones hay que añadir empero una cuarta, que «entra en el concepto de fenómeno, por derecho propio, el modo peculiar en que el objeto se expone a la intuición». Vid. SERRANO DE HARO, Agustín (2016): *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Trotta, Madrid, pp. 66-69. Este primer análisis conduce una quinta dimensión de la noción de fenómeno, «la dimensión yoica o egoica de la intencionalidad» (*Ib.*, p.194) que, a su vez, quedará recogida, junto a las demás, en la de *cuerpo*: «el cuerpo reclama las cinco dimensiones de la fenomenicidad y asume para sí una parte esencial en todas las nociones directrices de fenómeno» (*Ib.*, p. 209). En esta dirección irá también nuestro análisis de la *subjetividad trascendental* en Husserl.

<sup>11</sup> El término *Selbstgebung*, señala A. Serrano de Haro, «puede verse como *donación* o *darse de la cosa misma*», pero resulta «incómodo», de ahí que podamos recurrir al término *autodonación*, si bien, como aclara a continuación, «si se suprime todo matiz reflexivo: no es la cosa la que se da por iniciativa propia, sino el acto el que la da en sí misma», *Ib.*, p. 59, nota 7.

así en *La Crisis*: «Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos» (*Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen*)<sup>12</sup>. Si perdemos de vista este hilo conductor, en torno al cual giran el *sentido*, la *intención* y la *motivación* de la fenomenología, no se comprenderán en absoluto los conceptos y nociones que articulan el *método fenomenológico* —su estructura o armazón teórico. Todo esto se recoge en una noción fundamental —el «*apriori* de correlación entre objeto de experiencia y modos de darse»—, y que, según escribe, «me conmovió tan profundamente que desde entonces todo el trabajo de mi vida fue dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este *apriori* de correlación», resultando que

*la inclusión de la subjetividad humana en la problemática obligaría necesariamente a una transformación radical del sentido de toda esta problemática y finalmente debía conducir a la reducción fenomenológica de la subjetividad absoluta trascendental.*<sup>13</sup>

Lo que Husserl descubrirá en la *intencionalidad* será el rasgo fundamental, no sólo ya de la *conciencia*, sino de la vida humana como *vida intencional*. De ahí que, como hemos señalado, la noción de corriente de vivencias podría dar lugar a una visión cosificada del sujeto: entendido éste como mero haz de vivencias, la síntesis de las mismas en una unidad de sentido daría lugar a una comprensión del fenómeno *individuo humano* como objeto, al igual que el resto de objetos abstractos, psíquicos o físicos que podemos identificar tras la reducción fenomenológica. Por ello verá Husserl necesario en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* (1905)<sup>14</sup> suponer un flujo de conciencia absoluto, un ego que no sea a su vez comprensible como objeto. Esta subjetividad pretende garantizar, además, la sucesión de las vivencias y la simultaneidad de las mismas en un tiempo objetivo compartido con otros sujetos. A lo largo de los escritos elaborados en las dos décadas siguientes a estas *Lecciones*, la noción de *subjetividad trascendental* pasa a ser analizada en un nivel distinto, siendo concebida como *vida personal* e *intersubjetiva*, y no ya sólo como un mero *ego trascendental* abstracto. José Ortega y Gasset, el primer fenomenólogo español, lo resume así:

*Pero vivir significa tener que ser fuera de mí, en el absoluto fuera que es la circunstancia o mundo: es tener, quiera o no, que enfrentarme y chocar constante, incesantemente con cuanto integra ese mundo: minerales, plantas, animales, los otros hombres. No hay remedio. Tengo que apechugar con todo eso.*<sup>15</sup>

<sup>12</sup> *La Crisis*, p. 50.

<sup>13</sup> *Ib.*, p. 207.

<sup>14</sup> *Husserliana X* [traducción española: HUSSERL, Edmund (2012): *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Agustín Serrano de Haro (tr.), Trotta, Madrid].

<sup>15</sup> ORTEGA Y GASSET, José (1983): «El hombre y la gente» en *Obras completas, Tomo VII*, Alianza Editorial / Revista de Occidente, Madrid, p. 106.



### 3. Dificultades para la comprensión global del proyecto de la fenomenología

La problemática recepción de la fenomenología de Husserl presenta causas tanto intrínsecas como extrínsecas al legado husserliano, de modo que nos encontramos en la actualidad ante la siguiente situación: por un lado, se ha transmitido a lo largo de todo el siglo XX una interpretación de la fenomenología de Husserl que ignoraba su sentido global y su motivación ético-práctica, puesto que se desconocía el alcance y la magnitud de sus escritos (aún en publicación), instaurándose así una comprensión parcial, muy limitada y sesgada de este proyecto filosófico. Por otro lado, esta confrontación crítica con los textos publicados de Husserl durante la primera mitad del siglo XX —textos ambiguos en algunos casos y a veces sencillamente insuficientes para la comprensión global del proyecto husserliano— dio lugar al surgimiento de otros enfoques que, si bien se conciben como críticas o reformulaciones de los planteamientos de Husserl, hunden sus raíces en la fenomenología del maestro.

Por un lado, como señala L. Landgrebe, discípulo de Husserl, la fenomenología se halla ante la problemática radical de mostrar y expresar conceptualmente las condiciones de posibilidad de la realidad humana, condiciones que se nos muestran como *categorías límite* —por ello son *trascendentales*—, pues sólo desde ellas podemos lograr el *derecho mundano vital* de las demás ciencias y saberes, así como la comprensión del ser humano como arraigado *prácticamente* en el mundo socio-cultural. Es por ello que tales nociones fenomenológicas —como la de *trascendental*— experimentan en Husserl una transformación radical de su sentido que desborda y supera los usos tradicionales de tales términos. De ahí la problemática teórica-conceptual intrínseca a la propia fenomenología, ante la cual, insiste Landgrebe, el propio Husserl caía reiteradamente preso<sup>16</sup>. Ante esta situación, no es de extrañar que los intérpretes de Husserl quedaran desconcertados ante el empleo y las reivindicaciones de tales nociones, y más aún cuando la fenomenología se concebía como una superación de los postulados trascendentales de Kant y su noción de *subjetividad trascendental* —cuestión que abordaremos a continuación.

