

ARTE Y FENÓMENO. UNA SISTEMATIZACIÓN DE LA ESTÉTICA
HUSSERLIANA A PARTIR DE LAS IDEAS

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA



ARTE Y FENÓMENO. UNA SISTEMATIZACIÓN DE LA ESTÉTICA
HUSSERLIANA A PARTIR DE LAS *IDEAS*

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN FILOSOFÍA

Presenta

ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ

Director de Tesis: Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez
Lector de Tesis: Mtro. Carlos Mendiola Mejía
Lector de Tesis: Mtro. José Luis Barrios Lara
Suplente: Dr. Pablo Lazo Briones
Suplente: Dr. Luis Guerrero Martínez

México. D.F.

2005

TABLA DE CONTENIDO

Introducción	1
Capítulo I. Investigaciones relativas a una filosofía fenomenológica como ciencia rigurosa	8
§ 1. Acceso a los fenómenos: un trabajo filosófico sin supuestos.....	9
§ 2. El comienzo de una filosofía fenomenológica: reflexión y crítica.	17
§ 3. Un concepto de ciencia.	36
§ 4. Fenomenología: ¿sistema, ciencia o método?.....	46
§ 5. Idea de la filosofía.....	55
§ 6. División de la filosofía en teórica, axiológica y práctica.	68
Capítulo II. Fenomenología de la corporalidad e hylética: un análisis estético	79
§ 7. Cosa material y naturaleza: hacia una fenomenología de la corporalidad.....	79
§ 8. La contextura de los aistheta en relación con el cuerpo estético.	96
§ 9. Lo sensible y lo categorial.	101
§ 10. Fenomenología hylética.	111
Capítulo III. La axiología fenomenológica como estética.....	116
§ 11. La filosofía de los valores: El camino hacia una axiología fenomenológica.....	116
§ 12. Actitud natural y actitud fenomenológica desde una dimensión axiológica.....	119
§ 13. Ontología y teoría general del valor.....	125
§ 14. La significación axiológica de los objetos culturales.	138
Capítulo IV. Estética fenomenológica como estética trascendental	148
§ 15. Crítica a la estética naturalista.	148
§ 16. Modificación de neutralidad: imaginación y fantasía.	151
§ 17. Descripción de la obra de arte.....	159
§ 18. Análisis de la vivencia estética	162
§ 19. Las vivencias en el flujo temporal de la conciencia.	166
A) Tiempo objetivo.....	170
B) Tiempo en la conciencia inmanente o tiempo fenomenológico.....	176
§ 20. El sujeto estético.	180
§ 21. Contemplación estética VS mirada fenomenológica.	184
Conclusión	192
Bibliografía	197

RESUMEN

La presente investigación intenta sistematizar una estética en el pensamiento de Edmund Husserl a partir, principalmente, de las *Ideas* aunque no exclusivamente, pues se tomaron en cuenta otros textos del autor. La tesis lleva el nombre de *Arte y fenómeno. Una sistematización de la estética husserliana a partir de las Ideas* y lo que busca es poner de manifiesto la relación que guardan entre sí las nociones de arte y fenómeno en el pensamiento de Husserl. Ahora bien, nuestro autor no sistematizó una estética como tal, de hecho, no tiene propiamente un libro sobre estética y en este sentido, consideramos que la estética en Husserl es insuficiente, sin embargo, es posible una sistematización de ella y esa es la tesis de la investigación. Para ello tomamos en cuenta los principios fenomenológicos que dan forma sistemática al pensamiento fenomenológico y a demás el ámbito metódico. Esto nos permite tematizar la noción de sensibilidad y la de axiología. Pues nuestro contacto con las obras de arte no sólo es sensible, sino que también emotivo. Una vez logrado esto, se podrá acceder a la estética como tal en el pensamiento de Husserl

Introducción

Sabemos que la filosofía en Husserl lleva el nombre de fenomenología y ésta debe mucho a Franz Brentano. Brentano transmitió a Husserl un concepto sencillo y de grandes repercusiones que sería clave en su filosofía: la intencionalidad de la conciencia. Ahora bien, la historia de la fenomenología que comienza con Husserl está todavía en sus comienzos, todavía está por hacerse en el quehacer filosófico, es una filosofía que aún no culmina. Decir esto, no le resta importancia a esta disciplina filosófica, por el contrario, quiere más bien decir que el pensamiento de Husserl aún es fértil y dicho pensamiento ha influido y cambiado el rumbo, de modo decisivo, en el quehacer filosófico del siglo XX y hoy todavía influye en los comienzos del siglo XXI. Aunque esta filosofía haya despertado el interés de grandes filósofos contemporáneos, quizá haya tenido menor éxito y popularidad que otras corrientes de pensamiento (marxismo, existencialismo, filosofía analítica, etcétera.). Este ceder terreno de la fenomenología a otros movimientos filosóficos, se debe, no a una falta de interés (aunque, claro está, tener interés no es suficiente), sino a una falta de unidad del movimiento fenomenológico que viene dándose desde el mismo Husserl, pues en nuestro autor no existe una única noción de fenomenología, no hay en Husserl y en otros fenomenólogos un concepto de fenomenología que resulte dominante. Ahora bien, esta falta de unidad se debe a la dificultad de la filosofía de Husserl, pues la fenomenología husserliana requiere atención, dedicación, esfuerzo y seriedad. Es un pensamiento exigente, pues es antinatural. Sin embargo, por falta de este empeño, se le ha considerado erróneamente, sobre todo o exclusivamente,

como método y el método fenomenológico puede, así se piensa, ser aplicado a lo que se quiera. Esta incomprensión de la fenomenología husserliana tiene, desde luego, consecuencias.

Decíamos que la fenomenología ha influido en muchos pensadores, pero no sólo en el ámbito de la filosofía, sino también en otras ramas del saber como la lingüística, la sociología, la teoría literaria, etc. Esta influencia se deja sentir hoy por doquier a más de sesenta años de la muerte de Husserl, todavía la fenomenología nos va descubriendo su magnitud, ciertamente incalculable e insospechable, de sus implicaciones, aplicaciones, formas de manifestarse, sus diversas tematizaciones. Hoy nos encontramos, quizá peligrosamente, fenomenologías de diversa índole, de la culpa, de la muerte, del relajamiento, del chisme, del ver televisión, de la comida, por mencionar algunas de las más interesantes, curiosas y quizás descabelladas. Estas son las consecuencias de ver la fenomenología solamente como un método que puede ser aplicable. En este sentido afirmamos que a una comprensión adecuada de la fenomenología le asaltan, pues, diversas dificultades. Entonces hoy en día hay fenomenología casi de cualquier cosa. Se habla de, se usa la, se piensa en fenomenología, pero no de una forma seria y sistemática.

En este contexto pensamos en una sistematización seria de la estética husserliana. Pero antes de mencionar algo sobre nuestras intenciones, hay que considerar que la fenomenología de Husserl en esa “vuelta a las cosas mismas” implica un replanteamiento fundamental de la filosofía hasta entonces en respuesta a los distintos planteamientos de todo relativismo en general. Sin embargo, hay que hacer notar que en esta “vuelta a las cosas mismas” se va procediendo mediante una intuición de esencias, para captar la naturaleza general, la esencia de dichas cosas. Entonces, a partir de un caso particular, se pone provisionalmente entre paréntesis –de modo reductivo– no sólo la existencia misma del objeto que se estudia, sino también toda la carga de probables conocimientos y experiencias previas, a él adscribibles, con

el fin de dejar surgir tan sólo lo que en cuanto puro fenómeno se hace presente a la mirada intuitiva del filósofo, a la conciencia, pues, como centro referencial de la intencionalidad.

Ahora bien, el pensamiento estético no tardó en percatarse de que aquel enfoque fenomenológico, que insistía rigurosa y metodológicamente en el carácter intencional de la conciencia y también la intuición esencial de los fenómenos, entre otras cosas, podía ser un conveniente camino para abrir sus propias exploraciones sistemáticas. Esto debido a la relevancia de la noción de intencionalidad, pues se ponía un especial énfasis en la correlación sujeto-objeto que permitía la superación de todo realismo e idealismo en la postura epistemológica dentro de esta perspectiva fenomenológica. En este entendido los “hechos” estéticos y su problemática quedarán suspendidos –aunque no perentoriamente– desde las líneas fenomenológicas, al interés que los objetos correspondientes (ya sean artísticos o estéticos) despierten en tanto que fermentos intencionales de los diversos procesos constitutivos que los sujetos en tanto lanzados también intencionalmente a ellos, desarrollan. Bajo esta perspectiva la estética de corte fenomenológico será, como es de esperarse, objetivista y en este sentido se atenderá a la descripción –de lo dado en la intuición esencial– de la estructura de los objetos artísticos y a la investigación del modo como la obra de arte aparece estéticamente a la conciencia en tanto fenómeno de determinada región. Así como también al análisis fenomenológico de la vivencia estética. En este sentido, la estética fenomenológica es en el fondo un análisis descriptivo de la experiencia estética así como también un análisis de la obra de arte en una dimensión ya ontológica y sin dejar de considerar al ámbito axiológico. Desde este contexto y dejando a un lado incluso la flexibilidad temática y metodológica de la fenomenología, cabe destacar en el ámbito de la estética, pensadores como

Nicolai Hartmann, Roman Ingarden, Moritz Geiger, Mikel Dufrenne, Dino Formaggio, entre otros.

Teniendo en mente lo anterior cabe preguntarse: ¿por qué el fundador mismo de la fenomenología, que ha influido tan notable y decisivamente en la filosofía del siglo XX y todavía en los albores del siglo XXI y, por supuesto, en el ámbito propio de la estética, no nos dejase una estética como tal? Y en todo caso, ¿es posible una estética en Husserl? Es obvio que su interés fundamental no fue estético, aunque el mismo Husserl declarase que las cuestiones estéticas tuviesen un especial interés para él “y no meramente para el amigo del arte que hay en mí, sino también para el filósofo y el “fenomenólogo””¹, pero sea como fuere, no sistematizó una estética como tal, pero a mi modo de ver es posible obtener una estética de su pensamiento. Así, hay que reconocer que una estética en la obra de Husserl es breve y quizás insuficiente. Esta temática que hoy nos ocupa no es tratada por nuestro autor en forma sistemática y explícita y lo que pretendemos es explicitar y sistematizar una estética en Husserl. Ahora bien, el trabajo que pretendemos es ciertamente novedoso, es una investigación que busca sacar a la luz una estética husserliana que ni el mismo Husserl ha sistematizado como tal y que hasta el día de hoy no conocemos un trabajo similar al nuestro (prácticamente no hay bibliografía al respecto). Desde luego, Husserl no pudo haberlo hecho todo, lo realizado por Husserl es enorme, pero no le dio tiempo, o no fue de su interés sistematizar una estética. Esta investigación, pues, busca esclarecer una cuestión que consideramos fundamental y que no ha sido trabajada hasta ahora. Digamos que no hay antecedentes que merezcan ser nombrados.

¹ *Carta de Husserl a Hofmannsthal* en Moreno Márquez, César. *Fenomenología y filosofía existencial. I Enclaves fundamentales*. Filosofía. Thémata (14). Madrid: Síntesis, 2000, p, 62

Aunque desde luego podemos mencionar al respecto el tomo XXIII de *Hua* al que haremos referencia más adelante en esta misma Introducción.

El acceso que nosotros hemos tenido a la fenomenología husserliana en esta investigación, es un acceso estético. Esto quiere decir que interpretamos la obra de Husserl como una estética. Vemos en el proceder fenomenológico un proceder estético. En este sentido, el primer capítulo es, ciertamente, un capítulo introductorio a la fenomenología husserliana en donde intentamos tener una comprensión de los aspectos básicos y fundamentales de la filosofía, de la fenomenología, de la ciencia al modo como los concibe nuestro autor y culmina con la división de la filosofía husserliana en teórica, práctica y axiológica. Este capítulo además de que ofrece una visión amplia del pensamiento husserliano, nos permite tener acceso al pensamiento estético, pues la axiología, tal como la concibe Husserl, nos permite hablar de valores artísticos o estéticos. De hecho, a veces nuestro autor usa, como veremos, indistintamente los conceptos de axiología y estética.

El segundo capítulo versa fundamentalmente sobre la sensibilidad. En este punto es importante el análisis de una fenomenología hylética y posteriormente una fenomenología de la corporalidad. Analizar la problemática de la sensibilidad en el pensamiento de Husserl es importante, puesto que nuestro primer contacto con la obra de arte es un contacto sensible y de hecho el arte intensifica nuestra sensibilidad y la lleva a una percepción puramente estética. Obviamente hablar de percepción, remite a una subjetividad corpórea que se entrelaza sensiblemente e intencionalmente con las obras de arte. Pero nuestra relación con las obras de arte no es puramente sensible, es también una relación emotiva. De ahí que en el tercer capítulo trabajemos la axiología, pues los valores (artísticos o estéticos) se aprehenden en actos emotivos. No se trata solamente de trabajar la esfera de la emotividad, sino también indagar en

una ontología del valor. La relación entre el capítulo segundo y tercero de nuestra investigación es una relación intrínseca, pues los actos valorativos descansan necesariamente sobre una base sensible.

Al tener una visión amplia de la fenomenología husserliana, de la sensibilidad al modo estético (consideramos la estética como la teoría general de la sensibilidad) y de la axiología fenomenológica, podemos pasar al capítulo cuarto de nuestra investigación, el cual se centra en la estética propiamente dicha. Si trabajamos, en términos husserlianos, con una subjetividad trascendental, la estética que se desprende de este análisis, es una estética trascendental. En esta estética consideramos fundamentalmente cuatro niveles. El primero es una crítica a la estética naturalista; el segundo es el análisis fenomenológico de la obra de arte, en donde establecemos la relación entre arte y fenómeno o el arte como fenómeno; el tercero es el análisis de la vivencia estética en donde tendrá gran importancia la problemática del tiempo y finalmente el cuarto nivel dedicado al análisis de la subjetividad trascendental, entendida como un sujeto estético que además de significar afectiva y axiológicamente el mundo, es un sujeto encarnado.

Por último debemos mencionar que nuestra sistematización de la estética en Husserl está basada, fundamentalmente, en los tres volúmenes de las *Ideas*, aunque fue inevitable y necesario analizar algunos aspectos de su pensamiento de otros textos como las *Investigaciones Lógicas*, *La idea de la fenomenología*, *La filosofía como ciencia estricta*, entre otros. Por otro lado, hay textos fundamentales que por el momento no contemplo, me refiero sobre todo al tomo XXIII de *Hua: Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus den Nachlass* (*Fantasia, conciencia imaginativa, recuerdo. Acerca de la fenomenología de la presentificación intuitiva. Textos de*

la obra póstuma). En donde existen elementos de suma importancia para la estética, así como también las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* y *Experiencia y Juicio*, fundamentalmente, en donde es posible realizar una interpretación estética de dichas obras. Estos tres últimos textos y, desde luego también el tomo XI de *Hua: Análisis sobre la síntesis pasiva*, y las *Meditaciones Cartesianas* tengo contemplado trabajarlos posteriormente para ampliar la investigación que aquí presento.

Esto quiere decir, en el fondo, que esta investigación, que aunque ciertamente tenga ya una estructura sólida y se trabajen temas de gran importancia, aún es una investigación que está por desarrollarse como la fenomenología misma. La sistematización de la estética husserliana está apenas es su comienzo, es un campo fértil y para nada agotado, de posible investigación.

Capítulo I

Investigaciones relativas a una filosofía fenomenológica como ciencia rigurosa

En este primer capítulo de nuestra investigación tenemos que desglosar el modo de acceso a los fenómenos como un acceso metódico y la forma de tratamiento de los mismos como una forma sistemática guiada por el principio fenomenológico. Esto es importante, pues nos marca los parámetros a seguir en todo el desarrollo ulterior de la fenomenología y con ello tematizar la idea de filosofía como una ciencia originaria, rigurosa y sin supuestos. Esta filosofía lleva el nombre, como bien sabemos, en Husserl, de fenomenología. Así pues, intentaremos aproximarnos expositivamente a la fenomenología misma y sus grandes temas. Ahora bien, para ello trabajaremos la idea de ciencia, fenomenología y filosofía para dar una visión amplia e introducirnos de este modo al pensamiento de Husserl, pero destacando su importancia para la estética, pues ya en la división de la filosofía husserliana en teórica, práctica y axiológica, tenemos acceso, desde la axiología, al problema estético.

§ 1. Acceso a los fenómenos: un trabajo filosófico sin supuestos.¹

No cabe duda que si deseamos claridad en la fenomenología entonces debemos inspeccionar el sentido originario y los límites mismos del llamado *a las cosas mismas*. A este propósito

¹ Para los interesados en la temática que presentamos en este primer párrafo de nuestra investigación, es sumamente útil el libro de Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México D.F.: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 2004. Así como también el artículo *La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema "A las cosas mismas"* de Antonio Ziri6n, en Ziri6n, Antonio (comp.), *Actualidad de Husserl*. México D. F.: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/Fundaci6n Gutman/Alianza Editorial Mexicana, 1989, pp, 99-123. Así como otro artículo del mismo Ziri6n llamado *La noci6n de fenomenología y el llamado a las cosas mismas* en Xolocotzi Ángel (comp.), *Hermenéutica y Fenomenología. Primer Coloquio*. México D.F.: Universidad Iberoamericana/ Cuaderno de Filosofía No. 34, 2003, pp 31-58. También un artículo de Ángel Xolocotzi llamado *Retroceder a las cosas mismas sin supuestos. Réplica a Antonio Ziri6n* en el mismo Cuaderno de Filosofía No. 34 de la Universidad Iberoamericana, pp 59-67.

mencionemos que la *cosa misma* del llamado o lema no tiene nada que ver con la *cosa en sí* de Kant, más bien surge, y a propósito de Kant, como respuesta al llamado “volver a Kant” de los primeros neokantianos. Dice Husserl al respecto en un breve texto de 1917: “Así, no fue un llamado afortunado el “Volvamos a Kant”, que irremisiblemente trajo consigo al poco tiempo los equisonantes llamados “Volvamos a Fichte”, “Volvamos a Hegel”, a Fries, a Schopenhauer. El llamado legítimo reza de nuevo: A las cosas mismas como espíritus libres, con un interés puramente teórico”.² Algunos años antes y elaborando una formulación plenamente teórica de ese “volver”, “retroceder” o “regresar” a las cosas mismas, en las *Investigaciones Lógicas*, Husserl escribe:

“Los conceptos lógicos, como unidades válidas del pensamiento, tienen que tener su origen en la intuición. Deben crecer por abstracción ideatoria sobre la base de ciertas vivencias y aseverarse una y otra vez por la repetida realización de esa abstracción; deben aprehenderse en su identidad consigo mismos. O dicho de otro modo: no queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con «meras palabras», esto es, con una comprensión verbal meramente simbólica, como la que tenemos por de pronto en nuestras reflexiones acerca del sentido de las leyes establecidas en la lógica pura sobre «conceptos», «juicios», «verdades», etc., con sus múltiples particularizaciones. No pueden satisfacernos significaciones que toman vida –cuando la toman– de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las «cosas mismas». Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de que lo dado aquí, en abstracción actualmente llevada a cabo, es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones de las palabras en la expresión de la ley; y en el sentido de la práctica del conocimiento, queremos despertar en nosotros la disposición para mantener las significaciones en su inquebrantable identidad, mediante mediciones suficientemente repetidas sobre la intuición reproducible (o sobre la realización intuitiva de la abstracción).”³

Esto es importante mencionarlo aquí de entrada, pues lo que está en juego con el llamado y sus implicaciones es, sin exagerar, la comprensión de la fenomenología misma y no sólo el

² Husserl, Edmund. *La relación del fenomenólogo con la historia de la filosofía*, en Ziri6n, Antonio (comp.), *Actualidad de Husserl*. M6xico D. F.: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/Fundaci6n Gutman/Alianza Editorial Mexicana, 1989, pp, 16-17.

³ Husserl, Edmund. *Investigaciones L6gicas, I*, Madrid: Alianza Editorial, 1999, p, 218.

carácter peculiar del filosofar husserliano que ya por sí mismo es primordial para nosotros.* Así, pues, también hay que reconocer y poner en claro que el fenómeno para la fenomenología es aquello que se muestra y eso que se muestra es lo inmediatamente dado en la experiencia y, sólo así y en este sentido, puede y debe ser descrito. De aquí el lema de la escuela fenomenológica del pensamiento (*Zurück zu den Sachen selbs!*). Bajo esta perspectiva la fenomenología quiere dejar, por decirlo así, la última palabra a las cosas, esto es, dejar que las cosas mismas se hagan patentes a la mirada plenamente intuitiva del filósofo con evidencia intelectual, pero se trata de una “evidencia absoluta”, radical. Esto implica dejar a un lado, imperativamente, todo presupuesto acerca de las cosas. Se trata, pues, de un volver a las cosas mismas en plena libertad y con un esfuerzo marcadamente teórico. Esto quiere decir que debe haber evidencia en lo dado en la intuición y esto dado debe corresponder, por decirlo así, a lo mentado por las significaciones expresivas. Se pretende, pues, despertar el interés por encontrar la plena identidad entre lo dado y lo mentado en la práctica cognoscitiva.

La fenomenología surge en un determinado momento histórico⁴ y ello significa, para la fenomenología y ateniéndonos al llamado, un comienzo radical. De este modo la fenomenología puede entenderse como la búsqueda de lo más originario, de lo que es primero y, en este sentido, la fenomenología es concebida como una ciencia del comienzo, como una filosofía a medio hacer, pues Husserl consideraba que su fenomenología era solamente un

* Si esto es así, es también válido para toda estética fenomenológica y, por tanto, para las mismas ideas estéticas de Husserl. Entonces el llamado a las cosas mismas y el principio fenomenológico son decisivos para nuestra investigación.

⁴ “Sólo recordemos que en filosofía el siglo XX nació con la fenomenología”. En Chávez, Román Alejandro, *La aventura fenomenológica mexicana: una contribución y una historia escrita*. México D.F.: Revista de Filosofía No.110/Universidad Iberoamericana/Departamento de Filosofía, Año 36, mayo-agosto, 2004, p. 151.

“camino inicial”⁵. La filosofía husserliana es, nuevamente, una búsqueda de lo que es primero, en el sentido de un punto de partida radical del filosofar, de un comenzar la tarea misma de la filosofía. De este modo podemos considerar que la vida de Husserl como filósofo, fue una búsqueda apasionada por el comienzo de la filosofía, pero, entiéndase, de una filosofía auténticamente incuestionable, verdaderamente radical; su vida como filósofo fue, pues, una lucha por el comienzo, “el comienzo del comienzo”⁶ y en este sentido, la cuestión del comienzo, fue siempre para Husserl el comienzo de la cuestión. Husserl tuvo, pues, la necesidad de comenzar de nuevo su tarea como filósofo y de hecho, comenzó y recomenzó de nuevo su tarea a lo largo de su obra. Y de esto, podemos percatarnos con las distintas formulaciones del principio fenomenológico que comentaremos en seguida.

Habría antes que aclarar algo, ya hemos dicho que el fenómeno es lo que me es dado a la experiencia, pero no se trata de una experiencia empírica u objetiva, sino de la experiencia de la conciencia y eso dado puede y debe ser mentado descriptivamente, En este sentido, ir a las cosas mismas es ir al análisis de las vivencias, al análisis, pues, de la conciencia, ya que es en ella donde el fenómeno hace su aparición. A propósito del carácter descriptivo de la fenomenología y como una formulación del principio fenomenológico, dice Husserl: “Hay que atender cuidadosamente a que describamos sólo lo que cada yo como tal encuentra, lo que ve directamente o piensa indirectamente con certeza; precisamente esta certeza debe ser tal que cada yo pueda transformarla en una evidencia absoluta.”⁷

⁵ Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992, p, 395

⁶ Ibid, pp, 394-395.

⁷ Husserl, Edmund. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p, 49.

Así, pues, Husserl pretende establecer para su postura filosófica un principio fenomenológico que es desarrollado tanto en las *Investigaciones lógicas*, en los *Problemas fundamentales de la fenomenología* que ya hemos citado, en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* y, finalmente, en las *Meditaciones Cartesianas*. Estas obras fueron escritas durante varios años y distintos periodos de reflexión en la vida de Husserl, sin embargo, a pesar de la distancia entre ellas y las distintas temáticas que las motivaron, en todas ellas hay una misma inquietud de la que ya hemos hablado: comenzar de nuevo la tarea de la filosofía.⁸ Teniendo en mente lo anterior, podemos hablar ya en concreto de las formulaciones del principio fenomenológico que representa junto con el llamado a las cosas mismas, la máxima de la escuela fenomenológica de pensamiento: una se encuentra en las *Investigaciones lógicas* y es “el principio de la falta de supuestos”; otra la encontramos, como ya hemos mencionado en *Problemas fundamentales de la fenomenología*, otra en *Ideas I* y se denomina: “el principio de todos los principios” y la última en las *Meditaciones Cartesianas* que podríamos denominar como “el primer principio metódico de la evidencia”. Me parece oportuno citar textualmente las formulaciones de dicho principio y que además debemos analizar.

Principio de la falta de supuestos:

⁸ “Y es que no ha existido [...] una sola noción de fenomenología en general ni tampoco una sola noción de fenomenología husserliana en particular. Esto lo sabemos, pues el mismo Husserl jamás tuvo o tematizó una sola visión de su filosofía, sino que tuvo la necesidad de comenzar su labor filosófica una y otra vez. Así pues, en Husserl no existe una noción única de fenomenología, lo cual significa que el padre de la fenomenología no concibió su filosofía como un sistema entre otros. Pero no por ello –y esto entiéndase bien– la realización de la fenomenología dejará de ser sistemática en su propuesta y planteamiento filosóficos. Es de entenderse que si ni en el mismo Husserl existe una única noción de fenomenología (aunque ciertamente existan algunas nociones más importantes por más acabadas y completas que otras), tampoco la haya entre sus discípulos, lectores y los estudiosos de su obra alrededor del mundo. No existe un solo concepto de fenomenología y ninguno que resulte plenamente dominante”. En Chávez, Román Alejandro, *La aventura fenomenológica...op.cit.*,p, 154.

“Una investigación epistemológica, que seriamente pretenda ser científica, tiene que satisfacer – como muchas veces se ha hecho notar– al principio de la *falta de supuestos*. Este principio empero no puede, en nuestra opinión, querer decir otra cosa que la rigurosa exclusión de todo enunciado que no pueda ser realizado fenomenológicamente con entera plenitud. Toda investigación epistemológica ha de llevarse a cabo sobre la base puramente fenomenológica [...] Para que esta meditación sobre el sentido del conocimiento no dé de sí una simple “opinión” sino –como rigurosamente es exigido aquí – un saber intelectual, ha de ejecutarse puramente sobre la base de vivencias mentales y cognitivas *dadas*..”⁹

Principio de todos los principios:

“Pero basta de teorías absurdas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al *principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente* (por decirlo así, en su realidad corpórea) *en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da”*¹⁰

Primer principio metódico de la evidencia:

“Gracias a la previa labor hecha –más bien rudimentariamente indicada que explícitamente ejecutada– hemos ganado en claridad hasta tal punto, que podemos fijar un *primer principio metódico* para toda nuestra marcha ulterior. Es patente que, en cuanto filósofo en ciernes, y como consecuencia de tender al objeto conjetural de una auténtica ciencia, yo no puedo formular o admitir como válido *ningún juicio que no haya sacado de la fuente de la evidencia*, de «experiencias» en las cuales me estén presentes las respectivas cosas y hechos objetivos «ellos mismos»”¹¹

Con estas formulaciones del principio nos percatamos del auténtico positivismo fenomenológico en su aspecto más teórico. Recordemos las palabras de Husserl correspondientes al positivismo en relación a la fenomenología: “Si “positivismo” quiere decir tanto como fundamentación, absolutamente exenta de prejuicios, de todas las ciencias en lo “positivo”, en, pues, lo que se puede aprehender originariamente, entonces somos *nosotros* los auténticos positivistas. Nosotros no nos dejamos, en efecto, menoscabar por *ninguna* autoridad el derecho de reconocer en todas las formas de intuición fundamentos de derecho del

⁹ Husserl, *Investigaciones...1, op.cit.*, pp, 227-228.

¹⁰ Husserl, *Ideas relativas...1, op.cit.*, p, 58.

¹¹ Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, p, 54.

conocimiento igualmente valiosos –ni siquiera por la autoridad de la “ciencia moderna de la naturaleza”.¹² Si nos detenemos un poco en el llamado, en el principio y sus formulaciones, descubrimos la idea de filosofía que pretende nuestro autor. Por un lado, su punto de partida que implica una exigencia de radicalidad y, además, observamos la pretensión rigurosa y científica del carácter del filosofar husserliano. En este sentido, se pretende un saber intelectual o conocimiento fenomenológico que sea dado sobre la base de la intuición, pero eso dado debe ser tomado tal y como se da dentro de sus propios límites en o sobre las vivencias en que me es dado y, en este sentido, lo mentado por los juicios, pues, debe ser sacado de la plena evidencia y sólo así podemos elaborar enunciados realizados fenomenológicamente y no meras opiniones que deben ser excluidas rigurosamente. Bajo esta perspectiva solamente “se trata aquí de no dejarse extraviar por argumentos en que, con toda su precisión formal, se echa de menos toda fidelidad a las fuentes originarias de la validez, a las de la intuición pura; se trata de permanecer fiel al “principio de todos los principios”: que una plena claridad es la medida de toda verdad y que las proposiciones que dan fiel expresión a sus datos no necesitan afligirse por lindos argumentos que se lancen contra ellos.”¹³

El llamado *a las cosas mismas* caracteriza específicamente a la fenomenología y su propia metodología, pero sobre todo, indica su intención científica. Este llamado se asocia a las formulaciones del principio fenomenológico que anteriormente hemos citado. En este sentido, el llamado es esencial para entender la fenomenología husserliana. Con el llamado Husserl pretende matizar el carácter científico de la filosofía que en la tradición de la misma se había

¹² Husserl, *Ideas relativas...I*, op.cit., p, 52. Z, p, 342. En lo siguiente cada que aparezca una “Z” después del número de página cuando citemos las *Ideas I*, nos referimos a las modificaciones (que en este trabajo hemos adoptado) de Antonio Zirión a la traducción de Gaos en Zirión, Antonio. *Ideas I en español, o de cómo armaba rompecabezas José Gaos. Investigaciones fenomenológicas*, (3), 2001, SEFE – UNED. Después de la “Z” ponemos la página en donde aparece la modificación realizada por Zirión en el texto apenas citado.

¹³ Ibid, p, 180.

perdido. Es pertinente, al respecto, aludir aquí a la crítica que hace nuestro autor al naturalismo y a la cosmovisión en el artículo que escribiera para la revista *Logos*, que ya, inclusive, anteriormente en las *Investigaciones lógicas*, en su primera parte, como es ya consabido inicia la lucha contra todo tipo de relativismo, ya sea psicologismo, naturalismo e incluso historicismo. Estableciendo de esta manera una separación tajante y determinante entre el hecho fáctico y lo meramente ideal, pero, sea lo que fuere, es importante resaltar que la crítica al psicologismo no es el punto de partida para la fenomenología, sino que es ya en sí misma un análisis fenomenológico.

Por otro lado, y esto es también importante mencionarlo aquí, Husserl, en buena medida entendió y manejó la fenomenología por una vía reflexiva. Hay, indudablemente, un carácter reflexivo en gran parte de la fenomenología husserliana, sin embargo, no de toda su fenomenología.* Sea como sea, de esto hablaremos posteriormente, lo importante por ahora, es que para la fenomenología reflexiva utilizó metódicamente la *epojé*, como modo de acceso a la esfera trascendental. Este modo de entender la fenomenología fue rechazada por algunos de sus discípulos, como bien sabemos. Para adentrarnos brevemente, por ahora, en la fenomenología reflexiva debemos partir de cierta actitud natural en la cual el mundo está ahí y la actitud filosófica que ya es propiamente el camino hacia esa fenomenología reflexiva. De hecho, el paso de una actitud a otra está determinado con el despertar de la reflexión. Esto tiene que ver, y eso es lo que interesa por ahora, por un lado, con el modo de tratamiento de los fenómenos, que tendría que ver principalmente con las formulaciones del principio fenomenológico que ya hemos citado. Por otro lado, y sin confundirse con este modo de tratamiento de los fenómenos, está el modo metódico de acceso específico a los fenómenos o “el método de acceso al campo

* Sin lugar a dudas sólo la fenomenología estática posee ese carácter reflexivo y no la fenomenología genética.

de trabajo de la nueva ciencia”¹⁴ que se liga íntimamente con la famosa *epoché* que implica ya una conciencia y metodología trascendentales. Dice Husserl al respecto: “Una experiencia trascendental en sentido teórico y ante todo descriptivo sólo es posible sobre la base de una radical alteración de aquella actitud en que transcurre la experiencia natural del mundo, un cambio de actitud que como método de acceso a la esfera fenomenológica o trascendental se llama reducción fenomenológica”¹⁵.

Así pues, tenemos dos aspectos fundamentales de la fenomenología de Husserl, que en modo alguno son dos puntos diferentes, sino que a mi modo de ver se complementan, y es a partir de ellos que podemos alcanzar a percibir el desarrollo de su pensamiento en relación con los fenómenos y el modo de acceso a ellos. Decimos que se complementan, pues en ambos casos hablamos de una fenomenología reflexiva de carácter descriptivo en donde no se permite supuesto o prejuicio alguno. Dice Husserl al respecto que “nos comportamos de modo completamente semejante a quien dudara de uno de nuestros juicios o a nosotros mismos cuando sentimos la necesidad de reflexión crítica y queremos examinarlos en cualquier caso «sin prejuicio». ¡Sin prejuicio! Ello no significa que hayamos vacilado o incluso que hayamos abandonado ya nuestro juicio. Quizás estamos completamente seguros de esa convicción y gustamos luego igual que antes. *Y, sin embargo*, probamos sin prejuicio. Esto significa, también aquí, que desconectamos el juicio para la nueva reflexión que hemos de poner en marcha: no admitimos como verdad lo juzgado en tal reflexión, no hacemos absolutamente ningún uso de lo que afirma como cierto.”¹⁶

¹⁴ Ibid, p, 375.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Husserl, Edmund. *Problemas fundamentales...*, *op.cit.*, pp, 85-86.

En este punto, debemos mencionar de nuevo y por último que el comienzo radical del filosofar husserliano está marcado por el fenómeno mismo y no por nada presupuesto a él. En este sentido, la radicalidad husserliana está indicada con ese *regreso a las cosas mismas*, un regreso a lo más originario en el darse evidente. El llamado, en este sentido, es una propiedad de la fenomenología y no de las ciencias, pues éstas aunque también tratan de fenómenos, lo hacen en actitud natural. Sin embargo para Husserl la ciencia solamente es posible fenomenológicamente, pero a su vez, sólo desde las cosas mismas es posible una filosofía fenomenológica estricta, esto es, radical e incuestionable como ansiaba Husserl.

§ 2. El comienzo de una filosofía fenomenológica: reflexión y crítica.

La actitud natural, de la que ya hemos hablado en forma breve, no se preocupa por la crítica del conocimiento. El correlato de dicha actitud es la naturaleza y es, pues, necesario e incluso indispensable “para la conquista del conocimiento definitivo de la Naturaleza practicar una «crítica”.¹⁷ Así, pues, en dicha actitud “estamos vueltos, intuitiva e intelectualmente, a *las cosas* que en cada caso nos están dadas (y que nos están dadas –aunque de modos diversos y diversas especies de ser, según la fuente y el grado del conocimiento– es algo que pasa por cosa obvia).”¹⁸ Las ciencias de la naturaleza tanto física como psíquica, las ciencias matemáticas e incluso las ciencias del espíritu se basan en dicha actitud y en ellas el conocimiento se presenta, pues, como algo obvio y, por lo tanto, aproblemático. Frente a la actitud natural, presenta Husserl la actitud filosófica o fenomenológica, en ésta última el conocimiento y su correlación presentan serios problemas, “precisamente la correlación entre vivencia de conocimiento, significación y objeto [...] es la fuente de los problemas más hondos

¹⁷ Ibid, p, 69.

¹⁸ Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1997, p, 25.

y difíciles, la fuente –dicho en una palabra– del problema de la posibilidad del conocimiento.”¹⁹ De este modo, en la actitud filosófica se “vuelve un enigma el darse de los objetos de conocimiento en el conocimiento, que era cosa consabida para el pensamiento natural.”²⁰ El conocimiento ha pasado de ser cosa consabida, a problemático (en la actitud natural) a enigma, problema (en la actitud filosófica). Y no sólo el conocimiento, sino también la lógica misma. “En efecto, *la significación real de las leyes lógicas*, que está fuera de toda cuestión para el pensamiento natural, se vuelve ahora *problemática* e incluso *dudosa*”.²¹ ¿Cómo es eso posible? ¿qué ha ocurrido? Responde Husserl: “Con el despertar de la reflexión sobre la relación entre conocimiento y objeto ábranse dificultades abismáticas. El conocimiento –la más consabida de todas las cosas para el pensamiento natural– se erige de repente en misterio.”²² La reflexión, pues, juega un papel fundamental en la crítica del conocimiento y en la fenomenología misma, digamos que es en y a partir de ella como pueden comenzar; de hecho, para Husserl “toda verdadera teoría del conocimiento debe fundarse necesariamente sobre la fenomenología, que constituye la base común de toda filosofía y de toda psicología.”²³ En este sentido, la fenomenología en Husserl es reflexiva. Apuntemos que el paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica se da “con el despertar de la reflexión”. El escepticismo ante el conocimiento como un problema produce la reflexión gnoseológica y cuando pensamos en ésta nos referimos “a la primera, a la que precede a la crítica científica del conocimiento y se lleva a cabo en el modo de pensar natural”.²⁴ Sin embargo, hay que mencionar que la reflexión que a nosotros nos interesa no es una reflexión en

¹⁹ Ibid, pp, 28-29.

²⁰ Ibid, p, 29.

²¹ Ibid, p, 30.

²² Ibid, p, 27.

²³ Husserl, *Ideas relativas...I, op.cit.*, p, 47.

²⁴ Husserl, Edmund. *La idea...*, *op. cit.*, pp, 34-35.

sentido natural, sino una reflexión fenomenológica o filosófica. Pues en “la actitud fenomenológica *sofrenamos*, con universalidad del principio, la *ejecución* de todas esas tesis cogitativas, es decir, “no tomamos parte en estas tesis” a los fines de las nuevas indagaciones; en lugar de vivir *en* ellas, de *llevarlas a cabo*, ejecutamos actos de *reflexión* dirigidos a ellas, y las aprehendemos a ellas mismas como el ser *absoluto* que (ellas) son. Ahora vivimos íntegramente en estos actos de segundo grado, en que será el campo infinito de las vivencias absolutas –el *campo fundamental de la fenomenología*”.²⁵ Lo que hace la reflexión es mostrar la vivencia como un objeto. Así la “reflexión puede, sin duda, llevarlo a cabo todo y traerlo a la vista de la conciencia para que lo aprehenda; pero esto no basta para llevar a cabo una reflexión *fenomenológica*, ni para que la conciencia aprehendida sea la conciencia pura”.²⁶ De este modo, insistamos, “enseñó la reflexión fenomenológica que no en toda vivencia es posible encontrar esta vuelta del yo hacia algo, representándose, pensándolo, valorándolo..., este *actual* habérselas con el objeto correlativo, éste está dirigido hacia él (o desviándose de él –y, sin embargo, con la mirada dirigida a él), mientras que, por otra parte, puede albergar en sí una intencionalidad.”²⁷ Sin embargo ya “la reflexión gnoseológica produce la separación de ciencia natural y filosofía. Sólo por ella se hace patente que las ciencias naturales del ser no son ciencias definitivas del ser. Es necesaria una ciencia del ser en sentido absoluto. Esta ciencia, a la que damos el nombre de *metafísica*, surge de una «crítica» del conocimiento natural en cada ciencia sobre la base de la intelección (obtenida en la crítica general del conocimiento) de la esencia del conocimiento y de la esencia del objeto de conocimiento según sus distintas

²⁵ Husserl, *Ideas relativas...I*, op.cit., p, 116. Z, pp, 330-331.

²⁶ Idem.