Por otra parte, hay que tener en cuenta la circunstancia histórica de que el legado husserliano fuera salvado *in extremis* por el fraile Van Breda, Eugen Fink y Ludwig Landgrebe, quienes decidieron llevar la ingente cantidad de textos, manuscritos estenografiados, apuntes, etc. a Lovaina, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial y ante la fundada sospecha de que estos materiales estaban en peligro. Recordemos la peculiaridad enunciada en el apartado anterior: sólo una mínima parte de su obra fue publicada en vida de Husserl. La lenta edición de los materiales, que sigue ininterrumpida hasta hoy, dificultó enormemente su recepción.

<sup>16</sup> Vid. LANDGREBE, Ludwig (1977): «Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus» en *Phänomenologie und Marxismus*, vol. 1, Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman & Ante Pazanin (ed.), Suhrkamp, Frankfurt, pp. 71-104. Próximamente aparecerá una traducción al castellano a cargo de Noé Expósito Roperero revisada por Javier San Martín en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica*.

La tardía recepción de los textos ulteriores, entre otros los análisis de síntesis pasiva, estudios que abarcan ámbitos tan novedosos como la temporalidad, el problema de la intersubjetividad, lecciones sobre la cosa y el espacio, la fantasía y la conciencia de imagen y escritos sobre el mundo de la vida, permite explicar la comprensión del proyecto global de la fenomenología como un proyecto ético-práctico, y no meramente teórico. A ello se añaden las dudas en cuanto a la adjudicación de la autoría de estos textos al propio Husserl: así, en el caso de la obra póstuma *Experiencia y Juicio*, algunos estudiosos han dado en suponer la participación del propio Landgrebe en la configuración del texto final. Si a ello añadimos el caudal de manuscritos que aún se encuentran pendientes de publicación, como los análisis de las estructuras de la conciencia, que aparecerán en el próximo volumen de *Husserliana*, el resultado es una disputa generalizada en torno a qué sea la fenomenología husserliana como proyecto global. Las iniciales querellas de Husserl contra el psicologismo parecieran quedar ahora, en esta fase de análisis genético, carentes de toda justificación. Podría pensarse incluso que Husserl recayera en el psicologismo que él mismo intenta combatir.

Ante esta situación, se vuelve acuciante la necesidad de revisar la obra de Husserl en su conjunto y atender a la posible articulación sistemática de los temas que Husserl va hilvanando en su investigación: los sucesivos volúmenes de *Husserliana* carecen de un programa orientativo inicial y su clasificación obedece al estricto orden de publicación. De modo que es necesario retomar la orientación originaria de Husserl y tratar de articular la pluralidad de sus ámbitos de estudio en una unidad significativa.

#### 4. La noción de subjetividad trascendental en Husserl

Quizás sea la noción de *subjetividad trascendental* la que provocó mayores dificultades en la recepción husserliana. Cuando publica *Ideas I* en 1913 causa un gran revuelo entre sus discípulos<sup>17</sup>, quienes no comprendieron cómo una filosofía *realista*<sup>18</sup> y dedicada a analizar ciertos hechos, actos significativos, que tienen una cierta estructura, pudo derivar en un *idealismo trascendental*. Tal fue la opinión imperante en el grupo de discípulos de Husserl del llamado Círculo de Gotinga.

En efecto, *Investigaciones Lógicas* es una obra en la que la cuestión del sujeto está un tanto al margen del análisis de actos de significación. Allí, la preocupación principal es la de explicar la relación entre la inmediatez de la vivencia y la idealidad del significado. Sin embargo,

<sup>17</sup> Cfr. STEIN, Edith (1998): *Cartas a Roman Ingarden*, Editorial de espiritualidad, Madrid.

<sup>18</sup> Así la percibían los discípulos de Husserl del llamado círculo de Gotinga, entre ellos Ingarden, quien en *Motivos que llevaron a Husserl al idealismo trascendental* la califica como *realista* (cfr. INGARDEN, Roman (1963): «O motywach, ktore doprowadzily Husserla do idealizmu transcendentalnego» en *Z badan nad filozofia wspolczesna*, PWN, Warszawa, p. 550).



ya en él aparecen esbozadas intuiciones fundamentales que luego tendrán un papel decisivo en la etapa trascendental (a partir de 1913). Ya hemos mencionado el modo particular en el que se contempla la garantía de la certeza y su distanciamiento con el cartesianismo, en el que permanece el *ego cogito* y las *cogitata* desaparecen en el ejercicio de la duda metódica<sup>19</sup>. Pero poco después de su publicación, Husserl se ve obligado a presentar una fundamentación no psicologista de lo expuesto en esta obra. Y es que, a pesar de su feroz crítica al psicologismo, no por ello queda la empresa filosófica exenta de fundamentación.

#### 4.1. Problemática implícita en la cuestión de lo trascendental

Precisamente por la razón mencionada reconduce Husserl los análisis en 1913 al descubrimiento de un nuevo ámbito, el de la subjetividad trascendental. Los pasajes que inauguran la fenomenología trascendental se han interpretado de un modo que acerca la noción de lo trascendental a la que maneja Kant. Según esta interpretación, predominante entre los lectores de la época, Husserl llevaría a cabo una particular operación de cambio de mira sobre la relación entre la subjetividad y el mundo, con vistas a la fundamentación de una relación apodíctica entre ambos, lo cual le permitiría fundar una *ciencia rigurosa*, que fundamentaría, a su vez, las demás ciencias particulares.

Para ello efectuaría una *puesta entre paréntesis* o *epojé* de toda presunción de la existencia del mundo, para centrarse en las estructuras de su aparecer o de cómo se me presenta el mundo. Tras esta puesta entre paréntesis nos vemos reconducidos a la verdad apodíctica de que el sentido del mundo siempre está vinculado a la subjetividad que lo *constituye*, que lo *posibilita*<sup>20</sup>, y justamente por ello es *subjetividad trascendental*. Acaso los errores dados en la interpretación de esta obra husserliana provengan de la consideración de la subjetividad como el fundamento último del ser del mundo, sin atender al *a priori de correlación*, clave de bóveda de toda la arquitectónica fenomenológica.