²⁷ Ibid, p, 199.

configuraciones fundamentales”.²⁸ Por el momento el asunto de la metafísica es ajeno a nuestros intereses, lo importante por ahora es resolver el problema del conocimiento, esto es, la esencia del conocimiento y esto ha de ser tarea «crítica» y si esto es así, “entonces tal crítica es *fenomenología del conocimiento y del objeto del conocimiento* y constituye el fragmento primero y básico de la fenomenología en general”.²⁹ Hay que poner de manifiesto que esto último no ha de interpretarse expresando que una vez realizada la crítica luego pueda ponerse en marcha la fenomenología, más bien abría que decir que la crítica misma al conocimiento es ya fenomenología y la crítica, a su vez, sólo es posible por una reflexión. En este sentido la reflexión es fenomenología y la abarca en un sentido. Y a su vez, el “método fenomenológico es el verdadero camino hacia una teoría científica de la razón”³⁰

El pensamiento natural no se plantea, pues, la pregunta por la posibilidad del conocimiento, en cambio desde una actitud filosófica podemos preguntar con Husserl: “¿De dónde sé, o de dónde puedo saber a ciencia cierta yo, el que conoce, que no sólo existen mis vivencias, estos actos cognoscitivos, sino que también existe lo que ellas conocen, o que en general existe algo que hay que poner frente al conocimiento como objeto suyo?”³¹ Esto es: ¿Es posible el conocimiento? Responde Husserl: “La posibilidad del conocimiento se convierte por dondequiera en un enigma. Si hacemos de las ciencias naturales nuestra morada, en la medida en que están desarrolladas como ciencias exactas todo lo encontramos claro y comprensible. Estamos seguros de hallarnos en posesión de verdades objetivas, fundamentadas por métodos fidedignos, que realmente alcanzan lo objetivo. Sin embargo, en cuanto

²⁸ Husserl, Edmund. *La idea...*, op. cit., pp, 32-33.

²⁹ Ibid, p, 33

³⁰ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1962, p, 49.

³¹ Husserl, Edmund. *La idea...*, op. cit., p, 29.

reflexionamos, caemos en extravíos y perplejidades. Nos envolvemos en patentes incompatibilidades y hasta en contradicciones. Estamos en constante peligro de caer en el escepticismo, o, mejor dicho, en cualquiera de las diversas formas del escepticismo, cuya nota común, por desgracia, es una y la misma: el contrasentido”.³²

Ante el problema de la posibilidad o imposibilidad del conocimiento se alza por un lado el escepticismo que nos llevaría al contrasentido y por otro lado, la fenomenología que con su carácter reflexivo se propone la realización de una crítica al conocimiento y con ello la resolución del problema mismo del conocimiento y, a la vez, realizar una impugnación al escepticismo. “Mas aunque la fenomenología no tenga que hacer afirmación alguna de existencia sobre las vivencias, o sea, ninguna “experiencia” ni “observación” en el sentido natural, en aquel en que necesita apoyarse en ellas una ciencias de hechos, sí hace, como condición de principio de su posibilidad, afirmaciones de esencias sobre las vivencias no reflejadas. Pero estas afirmaciones las debe a la reflexión, o más exactamente, a la intuición reflexiva de las esencias. Por consiguiente, entra en consideración los reparos escépticos respecto de la auto-observación también para la fenomenología, y más especialmente en tanto que estos reparos se extienden de un modo habitual desde la reflexión de la experiencia inmanente a toda reflexión”.³³

En este sentido, por un lado, la “tarea de la crítica del conocimiento (o crítica de la razón teórica) es, ante todo, tarea crítica. Tiene que llamar por su nombre a los absurdos en que, casi invariablemente, cae la reflexión natural sobre la relación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento; es decir, tiene que refutar las teorías patente o

³² Ibid, p, 31.

³³ Husserl, *Ideas relativas...I, op.cit.*, p, 182.

latentemente escépticas acerca de la esencia del conocimiento probando su contrasentido.”³⁴ Por otro lado, la tarea de la crítica del conocimiento, no es sólo la refutación y la crítica al escepticismo, como ya hemos mencionado, sino que “su tarea positiva consiste en resolver los problemas concernientes a la correlación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento investigando la esencia del conocimiento”.³⁵ Hay que mencionar que el término *crítica* para Husserl, como ya se ha mencionado y, en todo caso, podido sospechar, significa un análisis detenido sobre el conocimiento dado en la actitud natural. Así, entonces justamente, como hemos dicho, “gracias al cumplimiento de estas tareas se hace apta la teoría del conocimiento para ser crítica del conocimiento o, dicho más claramente, para ser *crítica del conocimiento natural* en todas las ciencias naturales”.³⁶ De este modo los conocimientos dados en la actitud natural, esto es, los conocimientos de las ciencias, aunque se jacten de ser exactos, no dejan de ser sólo “supuestos” para la actitud filosófica, pues suponen el conocer mismo, y por lo tanto, no nos pueden ayudar a resolver los problemas de la crítica al conocimiento. La crítica del conocimiento “no quiere explicar el conocimiento como un hecho psicológico; ni quiere investigar las condiciones naturales según las cuales vienen y van los actos cognoscitivos, así como tampoco las leyes naturales a que están ligados en su venida al ser y su cambio”³⁷

Bajo esta perspectiva hay, como dice Husserl, “buenas razones para acordarse aquí del contraste epistemológico entre el dogmatismo y el criticismo y para llamar *dogmáticas* a todas las ciencias que sucumben a la reducción. Pues hay razones esenciales para ver con evidencia

³⁴ Idem.

³⁵ Ibid, pp, 31-32.

³⁶ Ibid, pa, 32.

³⁷ Ibid, p, 41.

intelectual que las ciencias incursas en ella son realmente justo aquellas y todas aquellas que han de menester de la “*crítica*”, y de una crítica que ellas mismas no pueden por principio ejercer, y que, por otra parte, la ciencia que tienen la función *sui generis* de hacer la crítica de todas las demás y a través de sí misma no es otra que la fenomenología. Dicho más exactamente: es la peculiaridad distintiva de la fenomenología abarcar dentro del ámbito de su universalidad eidética todos los conocimientos y ciencias, y abarcarlas en lo que respecta a cuanto en ellas es *visible con directa evidencia intelectual*, o al menos tendría que serlo si ellas fuesen verdaderos conocimientos.”³⁸ La crítica del conocimiento es una “autocomprensión científica del conocimiento”³⁹ y su cometido es indagar sobre la esencia misma del conocimiento. Cuando se pone en práctica la *epojé*, la crítica del conocimiento, pone “en cuestión todos los conocimientos –luego también los suyos propios– y no dejar en vigencia dato alguno –luego tampoco los que ella misma comprueba–. Si no le es lícito suponer nada como *ya previamente dado*”,⁴⁰ entonces, ¿cómo puede comenzar? ¿cómo puede ponerse en marcha? “¿cómo puede *instaurarse la crítica del conocimiento*?”⁴¹ Antes de responder a esto, debemos tener en mente que el mundo en su totalidad incluido el propio yo humano, su existencia y validez quedan en tela de juicio, digamos que tienen el índice de problemáticos. Entonces la posibilidad del conocimiento es un problema y, en este sentido, se pone en cuestión todo conocimiento. “Para la crítica, en su comienzo, no puede valer como dado ningún conocimiento. No le es, pues, lícito tomar nada de ninguna esfera de conocimientos

³⁸ Husserl, *Ideas relativas...I, op.cit.*, p, 142.

³⁹ Husserl, Edmund. *La idea...*, *op. cit.*, p, 37.

⁴⁰ *Ibid*, p, 38.

⁴¹ *Ibid*, p, 37.

precientífica; todo conocimiento lleva el índice de «problemático».⁴² Si esto es así, una primer respuesta sería que si no hay conocimiento dado en el punto de partida (digamos que no podemos permitir ningún conocimiento como dado, pues si lo hacemos nos quedamos en la actitud natural), por lo tanto “la crítica del conocimiento no puede en absoluto comenzar. No puede haber, en general, tal ciencia”.⁴³ Pero Husserl no puede admitir esto, pues el conocimiento existe, pues decir que “el conocimiento en general «esté puesto en cuestión» no significa que se niegue que haya en general conocimiento (cosa que llevaría al absurdo), sino que quiere decir que el conocimiento lleva consigo un determinado problema, a saber: cómo es posible que obre ese alcanzar certero los objetos que se le atribuye; y, quizá, quiere también decir que yo incluso dudo de que ello sea posible”⁴⁴ A sabiendas que existe el conocimiento, entonces es posible explicarlo y ese es el problema. ¿Cómo aceptar el conocimiento sin darlo como algo obvio, eso es, sin permanecer en la actitud natural? ¿Cómo resolver el problema de la crítica de la razón? Ante esta dificultad dice Husserl en tono honesto:

“[Cómo vive un filósofo por dentro su vocación]

«Mencionaré en primer lugar la tarea general que tengo que resolver para mí mismo, si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una *crítica de la razón*. Una crítica de la razón lógica, y de la razón práctica, y de la razón estimativa. Sin dilucidar, en rasgos generales, el sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista capitales de una crítica de la razón; sin haber pensado, esbozado, averiguado y demostrado un bosquejo general de ella, yo en verdad no puedo vivir sinceramente. Bastante he probado los suplicios de la oscuridad, de la duda que vacila de acá para allá. Tengo que llegar a íntima firmeza. Sé que se trata de algo grande, inmenso; sé que grandes genios han fracasado en la empresa. Y si quisiera compararme con ellos, tendría que desesperar de antemano».^{45*}

⁴² Ibid, pp, 42-43.

⁴³ Ibid, p, 41.

⁴⁴ Ibid, p, 44.

⁴⁵ Apunte de un diario de Husserl correspondiente al 25 de septiembre de 1906, tomado de: García-Baró, Miguel, *Husserl (1859-1938)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1997, p, 56.

Sin resolver, pues, el problema del conocimiento y de la crítica de la razón, a sabiendas que el conocimiento es, puesto que no se ha negado en ningún momento –y no sólo eso, sino que el conocimiento progresa en las ciencias (sólo que las ciencias lo dan por supuesto)– Husserl no puede “vivir sinceramente”. ¿Cómo vivir honestamente como filósofo sin resolver un problema filosófico como lo es para Husserl la crítica de la razón? Menciona Husserl en el mismo tono que quien “ha aprendido ciertamente a orientarse por una honradez intelectual completa, quien ha aprendido una vez a aceptar como dado lo visto en la actitud esencial y en la reflexión frente a todas las incomprensiones desconcertantes y las teorías de moda”⁴⁶ se comportará, así pensamos, como auténtico filósofo. Así las cosas, consideramos que Husserl ha “esbozado”, por lo menos, un “bosquejo general” de la crítica de la razón, esto es, pensamos que ha dilucidado, “en rasgos generales, el sentido, la esencia, los puntos de vista capitales” de dicha ciencia. En este sentido: “*Todos los “actos” en sentido eminente, a saber, todas las vivencias intencionales que llevan al cabo “posiciones” (“tesis”), están sometidos a una crítica de la “razón”; que a cada género de estas posiciones corresponde su propia evidencia; ésta puede transformarse, conforme a una ley esencial, en una evidencia dóxica*”.⁴⁷ Por lo tanto aquí se incluyen los actos del sentimiento y de la voluntad.

Retomando las reflexiones anteriores, si el conocimiento es, la crítica del conocimiento o crítica de la razón lógica o teórica es posible, pero ¿cómo? Responde Husserl: “ha de partir de algún conocimiento que no toma sin más de otro sitio, sino que, más bien, se da ella a sí

* Al hablar Husserl sobre la crítica de la razón lógica, práctica y estimativa, hace referencia, a mi modo de ver, a la forma en que divide su filosofía. Asunto que trataremos más adelante, pues la razón estimativa o axiológica tiene que ver, según lo entendemos, con la estética.

⁴⁶ Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales...op.cit.*, p, 64.

⁴⁷ Husserl, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. México D.F.: Centro de Estudios Filosóficos. UNAM, 1962, pp, 140-141.

misma, que ella misma pone como conocimiento primero”.⁴⁸ Y más adelante agrega: “Pero si a la crítica del conocimiento no le está permitido aceptar de buenas a primeras ningún conocimiento, entonces puede comenzar *dándose* ella a sí misma conocimiento, y, naturalmente, conocimiento que ella no fundamenta, que no infiere lógicamente –lo cual exigiría conocimientos inmediatos, que tendrían que estar dados antes–; sino conocimiento que muestra inmediatamente ella y que es de tal índole que excluye, con absoluta claridad indudablemente, toda duda sobre su posibilidad, y no contiene absolutamente nada del enigma que había dado ocasión a todos los embrollos escépticos”.⁴⁹ De este modo, los conocimientos, con que debe comenzar la crítica del conocimiento “no pueden contener nada de discutible e incierto, nada de cuanto nos sumió en aporía gnoseológica”,⁵⁰ nada, pues, de conocimiento en actitud natural, esto es, de la esfera de la trascendencia. Bajo esta perspectiva, el conocimiento que la crítica se da a sí misma, es un conocimiento indudable en la medida en que es *inmanente*, pues es la inmanencia “de este conocimiento lo que lo hace apropiado para servir de punto de partida primero de la teoría del conocimiento”.⁵¹ Además dice Husserl que “*gracias a esta inmanencia*, está libre de aquella calidad de enigmático que es la fuente de todas las perplejidades escépticas; finalmente, todavía, *que la inmanencia es, en general, el carácter necesario de todo conocimiento de la teoría del conocimiento*, y que no sólo al comienzo, sino siempre, y tomar algo prestado de la esfera de la trascendencia (con otras palabras: todo basar la teoría del conocimiento en la psicología o en cualquier otra ciencia

⁴⁸ Husserl, Edmund. *La idea...*, *op. cit.*, p. 38.

⁴⁹ *Ibid*, p. 43.

⁵⁰ *Ibid*, p. 45.

⁵¹ *Ibid*, p. 43.

natural) es un *nonsens*”.⁵² La trascendencia, pues, es la fuente de los problemas del conocimiento, es lo que lo hace ser enigmático. En este sentido a la crítica del conocimiento no le está permitido ni al comienzo ni en su desarrollo aceptar como dado de antemano un conocimiento de lo trascendente, pues si aceptase un conocimiento con esta característica, estaría, todavía, en el pensamiento de la actitud natural.

La crítica de la razón, pues, al intentar conocer al mundo tiene la necesidad de conocerse, por decirlo así, antes a sí misma. La razón quiere darle coherencia y claridad al mundo y para ello tiene que aclararse a sí misma. “La crítica del conocimiento quiere, más bien, aclarar, ilustrar, sacar a la luz la esencia del conocimiento y la pretensión de validez que pertenece a esta esencia; y esto, ¿qué otra cosa quiere decir, sino traerla a que se dé directamente ella misma?”.⁵³ El aclararse a sí misma, el volver sobre sí es un acto de autorreflexión. Y es que la filosofía para Husserl “es la autorreflexión universal, la comprensión actuante de *sí mismo*; en ella, la razón hundida, replegada sobre sí misma, accede al rango de razón, de razón que se comprende y se regula a sí misma”.⁵⁴ En esta autorreflexión, que es también autorreflexión de la humanidad, llevada a cabo por la filosofía, la razón permanece en movimiento, por decirlo así, para comprenderse a sí misma; esta autorreflexión “es la lucha incesante de la razón «despierta», que aspira a llegar a sí misma, a alcanzar su propia comprensión, a realizar una razón que la comprendería concretamente no sólo a ella misma, sino a un mundo existente, indudablemente un mundo existente en su verdad

⁵² Ibid, pp, 43-44.

⁵³ Ibid, p, 41.

⁵⁴ Husserl Edmund. *La filosofía como autorreflexión de la humanidad*. En E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1992, p, 136.

universal y total.”⁵⁵ Así las cosas, la cuestión del presente, la fundamental para la filosofía, es, según Husserl, aspirar “a elaborar el método verdadero que conviene a una filosofía apodícticamente fundada, y que progresa apodícticamente; se descubre por ahí el contraste radical entre el conocimiento que habitualmente se llama apodíctico y aquel que, en el plano del entendimiento trascendental prefigura el terreno y el método originario de toda filosofía. Aquí comienza exactamente una filosofía en el que el ego filosofante logra la comprensión más profunda y más universal de sí mismo; él es el portador de la razón absoluta que va hacia sí misma; él es también el que implica en su ser-para-sí apodíctico sus co-sujetos y todos los co-filósofos posibles; así es descubierta la intersubjetividad absoluta (objetividad en el mundo en la figura de la humanidad total), como el medio en cuyo seno la razón puede progresar sin fin, según que se oscurezca, se aclare, se desplace la claridad de la comprensión de sí.”⁵⁶ Así, pues, el conocimiento indudable y con el que puede comenzar la crítica del conocimiento es un conocimiento que se da ella a sí misma en la inmanencia, pero, ¿cómo tenemos acceso a la esfera de la inmanencia? Por medio de la reflexión.

Y es que a toda vivencia podemos dirigirnos de forma directa, esto es, intuitiva y perceptiblemente por medio de una mirada reflexiva. La reflexión para Husserl:

“Tiene la notable propiedad de que lo aprehendido perceptiblemente en ella se caracteriza por principio como algo que no sólo existe y dura dentro de la mirada percipiente, sino que *ya existía antes* de que esa mirada se volviese a ella”.⁵⁷

“La reflexión es [...] un rótulo que designa actos en que resulta apresable con evidencia y analizable la corriente de las vivencias”.⁵⁸

⁵⁵ Ibid, p, 138.

⁵⁶ Ibid, p, 140.

⁵⁷ Husserl, *Ideas relativas...I, op.cit.*, p, 103.

⁵⁸ Ibid, p, 176.

“La reflexión es, así podemos decirlo también, el rótulo que designa el método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general, pero justo en este método se convierte ella misma en objeto de posibles estudios”⁵⁹

“La reflexión es también el rótulo de formas de vivencias esencialmente relacionadas, o sea, el tema de un importante capítulo de la fenomenología. Distinguir las diversas “reflexiones” y analizarlas íntegramente en orden sistemático, es su tema”.⁶⁰

Las vivencias son conscientes de algo, el ser consciente de las vivencias no se limita a ello, sino que ellas son además objetos de una conciencia refleja, sin embargo, “ya antes de toda reflexión están ahí como “fondo” y por ende en principio *prestan a ser percibidas*”.⁶¹ El saber esto de las vivencias y de la reflexión nos permite “saber algo de las vivencias antes de reflexionar sobre ellas y, por tanto, de las reflexiones mismas”⁶² Y es que “*la forma de ser de la vivencia es la de ser por principio perceptible en el modo de la reflexión*”⁶³

Ahora bien, al preguntar por la esencia del conocimiento, el conocimiento es “el título de una multiforme esfera de ser, que puede estar nos dada absolutamente y que cada vez puede darse absolutamente en casos singulares”.⁶⁴ Lo que llevo a cabo, pues, en el conocimiento me es dado con tal que reflexione y así me es dado a la vista. Inclusive al hablar de un modo vago concerniente al conocimiento, cuando reflexiono sobre él hay algo que me está dado de forma absoluta y lo dado es este fenómeno del vago hablar del conocimiento. “Ya este fenómeno de la vaguedad es uno de los que caen bajo la rúbrica del conocimiento en el más amplio sentido”.⁶⁵ Llevar a cabo una percepción actualmente conlleva la posibilidad de volverla objeto de la reflexión en ese su estar dada actualmente. La percepción está, pues, como ante mis ojos,

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ Ibid, p, 103

⁶² Ibid, pp, 103-104.

⁶³ Ibid, p, 104.

⁶⁴ Husserl, Edmund. *La idea...*, op. cit., p, 39.

⁶⁵ Idem.

ante mi mirada reflexiva. Y así para toda vivencia, pues menciona Husserl que: “*Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia, mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un acto de puro ver y captar, y, en él, es un dato absoluto.* Está dada como un ser, como un esto que está aquí, de cuya existencia no tiene sentido alguno dudar. Puedo, quizá, preguntarme qué ser sea éste y cómo se comporta este modo de ser respecto de otros; puedo luego cavilar en qué quiere *aquí* decir «dato»; y puedo, si sigo reflexionando, poner bajo un acto de ver el acto mismo de ver en que se constituye aquel dato (o aquel modo de ser)”.^{66*} Para Husserl “también el *cogito* primigenio mismo y el *cogito* reflejadamente captado son el mismo, y mediatamente, en una reflexión de nivel superior, puede ser captado indudablemente como absolutamente el mismo. Ciertamente, la vivencia entera se altera en el tránsito desde el acto primigenio a la reflexión sobre él; ciertamente, el *cogito* anterior ya no está presente efectivamente en la reflexión, esto es, presente tal como era viviente irreflejado; pero la reflexión, en efecto, no capta ni pone como existente lo que en la vivencia de ahora es fragmento integrante efectivo en cuanto modificación del *cogito*. Lo que pone es (como precisamente lo capta con evidencia una reflexión de nivel superior) lo idéntico, que una vez está dado objetivamente y la otra vez no. Tanto más es ahora el yo puro en verdad algo que viene a la captación en el *cogito* respectivo, pero no acaso un momento efectivo del mismo. Lo que se altera fenomenológicamente cuando

⁶⁶ Ibid, p, 40.

* Ese modo de ser o ese «dato» “como un esto que está aquí”, tiene que ver con lo dado inmanentemente a la conciencia en el sentido de estar contenido como una parte ingrediente o un “fragmento” ingrediente de la vivencia. Tiene que ver, pues, con el contenido *reell* (lo real de la conciencia, lo que real y efectivamente forma parte integrante de la conciencia, y que se opone al objeto intencional de la conciencia que ella misma mienta). De este contenido *reell* o dato hylético hablaremos a detalle en el Capítulo 2 de este trabajo.

el yo es objetivo o no objetivo, no es el yo mismo que en la reflexión captamos y tenemos dado como absolutamente idéntico, sino la vivencia.”⁶⁷

Así, por medio de la reflexión puedo hablar de empalme significativo, esto es, el acto reflexivo se empalma sobre otro acto; es un acto sobre acto, una vivencia sobre vivencia. Así, pues, “podemos reflexionar sobre cada acto y hacerlo objeto de un acto de “percepción” inmanente. Antes de esta percepción (a la que pertenece la forma del *cogito*) tenemos la “conciencia interna”, la cual carece de esta forma, y a ella le corresponde como posibilidad ideal la reproducción interna, en la cual el acto anterior es de nuevo conciente de manera reproductiva y por ende puede volverse objeto de un recuerdo reflexivo. Con ello está por tanto dada la posibilidad de reflexionar, en la reproducción, sino sobre el anterior haber-percibido propiamente dicho, sí sobre el anterior haber-vivenciado-originariamente, sobre el haber-tenido-como-impresión.”⁶⁸ La mirada del yo puede depositarse, pues, reflexivamente en alguna vivencia y con ello aprehenderla perceptivamente. Bajo esta perspectiva es posible *a priori* volver la mirada reflexiva a otras vivencias. El fenómeno es lo que aparece a nuestra conciencia. En la reflexión estamos, pues, dirigidos intuitivamente a la vivencia donde aparece el fenómeno para la conciencia, entonces es posible analizar sus ingredientes y sus capas noemáticas.

En las vivencias hay ingredientes, como ya lo hemos señalado, y también componentes intencionales y toda vivencia puede convertirse en objeto para el yo por medio de la reflexión, “pero las reflexiones son a su vez vivencias y pueden en cuanto tales tornarse sustratos de

⁶⁷ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México D.F.: UNAM, 1997, p. 138.

⁶⁸ *Ibid*, p. 155.

nuevas reflexiones y así *in infinitum*, con universalidad de principio”.⁶⁹ Así, pues, puedo dirigir mi mirada reflexiva sobre una reflexión en tanto es vivencia; puede haber un empalme de reflexiones, una reflexión sobre otra reflexión. De este modo, en cuanto a la vivencia que se convierte en objeto en la reflexión, tenemos la posibilidad de llevar a cabo “una reflexión sobre la reflexión que la objetiva”,⁷⁰ y con ello poner en claro la distinción, parafraseando a Husserl, entre la vivencia *vivida*, pero no mirada y la vivencia *mirada* en la reflexión en que vivimos actualmente. “El estudio de la corriente de las vivencias se lleva a cabo, por su parte, en variadas clases de actos reflexivos de peculiar estructura, que pertenecen ellos mismos a la corriente y de los que pueden hacerse, y también necesita hacerse, objetos de análisis fenomenológicos”.⁷¹ Sin embargo, hay algo más que agregar, pues una vivencia al caer bajo la reflexión se da como realmente vivida, como siendo “ahora” y “como habiendo existido hace un momento, y en tanto no era mirada, justo como tal, como no habiendo sido reflejada”.⁷² De este modo el yo “está dado en mismidad absoluta y en su inmatizable unidad, y puede captarse adecuadamente en el giro reflexivo de la mirada que regresa a él como centro de función. En cuanto yo puro, no entraña riquezas internas escondidas; es absolutamente simple, está absolutamente al descubierto; toda riqueza yace en el *cogito* y en la manera de la función que puede captarse adecuadamente en él.”⁷³

La reflexión en el recuerdo nos da a conocer vivencias anteriores (retención) al igual que la reflexión en la expectativa nos da a conocer vivencias venideras (protención). La reflexión es también indispensable para esa parte de la fenomenología genética dedicada a la

⁶⁹ Husserl, *Ideas relativas... 1*, *op.cit.*, pp, 172.173.

⁷⁰ *Ibid*, p, 174.

⁷¹ *Ibid*, p, 175.

⁷² *Ibid*, p, 173.

⁷³ Husserl, Edmund, *Ideas relativas... 2.*, *op.cit.*, p, 141.

fenomenología de la conciencia interna del tiempo.* Sea como sea, hay que notar que todos estos análisis han sido puestos de manifiesto eidéticamente y en actitud fenomenológica, puesto que “para una fenomenología general y para las vistas metodológicas que le son totalmente indispensables, son fundamentales semejantes análisis”.⁷⁴ La reflexión es, pues, indispensable para la fenomenología, tanto es así que para Husserl tiene la reflexión una “*universal* función metodológica; el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión”.⁷⁵ La reflexión hace posible los estudios fenomenológicos que ella misma requiere. Y agrega Husserl: “La fundamental importancia metodológica del estudio de la esencia de la reflexión para la fenomenología, y no menos para la psicología, se revela en que bajo el concepto de reflexión caen todos los modos del aprehender inmanentemente esencias y, por otra parte, de la experiencia inmanente”.⁷⁶ La reflexión, ya hemos dicho, también permite la crítica y ésta es también una actitud. “Por lo tanto, la actitud crítica está emparentada, de hecho, con la fenomenología”.⁷⁷

Toda reflexión es una modificación de la conciencia, una modificación que, *a priori*, puede experimentar toda conciencia. Esto es posible en la medida en que toda reflexión surge de cambios de actitud, de “cambios de la mirada del mentar específico”. La vivencia así objetivada en la reflexión sufre una transformación fenomenológica, Dice Husserl: “hay una ley esencial que dice que *toda* vivencia puede trasponerse en modificaciones reflexivas y en diversas direcciones”⁷⁸ En este sentido, “el yo también puede ciertamente reflexionar sobre sus

* En el Capítulo 4 de esta investigación trataremos de forma breve la temática del tiempo fenomenológico en relación con las vivencias estéticas.

⁷⁴ Ibid, p, 175.

⁷⁵ Ibid, p, 172.

⁷⁶ Ibid, p, 176.

⁷⁷ Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales...*, op.cit., p, 86.

⁷⁸ Husserl, *Ideas relativas...I*, op.cit., p, 176.

experiencias, sobre las direcciones de su mirada, sobre sus actos valorativos o volitivos, y entonces también éstos son objetos y están frente a él. Pero la diferencia salta a la vista: éstos no son ajenos al yo, sino yoicos ellos mismos; son ACTUACIONES (ACTOS), ESTADOS DEL YO MISMO; no son meramente inherentes al yo en calidad de algo experimentado o algo pensado; no son meros correlatos de identidad de lo que primaria y primigeniamente es yoico, subjetivo”.⁷⁹

Adentrándonos más y de forma breve en el ámbito de la reflexión, tenemos que decir que la reflexión ha sido usada por Husserl en dos sentidos. Como reflexión que se dirige a la vivencia intencional y como ese cambio de la mirada del mentar específico que se dirige al objeto intencional. En el primer caso cuando la reflexión se dirige a la vivencia que es intencional, incluye el objeto intencional, por lo tanto, es una reflexión amplia, puesto que al dirigirse al acto, el acto mismo incluye el objeto intencional, pero objeto que no está tematizado de forma expresa. En el segundo sentido la reflexión no se dirige al acto, sino al objeto intencional como tal, digamos que es una reflexión más limitada.⁸⁰

Todo lo dicho hasta ahora sobre la crítica y la reflexión tiene que ver con la posibilidad misma de la filosofía fenomenológica como ciencia estricta. Así, finalmente cuando hablamos

⁷⁹ Husserl, *Ideas relativas...2*, op.cit., p, 260

⁸⁰ Para una análisis más detallado de la reflexión en sentido amplio y de la reflexión en sentido estrecho. Cf. Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México D.F.: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 2004, pp, 69-79. Al finalizar su investigación sobre la reflexión en Husserl el Dr. Xolocotzi resume su posición de la siguiente manera y que nosotros estaríamos de acuerdo en ello y por eso nos parece importante mencionarlo aquí:

- 1) La reflexión es un *rompimiento* determinado de la vivencia correspondiente o de la correspondiente mirada al objeto.
- 2) El rompimiento de la vivencia posibilita el hacer objeto de la vivencia misma o una determinada contemplación “teórica” del objeto.
- 3) Mediante esto ocurre una modificación esencial de lo intuido: la vivencia llega a ser vivencia vista, el objeto pasa a ser un objeto “teórico”, es decir, se da una nueva objetualidad.
- 4) Ocurre a la vez una modificación del yo reflexionante: ya no viven más en la vivencia prerreflexionada, sino precisamente en la vivencia reflexionante o se halla en otra actitud: en la actitud “teórica”.

de una teoría puramente científica, nos referimos a una teoría en la que se lleve acabo, como dice Husserl, una “auténtica *crítica de la razón*”.⁸¹ Además del trabajo metódico de las ciencias particulares (como dominio práctico), hace falta la intelección de la esencia, “hace falta una reflexión paralela, «de crítica del conocimiento», que compete exclusivamente al filósofo y que no deja privar otro interés que el puro interés teórico”.⁸² Y es que la filosofía para lograr el cometido de ser finalmente una ciencia estricta debe proceder “por medio de la reflexión crítica, investigando cada vez más profundamente su propio método”.⁸³ Elaborando un sistema filosófico que tendría que comenzar “verdaderamente desde abajo, sobre un fundamento absolutamente seguro”.⁸⁴ y con esto, hacer una crítica, pues una auténtica “crítica de la razón hace posible una filosofía científica”.⁸⁵ Para lograr esta idea de filosofía es preciso satisfacer los valores más elevados, “los de una *ciencia filosófica*.”⁸⁶ En Husserl encontramos, además, la idea de filosofía de un modo amplio, como matriz, por decirlo así, de todas las ciencias y disciplinas filosóficas, pues “en tal caso el concepto de la filosofía debería formularse de un modo proporcionalmente amplio, tan amplio que, junto a las ciencias específicamente filosóficas, abarcaría todas las ciencias particulares, una vez que hubieran sido transformadas en filosofías por medio de un esclarecimiento y una valoración completas conforme a la crítica de la razón”.⁸⁷ Pero además, “acaso la palabra “filosofía” , unida al título de todas las ciencias, signifique un tipo de investigación que confiere a todas las ciencias un cierto sentido, una

⁸¹ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, *op.cit.*, p, 39.

⁸² Husserl, *Investigaciones...1*, *op.cit.*, p, 208.

⁸³ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, *op.cit.*, p, 7.

⁸⁴ *Ibid*, p, 10.

⁸⁵ *Ibid*, p, 11.

⁸⁶ *Ibid*, p, 61.

⁸⁷ *Ibid*, pp, 62-63.

nueva dimensión y, por lo mismo, una última perfección.”⁸⁸ De este modo es preciso que aclaremos por separado el concepto de ciencia, el de la fenomenología y la idea de la filosofía en Husserl, que aunque los tratemos por separado, sabemos que están íntimamente ligados.

§ 3. Un concepto de ciencia.

Después del análisis de la crítica al conocimiento y de la reflexión y sabiendo ya el modo de acceso a los fenómenos con el regreso a las cosas mismas y el principio fenomenológico, podemos obtener ya el paso al concepto de ciencia que maneja nuestro autor. En este sentido, es necesario mencionar, y esto es realmente una idea directriz en el pensamiento de Husserl, que a todos los conocimientos de una ciencia corresponden, como ya sabemos, las intuiciones como fuentes originarias de una plena fundamentación, pero hablar aquí de intuiciones es indicar que a partir de o en ellas son “en las que se *dan* en sí mismos, y al menos parcialmente *en forma originaria*, los objetos del dominio”⁸⁹ de la ciencia. Los objetos de esta intuición *se dan en forma originaria*, en la *percepción* y la intuición *en que se dan*, es, como dice Husserl, “la experiencia natural”.⁹⁰ “Darse originariamente algo real, “intuirlo” simplemente y “percibir” son una sola cosa.”⁹¹ Este darse originariamente en la intuición está en estrecha relación con la validez, la plena evidencia y, por supuesto, con el principio fenomenológico. A este propósito nos dice Husserl: “Las regiones fundamentales de objetos y, correlativamente, los tipos regionales de intuiciones en que se da algo; los correspondientes tipos de juicios y, finalmente, las normas noéticas que *requieren* como fundamento de los juicios de tales tipos

⁸⁸ Ibid, p, 9.

⁸⁹ Ibid, p 17.

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Idem.

justo esta clase de intuición y no otra, según el caso –nada de esto puede postularse o decretarse desde arriba; sólo cabe comprobarlo con evidencia intelectual, y esto quiere decir, a su vez, mostrarlo en una intuición que se dé originariamente y fijarlo en juicios que se ajusten fielmente a lo dado en ella.”⁹² En este sentido, estaríamos apegados al pensamiento husserliano sobre la noción de ciencia si decimos que la verdadera ciencia descansa en la intuición en la que se da algo originariamente y que pueda comprobarse en la evidencia de lo juzgado o mentado en ella. De este modo, dirigirse científicamente a las cosas mismas es juzgar (en sentido cognoscitivo) sobre ellas de un modo racional, es “retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas, interrogándolas tales cuales se dan en sí mismas y rechazando a un lado todos los prejuicios extraños a ellas”.⁹³ Hay, pues, marcadamente, como es de esperarse, en la concepción de ciencia en Husserl, una vuelta a las cosas mismas. Pero no solamente se trata de mentar lo dado en la intuición originaria con plena evidencia intelectual, que eso sería un gran logro, sino que es necesario además para Husserl que exista un sistema inherente a la idea misma de ciencia; este lado sistemático no es por capricho, sino más bien es una necesidad y una exigencia que está dada y reside por y en las cosas mismas. Así las cosas, la sistematización posible de la ciencia se descubre o desoculta a partir de las cosas mismas. La sistematización científica se da, pues, con ese *regreso* originario a las cosas y sólo así podemos hablar de ciencia, pues la ciencia sólo es posible desde las cosas.

Además, la auténtica ciencia, como la buena filosofía, está en búsqueda permanente de la verdad y ésta y su reino, están regidos por cierta unidad de leyes que en su ordenamiento mismo se rechaza, por principio, lo caótico, de ahí que su investigación y exposición deba ser

⁹² Ibid, p, 49.

⁹³ Ibid, p, 48.

sistemática. Sólo en este sentido, esto es, de un modo ordenado sistemáticamente es, para decirlo con Husserl, como “la ciencia aspira a ser el medio de conquistar para nuestro saber el reino de la verdad, en la mayor extensión posible”.⁹⁴ Bajo este entendido, las ciencias tienen que proceder metódicamente para alcanzar la verdad tan deseada. “Si todas emplean medios más o menos artificiosos para llegar al conocimiento de verdades o de probabilidades [...], entonces el estudio comparativo de estos instrumentos metódicos, en donde están acumuladas las intelecciones y experiencias de incontables generaciones de investigadores, habrá de proporcionarnos los medios para establecer normas generales sobre dichos procedimientos y reglas para la invención y construcción de los mismos, según las distintas clases de casos”.⁹⁵ De este modo, en todas las ciencias se aplican leyes en los casos particulares. La ciencia es pues, una unidad sistemática de una determinada forma (la forma depende del dominio de los objetos de cada ciencia) y esto es lo que caracteriza formalmente, como una primera aproximación a su definición, a la ciencia como ciencia, su limitación y su propia esfera como una teoría cerrada. Esto, insistimos con Husserl, “no es concebible sin la previa investigación de las fundamentaciones”⁹⁶ y una auténtica, claro está, crítica al conocimiento. Sin embargo, esta sistematización que tiene como finalidad una coherencia interna para alcanzar la verdad está aún por realizarse, pues Husserl reconoce que la ciencia como tal, su finalidad de acuerdo a su importancia vital para la humanidad, es algo que está por hacerse, pues para nuestro autor toda ciencia es incompleta. La ciencia no es ciencia acabada, sino que está en formación. Toda ciencia es en el fondo una pretensión de ciencia y sólo está por llegar a ser ciencia. En estricto sentido no podríamos hablar de ciencia. Dice Husserl al respecto: “Todas las ciencias, inclusive

⁹⁴ Husserl, *Investigaciones...1, op.cit.*, p, 43.

⁹⁵ *Ibid*, p, 44.

⁹⁶ *Ibid*, p, 50

las ciencias exactas, tan admiradas, son incompletas. Por una parte son incompletas en razón del horizonte infinito de problemas sin solución, que jamás dejarán en descanso el afán de conocimiento; por otra parte, tienen no pocas deficiencias en su contenido doctrinario ya desarrollado; el orden sistemático de las pruebas y de las teorías se reciente a veces por su falta de claridad o sus imperfecciones. Pero, sea como fuere, existe siempre un contenido doctrinario que continúa creciendo y ramificándose”.⁹⁷ Hablar de ciencia incompleta tiene razón de ser en la medida en que en las mismas ciencias se encuentran todavía opiniones personales, modos de ver particulares, puntos de vista privados. Sin embargo, esto último, en rigor, no tiene cabida en la noción de ciencia que pretende y aspira Husserl. Se reconoce, pues, dicha magnitud de la ciencia (modo de alcanzar la verdad), pero se sabe y reconoce, también, que no hay nada terminando y que aún falta mucho por hacer con respecto a la ciencia. El cumplimiento de la ciencia es necesario y es posible.

Indudablemente es importante realizar el trabajo científico y no darse por vencidos, pues debemos mencionar, antes que nada, la importancia de la ciencia para la humanidad, como ya se ha mencionado, pues no cabe duda que ésta pueda engrandecer al espíritu humano. Husserl sabía de esta importancia y no era un asunto que le era ajeno, más bien veía la necesidad de esclarecer las ciencias y la idea de la ciencia misma para el correcto desarrollo del espíritu humano. Veamos lo que menciona nuestro autor con relación a dicha importancia: “La ciencia que dispone de un fundamento universal y apodíctico y que a su vez proporciona tal fundamento, surge de ahí como la función humana necesariamente más alta: como lo he dicho, su función es permitir a la humanidad desarrollarse hasta el plano de la autonomía personal, de la autonomía humana de irradiación universal. Ésa es la idea: la idea que engendra el impulso

⁹⁷ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, *op.cit.*, p. 9.

vital afectado del más alto grado de la humanidad”.⁹⁸ Con esta última cita y lo que hemos venido analizando, tenemos ya algunas de las ideas centrales de cómo entendía Husserl la auténtica ciencia, tenemos así la idea de un fundamento universal y apodíctico estrechamente vinculado con una función muy específica y es, precisamente, la de ser la posibilidad del desarrollo de la humanidad. Así pues, tenemos que el conocimiento científico representa realmente el acto más elevado de los actos cognoscitivos, por lo tanto, dicho acto debe estar en conformidad con su propia cuestión de derecho en tanto que acto, es decir, en plena conformidad con la esencia de la legitimización ideal o la validez como tal.

Hemos puesto ya de manifiesto algunos aspectos de suma importancia para la idea de ciencia en nuestro autor y de los cuales aún podríamos sacar algunas reflexiones, pero tenemos la necesidad, antes que nada, de una definición absoluta de la ciencia. Pero debemos tomar en cuenta que si la ciencia como tal es incompleta, podemos inferir que la definición o definiciones de la ciencia también lo sean. Bajo esta perspectiva sólo tenemos pues, un acercamiento a esa definición. Veamos.

Antes que nada debemos tener en mente que al definir una ciencia, tenemos que considerar, necesariamente, los fines de la misma. Pero no solamente quiere esto decir que implique la correcta definición de su objeto, sino más bien, en la definición de toda ciencia se debe reflejar también las etapas de su evolución progresiva. A este propósito dice Husserl: “con la ciencia progresa el conocimiento subsiguiente de la peculiar índole conceptual de sus objetos, de los límites y situación de su esfera”.⁹⁹ Y más adelante agrega: “la esfera de una

⁹⁸ Husserl Edmund. *La filosofía como autorreflexión...*, *op.cit.*, p 137.