Es cierto que el vocabulario de Husserl en estos pasajes causa desconcierto entre sus discípulos y pesa decisivamente sobre la comprensión de lo que se pretende con ellos. En efecto, adjetivos como *absoluto* en referencia al modo de dación de subjetividad<sup>21</sup> o comentarios sobre la

<sup>19</sup> Podría parecer llamativa esta insistencia en la diferencia con el cartesianismo, cuando el propio Husserl se refiere reiteradamente a Descartes como uno de los filósofos que emprendieron la empresa radical de filosofar (*cf. La Crisis*) y lo menciona en casi todas sus obras publicadas en vida. Sin embargo, y justamente debido a las interpretaciones que ven en la fenomenología un cartesianismo del siglo XX, hay que insistir en las diferencias radicales del proyecto husserliano y el cartesiano, diferencias que el propio Husserl subraya en sus obras.

<sup>20</sup> La exposición de este paso, que no es otro que el de la *epojé* y la *reducción*, se puede encontrar en *Ideas I*.

<sup>21</sup> *Cfr.* INGARDEN, Roman, *op. cit.*, para una extensa discusión sobre el sentido de la palabra *absoluto* en Husserl de la época de *Ideas I*.

*irrealidad del mundo*, indujeron a pensar que se trataba de un idealismo en el que el mundo no es más que una proyección de la subjetividad. La evocación de la fórmula kantiana, según la cual el sujeto trascendental es un *yo pienso* que tiene que poder acompañar a todas mis representaciones, un constructo formal que garantiza la unidad sintética del aparecer, contribuyó a una interpretación formalista del proyecto husserliano. Sin embargo, al interpretarla de este modo, se toma por expresión última lo que no es sino un momento del análisis de la subjetividad, es decir, se asume que el *yo puro* representa la totalidad de lo que para Husserl es la trascendentalidad. Pero esto, como veremos, no es así.

Por el contrario, como muestra Rizo Patrón<sup>22</sup>, hay diferencias sustantivas en la noción de lo trascendental en ambos pensadores, y podemos afirmar, con Heinämaa, que la investigación trascendental «se ocupa del orden de la constitución de sentido y las dependencias entre diferentes sentidos»<sup>23</sup> y que indaga en las condiciones de posibilidad de tal constitución, condiciones que, hemos de insistir, no tienen por qué ser necesariamente formales. La insistencia en que el *yo puro* sea el sujeto trascendental viene justificada, ciertamente, por el sentido tradicional dado a esta noción, pero mantenemos —aunque la exposición detallada del tema rebasaría con creces el propósito de este trabajo—, que el *yo puro* no es sino *un aspecto* de la subjetividad trascendental, aspecto que acentúa la unidad de la corriente de vivencias que constituyen la conciencia.

Este sentido del *yo* se encontraba ya en *Investigaciones Lógicas*: «Si la eliminación de esta trascendencia y la reducción a lo dado de modo fenomenológico-puro no deja como residuo un *yo puro*, no podría haber una evidencia real (adecuada): *yo soy*»<sup>24</sup>. Este residuo, definido más adelante como «unidad de corriente de las vivencias»<sup>25</sup>, es justamente lo que queda (de ahí que se denomine *residuo*) tras practicar la epojé y quedarnos únicamente con el *modo de dación* del mundo en relación con la subjetividad. Ahora bien, cabe preguntar si, de acuerdo con la definición de lo trascendental que asumimos con Heinämaa, esto basta para *constituir* el mundo, o dicho de otra manera, si el *yo puro* es lo único que queda. Según algunas interpretaciones, como la de Venebra, el aspecto de *pureza* no agota la riqueza de lo trascendental, sino que más bien es un primer descubrimiento tras la reducción, que pone de relieve que todo proceso consciente tiene referencia a un *yo* que piensa: «El *yo puro* es el título de una conciencia universal no humana

<sup>22</sup> Vid. RIZO PATRÓN DE LERNER, Rosemary (2012): *Husserl en diálogo: Lecturas y debates*, Siglo del Hombre (Col. Fenomenología) - Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Bogotá - Perú.

<sup>23</sup> HEINÄMAA, Sara (2014): «The animal and the infant. The Animal and the Infant: From Embodiment and Empathy to Generativity» en HEINÄMAA, Sara, HARTIMO, Mirja & MIETTINEN, Timo (eds.), *Phenomenology and the Transcendental*, (pp. 129-46), Routledge, U.K., p. 132.

<sup>24</sup> *Investigaciones Lógicas*, Investigación V, p. 48, nota al pie 7.

<sup>25</sup> *Ib.*, p. 484.

cuyo desvelamiento requiere, de hecho, la neutralización del sentido de lo humano»<sup>26</sup>. Por tanto, no agota el sentido de la noción de lo trascendental.

Según se desprende de los textos publicados en vida de Husserl, cabe distinguir al menos las siguientes nociones de lo trascendental:

- a) El sujeto trascendental no es un polo vacío, sino que es un sujeto de habitualidades, es decir, con cierta historia personal (*Meditaciones Cartesianas*)<sup>27</sup>.
- b) El sujeto trascendental no es propiamente individual puesto que nuestro sentido de la objetividad sólo se constituye intersubjetivamente (*Ibidem*).
- c) El sujeto es estructuralmente el portador de un pasado y una cultura que también tienen un importante papel a la hora de constituir el mundo (*La Crisis*).

A todo ello hay que sumar los temas que están tratados más explícitamente en los trabajos póstumos, sobre todo:

- d) El tema de la corporalidad en tanto que condición trascendental, el cual resulta particularmente relevante para el proyecto husserliano, en la medida en que la relación con el propio cuerpo entendida a partir de la noción de *Leib* (intracuerpo o cuerpo vivido), distinta del mero cuerpo físico externo (*Körper*), encarna el procedimiento de apercepción que hemos señalado: el cuerpo es condición trascendental porque forma parte ineludiblemente del modo en que se me dan los fenómenos a la conciencia. Los fenómenos no aparecen en una mente aislada en el vacío, sino que se dan a un cuerpo físico y sintiente, que vivencia su corporeidad física externa como la realidad que lo trasciende, que apercibe pero no puede percibir. Ni siquiera a los otros sujetos los ve como *Körper*, como meros cuerpos físicos, sino como *cuerpos animados* que señalan hacia una interioridad psíquica relativamente inaccesible, pero existente.