⁹⁹ Husserl, *Investigaciones...1*, *op.cit.*, p, 36.

ciencia es una unidad objetivamente cerrada”.¹⁰⁰ Esto quiere decir que para nuestro autor toda ciencia debe estar correctamente delimitada, pues confundir sus límites, representa un grave equívoco. No debemos pues desfigurar las ciencias al confundir sus límites. Puesto que las “ciencias son creaciones del espíritu que persiguen cierto fin y deben ser juzgadas por tanto con arreglo a este fin. Y lo mismo puede decirse de las teorías, las fundamentaciones y en general todo aquello que llamamos método. Una ciencia es en verdad ciencia, un método es en verdad método, si es conforme al fin a que tiende”.¹⁰¹ Hay que recordar, hablando aquí de fines, que para Husserl “el fin del pensamiento sólo se realiza plenamente en la ciencia”.¹⁰² Ahora bien, una esfera o un dominio de objetos representan el campo de las investigaciones de toda ciencia, de hecho, esos objetos corresponden o deben corresponder a las investigaciones de una ciencia. Una teoría que pretenda ser científica debe dejar con fijación científica, con “elaboración metódica los conceptos que *determinan* sus objetos”.¹⁰³ Hemos hablado de fines, de la posibilidad de definición, de los objetos, límites y todo a propósito de la idea de una ciencia que en el fondo no es ciencia, sino sólo ciencia incompleta, ciencia por realizarse. “Pero la discusión sobre las definiciones es en verdad [...] una discusión sobre la ciencia misma y no sobre la ciencia hecha, sino sobre la ciencia en gestación y por el momento sólo presunta, en la que los problemas, los métodos, las teorías, en suma, todo es aún dudoso”.¹⁰⁴ Ciertamente, estamos de acuerdo con Husserl, aún todo se nos presenta dudoso, pero la ciencia, aunque sea incompleta, aunque esté en gestación debe estar delimitada como una unidad, como algo cerrado y, sólo así, evitar que se confunda con otras (de ahí la multiplicidad de ciencias).

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ Ibid, p, 50.

¹⁰² Ibid, p, 51.

¹⁰³ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, op.cit., p, 30.

¹⁰⁴ Husserl, *Investigaciones...1*, op.cit., p, 56.

Dice Husserl: “La ciencia es en primer término una unidad antropológica, esto es, una unidad de actos y disposiciones del pensamiento, juntamente con ciertos dispositivos exteriores relacionados con aquello. Nada de cuanto hace de esta unidad una unidad antropológica y especialmente una unidad psicológica afecta a nuestro interés. Este se dirige a lo que hace de la ciencia ciencia; y esto es en ningún caso la conexión psicológica ni la conexión real general a que se subordinan los actos del pensamiento, sino cierta conexión objetiva o ideal, que presta a estos referencia objetiva unitaria y, en esta unitariedad, validez ideal”.¹⁰⁵ Algo importante ha surgido aquí, lo que hace ser ciencia a la ciencia es una conexión objetiva, una idea de suma importancia que tiene que ver con aquello que da unidad al pensamiento científico, es más, a la ciencia como tal; una idea que debemos analizar en detalle y que cruza idealmente el pensamiento científico. De esta idea dice Husserl que puede entenderse en dos sentidos: “*la conexión de las cosas* a que se refieren intencionalmente las vivencias del pensamiento, reales o posibles, y *la conexión de las verdades* en que alcanza validez objetiva la unidad real como lo que es”.¹⁰⁶ Pues en las verdades deben expresarse las cosas mismas y agrega: “En las respectivas verdades o conexiones de verdades se expresa la existencia real de las cosas y de las conexiones de las cosas. Pero las conexiones de las verdades son distintas de las conexiones de las cosas, que son «verdaderas» en aquellas”.¹⁰⁷ A partir de lo anteriormente dicho es necesario mencionar además que una reunión de verdades dada en un conjunto no puede determinar por sí sola la unidad de una ciencia (unidad de su esfera). La ciencia implica, además una unidad de la conexión de la fundamentación, como, de alguna manera, se ha sospechado anteriormente. Debemos asegurarnos en saber la clase de unidad de la conexión de

¹⁰⁵ Ibid, p 191.

¹⁰⁶ Idem.

¹⁰⁷ Ibid, pp 191-192.

las fundamentaciones que constituya la ciencia. La fundamentación como tal es esencialmente inherente a la idea de ciencia. En este sentido, la ciencia, como conocimiento, es tal en la medida en que es un conocimiento por fundamentos.

Hemos mencionado que la ciencia es un conocimiento por fundamentos y es que una explicación por fundamentos es lo que hace ser ciencia a la ciencia y en esto descansan, por decirlo así, las verdades (como esencialmente unidades) de una ciencia. Pues para Husserl la “*unidad esencial de las verdades de una ciencia es la unidad de la explicación*. Pero toda explicación hace referencia a una teoría y encuentra su conclusión en el conocimiento de los principios de explicación. La *unidad* de la explicación significa, pues, *unidad teórica*, es decir, según lo expuesto anteriormente, unidad homogénea de leyes fundamentales o, por último, *unidad homogénea de principios explicativos*”.¹⁰⁸ Al respecto no podemos dejar de mencionar y tiene cabida aquí que para la coordinación de verdades de una ciencia es necesaria la unidad del objeto, pues las verdades se enlazan, en efecto, por su contenido a un mismo objeto. Siendo así, la fundamentación está en estrecha “relación con *la posibilidad de la ciencia y de la teoría de la ciencia*”.¹⁰⁹ Pero a todas las fundamentaciones les es inherente cierta forma y si esto no fuera así, no habría ciencia, ni método, ni progreso en el conocimiento. Además los métodos científicos deben descansar sobre fundamentaciones y de hecho, todo progreso del conocimiento se verifica, por decirlo así, en la fundamentación. De esta manera debemos concluir que la ciencia sólo es posible con una explicación de sus fundamentos. Pero hablar de ciencia es también hablar de saber, pues el saber es algo que está en relación la ciencia. La ciencia se refiere al saber pero hay que aclarar que ella no representa

¹⁰⁸ Ibid, p, 195.

¹⁰⁹ Ibid, p, 46.

o no es la suma de actos de saber. En todo caso “representa así una suma de dispositivos externos, nacidos de actos de saber que han sido llevados a cabo por muchos individuos y que pueden convertirse de nuevo en actos semejantes de innumerables individuos, en una forma fácilmente comprensible, pero que no cabe, sin prolijidad, describir de un modo exacto”.¹¹⁰ Es fácilmente observable que la ciencia está muy relacionada con el saber, pero más que nada implica posibilidades de saber. La posibilidad de la ciencia estriba donde sus resultados sean acumulados o puestos en reserva bajo la forma del saber y esto es para que en algún momento dado, se los pueda emplear en el curso ulterior del pensamiento bajo la forma de un sistema de proposiciones de claro sentido lógico, pero susceptibles de que se las comprenda o de que se las actualice en forma de juicios.

Con todo lo expuesto hasta aquí nos hemos aproximado a la esencia de la ciencia y esto implica una aproximación a la definición de la misma, pero aunque sea sólo una aproximación, hemos ganado claridad para nosotros mismos y en los conceptos. Para Husserl, la “esencia de la ciencia implica, pues, la unidad del nexo de las fundamentaciones, en el que alcanzan unidad sistemática no sólo los distintos conocimientos, sino también las fundamentaciones mismas y con éstas los complejos superiores de fundamentaciones, que llamamos teorías”.¹¹¹ Además hay un lado sistemático en la ciencia, un lado, de suma importancia al igual que el metódico. Es también significativo, cuando hablamos de ciencia, el remontarse a las cuestiones de principio. De hecho esto representa una tarea necesaria. Hablando silogísticamente, es una necesidad que todas y sobre todo las últimas premisas de las conclusiones se puedan probar así como conocer explícitamente los principios en que descansan los métodos de la ciencia. Esto

¹¹⁰ Ibid, p, 41.

¹¹¹ Ibid, p, 42.

es, se exige una claridad y racionalidad en la ciencia. De cualquier modo y en esto no habría gran discusión, la ciencia apunta al saber y el saber incumbe a todos los individuos, pero no se queda en mero saber, sino que implica algo más; esto es, la aspiración de una ciencia es otorgar al sujeto una multiplicidad de saber, pero no mera multiplicidad, pues evidentemente “es necesario algo más, a saber: *conexión sistemática en sentido teórico*; y esto implica la fundamentación del saber y el enlace y orden pertinentes en la sucesión de las fundamentaciones”.¹¹² Se ha mencionado aquí la idea de una ciencia como de vital importancia para el desarrollo de la humanidad, de una ciencia, sin embargo, en gestación que tiene relación con el saber y que es una creación de varios individuos. Además de tener su lado metódico y sistemático, la ciencia tiene su propia esfera, su propia unidad objetiva, sus propios límites que no se confunden con otros. Es un conocimiento por fundamentos que requiere el remontarse una y otra vez a los principios y que su punto de partida está dado en la intuición. De hecho, sólo una ciencia que pueda ofrecer esta claridad puede dar plena satisfacción en sentido teórico. Una ciencia debe emplear, pues, teorías cristalinas, “en donde resulte plenamente comprensible la función de todos los conceptos y proposiciones y estén analizados exactamente todos los supuestos y por ende elevado el conjunto por encima de toda duda teórica”.¹¹³ Y bajo esta perspectiva, la verdad debe convertirse “en patrimonio perdurable de ciencia, en tesoro de saber y de investigación progresiva, tesoro inventariado en actas auténticas y movilizable en todo momento”,¹¹⁴ sólo si está puesta en enunciados dentro de una indagación teórica. Entonces es clara la importancia de la ciencia, pero hay que decirlo de antemano: Así como la ciencia tiene una gran importancia para el desarrollo de la humanidad

¹¹² Ibid, p, 42.

¹¹³ Ibid, p, 40.

¹¹⁴ Ibid, p, 217.

es también una creación no sólo de un sujeto, sino una creación intersubjetiva, puesto que además de ser una creación del espíritu, es una creación de innumerables individuos. Ciertamente, “la ciencia requiere a la vez de dispositivos subjetivos y objetivos, para llegar a voluntad (y, desde luego, intersubjetivamente) a las correspondientes fundamentaciones y evidencias actuales”.¹¹⁵ Esto que Husserl ha puesto entre paréntesis en la cita anterior, es de suma importancia, pues la verdadera ciencia es una creación intersubjetiva como ya se ha enunciado en varias ocasiones y sólo trabajando conjuntamente la ciencia podrá cumplir su objetivo para el bienestar de la humanidad.

§ 4. Fenomenología: ¿sistema, ciencia o método?

Ahora bien, la ciencia de los fenómenos o fenomenología pura es una ciencia “alejada del pensar natural”,¹¹⁶ esto quiere decir que la fenomenología pura trata de los fenómenos al igual que muchas otras ciencias, “pero en una actitud totalmente distinta, que modifica en determinada forma todos los sentidos del término fenómeno con que nos encontramos en las ciencias que nos son familiares desde antiguo. Sólo en cuanto modificado de esta suerte, entra el fenómeno en la esfera fenomenológica”.¹¹⁷ De este modo, la diferencia de la fenomenología respecto de las demás ciencias que tratan de fenómenos, es una diferencia de actitud y, en este sentido, el camino que debe emprender para su realización es distinto de los de las otras ciencias, y al mismo tiempo tiene que “caracterizar la singular posición que ocupa entre las

¹¹⁵ Husserl, *Ideas relativas...I*, op.cit., p, 150.

¹¹⁶ Ibid, p, 7.

¹¹⁷ Idem.

demás ciencias”,¹¹⁸ esto es, “comprender su posición relativamente a todas las ciencias empíricas, así, pues, también a la psicología”.¹¹⁹ La fenomenología, pues, se diferencia de las demás ciencias y con ello, busca el lugar que ocupa dentro de las ramas del saber científico; digamos que se posiciona al mismo tiempo que se diferencia. Podríamos afirmar que la diferencia es aún mayor si decimos que las demás ciencias tratan de hechos y no de esencias. La fenomenología pura o trascendental, por su parte, no es una ciencia de hechos, sino de esencias, “una ciencia que quiere llegar exclusivamente a “conocimientos esenciales” y *no fijar, en absoluto, “hechos”*.”¹²⁰ Aclarar y tomar en cuenta esta diferencia es de suma importancia “para la edificación de la idea de una fenomenología pura”.¹²¹ La fenomenología bajo esta perspectiva debe ser una ciencia eidética de fenómenos trascendentalmente reducidos esto es, una ciencia apriorística.

Sabemos que la fenomenología ha nacido en estrecha relación con la psicología, de hecho en algún momento, muy a sus inicios, Husserl llamó a su fenomenología, psicología descriptiva. Pero se percató que con ello incurría en una falta, de este modo, tuvo la necesidad “de rectificar el nombre que entonces daba a la fenomenología (psicología descriptiva), designación harto favorable a error”¹²² para, de ese modo, continuar con su tarea. “La fenomenología no es, de ningún modo, psicología, pues se emplazará en una dirección nueva y reclama una actitud esencialmente diferente de la que es propia de la psicología y de la de cualquier ciencia de lo espacio-temporalmente existente”.¹²³ La fenomenología “en verdad, es

¹¹⁸ Idem.

¹¹⁹ Ibid, p, 46.

¹²⁰ Ibid, p, 10.

¹²¹ Ibid, p, 46.

¹²² Husserl, *Investigaciones...1, op.cit.*, p, 28.

¹²³ Husserl, Edmund. *Problemas fundamentales...*, op.cit., p, 47.

una ciencia de la conciencia y no es, sin embargo, psicología”,¹²⁴ una ciencia de la conciencia que se opone a la ciencia natural de la conciencia o psicología. De hecho es “de esperar que la fenomenología y la psicología estén íntimamente ligadas, por cuanto cada una de ellas se ocupa de la conciencia, aunque de modo diferente y de acuerdo a una ‘actitud’ diferente”.¹²⁵ La fenomenología se ocupa de la conciencia pura y la psicología se ocupa de la conciencia empírica. Husserl resaltó su falta y posteriormente jamás habló de “psicología descriptiva” al referirse a la fenomenología. Entonces nuestro filósofo rectificó y otorgó el nombre adecuado a la ciencia recién fundada o descubierta, pero justamente ahí se iniciaron los grandes problemas relativos a la investigación de la misma. Los análisis ahora corresponden a la propia fenomenología y sus propias investigaciones.

Además para Husserl se tiene que mostrar que la fenomenología, como ciencia de esencias en actitud fenomenológica, como ciencia apriorística y eidética, “es la ciencia fundamental de la filosofía”.¹²⁶ Así, si la psicología pretende ser ciencia estricta, como todas las ciencias de la naturaleza, sólo lo será “a través de la fenomenología”.¹²⁷ En este sentido la fenomenología, tiene “su *aplicación* a todas las ciencias que han proliferado naturalmente”¹²⁸ y, sobre todo, en ella “tienen sus raíces diferentes ciencias”.¹²⁹ La fenomenología es, pues, una ciencia autónoma que presta sus servicios de fundamentación a las demás ciencias y sobre todo, a la filosofía. Al respecto dice Husserl que hay que “considerarla como la ciencia fundamental y sistemática de la filosofía”.¹³⁰ Y agrega: “Además, siendo la investigación

¹²⁴ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, *op.cit.*, p, 23.

¹²⁵ Idem.

¹²⁶ Husserl, *Ideas relativas...1*, *op.cit.*, p, 7.

¹²⁷ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, *op.cit.*, p, 23.

¹²⁸ Husserl, *Investigaciones...1*, *op.cit.*, p, 229.

¹²⁹ Ibid, p, 216.

¹³⁰ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, *op.cit.*, p, 44.

fenomenológica una investigación de la esencia, o sea *a priori* en el verdadero sentido, tiene automáticamente en cuenta al mismo tiempo todos los motivos justificados del apriorismo”.¹³¹ Para Husserl en “la fenomenología se fundan entonces, naturalmente, las ciencias llamadas en el lugar indicado específicamente filosóficas”.¹³² En este sentido presta sus servicios a la filosofía y bajo esta perspectiva es comprensible que llame Husserl a la fenomenología “el secreto anhelo de toda la filosofía moderna”.¹³³ Efectivamente, la fenomenología funciona como el medio por el cual debe ser posible la filosofía como ciencia estricta, y en este sentido, en ella “no debe funcionar, como premisa, ninguna afirmación metafísica, física y, en especial, psicológica”.¹³⁴ No tiene, pues, que presuponer nada, pues es, precisamente, en “esa falta de supuestos metafísicos, físicos, psicológicos”¹³⁵ como quiere ponerse en marcha la fenomenología. Así, en tanto “se mantenga pura y se abstenga de la posición existencial de la naturaleza, la fenomenología pura considerada como ciencia *no puede ser más* que una investigación de esencia y de ningún modo una investigación de existencia. Toda introspección y todo juicio que se apoye en tal ‘existencia’ cae fuera de su esfera”.¹³⁶ Esto lo tiene que respetar, pues en tanto pura, la fenomenología, “no contiene, desde el principio ni en todos sus ulteriores pasos, la menor afirmación sobre existencias reales”.¹³⁷ “Sólo es necesario aquí, como siempre en la fenomenología, tener el valor de tomar como se da lo que se intuye realmente del fenómeno, en lugar de interpretarlo de otra manera, y luego describirlo

¹³¹ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, *op.cit.*, p, 49.

¹³² Husserl, *Ideas relativas...1*, *op.cit.*, p, 142.

¹³³ *Idem.*

¹³⁴ Husserl, *Investigaciones...1*, *op.cit.*, p, 229.

¹³⁵ *Idem.*

¹³⁶ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, *op.cit.*, p, 44.

¹³⁷ Husserl, *Investigaciones...1*, *op.cit.*, p, 229.

honradamente. Todas las teorías deben ajustarse a esto.”¹³⁸ Es decir, dejamos a un lado la actitud natural, pues frente a ella “ha de ser posible una nueva actitud, para la que, a pesar de desconectar este universo natural, psicofísico, queda algo –el campo interno de la conciencia absoluta”.¹³⁹

El ser propio de la conciencia pura o, si se quiere, de los fenómenos trascendentalmente reducidos, como región específica de ser, es el campo de la fenomenología. A este respecto para Husserl la fenomenología es “una disciplina *puramente descriptiva* que indaga el campo de la conciencia pura trascendental en la *intuición pura*”.¹⁴⁰ Esto quiere decir y así se puede ver la fenomenología “como ciencia de los “orígenes”. ”¹⁴¹ La fenomenología debe, pues, ser fundada, como ciencia eidética, “como ciencia esencial de la conciencia trascendentalmente purificada”,¹⁴² como *ciencia descriptiva esencial de las formas inmanentes de la conciencia*”.¹⁴³ La conciencia, es pues, el campo de estudio de la fenomenología y es lo que no acepta una posible desconexión, así pues, esta conciencia o “este ser como “*residuo fenomenológico*”, como una región de ser, en principio *sui generis*, que puede ser de hecho el campo de una nueva ciencia –de la fenomenología”.¹⁴⁴

Así, pues, resulta de gran trascendencia para Husserl darse cuenta de “el sentido, método y alcance filosófico de la fenomenología”.¹⁴⁵ La fenomenología con esto tiene ya su modo de proceder que básicamente es a través de “ensayos de un trabajo fundamental efectivo

¹³⁸ Husserl, *Ideas relativas...1, op.cit.*, pp, 257-258.

¹³⁹ Ibid, p, 115.

¹⁴⁰ Ibid, p, 136.

¹⁴¹ Ibid, p, 76.

¹⁴² Ibid, p, 137.

¹⁴³ Idem.

¹⁴⁴ Ibid, p, 76.

¹⁴⁵ Husserl, *Investigaciones...1, op.cit.*, p, 25.

sobre las cosas miradas y tomadas directamente”.¹⁴⁶ Pero no hay que confundirse, que Husserl se refiera a “ensayos” no le resta importancia al proceder fenomenológico, pues estos “no se pierden en discusiones sobre los puntos de vista, sino que dejan la última palabra a las cosas mismas y al trabajo sobre ellas”.¹⁴⁷ Hablando de las cosas mismas, hay que describirlas tal y como son dadas en nuestras vivencias, en este sentido, “la fenomenología expresa *descriptivamente*, con expresión pura, en conceptos de esencia y en enunciados regulares de esencia, la esencia aprehendida directamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia”.¹⁴⁸ De este modo la fenomenología “tiene por fin el proporcionarnos una comprensión descriptiva (no una comprensión empírico-psicológica) tan amplia de esas vivencias psíquicas y del sentido implícito en ellas, como sea necesario para dar significaciones fijas a todos los conceptos lógicos fundamentales, significaciones que estén aclaradas merced al retroceso a las conexiones de esencia (investigadas por análisis) entre la intención significativa y el cumplimiento significativo, y que resulten también comprensibles y al mismo tiempo aseguradas en su posible función de conocimiento”.¹⁴⁹ La fenomenología, pues, sólo aspira, desde esta perspectiva, a ser una doctrina de esencias dentro de la intuición pura, pero estas esencias quedarán fijadas y descritas en conceptos. A propósito de la descripción fenomenológica menciona Husserl que en forma repetitiva “hemos designado en lo anterior a la fenomenología justo como una ciencia descriptiva. Aquí se alza de nuevo una fundamental cuestión metodológica y un reparo que nos paraliza, ávidos como estamos de penetrar en el nuevo dominio. *¿Es justo señalar a la fenomenología como meta la mera*

¹⁴⁶ Ibid, p, 26.

¹⁴⁷ Idem.

¹⁴⁸ Ibid, p, 216.

¹⁴⁹ Ibid, p, 219.

*descripción? Una eidética descriptiva ¿no es en general algo absurdo?». ¹⁵⁰ Y más adelante él mismo se contesta: “Por lo que toca a la fenomenología, quiere ser una ciencia *descriptiva* de las esencias de las vivencias puras trascendentales en actitud fenomenológica, y como toda disciplina descriptiva, no constructiva y no idealizante, tiene su propio derecho a la existencia”. ¹⁵¹*

Dice Husserl al respecto: “Yo albergaba primitivamente la esperanza de que, descubiertos e investigados los problemas radicales de la fenomenología pura y de la filosofía fenomenológica, me sería posible dar una serie de exposiciones sistemáticas”. ¹⁵² La sistematización de la fenomenología es un tema de gran importancia, pero no sólo eso, sino que, no cabe duda, en la formulación de una nueva disciplina hay que estar “al tanto de su método, del conjunto sistemático de sus problemas, de su función en la empresa de hacer posible una filosofía rigurosamente científica y una teoría racional de la psicología empírica”. ¹⁵³ Podemos tener la certeza de que Husserl estuvo dedicado de lleno y muchos años a la fenomenología y en todo ese tiempo llegó “paulatinamente a la teoría sistemática de las «reducciones fenomenológicas»”, ¹⁵⁴ obviamente, llegar a este punto implica mucho esfuerzo y claridad reflexiva sobre la esencia de la fenomenología. La *epojé* fenomenológica es la *epojé* universal en la medida en que la fenomenología como ciencia “no tiene, pues, que hacer, en su inmanencia, *ninguna clase de posiciones de ser de semejantes esencias*, ninguna clase de proposiciones sobre su *validez* o no *validez*, o sobre la posibilidad ideal de objetividades

¹⁵⁰ Husserl, *Ideas relativas...1*, *op.cit.*, p, 159.

¹⁵¹ *Ibid*, p, 166

¹⁵² Husserl, *Investigaciones...1*, *op.cit.*, p, 25.

¹⁵³ *Ibid*, p, 26.

¹⁵⁴ *Ibid*, p, 29.

correspondientes a ellas, ni formulación ninguna de *leyes esenciales* referentes a ellas”.¹⁵⁵ Esta primera reducción posibilita el camino hacia el campo fenomenológico de la conciencia, las “restantes reducciones, en cuanto que presuponen la primera, son, pues, secundarias, pero no por ello en modo alguno de *escasa* significación”.¹⁵⁶ Pues para “el método fenomenológico (y ulteriormente para el método de la investigación filosófico-trascendental en general) tiene una doctrina sistemática de todas las reducciones fenomenológicas, como la que hemos intentado esbozar aquí, una gran importancia. Su múltiple y expreso “colocar entre paréntesis” tiene la función metódica de recordarnos constantemente que las esferas del ser y del conocimiento afectadas por él están *en principio* fuera de aquellas que deben estudiarse como fenomenológico-trascendentales”.¹⁵⁷

En este sentido: “«Fenomenología» designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero, a un tiempo, y ante todo, «fenomenología» designa un método y una actitud intelectual: la *actitud intelectual* específicamente *filosófica*; el *método* específicamente *filosófico*”.¹⁵⁸ En esta cita Husserl habla de ciencia, nexo de disciplinas, actitud, pero ante todo: “método”.¹⁵⁹ Sin embargo: “«Fenomenología» designa un nuevo método descriptivo que hizo

¹⁵⁵ Husserl, *Ideas relativas...1*, *op.cit.*, p, 138.

¹⁵⁶ *Ibid*, p, 139.

¹⁵⁷ *Idem*.

¹⁵⁸ Husserl, Edmund. *La idea...*, *op. cit.*, p, 33.

¹⁵⁹ A propósito dice Ziri6n, que la “fenomenología se ha considerado m6s como un m6todo que como una disciplina o una ciencia. No es posible negar que, en cierto sentido, la fenomenología sea o pueda ser considerada como un m6todo. El mismo Husserl se refiri6 en muchas ocasiones a la fenomenología como un «m6todo»” en Ziri6n, Antonio. *Historia de la fenomenología en M6xico*, Serie Fenomenología Coedici6n Red Utopía, A.C.-Jitanj6fora Morelia Editorial, Red 2003, p, 389 Y m6s adelante agrega Ziri6n: “Y sin embargo, hay un gran paso entre esta consideraci6n y la idea de que la fenomenología es sobre todo, o esencialmente, o, en el caso extremo, exclusivamente, un m6todo. O m6s: que la fenomenología es uno entre los varios posibles m6todos de la filosofía. Lo que se olvida es que, si la fenomenología puede considerarse, primariamente, o ante todo, como un m6todo, no es con el objetivo de emprender cualquier tipo de indagaciones en el trabajo infinito de la filosofía y de las ciencias humanas o sociales; sino con el objeto de fundar o erigir una ciencia o –si molesta la palabra ciencia o se quiere distinguir la fenomenología o la filosofía de las ciencias particulares– una disciplina ordenada y rigurosamente sistemática de inter6s cognoscitivo”. Ziri6n, *Historia de la fenomenología...op.cit.*, pp, 389-390.

su aparición en la filosofía a principios de siglo y una ciencia apriorica que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en un desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias”.¹⁶⁰

Nos encontramos pues, ya con una cierta visión de la fenomenología, esto es, tiene su lado sistemático (aunque no es un sistema de pensamiento), metódico, su finalidad de hacer posible una filosofía científica y el modo como las ciencias particulares pueden convertirse en ciencias estrictas, es actitud e interés, pero sobre todo, es ciencia. La fenomenología es una ciencia que se funda sobre sí misma y es absolutamente independiente. Bajo esta perspectiva la fenomenología no es “una teoría que esté ahí simplemente para responder el problema histórico del idealismo”,¹⁶¹ “sino que la fenomenología trascendental es en sí misma, en cuanto ciencia concreta y aunque no se diga una palabra sobre el idealismo, un idealismo universal desarrollado como ciencia”.¹⁶² Finalmente, la intencionalidad, como una peculiaridad de las vivencias, es para Husserl “el tema general de la fenomenología de orientación “objetiva”. ”¹⁶³ “El problema que abarca la fenomenología entera tiene por nombre el de intencionalidad. Este nombre expresa, en efecto, la propiedad fundamental de la conciencia, estando incluidos en él todos los problemas fenomenológicos, incluso los hyléticos”.¹⁶⁴

¹⁶⁰ Husserl Edmund. *El artículo «Fenomenología» de la Enciclopedia Británica*. En E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1992, p. 136.

¹⁶¹ Husserl, *Ideas relativas...I, op.cit.*, p. 385.

¹⁶² *Ibid*, p. 386.

¹⁶³ *Ibid*, p. 198.

¹⁶⁴ *Ibid*, p. 348.

§ 5. Idea de la filosofía.*

Hablar de la idea de filosofía en Husserl es harto complicado pues consideramos, hasta donde tenemos entendido, que no sintetizó arquitectónica y exhaustivamente dicha idea.¹⁶⁵ Sin embargo, destacamos como primer punto que nuestro filósofo insiste en que filosofía y ciencia están en una estrecha relación, en una vinculación recíproca. Y lo que vale para la ciencia, vale, del mismo modo, para la filosofía. Pues es de notar que Husserl habla reiteradamente de la filosofía como ciencia estricta y de este modo, nuestro autor tiene por finalidad hacer que la filosofía se convierta en ciencia. Esto, como bien sabemos, no es nuevo en la historia de la filosofía y Husserl lo sabía, y, sin embargo, tiene el empeño de realizar tan enorme tarea, ya que desea que la filosofía comience de nuevo y de una vez por todas. Y, a propósito del comienzo, sabemos que “desde sus primeros comienzos, la filosofía pretendió ser una ciencia estricta, más aún, la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas más profundas y haga posible, desde el punto de vista ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales”.¹⁶⁶ En este mismo sentido nuestro autor agrega: “La filosofía es para mí, de acuerdo con la idea de la misma, la ciencia que parte de fundamentos últimos, o lo que es igual, de una responsabilidad última, en la que, pues, no funciona como base segura del conocimiento nada predicativa o prepredicativamente comprensible de suyo”.¹⁶⁷

* Puede ser de gran utilidad para los interesados en esta cuestión el pequeño, pero sustancial texto de Karl Schuhmann titulado: *La idea de Husserl de la filosofía*. Tomado de *Actualidad de Husserl*. México D.F.: Alianza Editorial Mexicana, 1989, pp, 147-176.

¹⁶⁵ Schuhmann llega a decir que Husserl “habla relativamente poco de “filosofía”, p 147. Y más adelante llega a decir incluso que: “No encontramos en Husserl un escrito comparable al tomito de Bolzano *¿Qué es filosofía?*. En ninguna parte sintetizó consecuentemente su idea de filosofía, ni siquiera en “La filosofía como ciencia rigurosa”.”, p 150. Y que ““filosofía” es ciertamente uno de esos conceptos que Husserl utiliza constantemente pero que nunca llegan a convertirse en objeto de reflexiones exhaustivas”.Idem.

¹⁶⁶ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, *op.cit.*, p, 7.

¹⁶⁷ Husserl, *Ideas relativas...I*, *op.cit.*, p 372.

Si hablamos conforme a la universalidad de principio, la idea de una filosofía estrictamente científica es una “filosofía desde abajo” En este sentido menciona nuestro autor que “nos ocupamos de la filosofía culta que se presenta con un cariz realmente científico, en particular con un método y una disciplina por los que esta filosofía cree haber alcanzado definitivamente la jerarquía de ciencia exacta”.¹⁶⁸ Para Husserl la idea de la genuina filosofía, de la filosofía como ciencia estricta, está en estrecha relación con la realización de la idea del conocimiento absoluto. Una filosofía “que representa la imperecedera exigencia de la humanidad hacia el conocimiento puro y absoluto (e inseparablemente unido a eso, hacia lo puro y lo absoluto en el dominio del valor y de la voluntad)”.¹⁶⁹ Una ciencia, pues, dirigida al conocimiento absoluto y universal, una ciencia que abarque todo, una ciencia que tome como punto de partida un radicalismo que permita una autoaclaración, una ciencia filosófica en estricto sentido.

Así pues, Husserl tiene la idea de que “la filosofía, que de acuerdo a su finalidad histórica es la más elevada y rigurosa de todas las ciencias”,¹⁷⁰ tiene que ser posible. Es, pues “una idea [...], que, como muestra una ulterior reflexión e interpretación, sólo es realizable en el estilo de verdades relativas, temporales, y a lo largo de un proceso histórico infinito –pero que así es realizable efectivamente”.¹⁷¹ Esta idea de filosofía que hemos expuesto, no puede presentarse lejos de la idea de verdad, pues para Husserl la verdad no es una ficción, pero es, sin embargo, una invención que eleva al hombre al nivel más alto en el cual “la vida humana

¹⁶⁸ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, *op.cit.*, p, 17.

¹⁶⁹ *Ibid*, p, 8.

¹⁷⁰ *Idem*.

¹⁷¹ Husserl, *Ideas relativas...I*, *op.cit.*, pp 372-373.

adquiere una nueva dimensión histórica”,¹⁷² al igual que la misma filosofía. De este modo, la idea de filosofía va unida con la idea de verdad y esto pone al hombre, según Husserl, en una altura más elevada y es que la “filosofía como función de humanización del hombre, como humanización, «del hombre en la escala de la humanidad», como existencia humana bajo su forma final, que es al mismo tiempo la forma inicial de donde ha partido la humanidad, tiene su primer estadio de desenvolvimiento, en su marcha hacia la razón de la humanidad”.¹⁷³ Pero no sólo eso, sino que también, y unido a esto, la filosofía es aquella autorreflexión que sitúa al hombre en el plano de la humanidad universal. De hecho esta autorreflexión es el fin hacia el cual tiende el hombre en tanto al modo racional de su existencia. La finalidad de la filosofía misma y de cualquier filósofo “consiste en alcanzar una *ciencia universal* del mundo, un saber universal, definitivo, una totalidad de las verdades en sí sobre el mundo, sobre el mundo en sí”.¹⁷⁴ Consiste, pues, en encontrar una *verdad* definitiva dotada “de «evidencia inmediata»”.¹⁷⁵

La filosofía es una configuración de la cultura que en la corriente del desarrollo humano aparece y de esta manera su contenido está dado por circunstancias históricas, pero y aunque esto resulte obvio, la filosofía no es creación solamente de un individuo o, por lo menos, como la entiende Husserl, no tendría que serlo. De este modo implica, para su realización histórica, otra formulación por medio de la cual “sería posible una actitud investigadora totalmente distinta que, plenamente consciente de que las ciencias jamás pueden ser una creación completa de un individuo, emplea a la vez las mayores energías, cooperando con personas

¹⁷² Husserl Edmund. *La filosofía como autorreflexión... op.cit, p, 131.*

¹⁷³ *Ibid*, p, 135.

¹⁷⁴ *Ibid*, p, 129.

¹⁷⁵ *Idem.*

igualmente dispuestas, para lograr que una filosofía científica nazca y se desarrolle progresivamente”.¹⁷⁶

Hemos analizado la idea de filosofía en Husserl y nos hemos encontrado con que tiene gran importancia para la humanidad, que es una creación intersubjetiva que se da en el desarrollo histórico, que da su razón de ser a todas las ciencias y disciplinas filosóficas, que requiere, por ende, una crítica de la razón para su posible realización, que es un conocimiento que versa sobre lo absoluto y que aspira a ser una ciencia estricta. Pero dice Husserl: “es incapaz de erigirse en ciencia verdadera”.¹⁷⁷ y lo dice con conciencia de que “todavía no han sido establecidas siquiera las bases de una doctrina científicamente estricta”¹⁷⁸ y esto es precisamente lo preocupante para Husserl. De este modo nos encontramos que Husserl considera que la filosofía no ha podido cumplir esta pretensión que es ya una exigencia, pues carece de carácter y “claridad científica”.¹⁷⁹ Pero con esto y, entiéndase bien, no se quiere decir “que la filosofía sea una ciencia imperfecta”,¹⁸⁰ sino que simplemente “todavía no es ciencia, que no ha comenzado a ser ciencia”¹⁸¹ y esto es porque no dispone de un sistema de doctrina. “En ella absolutamente todo es discutible; cada actitud es cuestión de convicción personal, de interpretación de escuela, de ‘punto de vista’.”¹⁸² No hay pues, “ninguna filosofía como ciencia estricta actualmente existente, ningún ‘sistema de doctrina’, ni siquiera incompleto, puesto

¹⁷⁶ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, op.cit., p, 3.

¹⁷⁷ Ibid, p, 8.

¹⁷⁸ Ibid, p, 65.

¹⁷⁹ Ibid, p, 8.

¹⁸⁰ Idem.

¹⁸¹ Idem.

¹⁸² Ibid, p, 9.

objetivamente en evidencia en el espíritu unificado de la comunidad de los investigadores de nuestra época”.¹⁸³

Existe pues la imposibilidad, latente, de la filosofía como ciencia universal, y en este sentido esa pretensión de ciencia sigue siendo aún, quizá hasta nuestros días, para la filosofía, inalcanzable. En una nota al pie de página de *La filosofía como autorreflexión de la humanidad* aclara Husserl: “Este proyecto de una ciencia universal sigue siendo como una intuición oculta en toda filosofía”.¹⁸⁴ Pero aunque permanezca inalcanzable u oculta, la ciencia filosófica debe conquistarse, pues la humanidad sigue necesitando de la filosofía como ciencia universal, como “una ciencia que abarque todo ser y cualquiera que sea el sentido del ser”.¹⁸⁵ En la época en que Husserl realiza estas reflexiones, observa que al desarrollo de la filosofía, le asaltan históricamente diversas dificultades, además de las ya mencionadas, que en general y de modo sintético, tienen como consecuencia “un escepticismo que amenaza desacreditar totalmente el gran proyecto de una ciencia rigurosa, y, tomadas las cosas más universalmente, de una filosofía como ciencia rigurosa”.¹⁸⁶ Efectivamente puede haber espíritus escépticos que vean la posibilidad de una filosofía científica como una ilusión o mera quimera y a esto dice Husserl: “La afirmación *incondicional* de que toda filosofía científica es una quimera, por cuanto las preguntas tentativas de los milenios pasados hacen probable la imposibilidad interna de tal filosofía, no sólo es falsa por el hecho de que las conclusiones que pueden sacarse de un par de milenios de cultura superior no constituyen una buena inducción para un

¹⁸³ Ibid, p, 62.

¹⁸⁴ Husserl Edmund. *La filosofía como autorreflexión... op.cit, p, 136.*

¹⁸⁵ Idem.

¹⁸⁶ Husserl, *Ideas relativas...1, op.cit., p, 373*

futuro ilimitado, sino que es falsa como absurdo tan absurdo como $2 \times 2 = 5$ ".¹⁸⁷ Aunque no estén las bases sólidas para la realización de una filosofía como ciencia y más allá o por encima del escepticismo, que acabamos de mencionar, Husserl ve la necesidad de realizar "la gran tarea de nuestro tiempo,"¹⁸⁸ esto es, "llevar a cabo una meditación radical para exponer intencionalmente el verdadero sentido de esta idea de la filosofía y mostrar la posibilidad de realizarla".¹⁸⁹ De este modo, a sabiendas de las dificultades históricas de su tiempo, que también son las del nuestro, para realizar la gran filosofía, Husserl no rehuye o esquivo el problema, sino al contrario, penetra en él al insistir en que es posible la realización de la filosofía como ciencia, aunque esto implique un esfuerzo radical, esfuerzo, sin embargo, que debe ser realizado "de un modo decisivo y profundo mediante la elaboración sistemática del método que pregunta retroactivamente por los últimos supuestos concebibles del conocimiento".¹⁹⁰ A manera de reafirmar lo anterior dice Husserl que "a la "filosofía como ciencia rigurosa", y como universal y absolutamente fundamental, no debe renunciarse antes de hacer de nuevo y con la más radical seriedad un intento de fundamentarla realmente, o de haber considerado con igual seriedad la ciencia fenomenológica nacida de semejante intención, la de comenzar de nuevo".¹⁹¹

Sean las dificultades que sean lo importante aquí es que "cualquiera que sea la dirección que tome la nueva marcha de la filosofía, está fuera de duda que no debe renunciar al deseo de ser ciencia estricta, antes bien, en cuanto ciencia teórica tiene que oponerse a la

¹⁸⁷ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, op.cit., p, 54.

¹⁸⁸ Husserl, *Ideas relativas...I*, op.cit., p, 373.

¹⁸⁹ Idem.

¹⁹⁰ Idem.

¹⁹¹ Idem.

aspiración práctica a una cosmovisión y *alejarse* de ella con plena conciencia”.¹⁹² En este sentido Husserl, al darnos a conocer su impresión de la filosofía y a sabiendas de las conflictos por superar, tiene, nuestro filósofo la plena “convicción que pretende abogar a favor de una importante reforma de la filosofía y preparar el terreno para el futuro ‘sistema’ de la filosofía”.¹⁹³ Él sabe, y lo hemos puesto de manifiesto, cuál es la misión de la filosofía a nivel histórico y su trascendencia e importancia vital para la humanidad: erigir una “vida regida por normas puramente racionales”, pues “el comprender filosófico que debe revelarnos los enigmas del mundo y de la vida”¹⁹⁴ tiene, forzosamente, que ponerse en marcha. Además Husserl tiene en mente y sabe que “los intereses más elevados de la cultura humana exigen el desarrollo de una filosofía rigurosamente científica; que, por consiguiente, en nuestro tiempo sólo se justifica un cambio, si está animado por la intención de fundar de raíz la filosofía en el sentido de ciencia estricta”.¹⁹⁵ Y para continuar con lo apenas mencionado: “Toda gran filosofía no es solamente un hecho histórico, sino que también en el desarrollo de la vida del espíritu humano desempeña una función teleológica, quizá única, a saber la de ser la elevación suprema de la experiencia de la vida, de la formación cultural, de la sabiduría de su época”.¹⁹⁶ Efectivamente, de esto resulta necesario aspirar a la sabiduría, pues “toda persona que tienda a ella es necesariamente ‘filósofo’ en el sentido prístino de la palabra”.¹⁹⁷ Además también sabe que generaciones enteras se han dedicado, de algún modo, desde su propia perspectiva y por diversos caminos, a lograr un estatuto científico de la filosofía y piensa o considera que aún no se ha logrado, de ahí la necesidad de elaborar, de una vez por todas, una reforma o renovación

¹⁹² Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, op.cit., p, 68.

¹⁹³ Ibid, p, 10.

¹⁹⁴ Ibid, p, 66.

¹⁹⁵ Ibid, p, 12..

¹⁹⁶ Ibid, p, 57.

¹⁹⁷ Ibid, p, 60.

de la filosofía misma. En este sentido, la filosofía está constantemente haciéndose, está puesta en marcha y es un trabajo no solamente individual, sino intersubjetivo, pero además sabe cuál es su máxima finalidad: llegar a ser esa ciencia universal omniabarcante, que permita la autorreflexión de la humanidad para elevar a ésta a un rango supremo. Y es que sabe que su filosofía está por realizarse. Dice al respecto: “Una filosofía en trance de realización no tiene la índole de una ciencia imperfecta que va corrigiéndose a medida que sigue su camino natural. En su sentido de filosofía está entrañado un radicalismo de la fundamentación, una reducción a una absoluta falta de supuestos, un método fundamental con el que el filósofo incipiente se asegure a sí mismo un terreno absoluto como supuesto absolutamente evidenciable de todos los supuestos “comprensibles de suyo” en sentido vulgar. Pero justo esto es lo que tiene que aclararse primero en pertinentes reflexiones que descubran su absoluta necesidad. El hecho de que estas reflexiones se entrelacen crecientemente al avanzar, acabando por conducir a toda una ciencia, a una ciencia del comienzo, a una filosofía “primera”, el hecho de que en su terreno radical broten en general todas las disciplinas filosóficas, más aún, los fundamentos de todas las ciencias, era cosa que no podía menos de permanecer oculta porque faltaba aquel radicalismo sin el cual la filosofía en general no puede existir, ni siquiera empezar”.¹⁹⁸ Así pues, para Husserl la auténtica filosofía, la radical, es aquella que se ha cuidado de estar verdaderamente libre de supuestos. En este sentido: “sólo en radicales reflexiones sobre sentido y la posibilidad de su propósito puede echar raíces una filosofía”.¹⁹⁹ Pero además, es importante insistir que de esa filosofía radical puedan brotar todas las disciplinas filosóficas y los fundamentos de todas las ciencias.

¹⁹⁸ Husserl, *Ideas relativas...I*, op.cit., p, 394.

¹⁹⁹ Ibid, p, 393.

Entonces, según parece, la filosofía como ciencia estricta aún está por realizarse y en consecuencia Husserl aún no se llama a sí mismo o se reconoce como filósofo. Veamos: “Estas convicciones del autor se han robustecido crecientemente en el curso de sus trabajos, con la evidencia de los resultados fundados gradualmente unos sobre otros. Si por una parte el autor ha tenido que rebajar prácticamente el ideal de sus aspiraciones filosóficas al de un simple principiante, por otra parte ha llegado con la edad a la plena certeza de poder llamarse un *efectivo* principiante. Casi pudiera tener la esperanza –si le fuera concedida la vejez de Matusalem– de poder llegar a ser un filósofo”.²⁰⁰ Así las cosas, la filosofía ocupa un puesto privilegiado en la concepción husserliana, pero es de destacar además un elemento que, hasta ahora, no ha sido tomado en cuenta, explícitamente, pero que es de suma importancia, nos referimos al aspecto racional de la filosofía. Y es que la “filosofía, la ciencia son racionales en todas sus formas; he ahí una tautología. Pero ellas se encuentran siempre en marcha hacia una racionalidad más alta; es la racionalidad que redescubre incesantemente su insuficiencia y su relatividad, pero conducida por el esfuerzo, empujada por la voluntad de conquistar la racionalidad verdadera y plena”.²⁰¹

Por otro lado, para nuestro filósofo es importante poner atención a la situación de la filosofía alemana de su tiempo (“con su filosofía de la vida luchando por el predominio, con su nueva antropología y su filosofía de la “existencia”.”²⁰² Y en este contexto, es nuevamente importante prestar atención, como dice Husserl, a “los reproches de “intelectualismo” o “racionalismo” que se han hecho desde estos lados a mi fenomenología y que se relacionan

²⁰⁰ Ibid, p, 394.

²⁰¹ Husserl Edmund. *La filosofía como autorreflexión...* op.cit, pp, 138-139.

²⁰² Husserl, *Ideas relativas...I*, op.cit., p, 372.

muy de cerca con mi manera de concebir mi filosofía”.²⁰³ Hay pues, reproches (intelectualismo o racionalismo), que según Husserl, se le hacen a la fenomenología y que también afectan la manera de concebir su propia filosofía. En este sentido vemos la estrecha vinculación entre fenomenología y filosofía. Y es que Husserl habla reiteradamente de “filosofía fenomenológica”,²⁰⁴ con esto, quiere dar a entender que la filosofía que pretenda ser científica lo será sólo fenomenológicamente. Es, pues para Husserl, de suma importancia que la filosofía pueda empezar a ser una auténtica ciencia, y para esto se tiene que dejar a un lado la actitud natural y operar un cambio de actitud, un cambio fenomenológico de actitud que funcionaría como prerequisite indispensable para que la filosofía pueda alcanzar su propósito, esto es, para que pueda empezar como una ciencia estricta. “La filosofía sólo puede empezar y sólo puede desarrollarse en toda ulterior actividad filosófica como ciencia, en la actitud fenomenológico-trascendental. Justo por esto es la fenomenología descriptiva *a priori* (la trabajada realmente en estas *Ideas*), en cuanto es aquella que labra directamente el terreno trascendental, la de suyo “filosofía primera”, la del comienzo. Sólo cuando esta motivación, que ha menester de una interpretación muy exacta y profunda, se ha vuelto una evidencia intelectual viva e imperativa, resulta claro que la “*nuance*”, al pronto de apariencia extraña, que conduce de una pura psicología interna a la fenomenología trascendental, es decisiva para el ser o no ser de una filosofía –de una filosofía que sabe con científica claridad lo que requiere su sentido peculiar, el de estar fundada en una última responsabilidad: qué terreno, qué método requiere”.²⁰⁵ Así, pues, la fenomenología es “filosofía primera”, la ciencia radical del

²⁰³ Idem.

²⁰⁴ Cfr. Husserl, *Ideas relativas...I*, op.cit., pp, 373, 276.

²⁰⁵ Ibid, p, 381.

comienzo, la filosofía como una ciencia que parte de fundamentos últimos, de una responsabilidad última.

En este sentido, si realmente estamos pensando en, y queremos con Husserl, una filosofía radical, se tiene que operar sin supuestos, sin dar de antemano las premisas del mundo como tal y de la ciencia y sus formulaciones metódicas, inclusive cualquier formulación filosófica, en suma toda la tradición y poner en marcha “un radicalismo de la autonomía del conocimiento en que se deja sin validez todo cuanto se da como existente en forma comprensible de suyo, retrotrayéndolo a lo supuesto implícitamente ya que en todo suponer, en todo preguntar y responder, y que por ende existe ya por necesidad siempre inmediatamente como primero en sí”.²⁰⁶ En suma, se tiene que aplicar la reducción fenomenológica, pues solamente aplicándola, puede empezar la auténtica filosofía en sentido radical y estricto. Bajo esta perspectiva Husserl, cree que la fenomenología es el medio adecuado para lograr que la filosofía comience a ser una ciencia, pero, como considera él mismo, no se ha quedado en una mera pretensión, pues cree que sus esfuerzos iniciados con las *Investigaciones lógicas*, realmente han dado frutos. Dice al respecto: “Las nuevas publicaciones que he emprendido en el último año, (las primeras desde estas *Ideas*) aportaran amplios desarrollos, aclaraciones y complementos de lo iniciado, por lo demás, ya en las *Investigaciones Lógicas* (1900-1) y luego en estas *Ideas*, de suerte que la pretensión de haber convertido en real el necesario comienzo de una filosofía “que pueda presentarse como ciencia” no se revelará como una autoilusión. En todo caso, quien durante decenios no especula sobre una nueva Atlántida, sino que se ha metido realmente por las selvas sin caminos de un nuevo continente y ha hecho los primeros esfuerzos para cultivarlo, no se dejará extraviar por negativa alguna de los geógrafos que

²⁰⁶ Ibid, p, 384.

juzgan de las noticias por sus propios hábitos empíricos y mentales –pero que también se ahorran el esfuerzo de hacer un viaje a las nuevas tierras”.²⁰⁷ Así creemos que Husserl se creía poseedor de la ciencia, pues no se ha quedado en meras especulaciones y pretensiones, sino que, durante decenios, ha realizado el esfuerzo para encontrar realmente lo tan ansiado. Por lo menos, es lo que considera él mismo. En este mismo sentido, pero contradiciendo lo anterior, al juzgar *Ideas I* como obra filosófica, Husserl menciona que “tiene un propósito limitado”²⁰⁸ y éste es: “Sólo pretende ser un intento –desarrollado en decenios de meditación dirigida exclusivamente hacia esta meta– de convertir en realidad el comienzo radical de una filosofía que, repito las palabras kantianas, “pueda presentarse como ciencia”. Al mencionar que “sólo pretende ser un intento” nos da a entender que realmente no es un intento, sino sólo la pretensión de uno. Con esto, notamos cierta inseguridad en Husserl; por un lado se cree poseedor de la ciencia y esto no se revela como una autoilusión, por otro lado ese anhelo de convertir en realidad la filosofía como ciencia estricta, se nos revela como una mera pretensión del intento por lograrlo. Hay pues, cierto titubeo y en contra de ese primer “triumfalismo”, dice: “Al ideal del filósofo, componerse de una vez para todas una lógica, una ética y una metafísica sistemáticamente cerradas que pudiera justificar en todo momento ante sus propios ojos y ante la mirada ajena partiendo de una evidencia absolutamente forzosa –a este ideal ha tenido el autor que renunciar tempranamente y hasta hoy”.²⁰⁹

De este modo esa inseguridad que hemos notado en Husserl, se debe, probablemente, a que él mismo sabe que sentó las bases para lograr que la filosofía pueda convertirse en ciencia estricta, pero sabe también que la tarea aún no ha finalizado y que probablemente él mismo no

²⁰⁷ Ibid, p, 388.

²⁰⁸ Ibid, p, 393.

²⁰⁹ Idem.

vea la tarea concluida. Así menciona, por ejemplo: “el autor ve extendida ante sí la tierra infinitamente abierta de la verdadera filosofía, la “tierra prometida”, que él mismo ya no verá plenamente cultivada”.²¹⁰ Pero “con gusto esperarí que los venideros recojan estos comienzos, los lleven constantemente más lejos, pero también corrijan sus grandes imperfecciones, que son realmente inevitables en los comienzos de toda ciencia”.²¹¹ La posibilidad de realización de la filosofía es, pues, el método fenomenológico. Entonces la filosofía respecto a las ciencias de la naturaleza “*se halla en una dimensión completamente nueva. Necesita puntos de partida enteramente nuevos* y un método totalmente nuevo, que la distingue por principio de toda ciencia «natural»”.²¹² Y reafirma su idea un poco más adelante: “La filosofía, repito, se encuentra, frente a todo conocimiento natural, en una *dimensión nueva*, y a esta nueva dimensión, por más que tenga –como ya indica el modo figurado de hablar– conexiones esenciales con las dimensiones antiguas, le corresponde un *método nuevo* (nuevo desde su fundamento mismo), que se contrapone al método «natural»”.²¹³ Claramente Husserl habla del método fenomenológico y al decir que se opone al método natural, quiere esto decir que la filosofía es antinatural. Digamos que el trabajo filosófico no es natural, no es normal, pues. La fenomenología es a nuestro juicio y, sólo desde esta perspectiva, la respuesta de la pregunta que interroga por la realización de la filosofía como ciencia estricta. Esta idea de filosofía tendrá que lograrse, pues la cuestión del presente es la cuestión de, como dice Husserl, “la tan loada maestra de la eterna labor de la humanidad”,²¹⁴ esto es, de la filosofía.

²¹⁰ Ibid, p, 395.

²¹¹ Idem.

²¹² Husserl, Edmund. *La idea...*, op. cit., p, 34.

²¹³ Ibid, p, 36.

²¹⁴ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, op.cit., p, 8.

§ 6. División de la filosofía en teórica, axiológica y práctica.

Ya teniendo en mente la idea de filosofía en Husserl y antes al hablar de la crítica o teoría de la razón nos hemos enfocado al conocimiento y la verdad de dicho conocimiento, pero la razón no sólo es lógica, y a este respecto es menester la indagación completa de la razón, pues, como plantea Husserl, al “perseguir estas metas de la teoría de la razón se llega necesariamente a los *problemas de la aclaración de la lógica formal* y de las disciplinas paralelas a ésta que he llamado *axiología y práctica formales, bajo el punto de vista de la teoría de la razón*”.²¹⁵ Bajo esta perspectiva habría que señalar que para Husserl, los problemas de la razón teórica *preceden* a los problemas de la razón axiológica y práctica. Estos problemas se refieren a los entretnejimientos de todos los tipos de razón antes mencionados, puesto que las verdades de la esfera de la axiología y práctica formales tienen lugar en las verdades de la razón lógica. Hay luego, entretnejimientos temáticos en las diversas esferas de la razón. “Así pues, en tales entrelazamientos temáticos SE CONSTITUYEN CADA VEZ OBJETIVIDADES NUEVAS, eventualmente con estratos constitutivos cada vez más elevados, que, según el caso, se originan a partir de actos teóricos, valorativos, prácticos, y que poseen, SEGÚN LA ACTITUD, significado temático en diferente sentido. En especial, pueden volverse siempre de nuevo temas teóricos mediante la transición a la actitud teórica; se vuelven entonces OBJETIVAS EN EL SENTIDO PARTICULAR: son captadas, se vuelven sujetos de predicados que las determinan teóricamente, etcétera”.²¹⁶ En este sentido habría que indagar sobre “las referencias esenciales que enlazan las tesis dóxicas con todas las demás especies de posición, las del sentimiento y la voluntad, y también aquellas que reducen todas las modalidades dóxicas a la

²¹⁵ Husserl, *Ideas relativas... I, op.cit.*, p, 350.

²¹⁶ Husserl, Edmund, *Ideas relativas... 2., op.cit.*, p, 43.

protodóxica. Justo por esto hay que hacer comprensible por medio de fundamentos últimos por qué la certeza de la creencia y consiguientemente la verdad desempeña un papel tan predominante en toda razón”.²¹⁷ Sin embargo, también hay que decirlo, esta serie de problemas sólo son anunciados por Husserl y no resueltos, pero sea como sea, para poder aclarar la razón axiológica y la razón práctica es necesario antes aclarar la razón teórica en la que ya nos hemos detenido cuando analizamos la crítica de la razón.

En un examen más detenido decimos que hay proposiciones de las percepciones y de todas las intuiciones téticas, así como proposiciones sintéticas (proposiciones predicativas dóxicas o juicios). De este modo, el concepto de proposición es visto, por Husserl, sumamente amplio. El sentido y la proposición hacen referencia a “una capa abstracta que entra en la textura de todos los nóemas. Es de gran trascendencia para nuestro conocimiento conquistar esta capa en su plena universalidad, o sea, ver que realmente tiene su morada en *todas las esferas de actos*”.²¹⁸ Incluidos, por lo tanto, los actos de la esfera del sentimiento y de la voluntad. “O como suelo expresarlo, hay junto al “y” dóxico (el lógico) también un “y” axiológico y práctico. Lo mismo pasa con el “o” y todas las síntesis de este orden”.²¹⁹ La morfología* es una idea que constituye la base de una *mathesis universalis* científica y tiene que ver con la configuración o forma de los juicios y de ahí su clasificación morfológica. “Esta morfología de los juicios es la disciplina lógica-formal primera en sí [...] Según nuestras dilucidaciones, versa sobre la *mera posibilidad de los juicios en cuanto juicios*, sin preguntar si

²¹⁷ Husserl, *Ideas relativas... I, op.cit.*, pp, 334-335.

²¹⁸ Ibid, p, 316.

²¹⁹ Ibid, p, 290.

* La morfología es la idea de una disciplina propia y definida ya en las *Investigaciones Lógicas* como “Morfología pura de las significaciones o “Gramática lógica pura”.

son verdaderos o falsos, ni siquiera si son compatibles o contradictorios”.²²⁰ Las proposiciones sintéticas se refieren, pues, a las síntesis dóxicas predicativas, las formas sintéticas son inherentes a las modalidades dóxicas y a los actos del sentimiento y de la voluntad “(Así, por ejemplo, las formas del preferir, las del valorar y querer “por mor de otra cosa”, y las del “y” y “o” axiológicos). En estas morfologías se habla noemáticamente de la forma puras de las proposiciones sintéticas, sin que sea cuestión aun de la validez o invalidez racional”.²²¹ Y más adelante afirma: “Pero tan pronto como planteamos estas cuestiones, y las planteamos por respecto a proposiciones en general, pero sólo en tanto se las concibe determinadas exclusivamente por las formas puras, nos hallamos en el terreno de la lógica formal y las disciplinas formales paralelas antes nombradas, que por su esencia están construidas sobre las correspondientes morfologías como sobre sus grados inferiores. *En las formas sintéticas* –que en cuanto formas de tesis o de proposiciones de la respectiva *categoría* suponen, patentemente, muchas cosas, pero no se preocupan por determinarlas particularmente– *residen condiciones a priori de la validez posible que encuentran su expresión en las leyes esenciales de las disciplinas en cuestión*”.²²² En las formas puras de las síntesis analíticas o predicativas residen condiciones *a priori* de la posibilidad de la certeza racional dóxica o de la verdad y lo mismo es esperable, por analogía en la esfera del sentimiento y de la voluntad, “o sea, para las formas de “proposiciones” sintéticas de estas esferas, cuya morfología sistemática ha de suministrar de nuevo el cimiento sobre el cual erigir las teorías formales de la validez. En las formas sintéticas puras de estas esferas (como, por ejemplo, en las relaciones entre fines y medios) residen realmente *condiciones de la posibilidad de la “verdad” axiológica y práctica*. En virtud de la

²²⁰ Husserl, Edmund. *Lógica formal...op.cit.*, p, 53.

²²¹ *Ibid*, p, 350.

²²² *Ibid*, pp, 350-351

“objetivación” que también se lleva a cabo, por ejemplo, en los actos del sentimiento, se transmuta toda *racionalidad* axiológica y práctica, en el modo que ya sabemos, en racionalidad dóxica, y noemáticamente en *verdad*, objetivamente en *realidad*: hablamos de fines, medios, cosas preferibles, etc., verdaderas o reales”.²²³

A este respecto decimos que al yo le pertenece de forma esencial disposiciones de tomas de posición afectivas o de direcciones volitivas. Pero el yo es también corpóreo y en este sentido las “apercepciones que se retrotraen a las esferas de la emoción y de la voluntad y todo lo que a ellas pertenece, los sentimientos e impulsos sensibles, los modos de la conciencia valorativa y práctica referidos a las *cosas*, todo ello, en la consideración de la naturaleza, pertenece fenomenalmente al hombre en cuanto cuerpo animado. E. igualmente respecto a todos los actos sociales”.²²⁴ Dejando a un lado por el momento la problemática de la corporalidad. No cabe duda que la objetividad cósmica, en tanto experienciable, es inherente al yo, “tiene un carácter de subjetividad en la medida en que experimentada por el yo y por tanto existe para él, en la medida en que es blanco de su atención, sustrato de sus actos teóricos, afectivos y prácticos, etcétera”.²²⁵ De este modo, los diferentes actos del yo y sus combinaciones presentan entre sí diferencias fenomenológicas esenciales. Sin embargo el tener vivencias o el ejecutar actos, no quiere decir estar en actitud correspondiente orientada hacia objetos. Para Husserl solamente estamos en actitud correspondiente “cuando vivimos en los actos de que se trata en un sentido eminente, es decir, cuando estamos dirigidos a sus objetos de una forma eminente”.²²⁶ Esto es cuando estamos en actitud orientada hacia valores o hacia

²²³ Ibid, p, 351.

²²⁴ Husserl, Edmund, *Ideas relativas... 2., op.cit.*, p, 230.

²²⁵ Ibid, pp, 259-260.

²²⁶ Ibid, p, 41.

acciones de forma eminente. En este estar orientado hacia objetos hablamos, entiéndase, de la constitución de los mismos. Sin embargo, el “yo es el sujeto idéntico de la función en todos los actos de la misma corriente de conciencia; es el centro de irradiación, o centro de recepción de radiación, de toda vida de conciencia, de todas las afecciones de acciones, de todo atender, captar, referir, vincular, de todo tomar posición teórico, valorativo, práctico, de todo estar alegre y estar triste, esperar y temer, hacer y padecer, etc.”²²⁷

En este sentido, todo puede ser vivido por el hombre, fenomenológicamente.²²⁸ La experiencia hace referencia a una determinada actitud que se cumple en el curso de la vida del yo. Para Husserl: “«Yo» significa para cada uno de nosotros algo diferente: para cada uno «yo» significa la persona completamente determinada con un nombre propio concreto, que vive sus percepciones, recuerdos, expectativas, fantasías, sentimientos, deseos, voliciones, que tiene sus estados, ejecuta sus actos y, además, tiene sus disposiciones, predisposiciones innatas, capacidades y habilidades adquiridas, etc”.²²⁹ Y es que no solamente tenemos experiencias o vivencias, pues, de actos de conocimiento o de pensamiento lógico, sino que también dice Husserl “tenemos la experiencia de obras de arte y de otros valores estéticos; igualmente la experiencia de valores éticos, ya sea en base a nuestra propia conducta ética o a la contemplación de la de otros; y también experiencias de bienes, de utilidades prácticas, de aplicaciones técnicas”.²³⁰ Así, pues, no solo tenemos experiencias teóricas, “sino también axiológicas y prácticas. El análisis muestra de estas últimas, como bases de impresión, remiten

²²⁷ Ibid, pp, 141-142.

²²⁸ “Husserl llama *fenómenos* a cada uno de los componentes de este todo, y, en la madurez de su pensamiento, llama *vida* al correlato de la totalidad de los fenómenos. Naturalmente, la acepción básica del término «fenómeno» es la que aquí importa: lo que se muestra o da o aparece. «Vida», pues, significa aquello en donde acontece ese aparecer de todo. Como, por otra parte, la vida lo es siempre alguien, Husserl suele sustituirla en sus fórmulas por la palabra *yo* o *ego*”. En García-Baró, Miguel, *Husserl..., op. cit.*, p, 17.

²²⁹ Husserl, Edmund. *Problemas fundamentales...*, op.cit., p, 48.

²³⁰ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, op.cit., p, 57.

a la vivencia valorativa y de voluntad. Sobre estas experiencias se constituyen también los conocimientos de experiencia de superior dignidad lógica. Conforme a esto, el hombre de experiencia universal o, como también solemos decir, el ‘hombre culto’, no sólo tiene una experiencia del mundo, sino también una experiencia o ‘cultura’ religiosa, estética, ética, política, práctica y técnica, etc”.²³¹ El yo vive la vida y la experimenta, pues, de distintas maneras y, en este sentido, la fenomenología debe poner cuidado en distinguir con precisión cada ámbito fenoménico de la vida y de toda posible experiencia. Pero la experiencia es del mundo que me circunda y en tanto lo experimento lo transformo; en un sentido estrecho podemos entender este mundo circundante “como mundo de lo enfrentante de un yo *personal* o de un yo que está en el conglomerado comunicativo, el cual abarca todas las objetividades y está constituido para él MEDIANTE SUS “EXPERIENCIAS”, mediante sus experiencias cósicas, axiológicas, prácticas (en las cuales, por ende, también entran aprehensiones axiológicas y prácticas). Este mundo circundante es, como ya se dijo antes, un mundo que se altera constantemente con el progreso del experiencia actual, de la actividad actual del sujeto en experiencia natural, en evidencia teórica, en el valorar, querer, crear, en el configurar *objetos* siempre nuevos, etcétera”.²³² En este sentido se debe describir cada ámbito en la conciencia originaria y para esto debemos diferenciar los fenómenos, por lo menos, en: *meras cosas, valores y bienes*. A esto corresponderá la división de la filosofía husserliana en teórica, axiológica y práctica y sus correspondientes actitudes.²³³ Y es que en el fondo la vida para Husserl es razón y ésta, hay que decirlo, tiene un carácter intuitivo y éste no es solamente un

²³¹ Ibid, p, 58.

²³² Husserl, Edmund, *Ideas relativas... 2., op.cit.*, p, 43.

²³³ En este sentido, “*vida trascendental o conciencia del mundo es razón: razón práctica, razón estimativa, razón teorética o lógica*”. En García-Baró, Miguel, *Husserl..., op. cit.*, p, 19.

asunto de conocer, sino que es una estructura fundamental de la vida subjetiva. Hemos dicho anteriormente que Husserl divide su filosofía en tres grandes regiones, pero hay que entender esto como una coordinación de estas disciplinas, es decir, la filosofía debe coordinar las tres regiones de la lógica, la estética y la ética. Al respecto dice Husserl: “Con la esencial comunidad de género de todos los caracteres de posición está *eo ipso* dada la de sus correlatos noemáticos de posición (el “carácter tético en sentido noemático”), y si tomamos estos últimos con sus restantes bases noemáticas, la esencial de comunidad de todas las “proposiciones”. En esto radican últimamente las analogías advertidas en todo tiempo entre la lógica general, la teoría general de los valores y la ética, que, perseguidas hasta sus últimas profundidades, conducen a la constitución de disciplinas paralelas generales y formales, la lógica formal, la axiología y práctica formales”.²³⁴ Esta clasificación corresponde a las formas principales de la razón ya sea ésta cognoscente, valorativa o práctica, pero lo que se pretende es fundamentar las tomas de posición correspondientes, pues en cada una se toma una posición específica y la filosofía debe dar cuenta de ello. Hablar de tomas de posición es, en el fondo, hablar de actitudes. “Ensayamos primero la siguiente FORMULACIÓN: LA ACTITUD TEMÁTICA DE LA EXPERIENCIA y la investigación experimental NATURALES del CIENTÍFICO DE LA NATURALEZA, es la actitud DÓXICO-TEÓRICA. Frente a ella hay OTRAS ACTITUDES, a saber, la actitud valorativa (la que, en el más amplio sentido, valora lo bello y lo bueno) y la actitud práctica. Obviamente, hablar de actitudes remite al sujeto respectivo, y conforme a ello hablamos del SUJETO TEÓRICO O TAMBIÉN COGNOSCENTE, del SUJETO VALORATIVO Y PRÁCTICO”.²³⁵ Sin embargo, hay que poner de manifiesto que

²³⁴ Husserl, *Ideas relativas... 1*, op.cit., p, 280.

²³⁵ Husserl, Edmund, *Ideas relativas... 2.*, op.cit., pp, 241-242.

en las tres actitudes hablamos de actos como actos dóxicos (*objetivantes*), como actos de representación, de juicio, de pensamiento; actos entendidos como vivencias dóxicas. Que remiten a la actitud y el interés correspondientes, pues el “interés teórico no es el único; ni el único que tiene valor. “Los intereses estéticos, éticos, prácticos, en el sentido amplio de la palabra, pueden vincularse a lo individual y prestar sumo valor a su descripción y explicación aislada”.²³⁶ En este sentido, “paralelamente a la actitud teórica, corren como posibilidades la actitud axiológica y la actitud práctica. En este respecto pueden comprobarse resultados análogos”.²³⁷

Husserl ha repetido en muchas ocasiones que todo “*cogito* tiene su *cogitatum*” y esto es esencial para el concepto fenomenológico de la intencionalidad. Hay que admitir que *cogito* puede significar: percibo, recuerdo, espero, deseo, etcétera. Sin embargo, para Husserl el *cogito* “también puede significar: ejerzo actividades afectivas “valorativas”, con placer o displacer, con esperanza podemos, o con actividades volitivas, etcétera”.²³⁸ El cogito está, pues, dirigido a toda clase de objetos que pueda proporcionar la experiencia (cosas, valores, fines). “Pero cada uno admite, en un cambio de actitud, una reflexión dirigida a su *cogitatum qua cogitatum*, a su “*objetividad intencional en cuanto tal*. Por esta reflexión puede entenderse una reflexión dóxica, pero también una correspondiente reflexión de la efectividad y el querer dirigido a fines.”²³⁹

Hay que reconocer que nuestro autor lo que ha trabado con mayor interés y precisión es la lógica, pero análogamente es posible, pues, trabajar la estética y la ética, digamos que éstas

²³⁶ Husserl, *Investigaciones...1, op.cit.*, p, 196.

²³⁷ Husserl, Edmund, *Ideas relativas... 2., op.cit.*, p, 37.

²³⁸ Husserl, Edmund. *Lógica formal...op.cit.*, p, 140.

²³⁹ Idem.

últimas no han sido abordadas con profundidad por nuestro autor. Digamos que son disciplinas todavía por construir, puesto que las disciplinas prácticas y más aún la axiología están todavía por constituirse, siguen siendo “*desiderata* teóricos”.²⁴⁰ Sin embargo cuando hablamos de filosofía como ciencia estricta, debemos de reconocer que pertenecen a su dominio. En este sentido, al “dominio de la ciencia estricta pertenecen por lo tanto, sin duda, todos los ideales teóricos, axiológicos y prácticos.”²⁴¹ Sea como sea, dice Husserl: “En esto radican últimamente las analogías advertidas en todo tiempo entre la lógica general, la teoría general de los valores y la ética, que, perseguidas hasta sus últimas profundidades, conducen a la constitución de disciplinas paralelas generales y formales, la lógica formal, la axiología y práctica formales”.²⁴² Y así como a la lógica la dividía Husserl en formal y material, cabe esperar, por analogía, que la axiología y la ética, sean divididas, a su vez, como ciencias formales y materiales, puesto que “se comprende la posibilidad, incluso la necesidad, de disciplinas formales y materiales, noéticas o noemáticas y ontologías referentes esencialmente a la intencionalidad afectiva y volitiva.”²⁴³

Finalmente, sabemos que en las *Investigaciones Lógicas* Husserl inicia la lucha contra todo relativismo ya sea psicologismo, naturalismo, etc, y no menos en *La filosofía como ciencia estricta* y lo que hacía ahí era, sobre todo, una crítica desde el punto de vista teórico, pero para Husserl es posible también:

“Someterse a una crítica semejante la axiología y la doctrina práctica del naturalismo, inclusive la ética y asimismo la propia praxis naturalista. Pues es inevitable que los contrasentidos teóricos produzcan contrasentidos (desacuerdos evidentes) en la conducta actual, ya sea teórica, axiológica o ética. El filósofo naturalista es, por así decirlo y bien considerarlo, idealista y objetivista en su procedimiento. Lo anima el deseo de presentar científicamente (ósea de modo obligatorio para todo ser racional) lo

²⁴⁰ Husserl, Edmund, *Ideas relativas...I.*, op.cit., p, 354.

²⁴¹ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, op.cit., p, 16.

²⁴² Husserl, Edmund, *Ideas relativas...I.*, op.cit., p, 180.

²⁴³ Ibid, p, 283.

que en todas partes es genuina verdad, belleza y bondad auténticas; de hacer conocer el modo de determinarlas de acuerdo a su esencia universal, de alcanzarlas en los casos particulares. Cree haber cumplido su meta por medio de la ciencia de la naturaleza; y, entusiasmado con esa idea, se considera maestro y reformador práctico en lo que se refiere a la verdad, el bien, lo bello de acuerdo a la ciencia de la naturaleza. Pero no es más que un idealista que anticipa y pretende fundamentar teorías que niegan justamente lo que presupone en su actitud idealista, ya sea construyendo teorías, ya sea fundando y proclamando a la vez valores o normas prácticas como las más bellas y mejores. Por cierto, tiene sus presupuestos en la medida en que se ocupa de teorías, en que presenta objetivamente valores como normas de validez y en que propone reglas prácticas de acuerdo a las cuales cada uno ha de querer y obrar. El filósofo naturalista enseña, predica, moralista, reforma. Pero niega lo que todo predica, todo postulado como tal, presupone de acuerdo a su significación. Sólo que no predica como los antiguos escépticos, *expressis verbis*: la única posición razonable consiste en negar la razón, tanto la razón teórica como la razón axiológica y la práctica”.²⁴⁴

Además de la importancia en todos los ámbitos de la razón de la crítica al naturalismo, en la cita anterior Husserl, refiriéndose a la división de la filosofía en teórica, práctica y axiológica, habla de “Verdad, belleza y bondad” y de “la verdad, el bien, lo bello”. Esto que puede indicarnos. Veamos, hemos puesto de manifiesto el asunto de la teoría, la práctica y la axiología, lo cual, hace referencia a las disciplinas filosóficas: lógica, ética y estética. Así como a las facultades humanas de el entendimiento, la voluntad y el sentimiento y/o la sensibilidad. Y con esta última cita al hablar Husserl de la verdad, la bondad y la belleza, designa los conceptos según un esquema tradicional de la división de la filosofía a que se refieren dichas disciplinas, Pero hablamos, entiéndase, de meras cosas, fines y/o medios y valores. Por nuestro tema a nosotros nos interesa resaltar la teoría general de los valores o axiología y decimos que tiene por objeto valores éticos, estéticos y de cualquier otra índole, lo importante para nosotros son los valores estéticos y artísticos. Sustituir aquí axiología por estética tiene sentido, por todo lo antes expuesto, sin embargo, el mismo Husserl establece dicha división, pero sea como sea, “la razón no padece por ser distinguida en «teórica», «práctica» y «estética»”.²⁴⁵ En este sentido equiparamos axiología y estética, aunque sepamos que la axiología abarque otros

²⁴⁴ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, *op.cit.*, pp, 14-15.

²⁴⁵ Husserl Edmund. *La filosofía como autorreflexión...* *op.cit.*, pp, 141-142.

ámbitos; la razón práctica en tanto interés ético le corresponderá también los valores éticos, pero además y fundamentalmente le corresponderán las obligaciones morales y el deber.

Capítulo II

Fenomenología de la corporalidad e hylética: un análisis estético

“El cuerpo no es sólo cuerpo sentiente, sino también órgano del movimiento. En él, el alma –o por mejor decir, el sujeto anímico- siente, en él el sujeto se mueve y mediante sus movimientos ejecuta acciones en el mundo material (yo me muevo, yo muevo algo). Debemos, pues, distinguir entre el movimiento mecánico, el movimiento de la cosa material llamada cuerpo en tanto que material, y el movimiento espontáneo, la actuación anímica, la acción del sujeto ‘encarnado”¹

En el capítulo anterior pudimos adentrarnos en el pensamiento fenomenológico, aunque propiamente no hemos tenido acceso al pensamiento estético de nuestro autor, sin embargo, hemos sentado las bases para ello, pues hemos conocido los lineamientos metódicos y sistemáticos de la fenomenología husserliana y éstos serán la pauta para el desarrollo de la estética en Husserl. Ahora bien, el capítulo anterior culminó con las reflexiones en torno a la axiología y desde ahí tenemos entrada a la estética, sin embargo, hemos preferido comenzar por el lado de la sensibilidad y para ello trabajaremos el problema de la corporalidad y el asunto de la hylética como base fundamental para la estética misma. A este respecto trabajaremos además la constitución a nivel corpóreo de la cosa material en tanto es *aistheta* (en su estructura sensible, estética) y la cuestión, imprescindible de lo sensible y lo categorial.

§ 7. Cosa material y naturaleza: hacia una fenomenología de la corporalidad.

La fenomenología de la corporalidad en Husserl abre una novedosa forma de acceso a la cuestión de la materia. De hecho, el nexo de la fenomenología de la corporalidad y la materia puede establecerse en los análisis husserlianos sobre la constitución de la naturaleza material presentada en el segundo tomo de las *Ideas*. En dicho texto, la constitución de la naturaleza

¹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Tr. Luis E. González revisada por Antonio Zirió Q. UNAM, México, 2000, p 135.

material está relacionada con la tarea de la teoría de las ciencias, ya que el dominio de la ciencia natural exacta es el concepto regional de “cosa material”. En este sentido, es necesario revisar los efectos de la conciencia en los cuales se nos puede dar una “naturaleza material”. La actitud científico-natural o naturalista es la que está dada para experimentar la naturaleza material; en oposición a dicha actitud Husserl presenta la actitud personalista, que es la actitud del “vivir natural” o sea, la disposición básica de la vida natural; el correlato de la actitud personalista es, pues, la vida natural, nuestro mundo con valores, bienes, etc.; en cambio, el correlato de la actitud naturalista son las cosas entendidas como “meras cosas”. El “meras cosas” indica que éstas están caracterizadas por ser las cosas tal como se nos muestran en la pura inmediatez, esto es, en la intuición sensible, como dadas por los sentidos, dejando a un lado la significación para nosotros como útiles, bienes, obras de arte, etc. Digamos que la cosa material es la cosa a secas desprovista de toda significación, algo así como un proto-objeto, en este sentido se dejan a un lado todos los predicados axiológicos y prácticos que podemos atribuirle a las cosas. Le llamamos proto-objeto precisamente a esa presencia sensible que es portadora, en un nivel más alto, de predicados significativos a un nivel axiológico y práctico. Dice Husserl al respecto y poniendo énfasis en lo axiológico: “Viviendo en el INTUIR MERAMENTE SENSIBLE, el del nivel inferior, ejecutándolo teóricamente, tenemos UNA MERA COSA captada teóricamente de la manera más simple. Pasando a la captación de valor y al juicio de valor estéticos, tenemos más que una mera cosa; tenemos la cosa con el carácter del valor como propio de su ser-así (o con el predicado expreso del valor), tenemos una cosa valiosa. Este *objeto* de valor, que en su sentido objetivo encierra el carácter de la valiosidad

como propio de su ser-así, es el correlato de la captación teórica del valor. Es por tanto un *objeto* de nivel superior”.²

Lo que podamos entender por cosa material, además de lo ya dicho respecto a la “mera cosa” y el proto-objeto, sólo lo podemos descubrir en el análisis de cómo ella se constituye en la conciencia, en sus efectuaciones, pues, para la conciencia. Esto tiene que ver con los análisis ya muy conocidos de Husserl –y que por tanto no tendría mucho sentido profundizar aquí– acerca del modo en que la cosa de la percepción se nos muestra en escorzos y perspectivas de aspectos. Podemos mencionar y esto es importante como antecedente a la temática de la cosa material como *aistheta* y su contextura que es necesario describir el sistema de exhibiciones subjetivas, matizaciones en las cuales se constituye sintéticamente el esquema y cada momento del esquema de la cosa material y según todos los estratos del esquema. Dice Husserl: “Falta entonces la orientación, la “manera de aparición” del esquema según “cerca” y “lejos” y con ello de la *cosa* misma –su matizarse, podemos también decir, en el sistema de matización, que se llama sistema de orientación, con las unidades intermedias de las “*cosas* a distancia”.³ Esto es primordial tenerlo en mente, pues es importante resaltar lo que de estos análisis resulta para el concepto de “cosa material”, esto es, para el concepto de naturaleza en el sentido en que ésta conforma el dominio de la ciencia natural exacta, pues la “naturaleza es una realidad intersubjetiva y realidad no solamente para mí y mis congéneres fortuitos, sino para nosotros y todos los que hayan de poder entrar en trato con nosotros y entenderse con nosotros acerca de las cosas y los hombres”.⁴ Ahora bien, la cosa aparece siendo la una y la misma en la serie de percepciones en que se muestra en perspectivas cambiantes. El concepto de cosa entendido,

² Husserl, Edmund, *Ideas relativas...2*, *op.cit.*, pp, 38-39.

³ *Ibid*, p, 265.

⁴ *Ibid*, p, 119.

pues, como lo idéntico que aparece en ella es el concepto de una regulación esencial del curso de nuestra representación. “La *cosa* es una regla de apariciones posibles. Esto significa: la *cosa* es una *realidad* en cuanto a unidad de una multiplicidad de apariciones reguladamente co-pertencientes. Y esta unidad es una unidad intersubjetiva. Es una unidad de estados; la *cosa* tiene sus propiedades *reales* y a cada momento le corresponde un estado actual (pues las propiedades expresan facultades, son propiedades causales referidas a un “si-entonces”).”⁵ La cuestión no puede ser de otra manera, pues la cosa se nos da de esa forma; bajo esta perspectiva, todo discurso acerca de una realidad material cósmica es legítimo en la medida en que regresa al modo intuitivo de darse. La constitución de la cosa depende del modo de su aparecer (del lado de allá o del lado de acá) y de la correlativa captación del sujeto que percibe sensiblemente (puede este ser una captación normal o anormal, dependiendo del funcionamiento de los órganos sensibles). Efectivamente existe la posibilidad de que haya miembros del cuerpo afectados e incluso que no se presenten en absoluto ningunas sensaciones o solamente aquellas que ya no son aprehensibles como apariciones de *cosa*. Sin embargo:

“Todos esos grupos de apariciones y de sensaciones se destacan como rupturas del sistema de las percepciones “ortoestéticas”, en el cual se experimenta concordantemente la realidad una y misma. Decimos que el cuerpo funciona por completo ortoestética o “normalmente” en la medida en que las percepciones o apariciones psicofísicamente dependientes son ortoestéticas. Entonces, para un sujeto solipsista solamente tiene sentido hablar de una corporalidad patológica, que funciona anómalamente, si tiene su sistema de experiencias ortoestéticas y con él constantemente frente a sí la naturaleza espacio-temporal-causal una. Esto a su vez presupone que su cuerpo esté constituido en sistemas de percepciones ortoestéticas: éste no puede ser, pues, por completo patológico, sino que tiene que ser tan “normal” que una parte de sus / órganos funcione normalmente y merced a ellos los miembros y partes corporales enfermos puedan ser dados como *objetivamente reales*”.⁶

Así, en esta forma de darse a la conciencia perceptiva, reside el impulso de su objetivación (su determinación científico-natural). Es posible determinar las cosa así,

⁵ Idem.