Esta somera caracterización conduce a pensar que no existe algo así como un sujeto “extramundano”, y que debemos comprender este *polo yo* de la correlación siempre en relación con lo que aparece. Y es que, por un lado, Husserl siempre permaneció fiel a la idea del *a priori de correlación*, plenamente vigente en el ámbito de lo trascendental: aunque pensemos en la estructura cartesiana del *ego cogito* (y Husserl se presta fácilmente a esta interpretación para un lector acostumbrado al lenguaje de la Modernidad), inmediatamente tenemos que añadir *ego-cogito-cogitata*, poniendo de relieve la estructura correlativa de la subjetividad trascendental. Este punto es fundamental, ya que el modo en el que se dan los objetos permite comprender también las particularidades del sujeto que las experimenta. Por otra parte, si el sujeto no es

<sup>26</sup> VENEBRA, Marcela (2015): *La reforma fenomenológica de la antropología filosófica*, en prensa, Aula de Humanidades, Bogotá, p. 31

<sup>27</sup> *Husserliana I* [traducción española: HUSSERL, Edmund (1979): *Meditaciones cartesianas*, Mario A. Presas (tr.), Paulinas, Madrid. En adelante *Meditaciones Cartesianas*].

extramundano, si el mundo siempre está en estrecha correlación con él, hemos de repensar la intrínseca relación entre lo empírico y lo trascendental. Esta cuestión se aborda en *Erste Philosophie*<sup>28</sup> y en la obra de Eugen Fink (sobre todo en la *Sexta Meditación Cartesiana*). Esto nos plantea, a su vez, el interesantísimo problema de cuál es la relación entre lo trascendental y lo personal o entre fenomenología trascendental y antropología —cuestión que rebasa igualmente los límites de nuestro trabajo<sup>29</sup>.

#### 4.2. Dimensiones de lo trascendental

En lo que sigue abordaremos las cuatro características del sujeto trascendental tal y como se nos presenta en la obra husserliana. En cuanto a la primera de ellas, *Meditaciones Cartesianas* (en adelante MC) nos ofrece una pista decisiva sobre lo que será el primer sustrato del mismo, entendido éste como *sustrato de habitualidades*, título del párrafo 32, donde leemos:

*Pero ahora hay que observar, sin embargo, que ese yo centrante no es un polo vacío de identidad (y tanto menos lo es cualquier objeto), sino que, en virtud de una legalidad propia de la génesis trascendental, con cada acto de un sentido objetivo nuevo que irradia de él, gana una propiedad nueva y permanente.*<sup>30</sup>

Este fragmento viene a mostrar que el sujeto constituyente del mundo resulta ser una estructura compleja, con toda una estratificación de creencias, de tomas de posición, de vivencias que, por así decirlo, no pasan sin dejar huella, sino que quedan “sedimentadas”, de ahí que Husserl entienda la *historia vital* del sujeto (*Lebensgeschichte*) como *historia sedimentada* (*sedimentierte Geschichte*), puesto que ésta está siempre *presente*<sup>31</sup>. Lo que yo hago, conozco, valoro o decido no desaparece en la nada, sino que, por el contrario, permanece expresa o implícitamente disponible, de tal modo que me pertenece como mío, como parte de mi yo, de ahí que —escribe Husserl— «yo soy de ahí en adelante el que se ha decidido de tal manera, y lo soy mientras no abandone la decisión»<sup>32</sup>.

Esta “sedimentación” es en principio pasiva, esto es, transcurre sin una intervención activa del agente. Sin embargo, este estrato de convicciones, testigo de la vida pasada, conforma el polo yoico y determina su actuación y constitución de sentidos. Se trata también del primer momento de conformación de la personalidad. Pensemos en la distancia que separa ahora al *yo puro* de este sujeto de creencias, cuya identidad se fragua a veces pasivamente y sin concurso de su

<sup>28</sup> Vid. *Husserliana VIII*, 427 y ss.

<sup>29</sup> Cfr. para ello, por ejemplo, SAN MARTÍN, Javier (2015): *Antropología Filosófica I. De la Antropología científica a la filosófica*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid.

<sup>30</sup> *Meditaciones Cartesianas*, p.89.

<sup>31</sup> Vid. LANDGREBE, Ludwig, *op.cit.*, pp. 89 y ss.

<sup>32</sup> *Meditaciones Cartesianas*, p. 89.

voluntad, y a veces en la toma de posición activa y decidida. Este cambio de orientación en los análisis de la noción de lo trascendental que complementan a los expuestos en *Ideas I* —pues en estos análisis estamos ya en el ámbito trascendental— fue recibida con gran satisfacción por Ingarden en sus comentarios a *Meditaciones Cartesianas*<sup>33</sup>.

En la misma obra de 1929 encontramos un segundo apunte sobre la subjetividad trascendental. En su esfuerzo por superar el solipsismo, Husserl concluye al final de la *Quinta Meditación* que el sujeto que propiamente constituye el mundo no es un único polo yoico, sino toda una comunidad de sujetos trascendentales. La conclusión a la que llega en esta meditación debió de resultar tan sorprendente como esclarecedora para el lector desconocedor del proyecto global husserliano. Resumidamente, podemos afirmar que el mundo, en tanto lugar común objetivo sólo es concebible como dado en relación a las distintas subjetividades trascendentales, esto es, como intersubjetividad trascendental. Cada una de las subjetividades es un yo con una perspectiva ineludiblemente propia. Pero, al mismo tiempo, éstas sólo se hacen plenamente ellas mismas al percibirse y apercibirse mutuamente; es de esta forma como constituyen *el mundo* propiamente dicho. Por eso Husserl llama *monadológica* a esta comunidad. La idea de comunidad constituyente se basa en tres intuiciones desarrolladas por Husserl:

- a) El análisis de la experiencia del otro, justamente, como *alter ego*, como un sujeto que está ahí y que es como yo, pero que no soy yo. Si bien en un primer momento (*Ideas I*) podría parecer que la epojé y la reducción desembocan en el solipsismo, Husserl dedica numerosos esfuerzos<sup>34</sup> a mostrar que el otro no es simplemente un *alter*, una trascendencia reductible a mi mundo subjetivo, sino que es igualmente necesario que sea un ego, un sujeto intencional al igual que yo, que no sólo se me hace presente como una cierta objetualidad —corporalmente— sino ante quien yo también me presento<sup>35</sup>.
- b) En la idea de que la objetividad del mundo —base de toda actividad científica y natural— sólo es posible en tanto que constituida por la intersubjetividad, es decir, entre múltiples sujetos humanos, y
- c) En que yo mismo no puedo aprehenderme propiamente y del todo como miembro del mundo si no es a través de los otros, gracias a sus miradas, que no son más, y que me

<sup>33</sup> La edición castellana de *Meditaciones Cartesianas* que manejamos recoge los comentarios de Ingarden.