⁶ Ibid, pp, 106-107.

sensiblemente percibida en conceptos y juicios, y sólo así es posible lograr el entendimiento mutuo con los otros sujetos respecto de aquello que aparece ante nuestros órganos sensitivos, siendo indiferente, por el momento, el funcionamiento de los órganos de los sentidos. La exactitud determinante de la ciencia natural exige, pues, una verdad objetiva (esto significa intersubjetiva) una verdad que sea evidente para todo *cogito*. Toda determinación científica acerca de las cosas presupone la captación sensible de la cosa, es decir, el proto-objeto. En otras palabras, este ser propio de la captación, motiva la aprehensión teórica de la actitud científico-natural con el fin de una determinación universal. Pues toda “teoría pura, toda actitud puramente científica, tiene su origen en el interés teórico ante una objetividad o un género de objetos que hay que constituir primigeniamente; con respecto a la ciencia de la naturaleza, esta objetividad que hay que constituir primigeniamente es la naturaleza, la unidad *real* de todas las objetividades la naturaleza.”⁷ Bajo esta perspectiva, la actitud teórica no quiere nada de las cosas, nada de su utilidad, etc. Sin embargo, esto no es del todo preciso, pues para Husserl:

“En ello todavía hay que hacer cierta restricción: no sería correcto decir que el correlato de la mera naturaleza es un puro “sujeto-yo *objetivante*” que no ejecuta ninguna suerte de valoraciones. Es, en efecto, un sujeto que ante su *objeto*, ante la realidad constituida en apariciones en INDIFERENTE, es decir, no valora tal ser por mor de él mismo, y por eso no tiene tampoco, prácticamente, interés en conformar sus transformaciones, etc. ESTE SUJETO VALORA EMPERO EL SABER DEL SER APARENTE, la determinación de este ser mediante juicios lógicos, mediante la teoría, mediante la ciencia. Valora por ende el “esto es así”, el “¿cómo es esto?” Y valora también prácticamente, tiene interés en transformaciones, las produce prácticamente en el experimento: pero no por mor de ellas mismas, sino para hacer visibles en ellas nexos que puedan promover el saber del ser aparente. Así pues, el correlato de la naturaleza no es un sujeto que no aspira, no quiere, no valora. Esto es impensable”.⁸

El científico, pues, aunque hace abstracción de todos los valores, valora su propio saber.

Sea como sea, la determinación del proceder científico no penetra en el fundamento metafísico

⁷ Ibid, p, 56.

⁸ Ibid, p, 55.

de la naturaleza ni tampoco puede alcanzar un enunciado sobre la esencia de la materia. El análisis de la constitución de la naturaleza material responde al concepto de cosa material como concepto fundamental de una determinada región o esfera de entes. El análisis versa sobre el modo en que las cosas afectan a los sentidos y sólo se puede enunciar lo que corresponde a dicha afección. Bajo esta perspectiva lo material de la cosa designa el fundamento desconocido, lo teóricamente incognoscible de los fenómenos, pero no al estilo de la “cosa en sí” kantiana, sino lo desconocido del sentido externo. La aparición de la cosa material está en correlación con las cinestesis, mejor dicho, con el funcionamiento cinestésico de los miembros del cuerpo propio. La cosa, pues, se muestra bajo circunstancias reales, en conexión con una causalidad real. “En toda constitución y en todos los niveles tenemos necesariamente “CIRCUNSTACIAS” referidas unas a otras y lo “PERTENECIENTE” a todas las circunstancias por todas partes hallamos EL “SI-ENTONCES” O EL “PORQUE-ENTONCES”. ”⁹

Sin embargo, hay que notar que las perspectivas en las que la cosa aparece no son producto de una percepción pasiva, esto es, la receptividad no consiste solamente en el hecho de padecer la afección, sino que también implica una conciencia activa y el nexo causal entre ambas. Esto quiere decir que “la PERCEPCIÓN es por todas partes una UNIDAD DE OPERACIÓN, que surge esencialmente de la labor de conjunto de dos FUNCIONES CORRELATIVAMENTE REFERIDAS. Se infiere a la vez que a TODA PERCEPCIÓN pertenecen FUNCIONES DE LA ESPONTANEIDAD. Los cursos de las sensaciones cinestésicas son aquí CURSOS LIBRES, y esta LIBERTAD EN LA CONCIENCIA DEL

⁹ Ibid, p, 89.

TRANSCURRIR es una pieza esencial de la constitución de la espacialidad”.¹⁰ Esta espacialidad de la que habla Husserl es de las cosas materiales y del mundo de las cosas y se constituye de forma originaria en el movimiento cinestésico del cuerpo vivo. Así pues, mediante mi cuerpo estoy entrelazado con las cosas materiales y su causalidad, por ello, dice Husserl que “el cuerpo tiene para su yo el distintivo peculiar de que porta en sí el PUNTO CERO de todas estas orientaciones. Uno de sus puntos espaciales, que incluso puede no ser un punto realmente visto, está siempre caracterizado en el modo del aquí central último, esto es, un aquí que no tiene ningún otro fuera de sí en referencia al cual él fuera un “allí”. Así, todas las *cosas* del mundo circundante poseen su orientación relativamente al cuerpo, tal como todas las expresiones de la orientación llevan consigo esta referencia”.¹¹ De este modo el cuerpo propio es el lugar en que se enlaza un sistema de causalidad subjetiva (irreal) con el sistema de causalidad objetiva (real). Las cinestesis sólo se pueden dar en un cuerpo que se mueva, que sienta y se oriente algo, un cuerpo somático [*Leib*] que se viva internamente. Las cinestesis son la actuación real de la subjetividad por medio del órgano práctico que es el cuerpo. En este sentido soy cuerpo vivo que se vive a sí mismo. La percepción de los hechos y la constitución de las cinestesis se da si anteriormente es dado el hecho primigenio del estructura somática del cuerpo: la hylé. “De esta manera es el cuerpo órgano de movimientos voluntarios, y lo es de una manera tan diversa, como numerosas son las series de sensaciones cinestésicas y los correspondientes movimientos aparentes de miembros”.¹² Hay una correspondencia entre la receptividad de la sensación y la espontaneidad cinestésica. Sin embargo, los movimientos cinestésicos regularmente pueden llevarse a cabo involuntariamente, pero podemos cobrar

¹⁰ Ibid, p, 90.

¹¹ Ibid, p, 198.

¹² Idem.

conciencia de ellos, puesto que corresponden al ámbito del “yo puedo”, del sistema de las capacidades. Se establece de este modo aquí una reciprocidad entre la constitución de la naturaleza material (la cosa material) y la constitución del cuerpo propio que actúa cinestésicamente. En este sentido, el hombre está en la naturaleza fundamentalmente porque el cuerpo es una cosa material en la naturaleza espacial. De esta relación no sólo nos podemos dar cuenta desde afuera, sino antes bien, “lo que llamamos cuerpo es, por tanto, ya algo más que *cosa* material, posee ya un estrato perteneciente a lo “anímico” que no ponemos en relación con él en una ponderación relacionante, sino que de entrada, o sea, intuitivamente, se presenta como estrato aperceptivo perteneciente a la totalidad del cuerpo. Tenemos, pues, que hacer abstracción de él para obtener el mero cuerpo material”.¹³

Lo corporal es dado, pues, en cuanto entrelazado en el nexo causal de la naturaleza material y sin embargo, corresponde a la realidad anímica. De este modo, ya ligado con la cosa material su movimiento no solamente está determinado por las leyes de la causalidad material, sino también con la realidad anímica. Así, piensa Husserl “las *COSAS MATERIALES* están exclusivamente condicionadas desde fuera y no están condicionadas por su propio pasado; son *REALIDADES SIN HISTORIA*”.¹⁴ Pues “a la esencia de la *realidad* material le pertenece la posibilidad de la identidad material en todo cambio de alteraciones, y justo de tal modo que no tiene lugar por ello un incremento o un fraccionamiento de la materialidad (los cuales en efecto pertenecen, en todo caso, a la esencia de tal *realidad* como posibilidad ideal). De igual modo le pertenece la posibilidad ideal de retornar en procesos cíclicos a idénticamente las mismas circunstancias externas en las cuales ya ha estado, por muy

¹³ Ibid, p, 133.

¹⁴ Ibid, p, 176.

importante que éstas fueran en un caso dado. Pero la *realidad* material ES de tal índole que en tal retorno cíclico tendría que tener idénticamente el mismo estado total. Frente a ello, a la esencia DE LA *REALIDAD ANÍMICA* pertenece el NO poder retornar por principio al mismo estado total: las *realidades* anímicas tienen precisamente una HISTORIA”.¹⁵ En este sentido, los artefactos culturales y entre ellos las obras de arte en tanto realidades espirituales, tienen historia, son historia. Es concebible a partir de esto que el arte ocupe un lugar intermedio entre naturaleza y espíritu.

Ahora bien, tanto la realidad material como la anímica se ordenan en la idea formal de la realidad entendida como una unidad de propiedades permanentes en relación con circunstancias pero precisamente gracias a estas circunstancias y propiedades pueden ser diferenciadas. La realidad anímica no se mueve desde afuera, como si estuviera solamente enlazada con un cuerpo, sino también desde adentro, por decirlo así. Así pues, “el resultado de la consideración que debía haber esclarecido para nosotros el sentido de lo que quiere decir hablar del “alma” y de la “naturaleza anímica”, nos lleva de regreso, según ello, al punto de partida de toda la discusión: lo que tenemos que contraponer a la naturaleza material como segunda especie de *realidades* no es el “alma”, sino la UNIDAD CONCRETA de cuerpo y alma, el sujeto humano (o *animal*)”.¹⁶

Además de todo lo dicho hasta aquí acerca de la cosa material, ¿qué resulta en lo que respecta a la esencia de la naturaleza material? Decimos con Husserl que “un resultado importante de nuestras consideraciones es que la “NATURALEZA” y el CUERPO –y en su entrelazamiento con éste también el ALMA– SE CONSTITUYEN EN RELACIÓN

¹⁵ Idem.

¹⁶ Ibid, p, 178.

RECÍPROCA CON EL OTRO, juntos uno con otro”.¹⁷ Esto significa que las sensaciones y las cinestesis constituyen, ciertamente, la cosa material como correlato de la percepción externa, pero además, y al mismo tiempo, constituyen el cuerpo propio; actúan simultáneamente como constituyentes de cosa material y constituyentes del cuerpo. Pero es el cuerpo del que soy consciente como lo real material entrelazado con la causalidad física y, al mismo tiempo, con mí cuerpo como órgano de la voluntad. Y es que el yo se sabe como imperando en el cuerpo, como moviéndolo y, por ello, el yo sabe de la naturaleza de modo más inmediato que mediante la percepción exterior. El yo posee una fuente de experiencia en su conciencia de cuerpo, sin embargo desde la fenomenología de la corporalidad se puede regresar y hacer una desconexión del conocimiento natural objetivo para poder contribuir al esclarecimiento del problema de la materia. Y en este sentido, podríamos hablar con Husserl de un “sujeto encarnado”. “Del mismo modo en «la» Naturaleza es tal índice, así también lo es cada punto del espacio, el punto del espacio objetivo de la Naturaleza, es decir para una cierta coordinación de los fenómenos subjetivos de la Naturaleza y de sus orientaciones, referidos para cada yo a su punto-cero en el intracuerpo”.¹⁸

La determinación del concepto de naturaleza material, desde la perspectiva del análisis constitutivo no es la única determinación competente, pues, en general, no atañe a un concepto de la esencia de la naturaleza, sino tan sólo al producto del método de su determinación objetiva, sin embargo, la esencia se puede lograr al abandonar la actitud natural. Al respecto dice Husserl en un mirar retrospectivo: “Es tiempo ahora de detenernos a reflexionar. Sentimos aquí una dificultad incómoda, cierta tensión entre la naturaleza que estaba al principio y la

¹⁷ Ibid, p, 140.

¹⁸ Husserl, Edmund. *Problemas fundamentales...op. cit*, p,. 195

naturaleza que surgió para nosotros ahora en el nexo de la comunidad”;¹⁹ esto es, entre la naturaleza (como estrato inferior y fundante de todos los demás) propio de las “meras cosas”, y aquello que nosotros mismos somos en comunidad con los otros (nuestro común mundo circundante) para nosotros y para los demás en cuanto a sujetos corporales, esto es, en cuanto seres naturales. Hay pues una tensión, sin embargo, la actitud naturalista se subordina a la actitud personalista y sólo cobra autonomía ya sea por abstracción o por un auto-olvido del yo personal. La actitud personalista designa el modo en que el hombre está en su mundo de la vida de modo inmediato. Habría que pensar en un concepto de naturaleza que no sea naturalista (tema de la *Crisis*), sino que repose sobre la experiencia de la naturaleza resultante de lo cinestésico del yo en el cuerpo propio. Hay pues una relación que experimenta íntimamente el sujeto corporal y cinestésicamente activo con la naturaleza y, a la vez, consigo mismo en su cuerpo en tanto miembro de la naturaleza.

La naturaleza, pues, en la actitud naturalista es la totalidad de las realidades entre las que se encuentran no sólo las meras cosas materiales, sino también cuerpos animados y, entre ellos, nuestro propio cuerpo, que está en cuanto cuerpo material dentro del nexo causal real. Y dice Husserl: “De modo correspondiente, el cuerpo ajeno que está presente en mi entorno, y entre los objetos de la Naturaleza, se reduce como cuerpo físico [*Körper*]. Pero luego, con la apercepción que lo constituye para mí están enlazadas presentaciones, y justamente en una motivación legítima, en la unidad de una apercepción de orden superior («apercepción humana»), con derecho en sí misma, en la que es puesto un hombre o en la que a través de la empatía es puesto un segundo yo que intuyo aquel otro cuerpo e intracuerpo [*Leibkörper*] allí, de un modo interno, con su intracuerpo, y, en torno al intracuerpo que se le da

¹⁹ Ibid, p, 255.

impresionalmente, una Naturaleza que es la misma, aunque se le dé al otro en otros modos fenoménicos y de conciencia diferentes de aquellos en que se me da a mí”.²⁰

Ahora bien ¿qué es la naturaleza y qué es nuestro cuerpo en la actitud personalista, la propia del mundo natural de la vida? El cuerpo en esta actitud no pensamos en percibirlo como una cosa material entre otras, ni en añadirle lo anímico como algo agregado suyo. Y por su puesto, no nos concebimos como seres corporales condicionados psicofísicamente Frente a ello, “lo que sigue es sorprendente: LA APREHENSIÓN en la que nos es dado EL HOMBRE EN EL CUERPO HUMANO, en la que nos es dado como *personalidad* que vive, obra, padece, y en la que nos es conciente como *personalidad REAL* que en las circunstancias de su vida *personal* se comporta tan pronto así, tan pronto asá, PARECE CONTENER UN PLUS”.²¹ Entonces, frente a la actitud naturalista, en la actitud personalista la concepción natural parece contener ese *plus* del que habla Husserl y es que la actitud personalista es considerada como actitud “en la que estamos todo el tiempo cuando vivimos uno con otro, le hablamos a otro, le damos la mano a otro al saludarlo, nos relacionamos uno con otro en el amor y la aversión, en la intención y el hecho, en el decir y contradecir; en la que estamos, igualmente, cuando vemos las *cosas* de nuestro entorno precisamente como nuestro entorno y no como naturaleza “*objetiva*”, como en la ciencia de la naturaleza. Se trata, pues, de una actitud totalmente natural y no de una actitud artificial que tuviera que ser conquistada y descubierta mediante recursos extraordinarios”.²² Este *plus* indica, pues, que en ambos casos se trata de una percepción totalmente distinta como de una comprensión que en cada caso es diferente de lo que nosotros somos: “En un caso el “MUNDO CIRCUNDANTE” ofrece el sistema de

²⁰ Ibid, p, 194.

²¹ Husserl, Edmund. *Ideas relativas ...2, op.cit*, pp, 178-179.

²² Ibid, pp, 228-229.

circunstancias *reales*; en el otro caso, el mero CUERPO y el nexo de conciencia transcurrido”.²³ Ahora bien, hay que poner en claro que las circunstancias en un caso y en otro son totalmente distintas; las circunstancias de las que somos dependientes en la actitud naturalista son las de la determinación causal, mientras que las circunstancias de las que nos sabemos dependientes en cuanto personas en nuestro personal mundo circundante son las de la motivación. Quizá la consideración de cosas es lo que motiva un comportamiento. Sea como sea el estar motivado es totalmente diferente a la relación psicofísica de los estímulos sensoriales proporcionados por la visión de las cosas, con una cosa material entendida como objeto del estímulo. El estímulo causal es naturalista, mientras que la motivación libre es personalista. En la actitud personalista no estamos dirigidos al cuerpo como a un objeto entre otros objetos, pues dentro del personal mundo circundante, el cuerpo no es para nosotros una cosa, sino que me pertenece de un modo muy específico; y, como un subsuelo oscuro de la subjetividad espiritual personal. El cuerpo [*Leib*] es ese subsuelo o trasfondo oscuro de la sensibilidad, y esto significa de la dependencia de lo corporal y, por lo tanto, de la naturaleza. Al respecto dice Husserl: “Este yo específicamente espiritual, el sujeto de los actos del espíritu, la *personalidad*, se halla a sí dependiente de un SUBSUELO OSCURO de predisposiciones de carácter, disposiciones primigenias y latentes, y por otro lado dependiente de la naturaleza”.²⁴

Al respecto Husserl distingue la intencionalidad en dos sentidos: “ 1) como aquella conforme a la cual son concientes objetos, mera conciencia, REPRESENTAR, y 2) como aquella que compone el comportarse de los actos hacia el otro presentado, las “TOMAS DE

²³ Ibid, p, 180.

²⁴ Ibid, p, 324.

POSICIÓN”.”²⁵ Entonces en la intencionalidad separamos conciencia de objeto y toma de posición del yo personal (su comportamiento) pero ambos sentidos tienen “UN FONDO QUE yace ANTES DE TODO COMPORTAMIENTO, que más bien está presupuesto por todo comportamiento”.²⁶ El yo espiritual personal “no es un yo abstracto de los actos que toman posición, sino que es la *personalidad* PLENA, YO-HOMBRE, el yo tomo posición, el yo pienso, valoro, actúo, llevo a cabo obras, etc. A mí me co-pertenece luego un SUBSUELO DE VIVENCIAS y un SUBSUELO DE NATURALEZA (“mi naturaleza”) que se manifiesta en el engranaje de las vivencias”.²⁷ Este subsuelo es el que se manifiesta en la corporalidad en cada caso propia, corporalidad que es consciente al yo experimentante como aquello que condiciona su sensibilidad con sus impulsos y efectos en la forma de la motivación y su comportamiento; pero también la corporalidad entendida como mi propio cuerpo, del que dispongo en todo momento al imperar en él. En efecto este subsuelo es particular y concretamente subjetivo. Ahora bien, según nuestros análisis se puede ya ver el uso que Husserl da al concepto de naturaleza en tres sentidos. En primer lugar se habla de la naturaleza de la ciencia natural exacta y objetivante, en este sentido la naturaleza es intuitible y determinable mediante determinaciones intelectuales simbólico-matemáticas. En segundo lugar hablamos de naturaleza como ya intuitible y propia del mundo de la vida, que se percibe por los sentidos externos, cuya representación como acontecer se rige por una ley causal. Finalmente, en tercer lugar hablamos del subsuelo de la naturaleza que se anuncia en la corporalidad y que permite la configuración de la condición constitutiva de la posibilidad de la experiencia de la naturaleza como tal; este subsuelo se entiende como un momento estructural pasivo de la subjetividad

²⁵ Ibid, p, 326.

²⁶ Ibid, p, 327.

²⁷ Ibid, p, 328.

trascendental constituyente e incluso se percibe el subsuelo “del espíritu como “lado de naturaleza”.”²⁸

Con todo esto, se puede ver que en la relación de corporalidad y naturaleza material (ambos se constituyen a la par e inseparablemente), se rompe la relación tradicional entre inmanencia y trascendencia (entre dentro y afuera), pues en la actitud trascendental desaparece dicha ruptura de la tradición al preguntar por las condiciones constitutivas de la experiencia de la naturaleza perteneciente al mundo de la vida.

Hay que reconocer finalmente que la corporalidad en Husserl [*Leiblichkeit*] no está reñida de ninguna manera con el trascendentalismo de la conciencia pura. Esto ni en el momento en que nuestro autor ha llevado su fenomenología a ese trascendentalismo del yo puro (*Ideas I*). Por el contrario, hay en el Husserl trascendental un espesor de la corriente natural y espontánea de las vivencias íntimamente conectadas con la *Leiblichkeit*. En este sentido, la importancia del cuerpo para Husserl está referida cuando éste habla a un nivel originario de la experiencia. Este es un nivel antepredicativo y en éste, la experiencia es entendida como una relación directa e inmediata con lo individual. Y esto, evidentemente, se establece mediante el cuerpo.

Dice Husserl:

“Para llegar a ver claro, busquemos la última fuente de que se alimenta la tesis general del mundo que llevo a cabo en la actitud natural, o que hace posible que me encuentre bajo la forma de la conciencia con un mundo de cosas que está ahí frente a mí, que me atribuya un cuerpo en este mundo y que por ende, pueda insertarme a mí mismo en él. Patentemente es esta última fuente la *experiencia sensible*. Pero basta nuestros fines considerar la *percepción sensible*, que entre los actos de la experiencia desempeña en cierto buen sentido el papel de una experiencia primaria de la que todos los demás actos de experiencia sacan una parte principal de su poder de fundamentar. Toda conciencia percipiente tiene de propio ser conciencia de la *presencia de un objeto individual en su propia persona*, por decirlo así, el cual es por su parte, en sentido lógico puro, un individuo o una variante lógico-categorial de él”.²⁹

²⁸ Ibid, p, 329.

²⁹ Husserl. *Ideas relativas...I, op cit.*, pp 88- 89.

En la actitud natural de la que habla Husserl, el mundo de la vida [*Lebenswelt*], no está tematizado, pero su posible tematización puede ser realizada sobre la evidencia de este mundo de la vida y sobre la percepción. Hay pues, una creencia en el mundo, y sobre ella podemos suponer cualquier praxis teórica. De este modo, sobre la base del mundo de la vida (su experiencia y la percepción sensible) es sobre la que ahora nos corresponde tematizar. Resulta evidente que toda percepción hace referencia como correlato intencional al cuerpo. Ya que “la percepción no es entonces una “auténtica” percepción. Pero si lo es, y esto quiere decir que se deja “confirmar” en el curso actual de la experiencia, eventualmente con la ayuda del correcto pensar empírico, entonces *existe* la cosa percibida *realmente* y está dada en la percepción realmente ella misma y en persona [*leibhaftig*]. El percibir, considerado meramente como forma de la conciencia y prescindiendo del cuerpo y de los órganos corporales, se presenta como algo carente de toda esencia, como el vacío mirar de un “yo” vacío al objeto mismo que se toca misteriosamente con éste”.³⁰

Husserl distingue, pues, entre [*Körper*] (cuerpo de la física que tiene el sentido de un cuerpo físico, de cosa con volumen, de un sólido geométrico con extensión, de una masa inerte, muerta, de cadáver) y [*Leib*] (cuerpo propio que tiene el sentido del cuerpo que forma parte de un ser vivo o que constituye a un ser animado, tiene relación con la palabra inglesa [*Life*], vida) y es a este último al que nos referimos, pues es el cuerpo del sujeto (el sujeto corpóreo) y es el que el hombre vivencia y a partir del cual puede vivenciar. En este sentido, la corporalidad [*Leiblichkeit*] se presenta a sí misma en el caso del hombre. De esta manera el cuerpo [*Leib*] es el órgano de la percepción. Esto significa que el cuerpo propio está presente en toda percepción y al estar necesariamente de esta manera, el cuerpo se puede tener a sí mismo como campo de

³⁰ Idem, p 89.

percepción, es decir, ser órgano y objeto a la vez. Esto quiere decir que somos cuerpo y por nuestro cuerpo somos in-herencia al mundo. El cuerpo es el lugar de la comunicación con los otros y el lugar de los intercambios con las cosas. En las *Meditaciones Cartesianas* también nuestro autor se refirió a este asunto cuando dice que:

“Entre los cuerpos propiamente captados de esta naturaleza, encuentro luego, señalado de un modo único, mi cuerpo vivo, a saber: como el único que no es mero cuerpo físico, sino precisamente cuerpo vivo: el único objeto dentro de mi estrato abstractivo el mundo al que atribuyo experiencialmente campos de sensación, aunque en distintos modos de pertenencia (campo de sensaciones táctiles, campo de sensaciones de calor y frío, etcétera.) ; el único «en» el que «ordeno y mando» inmediatamente (y , en especial, mando en cada uno de sus «órganos»). Percibo palpando cinestésicamente con las manos, viendo del mismo modo con los ojos, etcétera; y puedo percibir así en cualquier momento. Y estas cinestesis de los órganos transcurren en el «lo hago yo» y están sometidas a mi «yo puedo». Puedo además, poniendo en juego estas cinestesis, empujar, trasladar, etcétera, y , merced a ello, «actuar» con el cuerpo inmediatamente y, luego, mediatamente. Más aún: actuando perceptivamente tengo experiencia (o puedo tener experiencia) de toda la naturaleza, y , entre sus objetos, de mi propia corporalidad, que está, por lo tanto, según esto, referida retroactivamente a sí misma”.³¹

Leyendo y analizando este párrafo de las *Meditaciones* podemos notar que el cuerpo es el vínculo de inherencia al mundo. Esto es tematizado por el último Husserl, sin embargo, también ya en *Ideas I* hay algunos párrafos en donde se puede notar una prolepsis de estos conceptos:

“Veamos claro cómo puede la conciencia entrar, por decirlo así, en el mundo real en sentido estricto, cómo puede lo absoluto en sí abandonar su inmanencia y tomar el carácter de la trascendencia. Advertiremos en seguida que sólo lo puede mediante una cierta participación en la trascendencia en su primer sentido, el originario, y éste es patentemente el de la trascendencia de la naturaleza material. Sólo por su relación empírica con el cuerpo se convierte la conciencia en realmente humana o animal, y sólo por este medio ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo de la naturaleza –en el tiempo que se mide físicamente-. Acordémonos también de que sólo mediante el enlace de la conciencia y el cuerpo en una unidad intuitivo-empírica natural, es posible algo así como una comprensión mutua entre los seres animados pertenecientes a un mundo, y que sólo por este medio puede cada sujeto cognoscente encontrarse con el mundo en su plenitud, consigo mismo y con otros sujetos, y a la vez reconocer en él un mismo mundo circundante, común a él y a todos los demás sujetos”.³²

³¹ Husserl. *Meditaciones...op.cit.*, pp 157-158.

³² Husserl. *Ideas relativas...I op.cit.*, pp, 125-126.

Podemos notar por la cita anterior que la conciencia deja de ser para Husserl, algo así como una conciencia abstracta, pues notamos claramente que ésta se humaniza por su conexión al cuerpo. Humanamente no tiene sentido hablar de una conciencia abstracta, pues la conciencia es *mi* conciencia y esto lo puedo afirmar en la medida en que soy cuerpo. Por otro lado, es también destacable que desde el cuerpo es posible la apertura a la intersubjetividad. Por el cuerpo podemos mantener una orientación en el mundo perceptivo. En este sentido, el cuerpo es el “punto cero” por la cual se da dicha orientación y una espacialidad propia del cuerpo. A partir de mi cuerpo y de la percepción que tengo de él es, como se puede hablar de la constitución del mundo circundante y el mundo en general. Así pues, en estricto sentido fenomenológico, mi cuerpo es el centro como un punto cero. Aclarando estos conceptos, podemos decir que mi cuerpo es lo que tiene espacialidad propia y la espacialidad de todas las cosas se constituyen en referencia directa a él. Por otro lado, como hemos visto en Husserl, el cuerpo es importante para el conocimiento de los otros, es decir, la constitución del mundo de la intersubjetividad. No está por demás aclarar que lo que permite la percepción del otro, es decir, del cuerpo del otro, es posible por mi propio cuerpo. El campo perceptivo se organiza espacialmente en torno de un punto de referencia ocupado por el cuerpo: el cuerpo es el ceñito absoluto de orientación. El cuerpo entra en escena en un papel privilegiado: sirve de intermediario entre el sujeto y el objeto.

§ 8. La contextura de los *aistheta* en relación con el cuerpo estético.

Ahora bien, después del análisis constitutivo de la cosa material, se podrá ya entrever que es además *aistheta*, esto es, que posee una estructura estética. Entonces hablamos de cosas

materiales en su estructura estética. Y es que en un análisis estético de la cosa material como *aistheton*, como sentido objetivo, como materia de la posición dóxica, es necesaria la referencia al cuerpo como textura de este sentido objetivo, de la *aisthesis* como contextura o textura-con la cosa en tanto *aistheta*. Entonces se pone de manifiesto que la contextura de las cosas materiales como *aistheta*, tal como se encuentra ante mí intuitivamente es dependiente de mi contextura, la del sujeto experimentante, que es referida a mi cuerpo y mi sensibilidad normal u ortoestética. Ahora bien, el mundo real, es decir, el mundo como modo de ser sujeto a la causalidad se constituye de forma originaria en forma escalonada, de tal modo que en el estrato inferior se edifica la multiplicidad de las cosas de los sentidos, esto es de sus esquemas de una forma espacial. Esto significa que las cosas de los sentidos se constituyen a la manera de la orientación, como ya hemos puesto de manifiesto, de tal modo que una cosa de los sentidos, por ejemplo, el propio cuerpo está dado como portador del centro de orientación cero. “La REALIZACIÓN se consuma luego de tal forma que las cosas de los sentidos se vuelven estados de las cosas reales; se constituye el sistema DE LAS CONTEXTURAS REALES, un sistema de referencias recíprocas reguladas de las cosas de los sentidos bajo el título de CAUSALIDAD”.³³ Entonces el cuerpo, en tanto una cosa como cualquier otra, admite una infinidad de causalidades (las actividades perceptivas consideradas como relaciones causales físicas) y además “todas aquellas especies de causalidades que pertenecen en general a las cosas que tienen como él una CONTEXTURA física”.³⁴ Ahora bien, atribuir una realidad en sí a las cosas es inadmisibile, pues las cualidades sensibles “cambian según la índole y temple de los órganos sensoriales: son dependientes de los órganos sensoriales y en general dependientes

³³ Ibid, p, 97.

³⁴ Ibid, p, 106.

del cuerpo y de la contextura entera del sujeto experimentante, entonces, las cosas dependen de la contextura del sujeto corpóreo. Y es que “el cuerpo no es solamente en general una *cosa* sino expresión del espíritu, Y ES A LA VEZ ÓRGANO DEL ESPÍRITU”.³⁵ Y en esta medida el cuerpo es estético, pues lo puramente subjetivo se halla del lado espiritual, del lado expresivo del cuerpo, “mientras que el cuerpo solamente en virtud de esta animación se dice “yoico”, o sus estados y contexturas se dicen contexturas “mías”, del yo, subjetivas. Entonces, en la animación radica que todo lo corporal pueda adquirir significado anímico. Pero también el alma tiene complejos de disposiciones ya sean afectivas, volitivas, de memoria, costumbre, convicciones, etc., “y con ello, contexturas *reales* que se manifiestan en ella como surgidas de ella misma, dimanadas de la propia influencia y no de alguna relación externa”.³⁶ El estrato de la sensación no está ahí como algo al lado de la *cosa* física; ahí está un cuerpo que tiene a una contexturas físicas y estesiológicas. Así mismo, el cuerpo es experimentado también como el cuerpo de un alma, y la palabra alma significa de nuevo un estrato de contexturas, y justo un estrato fundado todavía más elevado. Dice Husserl al poner un ejemplo: “En el mundo *objetivo*, en el espacio *objetivo* del mundo aparece aquí y ahora este gato *objetivamente real*; es físico y se mueve físicamente como las demás *cosas*, sólo que más allá de las contexturas meramente físicas tiene también persistentemente, contexturas estesiológicas y anímicas”.³⁷ Lo que está más allá o lo que es excedente de realidad de la *cosa* meramente física, esto es, lo anímico, no es separable sino que se da en ella misma. En este sentido decimos que se mueve con ella.

³⁵ Ibid, p, 131.

³⁶ Ibid, p, 175.

³⁷ Ibid, p, 222.

Así como la cosa material en su estructura estética posee contexturas, así como el cuerpo propio y el alma también las poseen, así Husserl habla de contexturas comunitarias (ya sea en sentido moral o jurídico) de la sociabilidad. Además toda vivencia intencional en tanto noética alberga en sí de forma esencial el sentido, y en tanto conciencia de algo hay elementos noemáticos que contienen capas y cada una de ellas texturas distintas. Hay que fijarse, pues, en las esencias y relaciones esenciales directa e intelectualmente videntes así como el conocimiento descriptivo de las mismas dentro del conjunto sistemático de todas las capas textuales noéticas o noemáticas de la conciencia pura trascendental. Los términos de textura y contextura son llevados, pues, a todo ámbito fenomenológico de la constitución. En este sentido, los objetos tienen “contexturas de valor”³⁸ y lo experimentamos con ellas, los apercibimos como objetos de valor. Pero además “vemos, por tanto, que toda *objetivación* de cosas espaciales se remonta en última instancia a la sensación. Con todas las objetividades nos vemos remontados desde las subjetividades categoriales a las sensibles. Como tales, mencionamos POR UN LADO a las objetividades sensibles que en cierto sentido son $\alpha\theta\sigma\theta\eta\tau\epsilon\ \cap\ \delta\iota\alpha$ es decir, que solamente incluyen representantes DE UNA esfera sensorial, y justamente de tal modo que no incluyen aprehensiones particulares implícitas, esto es, que intencionalmente no remiten a tesis ocultas que mediante reactivación pudieran volverse tesis propiamente dichas”.³⁹

Entonces desde una línea fenomenológica, en la esfera estética, las cosas, en tanto materiales, son dependientes del propio cuerpo como el punto cero a partir del cual el mundo circundante, por ejemplo, artístico, el que me rodea en tanto sujeto estético, toma sentido

³⁸ Ibid, p, 264.

³⁹ Ibid, p, 53.

constitutivo. La percepción del sujeto interesado en las obras de arte es estética, el resultado de la captación estética es lo que denominamos objeto estético a cuya existencia debemos la posibilidad de una experiencia estética. Vemos entonces que al igual que las meras cosas, las obras de arte también se orientan y se constituyen a partir de mi ser corpóreo estético, sólo que de una forma más intensa. Digamos que el arte intensifica la percepción y la vuelve estética plenamente. Las cosas materiales en su estructura estética (*aistheta*) poseen una contextura que se relaciona con la propia contextura del cuerpo en un sentido estético. Así, pues, las cosas materiales en tanto que son *aistheta*, poseen una estructura sensible y una contextura. Mi cuerpo en el sentido que es *Leib* se relaciona contextualmente con las cosas. La contextura es el apuntar intencional corpóreo. Así como la conciencia es intencional, el cuerpo también se dirige a los objetos. Ver es dirigirse a lo visto, etc. El contenido revela que hay una intencionalidad corpórea; que el cuerpo está dirigido a la cosa material en su estructura estética y es debido a esto que se capta porque el cuerpo también tiene textura, relación que se basa en una interdependencia material y sensible a la cual podemos acceder desde una fenomenología hylética* de la corporalidad. El cuerpo por medio de la intencionalidad apunta hacia y es el medio de toda percepción, es el órgano de la percepción y es que el mundo se ordena respecto a mi cuerpo. En tanto que me muevo, mi perspectiva cambia. Es a partir de mi cuerpo desde donde se ordena el mundo. En este sentido todo tiene referencia intencional al cuerpo, por lo tanto, también las obras de arte. Ahora bien, el cuerpo es dependiente e interdependiente en la medida en que las contexturas de la obra de arte, por ejemplo y mi cuerpo embonan en un entrelazo estético. La interdependencia que ciertamente es mutua se da por la contextura estética. Finalmente, la aprehensión estética de un cuadro, un grabado, etc.,

* De la fenomenología hylética hablaremos más adelante en el § 10.

se ejerce en continuidad con los movimientos del cuerpo y la constitución del espacio percibido. Dicha aprehensión implica las modificaciones fenomenológicas que llevan a una determinada ruptura con la percepción cotidiana, digamos que la aprehensión de obras de arte que se da a nivel corpóreo, rompe con la cotidianidad.

§ 9. Lo sensible y lo categorial.⁴⁰

De hecho no podemos hablar de la cosa material o del objeto en general y la cuestión de la contextura sin abordar la temática de la intuición de forma explícita. Husserl en la 6ª de las *Investigaciones Lógicas* §§ 40-52, había hecho la aclaración de lo categorial y lo sensible de la intuición y en las *Ideas I* §§ 3 y 12 desarrolló el tema de la intuición eidética o de las esencias. Y a propósito de esta última, hemos de notar que la experiencia ofrece hechos y sobre estos se ocupa la ciencia y el hombre que vive en la cotidianidad. Un hecho es contingente, es lo que sucede aquí y ahora, pero cuando se presenta a la conciencia, junto al hecho se capta la esencia. Entonces es a través de los hechos como podemos captar las esencias. En este sentido, las esencias son los modos en que aparecen los fenómenos y su conocimiento no es inmediato pues no se obtiene por comparación o abstracción. Tenemos acceso a las esencias a través de la intuición, lo que llama Husserl intuición eidética. Bajo esta perspectiva los hechos singulares

⁴⁰ Es sumamente útil e ilustrativo en este punto de nuestra investigación el libro de Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México D.F.: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 2004. En dicho texto el autor dice y nosotros acordamos en ello: “Con la diferenciación entre sensible y categorial Husserl remite a la tesis reinante desde la antigüedad de $\alpha\sigma\theta\eta\sigma\iota\bullet$. y $\nu\bullet\ \epsilon\sigma\iota\bullet$. Esta tesis de la tradición indica que la percepción sensible, la $\alpha\sigma\theta\eta\sigma\iota\bullet$ es el acceso primario y fundacional al mundo y a las cosas. Que todos los demás caracteres pertenecientes al mundo se construyen sobre la base de la $\alpha\sigma\theta\eta\sigma\iota\bullet$ parece ser en la tradición una tesis inmovible. La $\nu\bullet\ \epsilon\sigma\iota\bullet$ o entendimiento es en la tradición una forma como está $\alpha\sigma\theta\eta\sigma\iota\bullet$, dada en primera línea, podría ser aprehendida. Este planteamiento constituyó el rasgo obvio de todas las teorías del conocimiento que han determinado el pensamiento occidental, incluyendo a Husserl.” p, 82

son casos de esencias eidéticas. Las esencias son conceptos ideales y universales que permiten reconocer los hechos singulares. La intuición de las esencias es un tema fundamental de la fenomenología. En este punto tenemos que aclarar que a Husserl lo que le interesa es la validez de la idealidad y no su existencia. Le interesa el *eidós* y no el ser, en este sentido es un interés más lógico –puesto que para Husserl la esencia es una unidad objetiva de sentido de carácter lógico-ideal, digamos que se aprehende con una validez ideal– que ontológico. Ahora bien, la ontología no es un tema ajeno a Husserl, pues el análisis que realiza sobre la conciencia es un análisis ontológico que busca la unificación de la conciencia.

Anteriormente en relación con la temática de la intuición a Husserl le interesaba la fundamentación de la lógica pura como podemos leer en la introducción a la segunda edición de las *Investigaciones Lógicas*. Toda operación lógica se puede expresar lingüísticamente. Ahora bien, es necesario investigar las configuraciones lingüísticas de dichas operaciones para buscar dónde lo mentado por ellas se cumple en la intuición, su contenido intuitivo. Este asunto llevó a Husserl a hacer la distinción entre intuición sensible (individual) e intuición categorial (general). El ejemplo por excelencia de la intuición sensible es la percepción externa.

La intuición en Husserl es un ver de una determinada función y ésta se refiere al cumplimiento de las intenciones de significado. Para comprender esto tenemos que realizar un análisis breve sobre la 1ª y la 6ª de las *Investigaciones Lógicas*. De este modo decimos que la señal indica pero no significa; la expresión es significativa, esto quiere decir que la expresión mienta algo, hace referencia al objeto; mientras que la señal, como ya hemos dicho, sólo indica. Señal y expresión son ambas signos. La expresión tiene, pues, una relación con el objeto de modo esencial y esto es lo importante para nosotros. Dicha relación puede ser en dos sentidos: en el primer sentido la relación con el objeto se pone de manifiesto en una intención

significativa, mediante un sentido propiamente intencional. Esto en tanto que el acto es ponente, pone algo de sí, digamos que sale fuera de sí en un sentido intencional y con la pretensión de significar algo. En el segundo sentido hablamos propiamente de cumplimiento significativo, la intención se cumple en un empalme de la significación y en este empalme la intención sufre una modificación, pues ahora se llena de contenido intuitivo la intención significativa. Digamos que debe haber la plena identidad entre lo dado en la intuición y lo mentado por las expresiones lingüísticas en plena evidencia; la evidencia es literalmente una vivencia de la verdad, una vivencia del darse la cosa. Sea como sea hay que considerar que el cumplimiento de la significación es un asunto meramente teórico. Bajo esta perspectiva la expresión se relaciona con el objeto en un significado intencional pero también en el cumplimiento de la significación misma. Digamos que al mero sentido intencional se le agrega el cumplimiento, el contenido intuitivo. En este último aspecto, el objeto se presenta de modo intuitivo y, por lo tanto, también cognoscitivamente. Pues el conocimiento solamente es posible en el empalme de la significación. De alguna manera entre la intención y el cumplimiento significativo se pone en marcha una síntesis de carácter lógico-ideal.

La intuición hace posible el conocimiento entre la intención significativa y el objeto. En este sentido la intuición ofrece el acceso al objeto del conocimiento mismo. Cuando se da la captación del objeto a un nivel no esencial, decimos que el objeto se da sensiblemente, en una intuición sensible. Ahora bien cuando destacamos la estructura del objeto, el objeto es ya conocido y hablamos de una intuición categorial. La intuición sensible nos da el objeto individual, ese objeto real que se aprende directamente en su realidad corpórea o en persona. Lo sensible de la intuición es lo más bajo en donde los objetos se dan de forma simple y

originaria ante el yo. Esto sensible es lo que llama Husserl simple, pues la percepción simple sólo muestra la constitución del objeto de modo simple y no a nivel estructural o categorial.⁴¹

El objeto sensible se da en la intuición sensible o simple ya que el objeto es siempre dado a la intuición originaria en persona, como estando delante de uno. Aunque el objeto se presenta en escorzos [*Abschattungen*] siempre es el mismo, se percibe un objeto en cierta continuidad. La percepción sensible mantiene una relación con el objeto, pero esta relación puede presentarse de un modo no simple. Todas las conjunciones y disyunciones aparecen elementos que ya no se cumplen del todo en la intuición sensible, pues estos nuevos elementos bajo la intuición sensible no se podrían ver. Para Husserl lo categorial se muestra en correlatos propios de actos determinados. Lo categorial es algo dado. Llenar las formas objetivas categoriales, las funciones sintéticas de los actos objetivantes, la constitución de las formas objetivas y cómo las formas pueden llegar a ser objetos de intuición y conocimiento, son problemas que tienen que ver con los conceptos de percepción y objeto. Dichos conceptos de encuentran en una relación muy íntima. El percibir abarca la aprehensión de situaciones objetivas. Es percibido todo lo objetivo por medio del sentido externo o interno. En el § 44 de la 6ª de la *Investigaciones Lógicas*, Husserl distingue el sentido externo y el sentido interno. El pensamiento se expresa en juicios y el juicio se cumple en la intuición interna de un juicio actual. Sin embargo, el ser no es un juicio y tampoco un componente real del juicio. Entonces el ser no es un componente real de ningún objeto externo y tampoco de un objeto interno, por

⁴¹ “La intuición sensible es, pues, un acto que puede llenar una intención vacía. Este llenado o cumplimiento ocurre en un nivel fundador, ya que la intuición sensible da un objeto en forma simple. Lo simple de esta intuición sensible y fundadora no significa que el conocimiento de la misma también se lleve a cabo forma simple. Antes ya indicamos el conocimiento de la intuición sensible se da como una tesis lógica. En este sentido, no debemos confundir aquí la evidencia, la cual tiene lugar en la identificación teórica, con el carácter simple de esta intuición. La evidencia, en tanto que siempre se une a una relación entre la intención de significado y la intención de cumplimiento, no es un acto simple, sino compuesto. Dicho de otra forma: la evidencia siempre es una relación entre lo mentado y lo intuido.” En Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida... op.cit.*, pp, 82-83.

lo tanto, tampoco del juicio. Esto quiere decir que el ser sólo es aprehensible en el juzgar, pero el concepto de ser no se adquiere en la reflexión sobre los juicios.

El cumplimiento de las formas categoriales de la significaciones no se encuentra en la percepción y la intuición, en el sentido de sensibilidad. Al juicio de la percepción se le llama expresión de la percepción, de aquello que es intuido y dado. Las significaciones categoriales se refieren al objeto en su formación categorial, en este sentido el objeto no es simplemente mentado sino que es puesto delante de los ojos él mismo. No es solamente mentado, sino intuido o percibido. En el cumplimiento del juicio, cuando se presenta la síntesis unificadora es donde se cumple la intuición de la percepción del objeto. No podemos hablar de algo percibido suprasensible o categorialmente si no existe la posibilidad de imaginarlo en el modo sensible. Toda percepción aprehende su objeto mismo directamente. Y podemos caracterizar los objetos sensibles como objetos de grado inferior de toda intuición y los categoriales como objeto de grado superior. En un sentido inmanente, la percepción sensible en aprehendida directamente o está presente en persona, un objeto que se constituye de modo simple en el acto de la percepción, el objeto es un objeto inmediatamente dado, percibido con tal determinado contenido objetivo que no se constituye en actos relacionantes, unificantes, ni articulados en ninguna otra manera. La apertura de los objetos sensibles que son percibidos en solo grado de actos se verifican los nuevos actos de conjunción o disyunción del conocer simple. De este modo no surgen actos que están enlazados con los primeros, sino actos de nivel superior que constituyen nuevas objetividades. Surgen actos en los cuales aparece algo real y como dado. Un algo que en los actos primeros no estaba dado. Sea como sea la nueva objetividad se funda en la anterior, puesto que tiene una referencia objetiva con la que aparece en los actos fundamentales. De hecho, su modo de aparecer está determinado por esta referencia. Hablamos

de una esfera de objetividades que sólo pueden aparecer ellas mismas en actos fundados. Y en estos actos fundados reside lo categorial del intuir y el conocer, y es en ellos donde la expresión encuentra su cumplimiento.⁴²

Lo categorial sólo podemos obtenerlo mediante la reflexión. Esto significa que abandonamos el ámbito de lo sensible para ahondar en el ámbito del pensamiento. Ya que en la intuición categorial se actualiza lo que se mantiene como posibilidad en la intuición simple. En la intuición simple se da una síntesis lógica y la intuición categorial una síntesis fenoménica y esta última sólo es posible mediante un giro de la mirada, fue la reflexión. Sólo recordemos que la idealización es una forma de intuición categorial en donde lo que es dado es la especie, la idea. Pues en el acto de la idealización se da una intuición general. Pero si hablamos de conocimiento y no solamente intuición, decimos que éste ha de llevarse a cabo en una síntesis completa que integre tanto la síntesis lógica y la fenoménica, una síntesis unificadora.⁴³

⁴² “Si la intuición categorial muestra lo categorial como una objetualidad propia, entonces debemos acentuar que esto sólo ocurre como una objetualidad fundada: la nueva objetualidad se funda de modo determinado en la vieja. Este *fundar* significa que lo categorial no es algo que “esté en el aire”, sino que siempre debe ser comprendido a partir de lo sensible. Las categorías son objetualidades de forma propia, las cuales solo pueden ser vistas en relación con un objeto sensible. Por ello hablamos de una determinada síntesis fenoménica. “Síntesis” quiere decir aquí que la objetualidad de la intuición categorial en cierta forma no es “independiente”, ya que se funda en la objetualidad simple, aunque abre esta vieja objetualidad en una *nueva forma*. El objeto ya no está ahí sensiblemente de un golpe, sino que es el abierto en otra manera. Mediante esta apertura se hacen explícitos aquellos caracteres esenciales que posibilitan la sensibilidad. Ser, sustancialidad, pluralidad y demás, no son caracteres arbitrarios que se añaden a un objeto, sino aquello que posibilita la aparición sensible del objeto. El hablar de síntesis de remite, pues, a la relación entre la vieja y la nueva objetualidad, es decir, a la nueva apertura de lo viejo.” En Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida... op.cit.*, p, 87.

⁴³ Xolocotzi al terminar sus reflexiones resume del siguiente modo y dice:

“Podemos resumir nuestros resultados en seis puntos:

- 1) La intuición categorial descubre la estructura de las cosas, es la *ratio essendi*. Una cosa puede mostrarse *en tanto que* cosa sólo mediante la intuición categorial. Es decir, ocurre una síntesis entre lo posibilitador y lo posibilitado que permite ver la cosa como tal. Por ello hemos hablado en este caso de una *síntesis fenoménica*.
- 2) La intuición categorial por sí sola no proporciona el conocimiento. Ella está reunida mediante la adecuación a la intención categorial de significado, a la *síntesis lógica*.
- 3) La *síntesis lógica* es la adecuación entre la intención de significado vacía y el cumplimiento intuido. La *síntesis fenoménica* es producto del descubrimiento de la estructura de lo presupuesto de la intuición sensible en el descubrimiento de lo categorial.

Por otro lado, a propósito de la intuición sensible y categorial y las síntesis que hemos destacado, en el ámbito de la estética, desde luego, tienen gran importancia. Ahora bien en *Ideas II*, Husserl nombra otras síntesis, que no están totalmente alejadas de lo que hemos expuesto ahora. Así, habla de la síntesis de las sensaciones (impresiones de los diferentes campos sensibles) es una actividad de la conciencia de la una y la misma cosa de la percepción. La síntesis estética se entrelaza con la síntesis causal que en cierto modo es categorial. La síntesis categorial es formal y en cierto sentido analítica, mientras que la síntesis estética es meramente sensible. Hay que notar al respecto que los objetos, estén constituidos como quiera, pueden ser sustratos para síntesis categoriales, esto es, pueden ingresar como elementos constitutivos en conformaciones categoriales. Sin embargo, los objetos pueden estar constituidos mediante múltiples tesis, no sólo categorialmente. Dice Husserl al respecto:

“Pero la unidad del objeto no tiene que presuponer por todas partes una síntesis CATEGORIAL, es decir, encerrarla en su sentido. Así, toda PERCEPCIÓN SIMPLE DE COSAS (esto es, una conciencia que da originariamente la existencia presente de una *cosa*) nos remonta intencionalmente, reclama de nosotros CONSIDERACIONES SINGULARES, RECORRIDOS SINGULARES, TRANSICIONES A SERIES DE PERCEPCIONES, las cuales por cierto están abrazadas por la unidad de una tesis continua, pero manifiestamente de tal modo que las diversas tesis singulares no están en modo alguno unificadas en la forma de una síntesis categorial. Lo que presta unidad a ESTAS tesis singulares es una síntesis de una especie enteramente diferente: la llamaremos la síntesis ESTÉTICA. Si tratamos de delimitar la una frente a la otra en su peculiaridad, encontramos como primera nota diferenciante que la síntesis CATEGORIAL es, COMO síntesis, un acto espontáneo; la SÍNTESIS SENSIBLE, POR EL CONTRARIO, NO LO ES. En una, la vinculación es ella misma un hacer espontáneo, una actividad propia; en la otra no. El sentido objetivo de un objeto puro de los sentidos (cosa pura) es una síntesis de ELEMENTOS que no han llegado hacer a su vez mediante síntesis estética: son las últimas notas sensibles”.⁴⁴

-
- 4) En el conocimiento filosófico de una cosa como tal ocurre una síntesis doble o completa: una lógica y una fenoménica. Se descubre la *ratio cognoscendi* y la *ratio essendi* falta normal. En este sentido, la síntesis completa, la cual otorga el conocimiento en sentido estricto, es, pues, una *síntesis fenomenológica*.
 - 5) La *síntesis lógica* muestra inevitablemente una tendencia al conocimiento. La *síntesis fenoménica* es dirigida por la reflexión.
 - 6) Para que una cosa pueda ser vista *como* cosa, este *como* debe llevarse en forma *teorético-reflexiva*”. En Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida... op.cit.*, p, 90.

⁴⁴ Husserl, *Ideas relativas...2, op.cit.*, p, 48.

La función de la síntesis estética puede observarse en distintos estratos. El mirar una cosa es mirarla siempre en algún respecto, estamos dirigidos a una nota o aspecto que viene a la captación como momento particular del sentido estético. Pero podemos también limitarnos a la captación visual y en esta región encontrar parcialidades de la cosa sintéticamente unificadas. Pero además “otra función de la síntesis estética es unir unas con otras las subjetividades que se han constituido en diferentes esferas sensoriales singulares: por ejemplo el estrato visual de la *cosa* con el táctil”.⁴⁵

Después de haber trabajado el tema de la intuición y la síntesis es pertinente ahora ocuparse del tema de la percepción de los objetos o cosas de una forma un poco más expresa. La percepción está sumida en la corriente del vivir, transcurre con ese fluir y siempre con él. El percibir es un momento o auxiliar y coordinador en la realización de la existencia. En este sentido hablar de percepción designará una cadena sintética de referencias. A propósito de la intencionalidad como ese comportamiento de la conciencia que se dirige a, Husserl describe minuciosamente los procesos de la conciencia. Las vivencias tienen la peculiaridad de referirse siempre a algo, a un objeto y al respecto decimos que no se ven sensaciones de color, sino cosas coloreadas; no se oyen sensaciones de sonido, sino la melodía. Las cosas no se presentan solamente por medio de impresiones sensibles. Más bien, sobre la base de la descripción fenomenológica se concluye que nunca se tienen impresiones sensibles aisladas, puesto que las impresiones sensibles son abstracciones analíticas. Retomando el tema de la intuición decimos que los datos inmediatos de la conciencia son la experiencia primaria de la que partimos. La conciencia intuitiva no se reduce a sensaciones, la sensación es siempre de algo que se halla ante uno. De este modo y considerando la estructura intencional de la conciencia, el hecho

⁴⁵ Ibid, p, 49.

primario de la experiencia radica en que se encuentra ante las cosas. Toda conciencia es conciencia de algo y no hay objeto sin sujeto ni sujeto sin objeto. Una cosa puede ser vista, palpada, sentida, olida, etcétera, estas percepciones se diferencian una de otra aún cuando sean experimentadas como percepciones de la misma cosa. Además la percepción de la cosa depende de la perspectiva y de los aspectos variantes dependiendo del lado de aquí o de allá. Entonces es necesario un proceso de percepción a percepción para que la cosa se muestre desde sus diversos ángulos con ello poder conocer sus atributos y sólo así se puede obtener un conocimiento de la percepción de la cosa. Lo que se presenta en cada percepción particular es el comparecimiento de la cosa misma.

Aunque de un modo unilateral y todavía experimentada como perceptible desde puntos diversos y todavía un posible comparecimiento en sus modos de presentación. Bajo esta perspectiva cada percepción particular ofrece más en la experiencia que consiste en referencias o anticipos de aspectos de percepción que se adicionan a la cosa misma. La percepción real implica o conlleva un horizonte posible de percepciones que están a la espera de ocurrir cuando la cosa se ha visto desde el punto apropiado. Todo esto nos lleva al papel de la inactualidad que el conocimiento juega en la experiencia. Las inactualidades permiten determinar la experiencia real y actual, ésta última está comprendida por un horizonte que subyace en una atmósfera de inactualidades que operan implícitamente pero que funcionan. Cada percepción de cosa es permeada por medio de referencias, la cosa percibida aparece entre otras cosas simultáneamente percibidas o co-percibidas dentro del campo de percepción u horizonte. El horizonte se refiere siempre más allá de sí mismo, es el mundo como aquél universo de objetos posibles de percepción. En el proceso de la percepción, las percepciones se cumplen por una subsiguiente síntesis de identificación o como dice Husserl, por una unificación. En este

sentido, por medio de la síntesis de unificación la cosa percibida que en sus varios aspectos era indeterminada en algún grado se despliega en crecientes determinaciones.

Como ya hemos puesto de manifiesto el cuerpo juega un papel determinante en toda experiencia de percepción, papel que se pone de manifiesto en la correlación entre las cinestesis y las presentaciones de percepción de la cosa percibida. En este sentido, la corporalidad queda elevada a la presencia del propio yo, el yo se hace presente en la exterioridad corpórea y sin dejar de tomar en consideración la posición en el mundo. En lo dado individualmente para la conciencia existen referencias a experiencias a modo de potencialidades de lo ya experimentado. Sólo así tenemos acceso a la naturaleza material. Lo que llamamos cuerpo se distingue de todas las cosas restantes como cuerpo propio. Todo lo que no es cuerpo aparece referido al cuerpo propio, tiene una relación con él en una cierta orientación espacial que le es siempre conciente. Al referir al cuerpo las vivencias yoicas, su propiedad yoica localiza tales vivencias en él mismo, a través de la experiencia directa, de la intuición inmediata. El yo mira las cosas como cuerpos enfrentados a él, cuerpos ajenos que se encuentran al cuerpo propio. En este sentido, el yo mira esos cuerpos como portadores de sujetos yo, pero no ve los yoes ajenos en el mismo sentido en que se encuentra a sí mismo en su propia experiencia. De hecho, todos los yoes se captan como centros relativos del único y mismo mundo espacio-temporal: que es el entorno total de todo yo. Para cada yo los otros no son centros, sino puntos de entorno que tienen, por su cuerpo, una posición espacio-temporal diferente en el único y mismo espacio y tiempo del mundo. A partir del yo como punto cero de la orientación o del sistema de coordenadas es desde donde piensa y conoce las cosas del mundo. Las cosa, la porción de mundo vista por muchos, pero que cada quien tiene su fenómeno de ellas. Sin embargo se trata de la misma cosa con sus idénticas propiedades. De

este modo se puede hablar de la constitución intersubjetiva de la cosa, como originada de las experiencias intersubjetivas de los yoos corpóreos. En este sentido gracias a la localización del propio cuerpo se puede establecer la relación entre el objeto y sus modos de presentación. Por lo tanto hablamos de percepción y cuando el arte intensifica la percepción, hablamos propiamente de percepción estética.

§ 10. Fenomenología hylética.

Toda vivencia intencional tiene la propiedad de ser “conciencia de algo”, esto en virtud del carácter propio y fundamental de la intencionalidad. Pero es evidente “que *no todo ingrediente* de la unidad concreta de una vivencia intencional tiene él mismo *el carácter fundamental de la intencionalidad*, o sea, la propiedad de ser “conciencia de algo”.⁴⁶. Un ejemplo de esto serían los datos primarios de la sensación, los datos sensibles o contenidos de la sensación (datos de color, datos de sonido, datos del tacto), los sentimientos sensibles (placer, dolor, cosquilleos) y también elementos sensibles de la esfera de los impulsos, que funcionan, todos ellos, como componentes de la intencionalidad. De hecho, estos datos materiales, son el sostén de la intencionalidad, esto es, se encuentran en “*función Intencional*”.⁴⁷ En este sentido la vivencia intencional es una unidad concreta que se compone de ingredientes y que no todos ellos son intencionales como ya hemos visto, pero siendo “de tal suerte que sobre esos elementos sensibles hay una capa, por decirlo así, “animadora”, que les *da sentido* (o que implica esencialmente un darle sentido), capa mediante la cual se produce de *lo sensible, que en sí no*

⁴⁶ Husserl, *Ideas relativas...I, op.cit.*, p, 82.

⁴⁷ Ibid, p, 203.

tiene nada de intencionalidad, justo la vivencia intencional concreta".⁴⁸ De todo esto se desprende la pregunta por el origen genético de la intencionalidad. Pues no hay intencionalidad sin una base sensible, pero el asunto genético no queda resuelto ni en las *Investigaciones Lógicas* ni en las *Ideas I*. Dice nuestro autor: "Por otra parte, dejamos también indeciso por el pronto si los caracteres esencialmente originadores de la intencionalidad puedan tener concreción sin una base sensible".⁴⁹ Sería necesario averiguar cuáles son esos caracteres esencialmente originadores de la intencionalidad. Pero esto es ya asunto de la fenomenología genética.

Sea como sea es de notar que lo intencional está ligado con el dar sentido, pues como ya hemos indicado, de lo sensible no hay sentido intencional; el sentido es la capa animadora que recubre lo sensible y sólo de ahí surge lo intencional. Las vivencias intencionales como tales, representan una unidad en donde se opera el sentido. Los datos sensibles (materiales) esperan la conformación intencional del sentido. Podemos notar que antes de esa conformación intencional, estamos parados como dice Husserl en: "*materias sin forma y formas sin materia*".⁵⁰

Hemos hablado de estos elementos sensibles, pero aún no sabemos con precisión qué sea la sensibilidad. Y es que si consideramos a la estética como la teoría general de la sensibilidad, tenemos, pues, que averiguar lo que Husserl entienda por sensibilidad. Veamos qué sea eso de sensibilidad:

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Idem.

“Prescindiendo de la doble acepción que resalta en el contraste de “dar sentido” y “sensible”, y que, por perturbador que sea en ocasiones, apenas si se puede evitar, habría que mencionar lo siguiente: sensibilidad designa en una acepción restringida el residuo fenomenológico de lo que procuran los “sentidos” en la percepción exterior normal. Tras de la reducción, se revela una afinidad esencial entre los respectivos datos “sensibles” de las intuiciones externas, y a ella responde una esencia genérica propia de un concepto fundamental de la fenomenología. En su acepción más amplia y esencialmente unitaria, abarca la sensibilidad también los sentimientos y los impulsos sensibles, que tienen su propia unidad genérica y, por otra parte, una afinidad esencial de índole general con aquella sensibilidad de la acepción restringida –todo esto, prescindiendo de la comunidad que expresa principalmente el concepto *funcional* de hyle. Ambas cosas las hace forzosas la vieja transferencia del término primitivamente restringido de sensibilidad a la esfera del sentimiento y de la voluntad, es decir, a las vivencias intencionales en que figuran datos sensibles de las esferas indicadas como “materia” en función de tal. Hemos menester, pues, en todo caso de un nuevo término que exprese el grupo entero por la unidad de la función y exprese el contraste con los caracteres de la forma, y para ello elegimos la expresión de datos *hyléticos o materiales* o también simplemente de *materias*. Allí donde se trata de despertar el recuerdo de las viejas expresiones, inevitables a su manera, decimos *materias sensuales*, acaso también *sensibles*”.⁵¹

Sin lugar a dudas en la base de la teoría general de la sensibilidad se encuentran esos elementos hyléticos de la vivencia intencional. De hecho a esos contenidos materiales que efectivamente están en la conciencia [*reell*] dedica nuestro autor una rama de la fenomenología que lleva el nombre de fenomenología hylética y dice Husserl: “la hylética pura se subordina a la fenomenología de la conciencia trascendental”, y esto es por rango y dificultad, así pues, bajo estos criterios, la hylética pura, aunque sea una disciplina cerrada en sí y como tal tenga su valor propio, bajo los criterios antes mencionados “se halla patentemente muy por debajo de la fenomenología noética y funcional” y adelante agrega: “Las consideraciones y los análisis fenomenológicos que versan especialmente sobre lo material pueden llamarse fenomenológico-hyléticos, como por otra parte los referentes a los elementos noéticos fenomenológico-noéticos. Los análisis sin comparación más importantes y más ricos se hallan de lado de lo noético.”⁵² Al respecto es quizá indispensable aclarar el cambio de terminología en Husserl. En las *Investigaciones Lógicas* el contenido inmanente es lo que llama [*reell*] (lo real de la

⁵¹ Ibid, p, 204.Z pp. 338, 360.

⁵² Ibid, p, 207.

conciencia, lo que efectivamente está como factor ingrediente de la conciencia). En *Ideas I*, la significación es la misma, pero la terminología cambia y le llama contenido material (*hyle*) como eso no intencional que es animado por un sentido o forma intencional (*morphe*).⁵³

Es de suma importancia, pues desde el punto de vista funcional o desde la constitución de las objetividades de la conciencia, suministran los datos hyléticos posibles hilos del tejido intencional, “posibles materias para informaciones intencionales”. Así pues, las materias están “animadas” por elementos noéticos. Los elementos hyléticos y la apercepciones animadoras pertenecen a la vivencia como ingredientes. “En todo caso, en el dominio fenomenológico entero (en el dominio entero –dentro del plano, en que hay que mantenerse constantemente, de la temporalidad constituida), desempeña un papel dominante esta notable dualidad y unidad de la $\diamond\lambda\epsilon$ *sensible* y la $\mu\omicron\rho\phi\downarrow$ *intencional*”.⁵⁴

La *hylé* se entiende como fundamento originario del sentido del mundo, como el sustrato último de la conciencia y, por ello y al mismo tiempo, como posibilidad. De este modo, la *hylé* se nos presenta como un descubrimiento para los análisis fenomenológicos y es una temática central de los mismos análisis husserlianos. Podríamos afirmar sin temor a equivocarnos que la conciencia del ego tiene su fundamento más allá de sí misma, en la *hylé*. De este modo, la *hylé* es algo irreductible por la conciencia reflexiva y consecuencia de la intencionalidad operante del cuerpo vivo [*Leib*]. Hay pues, un hecho originario [*Urfaktum*] que se establece como anterior y suelo de todos los hechos mundanos, por lo tanto, los hechos esenciales (*eidōs*). Este hecho originario es una esencia originaria y apriorística. Este *eidōs* del ego como facticidad originaria se nos presenta como una situación inicial (punto cero) y, por

⁵³ Al respecto y para una mayor aclaración véase el fascinante texto de Zahavi, Dan. Husserl's Phenomenology. Stanford University Press. California: 2003, pp, 57-58.

⁵⁴ Husserl. *Ideas ... I., op.cit.*, p, 203

tanto, independiente de toda realidad o realización singular. Esta facticidad que está a la base de la mundanidad es la *hylé* originaria mediante la cual puedo establecer la constitución de todo el mundo. De este modo, sin los hechos originarios de la *hylé* no sería posible ningún mundo y, por supuesto, tampoco el mundo de la intersubjetividad. Esta *hylé* originaria no es, como es de entenderse, nada estática, sino es más bien plenamente dinámica.

Capítulo III

La axiología fenomenológica como estética*

Una vez tematizado el asunto de la sensibilidad estético-corpórea tenemos la base ya para el aspecto emotivo, pues nuestra proximidad con la obra de arte no es sólo sensible, sino también afectiva, motivacional y, por supuesto, intelectual. Estos asuntos son lo que iremos trabajando en el presente capítulo de nuestra investigación acompañados de la ontología y teoría general del valor, pero para ello iremos abriéndonos paso desde la filosofía de los valores y la actitud natural hasta la significación axiológica de los objetos culturales, en especial, las obras de arte.

§ 11. La filosofía de los valores: El camino hacia una axiología fenomenológica.

La filosofía de los valores se plantea problemas *sui generis* que le son propios y exclusivos. Se trata de una tematización filosófica de los valores que tiene como meta caracterizar, preguntar por la esencia y el modo de ser del valor. Tenemos, no cabe duda, una gran gama de valores (morales, religiosos, económicos, artísticos, estéticos, etc.) y lo que se pretende es averiguar qué es lo que todos ellos tienen en común, qué los hace ser valores, digamos que se intenta indagar qué hace que los valores sean tales aunque sean tan diferentes entre sí y pertenezcan a tan distinta índole.

Kant había ya usado el término de valor, pero no de una forma sistemática aunque ciertamente relevante. Lotze hace ya un tratamiento sistemático del problema de los valores. Y

* Es importante revisar nuevamente el § 6 de nuestra investigación para un mejor entendimiento de lo que presentamos en este Capítulo.

bajo su influencia pensadores como Windelband y Rickert dieron un impulso a esta filosofía de los valores. Pero a mi modo de ver es Nietzsche, quien posteriormente, con la tesis de la transvaloración de todos los valores impulsó decisivamente a esta filosofía. Sea como sea, hay una cuestión fundamental que es ya tema común en la filosofía de los valores y tiene que ver con la objetividad o subjetividad de los mismos. Dicha problemática fue motivo de grandes discusiones. El ejemplo por excelencia, ya clásico, es la polémica que sostuvieron Alexius von Meinong y Christian von Ehrenfels.¹

En este contexto es en el que nace la axiología propiamente como tal desde el ámbito fenomenológico y es que la axiología fenomenológica es un modo sobresaliente de tratar y plantear los problemas relativos a los valores. Bajo la perspectiva fenomenológica se busca fundamentar un objetivismo axiológico que se ha destacado sobre todo, en el ámbito de la moral como una “Ética Material de los Valores”. La fundamentación de los valores está dada en la intuición y en este sentido se recurre a la aprehensión emocional e intuitiva de los valores. La importancia de la axiología fenomenológica puede mostrarse, sobre todo, aunque no exclusivamente, por los trabajos de Scheler y Hartmann que han tematizado sistemáticamente el asunto bajo la influencia de Husserl en el ámbito de la moral. Y bajo de la influencia del mismo, en el ámbito de la estética cabe destacar la tematización de los valores artísticos y estéticos con Ingarden.²

Recordemos que pusimos de manifiesto en el Capítulo 1 de nuestra investigación, que Husserl divide su filosofía en tres grandes regiones, a saber: teórica, práctica y axiológica.

¹ Para una indagación más profunda y extensa sobre esta problemática: cf. Frondizi, Risieri. *¿Qué son los valores?*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.

² Cf. Ingarden, Roman. *Valor artístico y valor estético*. En Osborne, Harold. *Estética*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1976.

Ahora que entramos de lleno al ámbito de la axiología tenemos que considerar que Husserl mismo no sistematizó como tal una axiología, pero se ocupó de ese problema y de la ética en las *Lecciones sobre ética y teoría del valor* de 1908 a 1914 [*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*] que está en el volumen 28 de la *Husserliana* editado por U. Melle. Nosotros para esta investigación no contemplamos dichas lecciones, pero trabajamos las *Ideas I* y las *Ideas II* y a partir de ellas exponemos su axiología.

La intencionalidad es clave para el desarrollo de la axiología. Brentano había tomado el término de la Escolástica para introducirlo en el ámbito de la psicología y la fenomenología, por su parte, se desarrolla en base a dicho término y es que la intencionalidad caracteriza la conciencia de modo fundamental, pues todo acto psíquico es intencional, esto es, está dirigido a un correlato objetivo. Exista o no el objeto hay algo fenoménico que es dado objetivamente a la conciencia. Luego entonces, en el ámbito axiológico, las vivencias valorativas tienen también correlatos objetivos. Asunto que trataremos más adelante y detenidamente. Pero ahora y a propósito de la intencionalidad, recordemos que en las *Investigaciones Lógicas*, Husserl refuta el psicologismo y fundamenta la lógica pura. Y desde ese momento la intencionalidad es una base para la ciencia de esencias que se pone de manifiesto en *Ideas I*. La reducción fenomenológica permitía a Husserl desarrollar una doctrina de fenómenos puros y con las subsecuentes reducciones elaborar una doctrina que describe la conciencia trascendentalmente reducida o pura, conciencia que se caracteriza por la intencionalidad. La intencionalidad, pues, se caracteriza como ser conciencia de algo, es la relación y correlación entre la conciencia y su objeto, pues toda objetividad se constituye en la conciencia y sin dejar a un lado la mención del mismo. La esencia, en sentido trascendental, se da en la intuición o visión de esencias [*Wesensanschauung*]. De este modo los objetos están frente a la conciencia como sus

correlatos intencionales. El acto de conciencia mienta su correlato, tiene carácter de vivencia [*Erlebnis*], con la estructura nóesis-nóema.

Entonces toda vivencia tiene la característica de ser conciencia de algo y esto por su carácter de intencional. Pero como ya hemos analizado anteriormente en el Capítulo II de nuestra investigación, no todo ingrediente de la vivencia es él mismo intencional, o sea, la propiedad de ser conciencia de algo. Los datos hyléticos son un ejemplo de esto, pues son datos que están a la base de la intencionalidad. La intencionalidad, como hemos visto está ligada con el dar sentido. Pero esto que ya hemos analizado y que ahora recordamos brevemente es válido no sólo para las vivencias en la esfera del entendimiento, sino también para la esfera del sentimiento y de la voluntad. Y entiéndase, por supuesto para las vivencias axiológicas, “para las vivencias del agrado y desagrado, del valorar en todo sentido”,³ que es el tema específico de este Capítulo.

§ 12. Actitud natural y actitud fenomenológica desde una dimensión axiológica.

Nuestras experiencias pueden involucrar al principio dimensiones afectivas. Los objetos no se nos presentan como simplemente estando ahí, sino con caracteres de valor o valiosidad, esto es, las cosas aparecen a nosotros como agradables o desagradables, como útiles o inútiles, etcétera. De esta manera nuestro encuentro con las cosas contiene una dimensión afectiva e incluso práctica. De hecho, la ciencia se funda en interés axiológico, pues valora su propio saber. Nuestro encuentro con las cosas no es, pues, meramente presentacional y ello debemos tomarlo

³ Husserl, *Ideas relativas...I*, op.cit., p, 231.

muy en cuenta, como si las propiedades descriptivas de las cosas fueran presentadas de una manera neutral respecto a los intereses y preocupaciones del sujeto y sus rasgos emotivos.

En este sentido podríamos hacer dos observaciones sobre la filosofía madura de nuestro autor que se inicia con las *Ideas I*. En primer lugar, la idea central que presenta este libro es que la vida de la conciencia puede mostrarse, una vez tomada hacia ella la actitud correcta, ya no como parte y parcela del mismo mundo espacial, temporal y causal; dicho de otra manera, ya no como un ser en el mundo. La toma de semejante actitud se considera esencial para fundamentar el mundo y sus ciencias positivas en una filosofía primera trascendental. De otro modo, se tiene la dificultad de fundamentar la totalidad del mundo en una parte de él. Es imposible decir más al respecto en esta ocasión. En segundo lugar, a pesar de su énfasis en la ciencia, el conocimiento y la existencia de cosas de tipos distintos, Husserl tuvo en su planteamiento lugares claros para una teoría del valor y una teoría de la acción, esto es, una axiología fenomenológica y una praxeología fenomenológica, así como una epistemología fenomenológica, desde luego.

Entonces, en la actitud natural nos encontramos en una relación consciente con el mundo. “Este mundo está persistentemente para mí “ahí delante”, yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí ahí como un mero *mundo de cosas*, sino, en la misma forma inmediata, como un *mundo de valores y de bienes*, un *mundo práctico*”.⁴ De este modo ya en la actitud natural, el mundo se nos presenta con una dimensión axiológica, pues las cosas se nos presentan ya de forma inmediata con cualidades o caracteres de valor que “son inherentes *constitutivamente a los objetos que “están” “ahí delante” en cuanto tales*, vuélvame o no a

⁴ Ibid, p, 66.

ellos y a los objetos en general”.⁵ Así, pues, las cosas las encuentro ya de entrada como “bellas y feas, gratas e ingratas, agraciadas y desgraciadas, agradables y desagradables, etc.”.⁶ De lo que se trata es de poner la mirada en actitud fenomenológica en estos caracteres de valor. Y ese es nuestro cometido. Para ello vamos a tematizar el asunto del agrado como agrado estético que pertenece, indudablemente, a la esfera axiológica. Veamos.

La intencionalidad sale de nuevo en nuestras investigaciones y es que en la vivencia intencional se dirige el sujeto al objeto intencional; el *cogito* está lanzado al objeto y en esta actualidad de la vivencia intencional, al “*cogito* mismo es inherente, como inmanente a él, un “mirar a” el objeto”.⁷ Es indudable que el yo no puede faltar, pues de algún modo, el objeto, en tanto intencional, brota del yo mismo como su correlato. Esto es, en el “mirar a” el objeto, el yo “mira” con “los ojos del espíritu”,⁸ según sea el acto, esto es, según sea la actitud del yo (ya sea natural, teórica, práctica o axiológica). En “este “mirar a” algo el yo es, según el acto, en la percepción percipiente, en la ficción fingidor, en el querer volente, en el agrado un mirar con agrado, etc”.⁹ Todo depende de cómo “mire” el sujeto, pues ya un mirar con agrado es un mirar estético, según nuestro punto de vista. Por otro lado, debemos mencionar que el objeto intencional, como correlato del sujeto, no quiere decir, en modo alguno, que sea objeto aprehendido como tal.

El correlato noemático de la vivencia intencional que de algún modo es ya su sentido específico, hay que tomarlo tal y “como está “inmanente” en la vivencia”,¹⁰ hay que ver y analizar descriptivamente lo que la misma vivencia nos ofrece de contenido. Pues es de notar

⁵ Idem.

⁶ Idem.

⁷ Ibid, p, 83.

⁸ Idem.

⁹ Idem.

¹⁰ Ibid, p, 214.

que la percepción tiene su correlato noemático que es *lo percibido en cuanto tal*, el recuerdo *lo recordado en cuanto tal*, el juzgar *lo juzgado en cuanto tal*, el agrado *lo grato en cuanto tal*. Se trata de un análisis noemático del correlato en sentido particular, pues en un sentido general se trataría de un análisis fenomenológico de la vivencia misma. Del correlato de la vivencia intencional hay que ver el nóema mismo “justo como suyo, exactamente como está “mentado”, como es “consciente” en él”.¹¹ Este nóema es el que cambia de vivencia en vivencia. Nosotros debemos prestar atención al nóema del agrado mismo, pues vemos el agrado, como a lo hemos indicado, como algo estético.

En el percibir con agrado “algo”, no es, como dice Husserl: “Patentemente, [...] la percepción y concomitante agrado lo percibido y grato a la vez”.¹² Claramente es marcada la distinción entre nóesis y nóema. Es en tal actitud natural donde puede haber un percibir con agrado, ese “algo” de la percepción agradable es, nuevamente en la actitud natural, “algo que está ahí en la realidad trascendente del espacio”¹³ y “la percepción, así como el agrado, un estado psíquico que nos pertenece a nosotros, los seres humanos reales en sentido estricto”.¹⁴ De este modo, entre la percepción con agrado real y el objeto (“algo”) real, existen relaciones reales.

Esto sucede en la actitud natural, pero qué pasa si damos un giro de la mirada y nos ponemos en actitud fenomenológica. Veamos, recordemos que ese mundo trascendente queda ahora colocado entre paréntesis. “Y preguntamos con qué nos encontramos esencialmente en el complejo de vivencias noéticas de la percepción y de la valoración que es el agrado. Con el

¹¹ Idem.

¹² Idem.

¹³ Idem.

¹⁴ Idem.

mundo entero físico y psíquico, ha quedado desconectada la “verdadera” existencia de la relación real en el sentido estricto entre percepción y percepto; y, sin embargo, ha quedado, patentemente, como resto una relación entre la percepción y el percepto (como igualmente entre el agrado y lo grato), una relación que viene a darse esencialmente en “pura inminencia”, es decir, puramente sobre la base de la vivencia de percepción y agrado fenomenológicamente reducida tal como se inserta en la corriente trascendental de las vivencias”.¹⁵

Indudablemente, también la vivencia de percepción con agrado fenomenológicamente reducida es percepción *de* esto “algo”, e igualmente el agrado reducido, agrado por este mismo “algo”. “Éste no ha perdido ni el más leve matiz de todos los elementos, cualidades, caracteres *con los cuales aparecería en la percepción, era “bello”, “seductor”, etc., “en” el agrado*”.¹⁶ En apariencia entre una actitud y otra no se pone en marcha un cambio substancial, diríamos que no hay una gran diferencia. El mismo Husserl lo tenía en mente al decir: “Y sin embargo, todo sigue, por decirlo así, igual que antes”.¹⁷

La diferencia radicaría en la respuesta a la siguiente pregunta: ¿qué es lo percibido en cuanto tal en la actitud fenomenológica? La pregunta misma nos indica ya la diferencia puesto que debemos buscar los elementos esenciales del nóema del percibir con agrado. Husserl nos ha dado una pista que tiene que ver con la “pura inmanencia” que se mencionó anteriormente. Debemos, en este sentido, atender a lo puramente dado en la inmanencia y describirlo en su aparecer. En palabras del mismo Husserl: “describir la percepción en el aspecto noemático”.¹⁸

¹⁵ Ibid, pp, 214-215.

¹⁶ Ibid, p, 215.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Idem.