<sup>34</sup> Por ejemplo en *Husserliana I, Husserliana IV* [traducción española: HUSSERL, Edmund (2005): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, A. Ziri6n (tr.), Fondo de Cultura Econ6mica, M6xico. En adelante como *Ideas II*], *Husserliana XIII, Husserliana XIV, Husserliana XV*.

<sup>35</sup> Esta interesante y tan debatida cuesti6n no est6 exenta de pol6micas y malentendidos pero, a nuestro juicio, la insistencia de Husserl en la intersubjetividad muestra sus esfuerzos por (re)formular la problem6tica de lo trascendental desde el plano de la individualidad (yoica) hacia el intersubjetivo, aut6ntico 6mbito de la fenomenolog6a trascendental. La direcci6n desde la individualidad al otro es el m6todo que emplea Husserl, pero ello no ha de llevar necesariamente a la suposici6n de una prioridad con car6cter existencial del individuo sobre su ser entre los otros.

localizan objetivamente en un lugar determinado, como siendo cuerpos animados, ya que instalado en la interioridad de mi vivencia interna de la corporalidad no puedo ser concebido como cuerpo externo animado si no es bajo la mirada ajena<sup>36</sup>.

De lo anterior se desprende que la subjetividad trascendental resulta ser, en sentido originario, intersubjetividad monádica. En relación con estas ideas hemos de mencionar aquí la noción de *corporalidad trascendental*, puesto que ésta nos permitirá articular la totalidad del discurso. Husserl trabaja el tema del cuerpo ya en la primera década del siglo XX, pero buena parte de estos análisis no fueron publicados hasta después de su muerte. Pues bien, para comprender la noción de trascendentalidad en tanto que constituyente del sentido del mundo, y no sólo de modo consciente y decidido, sino también como constitución pasiva, resulta imprescindible la noción de *cuerpo vivo (Leib)* a la que nos hemos referido.

Esta noción, tan influyente en la filosofía del siglo XX, es el gran descubrimiento de la fenomenología husserliana. En *Ideas II* se encuentran pasajes decisivos para la distinción entre cuerpos cósmicos (*Körper*), vistos siempre en perspectiva, frente al cuerpo experimentado en la intimidad, auto-movientes, sintientes y parte integral de toda percepción del mundo, que Husserl denomina *cuerpo vivido (Leib)*. De acuerdo con la definición de lo trascendental que hemos establecido, el *Leib* forma parte necesariamente de lo trascendental.

En primer lugar, porque toda nuestra experiencia del mundo, toda vivencia, se organiza en función del cuerpo (*Leib*). Éste no es sólo el punto de orientación absoluto, el *siempre aquí (Ideas II)*, sino que es además el principio organizador de toda experiencia. En uno de los volúmenes póstumos define Husserl el cuerpo como «el sistema de percepciones correctas»<sup>37</sup>. Lo que pretende decir con ello es que las distintas sensaciones que trascurren en el cuerpo son para nosotros la primera ocasión de experimentar algo así como el mundo ordenado, las cosas que se nos aparecen no son meros haces de propiedades inconexas como quisiera verlo un sensualismo, de modo que es el cuerpo el que instaura la normatividad y la objetividad. El curso normal de la experiencia establece una primera esfera de la relación con el mundo; y la garantía de su unitariedad, de que siempre se vean con cierta coherencia y en perspectiva (espacial), es posible gracias a nuestro carácter encarnado y nuestras sensaciones de movimiento.

En este sentido, resulta sorprendente la exposición de las cinestesis que se encuentra en *La Crisis de las ciencias europeas*. En primer lugar, porque se realiza una vez que se ha entrado ya en el ámbito de lo trascendental. Las cinestesis permiten que el objeto se nos presente, y no de cualquier modo, sino de manera en la que se nos presentan objetos espaciales, esto es, desde una perspectiva (desde mi cuerpo), con ciertas partes que no veo (porque no soy

<sup>36</sup> Esta idea se encuentra por ejemplo en *Ideas II*, par. 42, dedicado al solipsismo (*Ideas II*, p. 201).

<sup>37</sup> Cfr. *Hua XIII*, texto 14, pp. 360 y ss.



ubicuo), etc. Este pasaje de *La Crisis*, recordado recientemente por San Martín<sup>38</sup> en el contexto de una gran polémica sobre el sentido de esta obra en el conjunto de la fenomenología de Husserl, da pie justamente a una interpretación de lo trascendental acorde con la que estamos exponiendo en este trabajo.

En segundo lugar, porque la intersubjetividad como trascendentalidad se descubre justamente a través de la corporalidad del otro. La corporalidad que vemos no se nos presenta como otro cuerpo cósmico (*Körper*), sino que se muestra, por el contrario, como índice de otra subjetividad. Y esto porque lo animado difiere esencialmente de lo inanimado, de ahí que Husserl hable del cuerpo vivido (*Leib*) como *realidad anímica* (*seelische Realität*). Lo que el cuerpo animado o vivido nos muestra (aunque no esté presente del todo) es una vida anímica detrás de —o a unas con— los movimientos expresivos del otro cuerpo.