El objeto de la percepción con agrado en la actitud fenomenológica ha “experimentado una *radical* modificación de sentido”.¹⁹ Aparentemente en la descripción noemática sucede exactamente lo mismo en una y en otra actitud, pero “es sin embargo algo radicalmente distinto, por decirlo así, en virtud de un cambio inverso de signos”.²⁰ En la percepción real de la actitud natural lo percibido en cuanto tal, no pertenece a su esencia; en cambio, en la actitud fenomenológica la percepción –ya reducida– sufre una radical modificación, pues sí pertenece como inherente a su esencia lo percibido en cuanto tal. Esto es, el “algo” de la percepción con agrado en la actitud natural puede sufrir alteraciones (arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc.) en cambio, el “algo” de la percepción con agrado de la actitud fenomenológica permanece como inalterable, como invariable en su esencia. “Pero el sentido –el sentido de *esta percepción*, algo necesariamente inherente a su esencia– no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades en sentido estricto”.²¹ Y es que “todo lo que en forma puramente inmanente y reducida es peculiar vivencia, todo lo que no puede concebirse separado de ella tal como ella es en sí y en la actitud eidética pasa *eo ipso* al *eidós*, está separado por abismos de toda naturaleza física y no menos de toda psicología –y ni siquiera esta imagen, por naturalista, es bastante fuerte para indicar la diferencia”.²² Dice Husserl:

“Si empezamos como seres humanos en actitud natural, es el objeto real de veras la cosa que está ahí fuera. La vemos, nos detenemos delante de ella, mantenemos los ojos dirigidos fijamente ella, y tal como la encontramos, como aquello que nos hace frente en el espacio, la describimos y hacemos nuestras frases sobre ella. Igualmente tomamos posición relativamente a ella en el valorar; esto que vemos haciéndonos frente en el espacio nos agrada o nos induce a obrar; lo que aquí se da lo asimamos, lo trabajamos, etc. Si ahora llevamos a cabo la reducción fenomenológica, es víctima toda posición trascendente, o sea, ante todo la que entra en la percepción misma, de los paréntesis desconectores, y éstos se extienden a todos los actos fundados, a todo juicio de percepción, a la posición de valor fundada en éste y el eventual juicio de valor, etc. Esto implica lo siguiente: sólo consentimos en considerar, en describir todas estas percepciones, juicios, etc., como las entidades que son en sí mismos; en fijar cuanto se da con evidencia

¹⁹ Ibid, p, 216.

²⁰ Idem.

²¹ Idem.

²² Idem.

en o con ellos; pero no toleramos juicio alguno que haga uso de la tesis de la cosa “real de veras”, ni de la naturaleza “trascendente” entera, que la “cohaga”.²³

§ 13. Ontología y teoría general del valor.

La axiología fenomenológica de Husserl se basa en dos aspectos: lo valioso se aprehende en actos emotivos y los actos emotivos se fundan en representaciones [*Vorstellungen*]. Esta afirmación será guía para nuestras siguientes investigaciones. Ya en el ámbito de la axiología debemos recordar que en *Ideas I* Husserl define el valor como correlato intencional del acto valorante y es que el valorar es también un acto intencional que mienta algo y siempre tiende a una evidencia. Sólo recordemos que Husserl estaba interesado en el problema fundacional y esto tiene gran importancia y relevancia en el ámbito de la axiología, puesto que los actos emocionales y entre ellos destacan los valorativos, son para Husserl actos fundados y esto quiere decir que suponen actos de otro tipo a saber, los actos dóxico-téticos. Estos primeros actos son la base para los actos valorativos. Esto quiere decir que los actos valorativos son vivencias con varios estratos tanto noéticos como noemáticos. El estrato valorativo del acto puede estar sin que el resto de la vivencia intencional completa pierda su carácter de vivencia como tal. Los estratos superiores son siempre fundados y los inferiores fundantes. Los valores son fundados, se fundan en una vivencia primaria. En este sentido, las capas superiores pueden estar o no estar, pueden desaparecer y la vivencia permanece como íntegra e inclusive a una vivencia concreta se le puede agregar una nueva capa y permanecer como vivencia íntegra; “como cuando, por ejemplo, se sobrepone a una representación concreta un elemento no independiente de “valorar” o, a la inversa, debe desaparecer de nuevo”.²⁴ De algún modo, la

²³ Ibid, pp, 219-220.

²⁴ Ibid, p, 231.

capa valorativa no es una vivencia concreta, es más bien, un elemento no independiente por sí mismo, puesto que depende de la vivencia concreta para existir. Esto quiere decir que la capa valorativa es un agregado del fenómeno total concreto al que se dirige el yo; la capa valorativa, es decir, el valorar y quizá también el valor mismo tiene una existencia, por decirlo así, parasitaria.

Ahora bien, esto no quiere decir que una capa de valorar no sea fundamental, pues la capa de valorar recubre por entero al acto mismo, ya sea de percibir, de fantasear, o de juzgar, y le cambia el sentido. Cuando la capa de valorar o valiosidad recubre el acto del fenómeno total concreto, tenemos una “vivencia concreta de valoración”²⁵ y con ello “*distintos nóemas o sentidos*”.²⁶ Al percibir pertenece como sentido lo percibido y en esto no cambia, sólo cambia el sentido cuando tenemos una nueva capa de valorar. “Necesitamos, por consiguiente, distinguir los objetos, cosas, cualidades, relaciones que en el valorar están ahí como valiosos, o los correspondientes nóemas, de las representaciones, juicios, etc., que fundan la conciencia de valor, y por otro lado, los objetos de valor mismos, las relaciones de valor mismas, o las modificaciones noemáticas que les corresponden; y luego, en general, los nóemas completos pertenecientes a la conciencia de valor concreta”.²⁷

Entonces hay un nivel inferior que es sensible y otro nivel superior que es axiológico. Ambos son indispensables para el estudio de la axiología en Husserl. “Este *objeto* de valor, que en su sentido objetivo encierra el carácter de la valiosidad como propio de su ser-así, es el correlato de la captación teórica del valor. Es por tanto un *objeto* de nivel superior”.²⁸ Entonces

²⁵ Idem.

²⁶ Idem.

²⁷ Idem. Z, pp, 361-362.

²⁸ Husserl, Edmund, *Ideas relativas... 2., op.cit.*, p, 39.

hay captación teórico-axiológica del valor que es ciertamente de nivel superior respecto de la captación meramente sensible de la cosa sin los predicados de valor.

Ahora bien, la conciencia que constituye un objeto de valor revela un componente ingrediente que pertenece a la esfera emotiva, puesto que la constitución del valor de un objeto se pone en marcha en la emoción como el vivir emotivo o, según se vea, preteórico. Esta captación del valor lleva el nombre en Husserl de “valicepción” [*Wertnehmung*] que es un acoger lo valioso y presenta este concepto en analogía a la “percepción” [*Wahrnehmung*] que es un acoger lo verdadero y dice al respecto: “La expresión designa, pues, dentro de la esfera del sentimiento, un análogo de la percepción, la cual representa en la esfera dóxica el primigenio estar (captante) del yo cabe el objeto mismo. Así, en la esfera emotiva, aquel sentir en el cual el yo vive en la conciencia del estar cabe el *objeto* ‘mismo’ sintiendo, y esto es precisamente lo que se quiere decir al hablar de disfrute. Empero, tal como hay por así decirlo un representar a distancia, un mentar representativo vacío que no es en sí mismo un estar cabe, así hay un sentir vacío referido a objetos; y así como aquel se cumple en el representar intuitivo, así el sentir vacío se cumple mediante disfrute. En ambos lados tenemos intenciones paralelamente aspirativas: el aspirar representativo (cognoscente, que tiende al conocimiento) y el valorativo, que tiende a la expectativa, al disfrute. A esta similitud debía dar expresión el paralelismo de las expresiones percepción - valicepción. Sentir el valor que sigue siendo la expresión más general para la conciencia del valor, y en cuanto sentir, se encuentra en todos los modos de dicha conciencia, incluso en los no originarios”.²⁹

Hay pues el objeto valioso, el objeto cubierto por la capa de valorar y el objeto de valor que es el valor mismo e igual en todo lo demás (relación, situación, estado de cosas y

²⁹ Ibid, p, 39.

propiedad). Dice Husserl: “A título de aclaración, obsérvese, ante todo, que para mayor rigor hacemos bien (aquí y en todos los casos análogos) en introducir términos relativos y distintivos a fin de mantener mejor separados el objeto valioso y el objeto de valor, el estado de cosas valioso y el estado de cosas de valor, la propiedad valiosa y la propiedad de valor (lo que [en alemán] tiene todavía un doble sentido). Hablamos de la mera “cosa” que es valiosa, que tiene carácter de valor, *valiosidad*; y, enfrente, del *valor concreto por el objeto de valor* mismo. Igual y paralelamente, de la *mera relación o de la mera situación* y de la *relación de valor* o de la *situación de valor*, allí donde el valorar tiene por base fundante la conciencia de una relación. El objeto de valor implica su cosa, aportando como nueva capa objetiva a la *valiosidad*. La relación de valor entraña la mera relación perteneciente a ella; la cualidad de valor, igualmente, la cualidad de la cosa y encima la *valiosidad*”.³⁰

El “objeto de valor” entre comillas entra en el nóema y el objeto de valor pura y simplemente no entra. Lo valorado es el nóema del valorar y por el momento, hay que tomar esto en un sentido que excluye la cuestión de la verdad de lo valorado; “no es cuestión del ser del valor (de la entidad valorada *ni* de su ser un valor en verdad)”,³¹ lo que ahora nos ocupa. Al sentido del valorar pertenece el contenido del mismo valorar “con toda la plenitud en que es consciente en la respectiva vivencia del valor”.³²

El *cogito* quiere decir el acto como tal de percibir, querer, agradarse, etc. Como dice Husserl: “El *cogito* en general es la intencionalidad explícita”,³³ pero el *cogito* también puede reflexionar sobre vivencias no explícitas. “Así, por ejemplo, con respecto a la conciencia del

³⁰ Ibid, pp, 231-232. Z, pp, 361-362.

³¹ Ibid, p, 232.

³² Idem.

³³ Ibid, p, 273.

fondo no atendido, pero susceptible de ulterior atención en la percepción, el recuerdo, etcétera”.³⁴ El *cogito* es un constante vaivén de vivencias intencionales “llevadas a cabo” y de vivencias “no llevadas a cabo”. La vivencia de un sentimiento o de una agrado llevada a cabo, esto es, como una intencionalidad explícita, “puede pasar a ser una vivencia “no llevada a cabo”, por el camino de los desplazamientos atencionales”.³⁵ Puede estar en una vivencia no explícita. En palabras del propio Husserl: “La vivencia de una percepción llevada a cabo, de un juicio, sentimiento, volición llevada a cabo, no desaparece cuando la atención se vuelve “exclusivamente” a algo nuevo, lo cual implica que el yo “vive” exclusivamente en un nuevo *cogito*”.³⁶ El *cogito* anterior, el no atendido desaparece, queda en la oscuridad, pero sigue existiendo como vivencia, sólo que no atendida, una vivencia modificada. Pueden emerger *cogitationes* que permanecían en el fondo no atendido, en la oscuridad del campo de vivencias por medio del recuerdo o de la misma percepción, etc. Esto tiene sentido aquí, pues posiciones de agrado pueden emerger y actualizarse en el recuerdo, pueden estar “vivas ya antes de que “vivamos en” ellas, antes de que llevemos a cabo el *cogito* propiamente dicho, antes de que el yo “se manifieste activo” juzgando, agradándose, apeteciendo, queriendo”.³⁷ Esto quiere decir que las posiciones dóxicas pueden, y de hecho, cambian. Toda intención de acto (la intención de agradarse, la intención valorativa, etc.) “entraña en su esencia en carácter del género tesis dóxica que se “corresponde” con él en ciertas formas”.³⁸

Quizá nuestro análisis se ha enfocado en el nóema, pero por otro lado es de notar que las nóesis ya sean afectivas, apetitivas o volitivas están fundadas ya sea en percepciones,

³⁴ Idem.

³⁵ Idem.

³⁶ Idem.

³⁷ Ibid, p, 274.

³⁸ Ibid, p, 275.

recuerdos, en representaciones por medio de signos, etc. Estos actos noéticos son posicionales, dóxicos, ponentes. “Así, por ejemplo, un sentir agrado estético está fundado en una conciencia de neutralidad de contenido perceptivo o reproductivo, una alegría o tristeza en una creencia (no neutralizada) o una modalidad de la creencia, un querer o no querer igualmente, pero por referencia a algo valorado como agradable, bello, etc”.³⁹

Pero esto no está del todo separado pues si hay “nuevos elementos noéticos surgen también en los correlatos *nuevos elementos noemáticos*”⁴⁰ y viceversa, pues si hay nuevos contenidos noemáticos, las respectivas nóesis cambian en su ponibilidad dóxica. El sentido mismo, en tanto nóema, es el que puede cambiar, pues está fundado y se abraza en la “*nóesis subyacente*”,⁴¹ y si sus elementos cambian, correlativamente el sentido noemático cambia “*El nuevo sentido aporta una totalmente nueva dimensión del sentido; con él no se constituyen nuevas determinaciones parciales de las meras “cosas”; sino valores de cosas, valiosidades, objetividades de valor concretas: belleza y fealdad, bondad y maldad; el objeto de uso, la obra de arte, la máquina, el libro, la acción, el acto, etc*”.⁴²

Una vivencia de grado superior es la valoración, pues la nóesis y el nóema, en el caso de lo valioso, son de grado superior. “*En el nóema de grado superior es, digamos, lo valorado en cuanto tal un núcleo de sentido rodeado de nuevos caracteres téticos*”.⁴³ Lo valioso, lo grato puede corresponder análogamente a lo posible, a lo probable, al nulo, al sí, realmente. En todo momento la conciencia es posicional: “el “valioso” es dóxicamente susceptible de ser puesto como algo que “es” valioso. Este “es” corresponde al “valioso” como carácter *suyo*

³⁹ Ibid, p, 277.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Ibid, p, 278.

⁴² Ibid, p, 278. Z, p, 341.

⁴³ Idem.

puede concebirse también *modalizado*, como todo “es” o “cierto”: la conciencia es entonces conciencia de un *valor posible*, tan sólo se sospecha que la “cosa” es valiosa; o bien es consciente como *probablemente valiosa* o como *no-valiosa* (lo que no quiere decir exactamente lo mismo que de un valor negativo o que sea mala, fea, etcétera, el “no-valioso” expresa simplemente un tachar el “valioso”). Todas las modificaciones semejantes hacen presa en la conciencia del valor, en las nóesis valorativas, no sólo extrínsecamente, sino intrínsecamente, así como paralelamente en los nóemas”.⁴⁴ En la conciencia del agradarse va implícito posicionalmente el agradable, esto es, lo implícito quiere decir que es accesible a la posición dóxica y por eso es predicable de suyo. “Según esto, cae toda conciencia afectiva, con sus nuevas y fundadas nóesis afectivas, bajo el concepto de conciencia posicional tal como nosotros habíamos entendido este concepto –con referencia a las posicionalidades dóxicas y últimamente a las certezas posicionales”.⁴⁵

La conciencia posicional descubre lo valioso como probable, como nulo, como cierto e incierto. De hecho, “toda vivencia afectiva, como todo valorar, desear, querer, está caracterizada *de suyo*, o como estar cierto, o como sospechar, o como presumible o dudoso valorar, desear, querer. Además, el valor, por ejemplo, si no nos fijamos especialmente en las modalidades de la posición dóxica, no está puesto actualmente por fuerza en su carácter dóxico. El valor es consciente en el valorar, lo agradable en el agradarse, lo alegre en el alegrarse, pero a veces de tal suerte que en el valorar no estamos enteramente seguros; o de tal suerte que la cosa se limita a hacer sospechar que es valiosa, quizá valiosa, mientras que todavía no tomamos partido por ella en el valorar. Viviendo en semejantes modificaciones de

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Ibid, p, 279.

la conciencia valorativa, no necesitamos fijarnos especialmente en lo dóxico. Pero podemos hacerlo cuando, por ejemplo, vivimos en la tesis de sospecha y luego pasamos a la correspondiente tesis de creencia, que tomada predicativamente cobra esta forma: “la cosa podría ser valiosa”, o dándole un giro en la dirección noética y del yo valorador: “sospecho que es valiosa (quizá valiosa)”. Igualmente, con otras modalidades”.⁴⁶ Las diversas capas intencionales de una “cosa” son de un grado inferior. En cambio las capas intencionales de un “valor” son de grado superior. Sea como sea, lo cierto es que los actos de agradarse, los actos de sentimiento, son, en tanto actos, vivencias intencionales, esto quiere decir, que la *intentio* es ya un tomar posición. En el valorar, agradarse está algo puesto, esto quiere decir que lo dóxico está implícito en ellos, pues son actos ponentes en pleno sentido. Los actos del sentimiento son posicionales, o son “*posiciones*”, sólo que no precisamente dóxicas”.⁴⁷ Esto quiere decir que no todos los actos posicionales son dóxicos, pues solamente “están emparentadas como posiciones las de sentimiento con las dóxicas”.⁴⁸ Solamente emparentadas, quiere esto decir que puede realizarse un trabajo análogo al que ha elaborado con detenimiento nuestro autor. Oigamos al propio Husserl: “En esto radican últimamente las analogías advertidas en todo tiempo entre la lógica general, la teoría general de los valores y la ética, que, perseguidas hasta sus últimas profundidades, conducen a la constitución de disciplinas paralelas generales y formales, la lógica formal, la axiología y la práctica formales”.⁴⁹

Ahora bien Husserl concibe, aunque no desarrolla, una axiología formal que tendría como meta investigar las condiciones de posibilidad del valorar como tal. En este sentido la

⁴⁶ Ibid, p, 282. Z, p, 346.

⁴⁷ Ibid, p, 280.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Idem.

axiología formal tendría que configurar una teoría esencial del valor entendido como un objeto axiológico. Y así, a las verdades corresponden actos cognoscitivos y a los bienes actos morales, a los valores corresponden actos valorativos. Tanto para los bienes y los valores, esto es para la ética y la axiología, la lógica juega un papel fundamental pues es la regla de la experiencia y posibilidad de investigación sistemática de las leyes formales que para nuestro interés requirieran la esfera emocional. Entre las leyes formales como ámbito de la lógica podríamos destacar en la esfera de las emociones las leyes axiológicas, digamos aquellas leyes que permiten un valorar correcto o racional y buscar sus condiciones de posibilidad. En este sentido la evidencia teórica tiene su paralelo en una evidencia axiológica. En este sentido hay formas racionales del valorar que tendrán que adecuarse con aquello que se valora realmente que es su correlato. En este sentido podemos decir que Husserl define un objetivismo axiológico y un apriorismo del valor. El valor tiene carácter originario y el valorar un carácter reflexivo; en este sentido decimos que el valor es lo sentido anímica o emotivamente en el valorar.

La intencionalidad destaca un ámbito axiológico objetivo y sus contenidos son experimentados por la conciencia valorativa. Al lado del axiología formal Husserl concibe, como hemos dicho anteriormente, una axiología material que tendría como meta determinar las clases fundamentales de valores al modo de una ontología regional. “El resultado de todo esto es que *todos los actos en general –incluso los actos del sentimiento y de la voluntad– son “objetivantes”, “constituyentes” originariamente de objetos, fuentes necesarias de diversas regiones del ser y, por lo tanto, de las ontologías correspondientes. Por ejemplo, la ciencia valorativa constituye la objetividad “axiológica”, que es nueva frente al mero mundo de las cosas, o que es un “ente” de una nueva región, en cuanto que justo por obra de la esencia de la*

conciencia valorativa en general quedan diseñadas tesis dóxicas actuales como posibilidades ideales que ponen de relieve objetividades de un nuevo contenido –valores– como “mentados” en la conciencia valorativa. En los actos de sentimiento están mentados afectivamente, viniendo mediante la actualización del contenido dóxico de estos actos a estar mentados dóxicamente y luego como lógicamente expresados”.⁵⁰

Dice Husserl: “Obsérvese que *en estas consideraciones se ha ensanchado el concepto de la “ontología formal”*. Los valores, los objetos prácticos, se subordinan al rótulo formal “objeto”, “algo en general”. Bajo el punto de vista de la ontología analítica universal, son, pues, objetos materialmente determinados, y las correspondientes ontologías “formales” de los valores y las subjetividades prácticas son disciplinas materiales. Por otra parte, tienen las analogías que radican en el paralelismo de los géneros téticos (creencia o modalidad de creencia, valorar, querer) y las síntesis y formas sintácticas específicamente coordinadas con estos géneros, su fuerza, y una fuerza tan grande, que Kant designa literalmente como “analítica” la relación entre el querer el fin y el querer los medios, confundiendo sin duda la analogía con la identidad”.⁵¹

Por otro lado, Husserl nos ha hablado de intuiciones axiológicas⁵², digamos que son intuiciones que identifican juicios de valor y que funcionan de forma análoga a como las intuiciones categoriales satisfacen sus juicios. Las intuiciones axiológicas en su complejidad involucran una legitimación cognoscitiva y emocional. Los juicios de valor están fundados en la experiencia del valor e incluyen la presentación y la afección que son parte integrantes de las valoraciones. Cuando se cumplen juicios de valor se experimenta la evidencia de las creencias

⁵⁰ Ibid, p, 283.

⁵¹ Ibid, p, 354. Z, p, 340.

⁵² Cf. Edmund, Husserl. *Ideas relativas...2, op.cit*, p, 38.

que está por debajo a la valoración en el ámbito de la presentación y con ello asegurar la descripción fenomenológica de una experiencia valorativa en su aprehensión veraz.

La plenificación otorga evidencia al juicio de valor y se relaciona con la capa afectiva de la experiencia del valor. De este modo experimentamos nuestra condición emocional en el sentimiento de agrado o desagrado. Pues los “actos valorativos (en lo posible tomados en sentido amplio como cualesquiera actos de agrado y desagrado, de cualesquiera tomas de posición de la esfera emotiva y de cualesquiera síntesis ejecutadas en la unidad de una conciencia emotiva y esencialmente propias de ella) pueden referirse a objetividades predadas, y en ello su intencionalidad se muestra a la vez como constitutiva para objetividades de nivel superior, análogas a las objetividades categoriales de la esfera lógica. Nos las vemos, pues, con una clase de objetividades que se constituyen como productos espontáneos, como conformaciones politéticas de los actos politéticamente unificados (enlazados en la unidad de un acto constituyente) que las producen. No son solamente, en general, objetividades fundadas y en ESTE sentido objetividades de nivel superior, sino objetividades que precisamente se constituyen primigeniamente como productos espontáneos y que sólo como tales pueden venir a darse originariamente”.⁵³ Los actos valorativos son actos de agrado y el agrado es, o tiene que ser, estético. Por otro lado: “Patentemente, es el paralelismo entre las sintaxis pertenecientes a la esfera de las tesis dóxicas y las pertenecientes a todas las demás tesis (el paralelismo del “y”, “o”, etc. dóxico con los valorativos y volitivos) un caso especial del mismo parentesco esencial. Por los actos sintéticos del sentimiento –es decir, sintéticos en el

⁵³ Husserl, Edmund, *Ideas relativas...* 2., *op.cit.*, p. 37.

sentido de las formas sintácticas discutidas aquí– constituyen *objetividades afectivas sintéticas* que se tornan en una objetivación explícita mediante los correspondientes actos dóxicos”.⁵⁴

Finalmente volviendo al tema de la fundación o de esta concepción fundacional que Husserl expone en las *Investigaciones Lógicas*, podemos decir que es ahí donde Husserl encuentra ambiguo el término de presentación que más tarde llamará Husserl acto objetivamente. Presentación se refiere a la materia del acto, al contenido del acto en donde el objeto es presentado en el acto objetivamente. Ese es el sentido que Husserl da a la concepción fundacional. La afirmación fundacional nos dice que todo acto fundado en una presentación conlleva una materia del acto que se presenta como idéntica a la materia del acto de la intención objetivante y presenta los rasgos descriptivos del objeto en esa manera de presentarse en el acto fundado. Dicho de otra manera, los actos no objetivantes no se fundan en un acto, sino en el contenido descriptivo que pertenece a un acto objetivante. Esto quiere decir que nuestro encuentro con un objeto no necesariamente tiene que ser en la percepción o ser meramente perceptual, sino incluso axiológico.

La materia del acto en el ámbito trascendental se convierte para Husserl en el sentido noemático en donde está contenido el nóema de un acto. En el terreno trascendental lo fundacional se presenta de otro modo: hay capas distinguibles de sentido en el nóema fundado, una capa presentacional funda otra capa de sentido. A propósito de esto podemos considerar distintas capas en el sentido noemático de los actos emotivos. En primer lugar una capa descriptiva que es de reconocimiento. Es el momento que presenta propiedades descriptivas de la cosa y sobre él se funda un momento o capa afectiva que presenta la propiedad de valor de la cosa y ambos fundan la motivación del sujeto a la acción que es propiamente una capa

⁵⁴ Husserl, *Ideas relativas...I, op.cit.*, p, 290.

desiderativa. Ahora bien, las propiedades descriptivas de la cosa guardan cierta independencia respecto de la valoración de la cosa poseedora de características valorativas. De algún modo los elementos noéticos del valorar pueden ser desnudados, por decirlo así, de la afección y aprehender la cosa en un acto puramente objetivante como sin valor, como haciendo abstracción de la capa valorativa o afectiva y podemos incluso dejar a un lado la motivación. Para entender estas tres capas en el ámbito de la axiología husserliana, pongamos un ejemplo parafraseando uno del mismo Husserl. Imaginemos un poeta que contempla un cielo azul resplandeciente y espectacular, sin duda reconoce y puede describir lo que se le presenta, la escena le afecta de modo tal que ciertamente experimenta cierto goce contemplativo de su belleza y con ello estar motivado para escribir una hermosa poesía. Hasta el momento se seguirían las capas una tras otra. Por otro lado puede que ni siquiera le afecte tal espectáculo y no tener un goce contemplativo, en este caso no estaría en experiencia y actitud estéticas. O puede tener el goce estético, pero puede no estar motivado a realizar algo distinto de lo que ya hace: contemplar y disfrutar la escena. Pero cuando decimos que el goce es contemplativo sugerimos que en cierta medida se está motivado a preservar el momento, a seguir disfrutando la experiencia del goce. El momento afectivo y el momento de la motivación, pueden ser eliminados, pero el del reconocimiento o presentación, no en la medida en que estemos y nos movamos en la esfera de las emociones, pues ya hemos dicho que la capa afectiva se funda en la presentación o reconocimiento. Pero ¿es posible que el momento de reconocimiento sea indeterminado y sin embargo el momento afectivo sea vivido? Esto es, ¿las emociones pueden presentar el valor de un objeto antes de su conocimiento? Según todas nuestras reflexiones, podríamos dar una respuesta afirmativa.

La experiencia emocionada extrae su preciso significado del contexto en el que ocurre. Hay emociones aprehensibles que son originadas por descripciones y ello se funda en las presentaciones y puede dirigirse de vuelta al objeto. Aquí hablamos de una constitución de un reconocimiento en una afección que aprehende un objeto como valioso. Por otro lado están los estados del sujeto, sus emociones que son la respuesta afectiva al valor sentido en un sentimiento aprehensivo.

§ 14. La significación axiológica de los objetos culturales.

Este párrafo no tiene como finalidad caracterizar la noción de cultura en Husserl, para esto sería necesario revisar el texto de *La filosofía como ciencia estricta*, el de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, el de *La filosofía en la crisis en la humanidad europea* e inclusive los artículos que Husserl escribió para la revista japonesa *Kaizo*, entre otros. En todo caso, diremos que las reflexiones de nuestro autor en torno a la cultura son sobre todo reflexiones éticas que tienen que ver con la idea de una renovación de la cultura por medio de la filosofía, entendida siempre ésta, como una ciencia estricta. Más bien nuestro interés estriba en la idea de significación axiológica, pues lo que pretendemos es revisar el significado de objetos culturales, específicamente el arte. O por lo menos, intentar dirigir nuestra reflexión a este punto, ya que sería una tarea sumamente ambiciosa, pues Husserl mismo no dedicó su atención y análisis al tema del arte como tal en forma exhaustiva, asunto que nos hubiese facilitado la tarea en sumo grado. De este modo lo que ensayamos, para esta ocasión, es solamente el trazar algunas líneas de posible investigación. Así, el punto fuerte de nuestra presentación estará basado en la significación a un nivel axiológico. Ahora bien, nuestro análisis, referente a la significación, se centrará en el Capítulo 1 de la 6ª de las

Investigaciones lógicas. Y lo referente a la axiología, que ya hemos analizado, lo retomaremos de nuestras propias investigaciones. Debemos tomar en cuenta que la axiología misma no es un tema “central” o un “concepto operatorio” de la fenomenología de Husserl, como en algún lugar mencionara Eugen Fink⁵⁵, sin embargo, me parece de suma importancia para el análisis de objetos culturales e inclusive para una estética de corte fenomenológico. Así pues, empezaremos con la idea de significación para pasar posteriormente a agregar el sentido axiológico de la significación misma y finalmente la relación de ambos conceptos en su aplicación a objetos culturales o, para ser más precisos, al arte.

Al hablar de significación lo primero que salta a la vista es el poner de manifiesto su origen mismo. En todo caso, “la significación de las expresiones reside innegablemente –y es ésta una muy valiosa intelección– en la esencia intencional de los actos correspondientes”.⁵⁶ En este sentido, debemos prestar atención a qué tipo de actos son los que desempeñan una función significativa y cuáles no. O si todo acto en general desempeña una función significativa. Para responder a esto, hay que analizar la relación que guardan entre sí la intención significativa, el cumplimiento significativo y la intuición correspondiente. Podemos decir que todos los actos son objetivantes, pero ¿son todos significativos o por lo menos dan y cumplen un sentido específico? Ahora bien, no cabe duda que todos los actos puedan ser expresados, esto quiere decir que en todo conocimiento y significación va implícito el aspecto lingüístico. Dice Husserl: “Entendemos la expresión de una percepción sin percibir nosotros mismos; entendemos la expresión de una pregunta sin preguntar, etc. No tenemos las meras palabras, sino también las formas o expresiones mentales. En el caso contrario, cuando los actos que son

⁵⁵ Cf. Fink, Eugen. *Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl*. En *Husserl. Cahiers de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós, 1968., pp, 192-205.

⁵⁶ Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas*, 2, op.cit, p, 598.

objeto de la intención están realmente presentes, la expresión coincide con lo que debe ser expresado y la significación adherida a las palabras se ajusta a lo significado, su intención mental encuentra la intuición impletiva”.⁵⁷ Esto quiere decir que si bien es cierto que todos los actos son expresables, no por ello están en función de significación o, en otras palabras, actos expresados son actos que dan significación, pero no todo acto de significación es un acto expresado. A propósito de esto nuestro autor menciona lo siguiente: “Exactamente como tampoco las significaciones de los enunciados sobre las cosas externas residen en estas cosas (los caballos, las casas, etc.), sino en los juicios que pronunciamos interiormente acerca de ellas, o en las representaciones que contribuyen a edificar estos juicios”.⁵⁸ Si entendemos bien esto, y aplicándolo a nuestro tema, quiere esto decir que las significaciones no residen en los objetos culturales, ni en ningún tipo de objeto, sino más bien, residen en el acto de significarlos. La significación de objetos culturales es un acto del sujeto correspondiente. Entendamos esto, las significaciones lo son de proposiciones, expresiones, juicios sobre vivencias o actos, pero no de las vivencias o actos mismos, ni de los objetos correlativos a estos actos. La expresabilidad de los actos no significa que éstos puedan estar en función significativa o en función de dar sentido. Expresabilidad designa la capacidad o posibilidad de emitir enunciados sobre los actos. Pero estos actos no funcionan como depositarios de la significación. Evidentemente, no es lo mismo el acto que da expresión y los actos que experimentan la expresión o también puede haber una unidad superior que “acote la totalidad de los actos *que son aptos para una función significativa en sentido lato* –sea la función de la

⁵⁷ Ibid, p, 606.

⁵⁸ Ibid, p, 607.

significación misma, sea la del «cumplimiento significativo»—, de tal suerte que los actos de todos los demás géneros queden excluidos, *eo ipso* y por ley, de semejantes funciones”.⁵⁹

De lo dicho hasta aquí se desprende, en primer lugar, que la significación tiene que ver con la percepción. Aclaremos las cosas: el acto de significación no es el acto de percepción. Bien puede haber un juicio de percepción en el cual el enunciado de percepción sea precisamente la mención expresiva de la percepción y no la expresión misma, y mucho menos la significación. Quizá la significación sea aquél acto que esté libre de las limitaciones que impone la percepción, y que se une al acto expresado cuando la expresión exprese de manera propia. “No en vano se dice que *la expresión expresa la percepción*, o que expresa lo que está «*dado*» en la percepción. La misma percepción puede servir de base a diversos enunciados; pero como quiera que varía el sentido de estos enunciados, dicho sentido se «rige» por el contenido fenomenológico de la percepción”.⁶⁰ De este modo la percepción no constituye la significación de un enunciado expresado, lo pronunciado en el enunciado es sobre la base de una percepción que como tal no es una significación plena, pero sí contribuye en algo a la significación. “Pero como no se puede negar que el sentido del enunciado unitario reside en el total acto de mentar, que le sirve de base en el caso dado —ya se exprese o no plenamente en las palabras por virtud de las significaciones generales de éstas—, tenderemos que confesar, según parece, que la percepción presta alguna contribución al contenido significativo del juicio, haciendo intuitiva la situación objetiva que expresa judicativamente el enunciado”.⁶¹ Puede haber significación sin una base de percepción. “Esta concepción, según la cual la *percepción es un acto que determina la significación, pero no la contiene*, se encuentra confirmada por la

⁵⁹ Ibid, p, 609.

⁶⁰ Ibid, p, 610.

⁶¹ Ibid, pp, 611-612.

circunstancia de que también expresiones esencialmente ocasionales de la especie de *esto* son usadas y entendidas muchas veces sin base intuitiva adecuada. La intención hacia el objeto, concebida por primera vez sobre la base de una intuición adecuada, puede repetirse o reproducirse con el mismo sentido, sin que intervenga ninguna percepción ni imaginación adecuada”.⁶²

En segundo lugar, salta a la vista la idea de intuición. ¿La significación está constituida por la intuición, o qué relación guardan ambos conceptos? La intuición también contribuye en algo a la significación “en el sentido de que sin el auxilio de la intuición la significación no podría desplegarse en su referencia *determinada* a la objetividad mentada”.⁶³ Al igual que en la percepción, el acto de la intuición no es la significación plena, no es como tal depositario de una significación. Aunque creemos que en algo pueda contribuir a la significación. Digamos que pueda suministrar algunos elementos para la significación completa. La intuición es sumamente importante para la significación, puesto que la “intuición le da la determinación de la dirección objetiva y con ella su última diferencia. Esto, empero, no exige que resida en la intuición una parte de la significación misma”.⁶⁴

Intuición y percepción, pues, contribuyen en algo a la significación, pero por sí mismos no son la plena significación. En toda percepción se percibe un “algo”. Sin la percepción de este “algo” no se puede mentar el “algo” mismo, es decir, la percepción del “algo” es un acto, y la mención (expresiva, judicativa, enunciativa, etc.) de ese “algo” es un nuevo acto que se edifica sobre el anterior. En el mentar el “algo” basado en su percepción y correspondiente intuición, que es otro acto, reside el “algo” mismo. “*En este mentar demostrativo reside*

⁶² Ibid, p, 613.

⁶³ Ibid, p, 612.

⁶⁴ Idem.

exclusivamente la significación".⁶⁵ Este demostrar un carácter de acto que posee el mostrar se rige por la intuición y así se determina en su intención; esto se denomina esencia intencional. La significación de esto "algo" no reside pues en la percepción y en la intuición, ni en ninguna otra representación ya sea imaginativa o de la fantasía; la significación es independiente de toda representación.

No perdamos de vista que queremos buscar el origen de la significación. Analicemos esto con otras palabras, el nombre al nombrar el objeto lo nombra por medio del acto significativo, cuya especie y forma se expresa en la forma del nombre. Entre el nombre y lo nombrado hay cierta unidad que presenta un carácter descriptivo. El nombre se superpone palpablemente al objeto percibido y esto es así, puesto que la palabra no pertenece a la conexión objetiva que expresa (la cosa física), la palabra no es nombrada como algo que esté adherido a la cosa. Lo que está en plena relación no es el nombre y lo nombrado, sino las vivencias de acto descritas. Lo que da unidad a los actos, su relación, es establecida por actos no ya tanto de significar, sino de conocer. Es de notar que en la vivencia misma no hay objetos, sino solamente la percepción, que en el fondo es un estado de conciencia. Todo acto de conocimiento se funda en una percepción. Está dada pues la vivencia expresiva con la percepción correspondiente en un conocer que fusiona y constituye la vivencia misma. La significación de la palabra y del conocimiento resultan idénticos, puesto que la significación se une con lo significado.

Hemos hablado de un conocer y en este conocer se establece una relación del nombre a lo dado en la intuición como nombrado, pero el conocer como tal no es el significar mismo. En la comprensión de la palabra o nombre se establece un significar pero aquí no se conoce nada.

⁶⁵ Idem.

El objeto de la intuición es el mismo que el objeto del pensamiento y se expresa si se habla de un cumplimiento; de hecho el objeto es intuido, exactamente el mismo es pensado o significado. El cumplimiento se da fenomenológicamente en la referencia del objeto intuido y el objeto pensado con plena identidad. La identidad misma es un acto como tal. “Para designar con más exactitud «como qué» sea conocido lo conocido, la reflexión objetiva apunta a la significación misma (al «concepto» idéntico), en lugar de apuntar al acto de significar; y el giro en que se habla del conocer expresa así la aprehensión de la misma situación unitaria desde el punto de vista del objeto de la intuición (o del objeto del acto impletivo) y en relación al contenido significativo del acto significativo. En una relación inversa, se dice también, aunque las más de las veces en una esfera más estrecha, que el pensamiento «concibe» la cosa, es el «concepto» de la cosa. Notoriamente, después de esto que acabamos de exponer, puede designarse como acto identificador, no sólo el cumplimiento, sino también el conocer –que no es sino otra palabra”.⁶⁶ En el cumplimiento la intención significativa es lo que cumple coincidentemente con la intuición. El conocimiento es el resultado de esta coincidencia. Si hablamos de unidad de coincidencias quiere esto decir que es una unidad indivisa que se compone de algunos elementos que se despliegan en el tiempo, por decirlo así. “Para caracterizar mejor aún la conciencia del cumplimiento indiquemos que se trata de un carácter de vivencia, que desempeña un gran papel también en el resto de nuestra vida psíquica”.⁶⁷ La intención significativa, y toda otra intención, es una vivencia intencional que puede fundar relaciones de cumplimiento.

⁶⁶ Ibid, p, 623.

⁶⁷ Ibid, p, 626.

Ahora bien los actos en general (incluidos los actos de sentimiento) son todos ellos objetivantes, es decir, constituyentes de objetos. La conciencia valorativa constituye la objetividad axiológica; esta nueva objetividad, el valor como tal, es un nuevo contenido y constituye una nueva región que es distinta al mero mundo de las cosas. De esto se desprende, “como una consecuencia más, se comprende la posibilidad, incluso la necesidad, de disciplinas formales y materiales, noéticas o noemáticas y ontológicas referentes esencialmente a la intencionalidad afectiva y volitiva”.⁶⁸ Esta disciplina, en nuestro caso, sería la axiología.

Todos los actos, hemos dicho, son objetivantes. Esto quiere decir que constituyen objetos como culturales y en este sentido cumplen con un sentido intencional específico, en nuestro caso un sentido axiológico, un sentido valorativo, un sentido que cambia la significación como tal. “En general se revela que hay muchos géneros de objetividades que resisten a todas las interpretaciones psicologistas y naturalistas. Así, todas las clases de *objetos de valor* y de *objetos prácticos*, todos los productos concretos de la cultura que determinan nuestra vida actual cual duras realidades, como, por ejemplo, *el Estado, el derecho, las costumbres, la Iglesia*, etc. Todas estas objetividades deben ser descritas tal como se dan, en sus especies fundamentales y en sus órdenes de grados, planteando y resolviendo por respecto a ellos *los problemas de la constitución*”.⁶⁹ Ahora bien, las significaciones como tales no residen en los objetos culturales, sino más bien, residen en el acto de significarlos. La significación de objetos culturales es un acto del sujeto correspondiente. Ahora bien, el acto de percepción es ya intencional y contribuye en algo a la significación (aunque hay significación sin percepción), pero hay que recordar que tiene como ingrediente un contenido sensible, que

⁶⁸ Husserl, *Ideas relativas...I*, op.cit., p, 283.

⁶⁹ Ibid, pp, 365-366.

en sí mismo no es intencional. Cuando percibo un objeto cultural, una obra de arte, puedo valorar el acto y darle un sentido intencional cambiándole la significación. El dar sentido y significación a un acto no reside en la expresabilidad del acto. Sin embargo, en el juicio estético o juicio valorativo, reside algo de la significación. La significación es independiente de toda representación, pero cambia en el modo del dar sentido intencional valorativo, De lo sensible surge la valoración como una capa “animadora” que le da sentido intencional y significación. Pues las vivencias intencionales en general, y esto incluye o no excluye a las valoraciones, se presentan como unidades en virtud de la operación de dar sentido, como dijimos antes.