Lo decisivo aquí para la cuestión que nos ocupa es la tesis siguiente: *la corporalidad amplía radicalmente el horizonte trascendental*. Husserl, como hemos visto, partió del análisis de actos de significación del sujeto, pero en el trascurso de su filosofía se percata de la tensión entre inmediatez y significado ideal. Esto hace necesario fundamentar la posibilidad de acceso a una vivencia inmediata disociada de la mediación conceptual, so pena de sucumbir a otro psicologismo mucho más radical. Como expone Ramón Rodríguez:

*Pero la distinción radical entre lo psíquico y lo lógico, entre vivencia y objeto, que es insuperable, no es el punto final del problema, sino la base de su replanteamiento: ¿cómo es posible que los objetos aparezcan así, en su estricta objetividad, en vivencias subjetivas? ¿Es indiferente el modo, siempre subjetivo, del aparecer para lo que aparece o hay, por el contrario, una esencial correlación entre ambos? Husserl vio cada vez con mayor claridad que la investigación sistemática de esa correlación era el tema, nunca pensado a fondo, de la filosofía.*<sup>39</sup>

En este momento Husserl da el salto hacia el análisis de la subjetividad trascendental, en la medida en que sólo desde ella se puede justificar la coexistencia de vivencias inmediatas experimentadas por diversos sujetos. Y aunque parte de un enfoque estático, sus análisis lo conducen más lejos. Al admitir los *hábitos* como parte de la estructura constituyente, abre las puertas a una consideración fenomenológica de la historia. Al admitir la corporalidad, su análisis exige abordar la intersubjetividad y el paso del tiempo. En definitiva: las dimensiones que conciernen a una filosofía práctica.

A esta ampliación del horizonte de lo trascendental va ligado un cierto cambio de enfoque: Husserl pasa de analizar estructuras *estáticas* de la subjetividad a investigar el origen de

<sup>38</sup> Vid. SAN MARTÍN, Javier (2015): *Nueva Imagen de Husserl... op.cit.*, pp. 48 y ss.

<sup>39</sup> RODRÍGUEZ, Ramón (2016): *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Tecnos, Madrid, p. 21.

tales formaciones, entrando en la llamada *fenomenología genética*. Aquí hemos de subrayar un punto importante: el cuerpo vivido cobra especial protagonismo en estas descripciones, pues en él se operan las síntesis pasivas que recrean, por ejemplo, los objetos como unitarios o que permiten reconocer al otro como otro cuerpo vivido y no como mera cosa. Se trata de análisis de ciertas estructuras muy básicas, pre-egóicas, en las que operan ya acciones mínimas de dación de sentido, pero de las que no tenemos propiamente vivencias inmediatas<sup>40</sup>, de ahí que su pertenencia a la *fenomenología* suscitara grandes debates. El énfasis en el papel del cuerpo en las estructuras cognoscitivas modifica ligeramente el enfoque acerca del origen de la constitución. Aparte de su rol en los proceso de la percepción, el cuerpo invita a repensar los distintos actos subjetivos en términos de acciones. El cuerpo desvela (*cfr. Ideas II*) que la experiencia del *yo puedo*, de una cierta praxis, es la primera experiencia del sujeto.

Aparte de la fenomenología genética, algunos autores<sup>41</sup> destacan también el papel de la *fenomenología generativa*, en la que se muestra que la constitución de sentido no sólo es interpersonal, no sólo es encarnada, ni tiene historia personal, sino que además está influida por las generaciones anteriores al sujeto constituyente. Ciertamente, la consideración trascendental del cuerpo y del hábito confluyen en una necesidad de abordar temas que, al menos en un primer momento, parecen alejados de los temas de la fenomenología, como el nacimiento, la muerte, las generaciones, la tradición, la cultura, los distintos mundos de la vida, etc. Esta problemática ha quedado recogida en la *Crisis de las ciencias europeas* y, sobre todo en los *Beilagen* adjuntos en la nueva edición de esta obra, se puede apreciar cómo el sentido no sólo se constituye en un sujeto personal y carnal, sino que lo hace intersubjetivamente, y esto de un modo tal que está condicionado culturalmente. Por un lado, parte del hecho de que hay ciertos objetos y otras personas que se me dan de tal modo que indican una existencia anterior a mi nacimiento. Por otro lado, hay ciertos objetos que conforman parte de la esfera de propiedad, pero que están cargadas con sentidos que remiten a una comunidad constituyente pasada. No obstante, el tema está ampliamente desarrollado en la obra póstuma (*cfr. Husserliana XIII, XIV, XV, XXXIX, XLII*).

En este brevísimo recorrido hemos intentado mostrar la distancia de esta noción de *subjetividad —o intersubjetividad— trascendental* respecto a la noción puramente formal de lo trascendental de la que, en principio, parecía partir Husserl. Hemos insistido en la importancia de esta problemática complejidad puesto que estas coordenadas no sólo están indicadas en Husserl, sino analizadas de manera exhaustiva en su obra póstuma. Esta comprensión de la subjetividad trascendental en Husserl incide en el hecho de que el sujeto es tal sólo en íntima relación en el

<sup>40</sup> Sin entrar en la profundidad de las explicaciones de la fenomenología genética queremos sin embargo anunciar estos cambios, para que resulte más claro la distancia entre estos análisis y lo que se ha presentado como fenomenología en *Ideas I* por ejemplo.

<sup>41</sup> *Cfr. STEINBOCK, Anthony J. (1998): «Husserl's static and genetic phenomenology: Translator's introduction to two essays», Continental Philosophy Review 31, pp. 127–134.*

mundo, y actúa en él siempre en una circunstancia concreta, carnal, personal y cultural. *El sujeto, en definitiva, se torna persona humana.*

### 5. La vigencia de la fenomenología: reivindicación de lo trascendental

En este apartado final nos preguntaremos, al hilo de lo sugerido por el congreso al que asistimos: ¿en qué medida la extensa obra de Husserl y su orientación trascendental constituye una herramienta teórica adecuada, o incluso necesaria y urgente para abordar nuestro presente? No vamos a profundizar en las necesidades de clarificación y sistematización del conjunto de la obra ya mencionadas, ni tampoco expondremos las diversas corrientes que han entrado en diálogo, bien sea con intención de continuidad o ruptura, con la fenomenología husserliana. Un estudio pormenorizado de la deriva hermenéutica de la fenomenología, de su influencia en el existencialismo francés, en el estructuralismo o en la deconstrucción, así como de su refundación en nuevas revisiones e interpretaciones de la propia obra de Husserl, excedería con creces los límites de este trabajo. Queremos responder a la pregunta por la actualidad del pensamiento husserliano que se nos ofrecía: si la fenomenología se presenta como una corriente filosófica absolutamente necesaria para tomar una actitud ante el presente, es por la necesidad de detener la posibilidad de que un aislamiento paulatino de los individuos, encerrados en el particularismo y el relativismo extremo o disueltos en la masa, destruya la objetividad de nuestros cuerpos y nos prive de tener un mundo *objetivo*. Esta corriente sabedora de la necesidad de lugares de encuentro para que haya mundo intersubjetivo y haya *personas con cuerpo* puede servir de acicate para tomar las medidas oportunas a fin de que los individuos orienten su acción en aras de realizar la posibilidad de tener este mundo objetivo.

¿Qué aspectos del presente podrían demandar un análisis fenomenológico a la luz de los aspectos temáticos y los contenidos teóricos expuestos en este trabajo? ¿Por qué hacer hoy fenomenología? En nuestro contexto cultural actual, en medio de las formas de vida transitorias y con frecuencia precarias con que se nos ofrece la existencia, pareciera que plantear la posibilidad de hacer una *teoría del sujeto* fuera imposible. Ante una absoluta incertidumbre respecto de la posibilidad de una continuidad de los proyectos personales particulares, ante el modo de organización *a corto plazo* de cualquier empresa profesional, personal, social, y ante la ansiedad generalizada despertada por agentes ajenos a nuestra esfera inmediata que irrumpen de manera súbita, amenazando con dinamitar nuestro pequeño suelo de certezas, podría parecer que heredar una teoría que propone cierto individualismo metodológico, es decir, cierto punto de partida —siquiera desde un punto de vista teórico— desde el sujeto individual, para a partir de él salir de la *esfera de la propiedad*, del *entorno inmediato* hacia el afuera desconocido, hacia lo no familiar, promete de antemano su fracaso.

Pareciera también que hablar de sujeto intencional en un contexto en el que cada vez más voces reivindican las condiciones materiales necesarias para que la conciencia pueda darse, es una ingenuidad teórica que puede ser incluso acusada de complicidad con las propias estructuras sociales que promueven esa menesterosidad a escala social de manera generalizada. Se objetará que esta subjetividad se refiere a un individuo autónomo, que puede valerse por sí mismo y es plenamente responsable de sus propias acciones, para inmediatamente presentar todos los casos en los que lo contrario de la autonomía rebasa el campo cerrado de la llamada *minoría de edad*: casos de discapacidad, de ancianidad, de accidentes, de personas que por causas ajenas a su control se ven privadas de la capacidad de *dirigir* sus vidas de forma autónoma, sin dependencia ni heteronomía.

Se objetará, por otro lado, que la construcción de estas unidades de sentido a las que nos hemos referido, como maneras de reconstruir los fenómenos que nos son dados en perspectiva, *de lado*, supone encorsetar la experiencia con unos cánones que no sólo no están al alcance de cualquiera, porque la metodología exige un método, la epojé, que ha de darse a conocer y ser seguida en los pasos que propone Husserl<sup>42</sup>. La construcción de estas unidades de sentido no tiene porqué ser deseable: una experiencia así puede suponer para muchas personas tener que atenerse a la construcción de un relato *con sentido* sobre su propia identidad como sujetos, y puede ser preferible la dispersión en datos sueltos sin conexión, bien sea por goce estético en esa dispersión sin unificación, bien sea porque tal unidad de sentido implique un resultado emocional o afectivo no deseable para el sujeto. Incluso, esta constitución no tiene por qué ser posible: ¿tenemos alguna garantía de que esta realización de actos intencionales da cuenta de una visión realista del sujeto?, ¿realizamos actos intencionales durante todas nuestras horas de vigilia?, ¿somos siempre o alguna vez libres al realizar estos actos intencionales?

Lo que hemos pretendido en este trabajo es dar cuenta de la posibilidad de elaborar una teoría del sujeto desde la fenomenología de Husserl como proyecto global que escape a las objeciones que tradicionalmente se le han hecho, tratando de explorar los caminos por los que la fenomenología de Husserl se abre a una interpretación que no lo aboque al solipsismo e idealismo absoluto. Nuestra aclaración de la manera de entender la subjetividad trascendental desde la fenomenología genética nos ancla en un terreno en el que el mundo es experimentado *originariamente* de manera *objetiva* justamente gracias a la *intersubjetividad*. En nuestra lectura, las dos nociones de lo trascendental, la tradicionalmente atribuida a Husserl, la *idealista*, *solipsista* y la que se desprende de una lectura más amplia, no son opuestas, sino complementarias. Y es

---

<sup>42</sup> No coincide exactamente con la reflexión moral: escuchar una voz interior no tiene nada que ver con el método fenomenológico y se malinterpretaría por completo la reducción al ámbito de la conciencia si se entendiera como una reflexión en este sentido. Cuando se dice con frecuencia que una vida carece de sentido si no es reflexionada, sobrevuela la sospecha acerca de si por reflexión no se está refiriendo aquí a esa voz interior moralmente adoctrinadora.

que realmente pretenden esclarecer una situación muy básica: que podemos hablar de *objetos* justamente porque *ante* una misma cosa atribuimos significados que pueden ser compartidos por otros y fijados por repetición. Podemos estabilizar ese objeto gracias a esos significados compartidos. Aquí se incluye desde luego también la transmisión de una tradición, al constituir objetos estabilizados recurrimos al caudal de información que podemos obtener en los libros, en las enseñanzas de maestros, en el visionado de películas u obras de arte. Hemos de advertir que la comprensión de los significados y la tradición ha de estar anclada en la corporalidad. Hay algo en la palabra de Husserl *Lebendigkeit* que alude a la necesidad de que esa intersubjetividad se dé entre *cuerpos* que coexisten en un espacio compartido. Y es que no sólo se necesita la intersubjetividad para la objetividad del mundo, sino también para mi propia objetividad. Para ello se requiere de la *coexistencia espacio temporal (aquí, ahora)*. En esos encuentros puedo apercebir al otro como sujeto *sin* en ello percibir su interioridad psíquica. Creemos que desde la fenomenología se puede afirmar de modo convincente el fondo de inescrutabilidad que hay en el otro. También nos resistimos a diluir esa relación entre un yo y un tú, en un *nosotros* indiferenciado y colectivo en el que no pueda darse la cadena de apercepciones mi-cuerpo-el-cuerpo-del-otro que hemos descrito más arriba. Tal y como lo hemos descrito, para que yo sea visto como un cuerpo se requiere una mirada de otro. En un mundo en el que como decíamos antes, el sujeto puede verse privado de estos lugares de encuentro, o de pautas sociales de comportamiento que inhiban relaciones de tipo yo-tú y las disuelvan en una masa indiferenciada, queda puesta en entredicho la posibilidad de que mi cuerpo sea objetivado y además la posibilidad de que pueda apercebir y forme parte de mi conciencia (en cuanto apercebida, no percibida) la interioridad del psiquismo ajeno.

Se preguntará entonces qué queda de esa individualidad, qué queda del método que parte del sujeto para dirigirse al mundo y a los otros. La reducción y la epojé son los movimientos de detención necesarios justamente para descubrir que haya un yo que pueda relacionarse con otros y constituir la objetividad del mundo. Sólo desde este yo es posible que se produzca el repliegue al ámbito de la conciencia. Más aún: sólo afirmando la subjetividad trascendental la conciencia se dirigirá *intencionalmente* al mundo con actos que *sean conscientes de* tener un significado universal *compartible* por cualesquiera otros individuos, en cualesquiera otros lugares o contextos, trascendiendo el propio entorno inmediato y la propia comunidad originaria *dadora de sentidos*. Entonces podemos concluir afirmando la centralidad de la noción de subjetividad trascendental: pues sin ella, a pesar de la originariedad de la intersubjetividad, sería imposible concebir una comunidad de sujetos encarnados frente a un aglomerado de cuerpos inertes. Por eso estos dos niveles, estático y genético, a los que nos hemos referido están entretreídos y por eso la *situación originaria* está abierta a la intervención en ella de la intencionalidad.

## Bibliografía

- HEINÄMAA, Sara (2014): «The animal and the infant: from embodiment and empathy to generativity» en HEINÄMAA, Sara, HARTIMO, Mirja & MIETTINEN, Timo (eds.), *Phenomenology and the Transcendental* (pp.129-146), Routledge, New York
- HUSSERL, Edmund (1973): *Husserliana: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, S. Strasser (ed.), Martinus Nijhoff, La Haya [traducción española: HUSSERL, Edmund (2006): *Meditaciones cartesianas*, Mario A. Presas (tr.), Tecnos, Madrid]
- HUSSERL, Edmund (1950): *Husserliana III (Hua III): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Walter Biemel (ed.), Martinus Nijhoff, La Haya [traducción española: HUSSERL, Edmund (2013): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Antonio Zirión (tr.), FCE, México]
- HUSSERL, Edmund (1952): *Husserliana IV: Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Marly Biemel (ed.), Martinus Nijhoff, La Haya [traducción española: HUSSERL, Edmund (2005): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, A. Zirión (tr.), FCE, México]
- HUSSERL, Edmund (1954): *Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, W. Biemel (ed.), Martinus Nijhoff, la Haya [traducción española: HUSSERL, Edmund (2009): *La crisis de las ciencias europeas*, Prometeo Libros, Buenos Aires]
- HUSSERL, Edmund (1959): *Husserliana VIII (Hua VIII): Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Rudolf Boehm (ed.), Martinus Nijhoff, La Haya
- HUSSERL, Edmund (1969): *Husserliana X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*, Rudolf Boehm (ed.), Martinus Nijhoff, La Haya [traducción española de parte de esta obra: HUSSERL, Edmund (2012): *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Agustín Serrano de Haro (ed.), Trotta, Madrid]
- HUSSERL, Edmund (1973): *Husserliana XIII: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, Iso Kern (ed.), Martinus Nijhoff, La Haya



- HUSSERL, Edmund (1975): *Husserliana XVIII: Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*, Elmar Holenstein (ed.), Martinus Nijhoff, La Haya
- HUSSERL, Edmund (1984): *Husserliana XIX: Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden*, Ursula Panzer (ed.), Martinus Nijhoff, La Haya [traducción española: HUSSERL, Edmund (2005): *Investigaciones Lógicas*, 2 vol., Manuel García Morente & José Gaos (tr.), reed., [(1929): 4 vol., 1ª ed. / (1967): 2 vol., 2ª ed., Revista de Occidente, Madrid], Alianza, Buenos Aires. En adelante como *Investigaciones Lógicas*]
- HUSSERL, Edmund (1989): *Husserliana XXVII (Hua XXVII) Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, T. Nenon, H.R. Sepp. (ed.), Kluwer, La Haya [traducción española: HUSSERL, Edmund (2012): *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Agustín Serrano de Haro (tr.), Anthropos, Madrid]
- INGARDEN, Roman (1963): «O motywach, ktore doprowadzily Husserla do idealizmu transcendentalnego» en *Z badan nad filozofia wspolczesna*, PWN, Warszawa
- LANDGREBE, Ludwig (1977): «Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus» en *Phänomenologie und Marxismus*, vol. 1 (pp. 71-104), Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman & Ante Pazanin (ed.), Suhrkamp, Frankfurt
- ORTEGA Y GASSET, José (1983): «El hombre y la gente» en *Obras completas, Tomo VII*, [(1957): 1ª ed.] Alianza - Revista de Occidente, Madrid
- RIZO-PATRÓN DE LERNER, Rosemary (2012): *Husserl en diálogo: Lecturas y debates*, Siglo del Hombre (Col. Fenomenología) – Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Bogotá – Perú
- RODRÍGUEZ, Ramón (2016): *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Tecnos, Madrid
- SAN MARTÍN, Javier (2015): *Nueva Imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid
- SAN MARTÍN, Javier (2015): *Antropología Filosófica I. De la Antropología científica a la filosófica*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid
- SERRANO DE HARO, Agustín (2016): *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Trotta, Madrid
- STEIN, Edith (1988): *Cartas a Roman Ingarden*, Espiritualidad, Madrid
- STEINBOCK, Anthony J. (1998): «Husserl's static and genetic phenomenology: Translator's introduction to two essays», *Continental Philosophy Review*, V. 31, pp. 127–134

- VENEBRA, Marcela (2015): *La reforma fenomenológica de la antropología filosófica*, en prensa, UNAM, México
- WELTON, Donn (2003): *The new Husserl: A Critical Reader*, Indiana University Press, Bloomington

*Agata Bak es beneficiaria del Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU) 2013-2017 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), bajo la dirección del profesor Javier San Martín.*

*Noé Expósito Ropero es beneficiario del Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU) 2015-2018 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), bajo la dirección del profesor Javier San Martín.*

*Teresa Álvarez es beneficiaria del Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU) 2015-2018 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrita al Departamento de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (UCM) bajo la dirección del profesor Ramón Rodríguez.*