Finalmente, los objetos culturales son para Husserl objetos espirituales “en parte *reales* y en parte ideales, configuraciones del “espíritu *objetivo*””.⁷⁰ Ejemplos de esto serían todas las cosas que tienen un sentido espiritual comprensivo, las cosas de la vida corriente en el interior de la cultura, los objetos de uso, las obras de arte. Así, el arte es visto por Husserl como un fenómeno cultural y es el objeto de estudio de la estética. Pero en sentido estricto es el arte una región del “orbe” espacio-temporal en su totalidad, de la naturaleza como tal, es decir, el arte abarca una pequeña parte, pero significativa, de los objetos que nos encontramos en el “orbe” espacio-temporal, de todo lo “mundano” en general. De hecho, lo “mundano” como tal, no abarca todos los objetos individuales en general y en especial no abarca lo que denominamos obras de arte y tampoco los instrumentos (útiles) y cualquier objeto que tenga que ver con valores, bienes y finalidades, no abarca como tal a los objetos culturales. “La palabra, la oración, el texto literario entero (el drama, el tratado) tiene su contenido espiritual,

⁷⁰ Husserl, *Ideas relativas...2*, op.cit., p, 287.

su “sentido” espiritual”,⁷¹ son por tanto, culturales. Otra vez, la naturaleza en sentido amplio no incluye obras de arte ni valores que son, sin embargo, objetos de conocimiento y ciencia posible. El arte, ciertamente pertenece al campo de las realidades trascendentes (espacio-temporales) y es el correlato de la estética. Husserl habla en repetidas ocasiones de diversas actitudes que puede tomar el sujeto, existe la actitud teórica, la práctica y la axiológica. A nosotros nos interesa esta última ya que es en esencia la que, en el más amplio sentido, valora, valora lo bello e inclusive lo feo. Obviamente, hablar de actitudes remite al sujeto respectivo. Cada actitud está determinada por las vivencias de conciencia que Husserl denomina como actos dóxicos, esto es, objetivantes, ponentes. Como es de suponer cada actitud es distinta a las demás y, precisamente, la diferencia radica en el modo como los actos dóxicos son ejecutados, ya sea en función cognoscitiva o valorativa. Hay un saber estético que de alguna manera sobre la base de la experiencia con obras de arte, pretende saber qué es eso que llamamos arte como fenómeno de la cultura que hace su aparición fenoménica en la conciencia y que puede ser descrito como tal.

⁷¹ Ibid, p, 285.

Capítulo IV

Estética fenomenológica como estética trascendental

Una vez desarrollada en general la fenomenología misma, lo sensible y lo axiológico entramos de lleno en el presente capítulo al pensamiento estético en Husserl, desde luego que ya hemos tenido acceso al problema estético a lo largo de nuestra investigación, pero ahora es el momento de enfrentarnos a la descripción fenomenológica de la obra de arte con ayuda de la modificación de la neutralidad en el aspecto de la imaginación y la fantasía. Una vez lograda la descripción de la obra, pasaremos al análisis de la vivencia estética en el flujo temporal de la conciencia y con ello al análisis del sujeto estético mismo, sujeto, que por lo demás, es un sujeto encarnado. Sin embargo el análisis comienza con ciertos señalamientos de la crítica al naturalismo en el ámbito de la estética y culmina enfrentando la contemplación estética y la mirada fenomenológica.

§ 15. Crítica a la estética naturalista.

Consideramos que en una primera etapa en la estética, Husserl se ocupa de la lucha y superación de todo escepticismo, pues nuestro autor veía que se estaba desarrollando una especie de estética, ética y no se diga una lógica de corte naturalista y, desde luego, psicologista. Y a propósito de la naciente psicología dice Husserl que “ella es, se dice, la psicología científica exacta buscada desde hace mucho tiempo y por fin realizada; gracias a ella, la lógica, la teoría del conocimiento, la estética, la ética y la pedagogía han adquirido por

fin su fundamento científico y están en vías de convertirse en ciencias experimentales.¹ Ahora bien, sabemos que en las *Investigaciones Lógicas* inicia Husserl una lucha contra el psicologismo, pero también sabemos que Husserl divide su filosofía en tres grandes regiones (Teórica, Axiológica y Práctica) y es que “al dominio de la ciencia estricta pertenecen por lo tanto, sin duda, todos los ideales teóricos, axiológicos y prácticos, que el naturalismo falsea al mismo tiempo que les asigna una significación empírica”.² Entonces si nuestro autor refuta e imputa al naturalismo y al psicologismo, en el ámbito de la lógica, ser, a fin de cuentas, una forma de escepticismo, lo mismo podría realizarse, por analogía, en los ámbitos de la ética y la estética. Ahora bien, hemos ya hablado de la división de la filosofía en Husserl, pero más allá de esto, es el modo en que nuestro autor divide y coordina sistemáticamente las regiones de la vida misma, no está demás decir que la vida se equipara a la razón y ésta “no padece por ser distinguida en «teórica», «práctica» y «estética», o lo que se quiera”³ Efectivamente, ya incluso en *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl menciona a propósito de la crítica al naturalismo:

“También puede someterse a una crítica semejante la axiología y la doctrina práctica del naturalismo, inclusive la ética y asimismo la propia praxis naturalista. Pues es inevitable que los contrasentidos teóricos produzcan contrasentidos (desacuerdos evidentes) en la conducta actual, ya sea teórica, axiológica o ética. El filósofo naturalista es, por así decirlo y bien considerarlo, idealista y objetivista en su procedimiento. Lo anima el deseo de presentar científicamente (ósea de modo obligatorio para todo ser racional) lo que en todas partes es genuina verdad, belleza y bondad auténticas; de hacer conocer el modo de determinarlas de acuerdo a su esencia universal, de alcanzarlas en los casos particulares. Cree haber cumplido su meta por medio de la ciencia de la naturaleza; y, entusiasmado con esa idea, se considera maestro y reformador práctico en lo que se refiere a la verdad, el bien, lo bello de acuerdo a la ciencia de la naturaleza. Pero no es más que un idealista que anticipa y pretende fundamentar teorías que niegan justamente lo que presupone en su actitud idealista, ya sea construyendo teorías, ya sea fundando y proclamando a la vez valores o normas éticas como las más bellas y mejores. Por cierto, tiene sus presupuestos en la medida en que se ocupa de teorías, en que presenta objetivamente valores como normas de validez y en que propone reglas prácticas de acuerdo a las cuales cada uno ha de querer y obrar. El filósofo naturalista enseña, predica, moraliza, reforma. Pero niega lo que toda prédica, todo postulado como tal, presupone de acuerdo a su significación. Sólo

¹ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia... op.cit.*, p, 18

² *Ibid*, p, 16.

³ Husserl Edmund. *La filosofía como autorreflexión... op.cit.*, pp, 141-142.

que no predica como los antiguos escépticos, *expressis verbis*: la única posición razonable consiste en negar la razón, tanto la razón teórica como la razón axiológica y la práctica.⁴

La analogía y paralelismo no sólo es una estrategia discursiva contra el psicologismo y su refutación en las tres grandes esferas de la filosofía o la vida, sino sobre todo como iniciativa fenomenológica radical e implicación de poner en marcha “el principio fenomenológico” y, por supuesto, la máxima de la fenomenología: el “regreso a las cosas mismas”. Pues ir a las cosas mismas es en el fondo ir a la conciencia, pues es en ella donde los fenómenos se dan en el fluir intencional de la vida. La dación de los fenómenos, provengan estos de cualquier sentido objetivo, estados de cosas, hechos, etc., es el inicio de la defensa, ciertamente sistemática, de la objetividad fenomenológica ya sea en los juicios de verdad, valorativos sean éstos éticos y, por supuesto, estéticos. Entonces, en este darse y los modos de darse los fenómenos (dentro de sus propios límites) en la vida de la conciencia, es lo que interesa a la fenomenología, puesto que lo dado puede ser intuitivo categorial, estética y axiológicamente. Los valores, ya sean artísticos o estéticos no son dados, al igual que lo categorial y en esa forma en que nos son dados radica su objetividad. Esto quiere decir en el fondo que los valores de cualquier índole, las obras de arte, los útiles, etc., son “objetos de conocimiento y ciencia posibles”.⁵ Entonces la estética en Husserl no sólo es posible, sino incluso es posible como una ciencia no ya naturalista, claro está, sino fenomenológica. Y esto es posible en la medida en que se lleve a cabo una crítica de la razón estética, como trabajo análogo a una crítica de la razón teórica o especulativa.

Para la realización de la crítica de la razón en el ámbito de la estética es necesaria un cambio de actitud, un cambio de la mirada del mentar específico, esto es, una reflexión. Y si el

⁴ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, *op.cit.*, pp, 14-15.

⁵ Husserl, *Ideas relativas...2*, *op.cit.*, p, 33.

cambio de la actitud natural a la actitud fenomenológica estaba dado en Husserl, metódicamente, por medio de la *epojé*, en el ámbito estético, podemos, por analogía, realizar un cambio metódico de actitud por medio de una *epojé* estética.

Sea como sea, “si hacemos de las ciencias naturales nuestra morada, en la medida en que están desarrolladas como ciencias exactas todo lo encontramos claro y comprensible. Estamos seguros de hallarnos en posesión de verdades objetivas, fundamentadas por métodos fidedignos, que realmente alcanzan lo objetivo. Sin embargo, en cuanto reflexionamos, caemos en extravíos y perplejidades. Nos envolvemos en patentes incompatibilidades y hasta en contradicciones. Estamos en constante peligro de caer en el escepticismo, o, mejor dicho, en cualquiera de las diversas formas del escepticismo, cuya nota común, por desgracia, es una y la misma: el contrasentido”.⁶ Entonces para la realización de la estética fenomenológica debemos dejar a un lado la actitud natural y entrar en la actitud estética que es una actitud fenomenológica.

§ 16. Modificación de neutralidad: imaginación y fantasía.

Antes de comenzar el análisis de la siguiente etapa en la estética en Husserl, debemos preparar el terreno y para ello dedicaremos nuestra atención a la cuestión de la imaginación y la fantasía como modos de la modificación de neutralidad. Así, pues, a modo de preparación para la siguiente etapa de la estética husserliana, recordemos que en *Ideas I* Husserl estudia la modificación de la neutralidad que da lugar a la conciencia del objeto imagen, la cual está en la base de la estética misma, pues la estética supone la neutralización de los objetos físicos. Lo

⁶ Husserl, Edmund. *La idea...op.cit.*, p. 31.

que se da como neutro, se da “como si” no tuviera ningún carácter de la modalidad de ser, “como si” toda cualidad física hubiera desaparecido. Por ejemplo, la madera, el óleo o lo que sea en una obra de arte, ya no están como objetos naturales, sino ahora tenemos imágenes que funcionan como apariciones irreales. Sin embargo, es de notar que el arte y la vivencia afectiva que implica, sólo son posibles mediante su estrato de objeto físico y sólo así, el arte pertenece a un mundo percibido, a un mundo intersubjetivo y con ello, es posible la participación en el goce estético. Cuando hablamos de neutralización, el objeto físico, el artefacto, se transforma en obra de arte, esto es, en un objeto que obra lo estético en el espectador. En otros términos esto quiere decir que la aprehensión imaginativa como tal, que implica la neutralización de todo substrato material, es una condición necesaria para la estética fenomenológica. Si no hay una conciencia de “neutralidad”, no hay estética. Husserl está al tanto de este aspecto al mencionar que la “actualidad de la posición de la existencia es, según lo antes expuesto, lo neutralizado en la conciencia perceptiva de una “imagen”. Vuelto a la “imagen” (no a aquello de lo que es), no aprehendemos como objeto nada real, sino justo una “imagen” como una ficción”,⁷ diríamos nosotros como una imagen estética. Y enseguida menciona nuestro autor que el “aprehender tiene la actualidad de estar vuelto el yo hacia algo, pero no es un aprehender “real”, sino un mero aprehender en la modificación del “*quasi*”; la posición no es una posición actual, sino modificada en el “*quasi*”.”⁸ Esto quiere decir que para que exista el goce estético se debe estar apartado de la realidad objetiva-natural. La imaginación y la fantasía como modos de neutralización de dicha realidad, nos sumergen en la ficción artística, pues “en la modificación de neutralidad de las representaciones, esto es, en las meras *fantasías*,

⁷ *Ideas relativas...I, op.cit.*, p, 267.

⁸ *Idem.*

tenemos una vez más las potencialidades atencionales, cuya conversión en actualidades da por resultado sin duda “actos” (*cogitationes*), pero posiciones de todo punto neutralizadas, de todo punto dóxicas en el modo del “*quasi*”. Lo fantaseado no es consciente como “realmente” presente, pasado o futuro; “flota” sólo delante, como algo sin actualidad de la posición”.⁹

La modificación de la conciencia que llama Husserl de neutralidad, anula por completo y quita su fuerza a toda modalidad dóxica o como dice Husserl “El carácter de posición ha perdido su fuerza”.¹⁰ Esta modificación no efectúa nada, es más bien la neutralización de todo efectuar. Está como dice Husserl “encerrada en todo abstenerse de efectuar, ponerlo fuera de juego, colocarlo entre paréntesis, “dejarlo indeciso” y, sin embargo, tenerlo por “indeciso”, “sumirse con el pensamiento” en el efectuar o “limitarse a pensar” lo efectuado, sin “cooperar”.¹¹ Esto quiere decir que en las posiciones neutralizadas “*sus correlatos no contienen nada susceptible de ser puesto, nada realmente predicable*; la conciencia neutral no desempeña en ningún respecto frente a aquello de que es conciencia el papel de una “creencia”.¹² Puesto que en toda nóesis y nóema neutralizados no tiene sentido hablar de razón o sinrazón. De lo que se trata es de conservar el nóema en un sentido puro. Esto para garantizar una experiencia originaria que nos permita aprehender el sentido noemático “como si” fuera independiente de todo carácter tético, de toda posicionalidad del ser. Para esto Husserl plantea la modificación de la neutralidad. Aquí el nóema es afectado por esta modificación y pierde toda presentación del ser.¹³

⁹ Idem.

¹⁰ Ibid. p, 259

¹¹ Ibid, p, 258

¹² Ibid, p, 259

¹³ Al respecto dice André de Muralt que “el nóema neutralizado es un nóema reducido a su sentido noemático, como el mundo suspendido por la *epoché* es reducido el fenómeno trascendental, es decir a la significación del mundo. Todo ocurre de una parte y de otra “como si” el carácter y el mundo real fueran suprimidos, mientras que

En este punto existe para Husserl un enredo nada fácil de desenredar que consiste en confundir la modificación de neutralidad con la fantasía. Pues para nuestro autor “la fantasía misma es de hecho una modificación de neutralidad”.¹⁴ O lo que es lo mismo, que “es el *fantasear* en general la *modificación de neutralidad de la representación “ponente”*, de la representación en el más amplio sentido concebible.”¹⁵ Pero aunque sea así “tiene que distinguírsela de la modificación universal de neutralidad con sus múltiples formas, que siguen a todas las de posición”.¹⁶ La distinción que quiere nuestro autor es complicada, pero él encuentra una diferencia fundamental y dice: “La radical diferencia entre fantasía, en el sentido de representación neutralizante, y modificación neutralizante en general, se muestra –para hacer resaltar con todo relieve todavía este decisivo punto diferencial– en que la *modificación de fantasía*, como representación que es, es *reiterable* (hay fantasía de cualquier grado: fantasías “de” fantasías), mientras que la *repetición de la “operación” de neutralizar* está *esencialmente excluida*”.¹⁷ Pues “*toda fantasía de grado superior* puede pasar libremente a ser una *fantasía directa* de lo fantaseado indirectamente en aquélla, mientras que esta libre posibilidad *no* tiene lugar en el paso de la *fantasía* a la *percepción correspondiente*”.¹⁸ Una fantasía de grado superior es una fantasía de fantasía. Sea como sea, Husserl cree además necesario distinguir todavía entre los contenidos de la sensación y los contenidos de la fantasía.

sólo son suspendidos al perder toda “fuerza” posicional. En la *epojé*, es decir en la neutralización, encontramos de nuevo la *ficción fenomenológica* deliberadamente querida (la *epojé* es libre) con vistas al interés teórico de la fenomenología pura; se trata de el *Als-ob* (como si), del *Phantasieren*, de la suspensión, que admite originalmente una idealidad, una significación que es de hecho una *quasi-realidad*, una realidad suspendida en lo que es su “fuerza” de realidad”. Muralt, André. *La Idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*. Centro de Estudios Filosóficos. UNAM, 1963, p. 295

¹⁴ *Ideas relativas...I, op.cit.*, p. 261

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Ibid*, p. 263.

¹⁸ *Ibid*, p. 264.

El fantasma no es dato de la sensación, sino fantasía del dato de la sensación. Y es que por debajo de las percepciones yacen sensaciones y por debajo de las fantasías yacen fantasmas. El contenido sensible de la sensación no es el fantasma, no equivale a ninguna interpretación de la percepción o de la fantasía. El contenido de la sensación no es el objeto de la fantasía.

Para cualquier estética fenomenológica y fenomenología del arte la imaginación y la fantasía desempeñan, pues, un papel de primerísimo orden, ya que el arte ejerce una actividad en la vida al modo de una afección sensible. Sin lugar a dudas se hace necesaria una fenomenología de la fantasía y de la imaginación, y para ello necesitamos un análisis eidético de las vivencias de la fantasía y de la imaginación. Sólo recordemos al respecto que la fenomenología es para Husserl una ciencia eidética y nunca una ciencia de hechos. Ahora bien, hay que tomar en cuenta que la fantasía y la imaginación¹⁹ son vivencias de representación, pues en la representación de la fantasía se aprehende algo, se trata de una aprehensión original. Y además, considerar que dentro de la fenomenología constitutiva la fantasía y la imaginación juegan un papel importante, pues nos proveen datos intuitivos que ponen de manifiesto la universalidad del eidos. La imaginación y la ficción no se mueven en el ámbito de las percepciones actuales, sino que inauguran una dimensión objetiva esencial. Ya que la fantasía puede ser “tan perfectamente clara que haga posible una perfecta aprehensión de las esencias y una perfecta evidencia de éstas”²⁰ Pues el “eidos, la esencia pura puede ejemplificarse

¹⁹ “La imaginación y la ficción son necesarias para la elaboración de la idea” Muralt. *La Idea... op.cit.*, p, 60, revelan la esencia. Y más adelante afirma que: “Ésta implica que la idea es una especie de *imagen* en tanto que es una *realidad-como-si*, una irrealidad tratada como realmente real [● ● ● ● ● ●]” Idem. O que: “El *Als-ob* de la experiencia ideal equivale a lo real de la experiencia efectiva, lo que debe ser comprendido en un sentido puramente ideal, puesto que el *Als-ob* de la idea expresa la posibilidad del acabamiento pleno del hecho real en devenir”. Ibid, p, 61 Y finalmente: “Sólo el punto de vista fenomenológico-descriptivo permite sustituir a la distinción hecho-eidos, la distinción real-imaginario, *Wirklichkeit-Phantasie*.” Ibid, p, 62

²⁰ *Ideas relativas...I, op.cit.*, p, 156

intuitivamente “*en meros datos de la fantasía*”.²¹ En este sentido podemos aprehender originariamente una esencia en sí misma no solamente de intuiciones empíricas, sino “*igualmente de intuiciones no experimentativas, no aprehensivas de algo existente, antes bien “meramente imaginativas*”.”²²

Imaginación y ficción multiplican las existencias entendidas éstas como los actos posicionales, esto es, como la certeza de una realidad. Pero no al modo de una realidad, sino puramente irreal. En este sentido decimos que toda conciencia de posición admite una duplicidad imaginaria y ficticia, una “*quasi posición*” que es el duplicado de un acto ponente. En este sentido imaginación y ficción nos ofrecen una nueva posibilidad. Pero entonces hablamos de una posibilidad real y otra ficticia. Lo real no admite lo ficticio, pues si yo veo realmente algo amarillo y lo fantaseo morado, la percepción real “amarillo” desmiente lo “morado” fantaseado. Pues es imposible que el objeto sea a la vez amarillo y morado. Sin embargo lo fantaseado es posible e incluso en tanto no pierda su carácter de fantaseado, podemos creer en ello; pues lo amarillo real, puede llegar a ser morado. En la percepción real el correlato es el ser y en la fantasía el correlato es la posibilidad de ser. Sin embargo imaginación y fantasía no son subalternos a la percepción, puesto que la estética se funda en la aprehensión imaginativa; no son meros simulacros de la percepción, sino auténticas representaciones del objeto imaginado o fantaseado e inclusive una aparición originaria en persona del objeto imaginado. Puesto que la imagen sirve como substrato de la visión de esencias. O como dice Husserl:

“Es parecido, se añadirá quizá aún, a lo que pasa del caso de las *ficciones arbitrarias*: el centauro que toca la flauta y que libremente nos imaginamos que es, justo, un producto de nuestra imaginación.

²¹ Ibid, p, 23

²² Idem

Respondemos: cierto que la “formación de conceptos” e igualmente la libre ficción se llevan a cabo con espontaneidad y que lo espontáneamente engendrado es, de suyo se comprende, un producto del espíritu. Mas, a por lo que concierne el centauro que toca la flauta, es una representación en el sentido en que se dice que es una representación lo representado, pero en aquel en que representación es el nombre de una vivencia psíquicas. El centauro mismo no es naturalmente nada psíquico, no existen en el alma plena conciencia, como ninguna otra parte, es “nada”, es pura y simplemente “imaginación”; dicho más exactamente: la vivencia imaginativa es imaginación *de* un centauro. En tanto es esto, es, sin duda, inherente a la vivencia misma el “centauro-mentado”, el centauro-fantaseado. Pero no se confunda tampoco esta vivencia imaginativa como lo que ella imaginado en cuanto tal.”²³

De alguna manera las experiencias ficticias corresponden a las experiencias reales. Las experiencias ficticias pertenecen a la posibilidad, la representación y la imaginación forman parte de dicha posibilidad. Para Husserl “la “ficción” constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética; que la ficción es la fuente de donde saca su sustento el conocimiento de las “verdades eternas”.²⁴ Las *cogitationes* siempre están en referencia a algo, esto es, todo cogito apunta hacia algo aunque ese algo no esté situado en el mundo natural como en el caso de la fantasía que apunta hacia algo irreal. En el caso de la fantasía su *cogitatum* no es un objeto que esté posicionado en la existencia de la naturaleza. La fantasía es una representación por imagen. Como hemos visto a cada representación perceptiva corresponde una posible representación de la fantasía, una especie de simulacro de la percepción. Pero ambas imaginación y fantasía se relacionan con el mismo objeto. Nos podemos representar a la manera de la fantasía un paisaje, unas islas afortunadas. O como dice Husserl:

“Si producimos en la libre fantasía cualesquiera formas espaciales, melodías, procesos sociales, etc., o fingimos actos de experimentar algo, de agradarnos o desagradarnos algo, de querer algo, etc., en ellos podemos por “ideación” intuir originariamente, y en casos incluso adecuadamente, múltiples esencias puras: sean las esencias de la forma espacial, de la melodía, del proceso social, etc., *en general*, sean de una forma, melodía, etc., del respectivo *tipo* especial. Es indiferente el que tales cosas se hayan dado o

²³ Ibid, p, 57. Z, pp, 366-367.

²⁴ Ibid, p, 158

no en una experiencia actual. Aun cuando la libre ficción condujese, por el milagro psicológico que fuera, a imaginarse datos de índole en principio nueva, por ejemplo, datos sensibles que no se hubiesen presentado, ni hubiesen de presentarse nunca en ninguna experiencia, esto no alteraría en nada el carácter originario de la forma de darse las esencias correspondientes, bien que datos imaginados no sean nunca datos reales”.²⁵

En las imágenes físicas (un cuadro, una fotografía, etc.) lo aparecido como imagen es una irrealdad, es la intuición de lo no-presente que se presenta como irreducible al carácter cósmico del soporte material (lienzo, papel, etc.). En la fantasía no existe un soporte material, ya que la fantasía no es imagen, pues lo fantaseado no es retrato de algún objeto. Estamos dirigidos intencionalmente hacia un objeto de la intuición de lo que se aparece como no estando presente. De alguna manera, la fantasía y la imaginación están en eterno conflicto con la realidad. Lo imaginado no se confunde con el soporte material y lo fantaseado no es un estado mental. A propósito de la imaginabilidad decimos que hay 1) el objeto físico (lienzo, papel, etc) 2) el objeto-imagen o la imagen representante 3) el objeto representado (el tema de la imagen). Y es que la aprehensión imaginativa da lugar a la consideración estética y ésta aprehensión imaginativa brota de la percepción del soporte material de la obra de arte. De alguna manera es necesaria la manifestación de las cosas y del mundo tal y como son, para esto, es necesario que las cosas y el mundo ya no aparezcan como objetos, sino como imágenes estéticas o valores que se viven afectivamente.

§ 17. Descripción de la obra de arte.

Teniendo muy en consideración lo que hemos analizado en el párrafo anterior, ahora podemos acceder a una segunda etapa tendría que ver con la descripción fenomenológica de la

²⁵ Ibid, p, 23

obra de arte. Ahora bien, ya hemos mencionado algo acerca de la máxima fenomenológica y es que el lema ¡A las cosas mismas! implica un complicado trabajo de conversión de la actitud natural a la actitud fenomenológica. Quizá el cambio de actitud pretende poner fin a la metafísica especulativa. ¡Volver a las cosas mismas! es un retorno reflexivo a los actos intencionales que dan sentido a los objetos constitutivamente. Los actos en tanto inmanentes están volcados al objeto trascendente abriendo de este modo el campo de la correlación intencional como ámbito de la fenomenología. El lema habría que interpretarlo no tanto en sentido literal, sino en cuanto al modo en el que nos son dados los fenómenos en su cómo, esto es, el modo de su revelación. En este sentido las palabras aparición, aparecer son relativas al fenómeno donde suena la raíz griega de la luz. Pero esto no es posible sin la intuición y es que como sabemos es importante para la fenomenología, es cierta visión de lo que se da, de lo que aparece, del fenómeno. El fenómeno es, pues, dación de lo que aparece, pero esta dación implica ya una conquista de la actitud natural y a esto llama Husserl en exposiciones complejas, *epoché*. Entonces lo que se nos aparece a la conciencia (fenómeno) se nos da “en persona” eliminando todo prejuicio y dando paso a la *objetividad* constituida. En una revelación del objeto en su aparecer fenoménico.

La dificultad estriba cuando fenomenológicamente nos aproximamos al fenómeno artístico, asunto que el mismo Husserl realizó, pero en contadas ocasiones. Tenemos que analizar en lo que sigue la relación entre arte y fenómeno o mejor, el arte como fenómeno o en su aparición fenoménica a la conciencia. De hecho cuando nuestro autor describe fenomenológicamente una obra de arte, lo realiza a propósito de las relaciones imaginación-neutralización que ya hemos analizado y que hay que tener muy presente. A este respecto pensamos por ejemplo en el grabado de Dürero «El caballero, la muerte y el diablo» y empieza

nuestro autor el análisis de la obra diciendo: “Distinguimos aquí, primero, la percepción normal, cuyo correlato es la *cosa* llamada “*grabado*”, esta hoja en el cartapacio”.²⁶ Hasta aquí estamos, con certeza, en la percepción normal de la actitud natural que, en tanto acto, es ponente y que no ha sido modificado en modo alguno. Continúa Husserl: “Segundo, la conciencia perceptiva en que nos aparecen en las líneas negras figuritas sin color, “el caballero a caballo”, “la muerte” y “el diablo”. En la contemplación estética no estamos vueltos a estas figuritas como a objetos; estamos vueltos a las realidades exhibidas, más exactamente, a las realidades “reproducidas”, el caballero de carne y hueso, etcétera”.²⁷ Al tomar conciencia de la reproducción, esto es, de las figuritas sin color que se exhiben en imágenes, la conciencia que procura la reproducción artística ha sido modificada al modo de la neutralidad. Entonces, según Husserl hay una “modificación de neutralidad de la percepción”,²⁸ diríamos nosotros de la conciencia que percibe en actitud natural, puesto que en la contemplación estética de los objetos artísticos, son éstos, de algún modo, neutralizados y ya no se nos ofrecen como siendo ni como no siendo, en ninguna modalidad posicional, como *quasi-ente* (*gleichsam seiend*). Dice Husserl a propósito del grabado “*Este objeto-“imagen” reproductor no está ante nosotros ni como existente, ni como no-existente, ni en ninguna otra modalidad de posición; más bien, es consciente como existente, pero como “quasi-existente en la modificación de neutralidad del ser”*”.²⁹ Entonces, de algún modo el objeto artístico es *irreal*, pues el objeto artístico no aparece como objeto, sino que es apariencia de objeto, parece un objeto, pero, en todo caso, es objeto irreal, pero no obstante sea así, es objeto que remite a una estructura intencional, puesto que en

²⁶ Ibid, p, 262.

²⁷ Idem.

²⁸ Ibid, p, 263.

²⁹ Idem.

el fondo las configuraciones estéticas son intencionales. El objeto de la contemplación estética es un objeto neutralizado. En la conciencia de imagen como en la contemplación estética, intervino la modificación de neutralidad pues el objeto ya no lleva consigo los caracteres posicionales de ser. En este sentido notemos que cuando comienza la contemplación estética el objeto físico cambia y penetra en la dimensión propia de la obra de arte, pues el material ha sido neutralizado. Digamos que el objeto ya no es como objeto intramundano, sino que tiene la función de entrar en la realidad que representa la imagen estética. Con ello se constituye una dimensión única en el ser de la obra, una dimensión ontológica del arte.

Sin embargo este artefacto que llamamos obra de arte que parece un objeto de algún modo trastorna, en esa modificación fenomenológica del acto, la vida intencional del sujeto, pues se trata en el fondo de un vivir de la manera señalada, esto es, estéticamente. Entonces el objeto artístico en tanto percibido es un nóema neutralizado que es reducido a su sentido noemático. Ocurre esta neutralización, pues el objeto artístico es un “como si”, es decir, en tanto objeto-imagen reproducido ha perdido su fuerza posicional existencial. En la neutralización de la percepción entramos al ámbito de la ficción, se trata del “como-si” (*Als-ob*) de la fantasía, de una quasi-realidad. Husserl establece de este modo una relación interesante entre la neutralización y la contemplación estética, en tanto se ocupa de la relación entre fantasía y neutralización. La contemplación estética es desinteresada* y es un hecho que ilustra la modificación que neutraliza la percepción simple y posicional de la actitud natural. De algún modo es reductiva y esto quiere decir que, en el fondo, se pone en práctica una *epojé* de corte estética.

* Volveremos a ello al final de nuestro trabajo cuando en el § 21 enfrentemos precisamente la contemplación estética VS mirada fenomenológica.

§ 18. Análisis de la vivencia estética

Una tercera etapa de la estética en Husserl tendría que ver con el análisis fenomenológico de las vivencias intencionales en que no son dados en su originariedad los fenómenos artísticos y estéticos. Con un análisis de la conciencia valorativa. En esta etapa del análisis de las vivencias hay que poner en claro descriptivamente en primer lugar el dato hylético o contenido material como sostén del acto estético y la conformación intencional a un nivel axiológico y en base a esto el análisis de la vivencia estética misma. Para esto habría que recordar y revisar nuestros análisis del Capítulo II y Capítulo III de nuestra investigación. El primero que versa sobre la sensibilidad y el otro sobre la axiología. Una vez analizados estos dos niveles (sensible y axiológico), podemos entrar al análisis de la vivencia estética, pero reconociendo que Husserl lo que tematiza en general son los actos teóricos, pero en repetidas ocasiones menciona que es posible trabajar de manera análoga con otros actos de la esfera del sentimiento y de la voluntad. Entonces trabajemos análogamente y para ello sigamos un ejemplo que el padre de la fenomenología utiliza para la tematización de los actos teóricos, pero que nos pueden servir para nuestro trabajo de forma paralela. Dice Husserl: “Una cosa es tener en general conciente que el cielo azul es, y otra vivir en la ejecución del juicio –el cielo es ahora azul– percatándose, captando, mentando específicamente”.³⁰ El juzgar implica ya un acto teórico. Siguiendo con nuestra temática dice: “Aclarémonos esto con un ejemplo. Pusimos antes en contraposición el mero tener conciente en la visión el cielo azul y la ejecución teórica de este acto. Dejamos de ejecutar el ver de esta manera señalada cuando, viendo el cielo azul resplandeciente, vivimos

³⁰ Ibid, p, 33.

en el arrobo ante él. Si hacemos esto, no estamos en la actitud teórica o cognoscente, sino en la actitud emotiva”,³¹ que es en el fondo una actitud estética. Entonces, una cosa es el mero estar conciente del ver un cielo azul y otra el juzgar teóricamente sobre el cielo azul. Pero cuando vivimos en el arrobo, la cosa cambia. Continúa Husserl: “A la inversa, bien puede haber agrado mientras nos hallamos en actitud teórica, cuando como *físicos* estamos dirigidos, observándolo, al cielo azul resplandeciente; pero entonces no vivimos en el agrado”.³² En el mero estar conciente del cielo azul estamos en la actitud natural, es un simple percatarse de lo que está ahí, pero cuando, por ejemplo, se da una explicación científica del por qué es azul el cielo, estamos y juzgamos en actitud teórica. En cambio cuando vivimos en el arrobo, encanto o agrado del cielo azul, estamos en actitud estética. El acto, en el fondo es el mismo, es un acto de ver el cielo azul, pero debido a la actitud, al modo de vivir eminente, al interés, el acto de ver el cielo azul sufre una modificación fenomenológica. Vivir en el agrado, en este ejemplo, es el estar dirigido, contemplándolo, al cielo azul que ahora estéticamente, resulta resplandeciente. Agrega nuestro autor enseguida: “Ésta es una modificación fenomenológica esencial del agrado, o del ver y el juzgar, según la cual pasamos de una actitud a la otra. ESTE PECULIAR CAMBIO DE ACTITUD PERTENECE COMO POSIBILIDAD IDEAL A TODOS LOS ACTOS, y en todos ellos le corresponde la modificación fenomenológica correspondiente.”³³ Esto es, los actos que desde un principio no son estéticos pueden serlo mediante un cambio de actitud. Pero detengámonos, hay aquí algo interesante cuando dice Husserl que “puede haber agrado mientras nos hallamos en actitud teórica” sin que “vivamos en el agrado”. Puede haber agrado sin vivir en el agrado. Esto significa que en la actitud teórica

³¹ Ibid, p, 37.

³² Ibid, p, 38.

³³ Idem.

puedo reconocer lo grato, lo agradable y en este ejemplo reconocer judicativamente el cielo azul resplandeciente, pero efectivamente, no se vive en el agrado. En todo caso se reconoce lo grato y se juzga valorativamente sobre ello. En el fondo esto ha servido para la comprensión de las modificaciones fenomenológicas que, a priori, pueden sufrir todos los actos.

A continuación Husserl propone otro ejemplo que está más apegado a nuestros intereses y dice: “Podemos contemplar un cuadro “disfrutándolo”. Entonces vivimos en la ejecución del agrado estético, en la actitud de agrado, que precisamente es una actitud “disfrutante”. Podemos luego, con los ojos del crítico de arte o del historiador del arte, juzgar el cuadro como “hermoso”. Entonces vivimos en la ejecución de la actitud teórica, judicativa, y ya no en la actitud valorativa, en la actitud del agrado”.³⁴ Efectivamente, una cosa es vivir en el disfrute estético ante un cuadro, digamos, vivir en el arrobamiento ante él y otra juzgar teóricamente como historiador o crítico del arte al mismo cuadro. De hecho, el historiador o crítico de arte que juzgan teóricamente, según su disciplina, obras de arte, pueden mediante un cambio de actitud pasar a la actitud estética y entonces disfrutar estéticamente una obra de arte.

Así pues, la obra de arte es la misma, el cielo azul es el mismo, pero mediante un giro de la mirada del mentar específico el acto de ver ya sea el cuadro o el cielo azul, se modifica fenomenológicamente. Cuando el físico ve y reconoce el cielo azul como resplandeciente y cuando el crítico o historiador del arte reconocen al juzgar el cuadro como hermoso, en el fondo reconocen lo grato teóricamente. Entonces puede haber agrado sin vivir en el agrado. Puedo reconocer, pues, lo grato teóricamente sin vivir en el agrado estético. Juzgo el cielo o el cuadro valorativamente, sin vivir estéticamente. Enfatiza Husserl en este punto cuando dice que en “el agrado estético, algo es para nosotros conciente en cuanto estéticamente grato, en cuanto

³⁴ Idem.

bello. Sea el punto de partida el hecho de que vivimos en el agrado estético, de que nos abandonamos con agrado, pues, al *objeto* aparente. Podríamos REFLEXIONAR SOBRE EL AGRADO, como cuando después enunciamos: eso me agrada. El juicio es ciertamente un juicio sobre mi acto de agrado. Pero dirigir la MIRADA AL OBJETO y su belleza es algo totalmente distinto”.³⁵ Entonces, el juicio de reflexión sobre el acto de agrado es, en tanto juicio, teórico y no se confunde con el vivir estéticamente.

La actitud estética es, según esto, un comportamiento emotivo en el cual vivimos al apreciar y valorar obras de arte. La actitud estética es la vivencia de una obra de arte, en la cual se intensifica la conciencia de la imagen. En esta medida la función de la actitud estética es relajar. Si esto sucede, si hay un disfrute, entonces hablamos de acto estético. Sin embargo, dice Husserl que “si lo entendemos, como EQUÍVOCAMENTE sucede con frecuencia, como un tener-por-valioso judicativo, eventualmente como un predicar sobre el valor, entonces con ello se expresa un comportamiento teórico y no un comportamiento emotivo”³⁶ o estético Hay que decir que en el juicio sobre el valor, juicio que puede nacer del reconocimiento de lo grato e inclusive puede nacer “de la actitud del abandono puramente disfrutante, la obra de arte es objetiva de una manera totalmente distinta: es intuita, pero no solamente intuita sensiblemente (no vivimos en la ejecución de la percepción), sino AXIOLÓGICAMENTE INTUIDA. En el abandonarse activo del estético “estar-ocupado-con-ella-en-el-agrado”, del gozo estético entendido como acto, el *objeto*, dijimos, es *objeto* del disfrute”.³⁷ Entonces en el abandono estético del agrado la obra de arte se intuye axiológicamente como objeto del disfrute y entonces vivimos en el gozo estético. Pero en el teorizar judicativamente, aunque sea en la

³⁵ Ibid, pp, 43-44

³⁶ Ibid, p, 38.

³⁷ Idem.

forma de la valoración, la obra de arte ya no es objeto del abandono disfrutante, sino objeto teórico doxotético.

§ 19. Las vivencias en el flujo temporal de la conciencia.

Un análisis de las vivencias estéticas no puede concluir sin hacer referencia al tiempo fenomenológico. No podemos hablar de las vivencias estéticas considerándolas como si estas fueran estáticas. Debemos considerarlas en el ámbito de una fenomenología genética. Para ello debemos puntualizar algunos aspectos fundamentales que tienen que ver con el avance de la fenomenología husserliana.

El desarrollo de la fenomenología de Husserl puede verse desde la concepción de la intencionalidad y también de la constitución.³⁸ Consideramos que la tematización de los actos intencionales en las *Investigaciones Lógicas*, le ha servido de base a nuestro autor para la formulación de la reducción fenomenológica como modo de acceso a la fenomenología trascendental de las *Ideas I*. Digamos que ha dado paso a la caracterización de la diferencia entre la fenomenología descriptiva y la fenomenología constitutiva. Esto quiere decir que en este marco la intencionalidad va acompañada del problema constitutivo. Ahora bien, en este punto debemos establecer la diferencia entre una fenomenología estática y una fenomenología genética, pues consideramos, en este contexto, que se trata de dos versiones de la intencionalidad y de la constitución misma. Quizá la génesis fenomenológica pueda dar cuenta del proceso de constitución del mundo y de sí mismo. Entonces a partir de esto consideramos

³⁸ Para la problemática de la constitución puede verse Ingarden, Roman. *El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl*. En *Husserl. Cahiers de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós, 1968, pp. 215-232.

que la fenomenología no es sólo una disciplina que se dirige al modo en que conocemos y a la validez del conocimiento mismo, sino que también nos permite analizar, desde su perspectiva genética, las condiciones de posibilidad de nuestros actos y el origen de la motivación de los mismos. Esto que hemos mencionado debemos analizarlo detenidamente en lo que sigue.

Sabemos que con el llamado ¡A las cosas mismas! Husserl funda la fenomenología. Ahora bien, el llamado lo podemos ubicar en la necesidad de construir una filosofía primera que de cuenta de la validez del conocimiento de los objetos sobre los cuales trabajaran las ciencias particulares. Sabemos y ya lo hemos puesto de manifiesto en repetidas ocasiones que la descripción de las cosas mismas no es una descripción empírica o directa. Más bien acceder a la mismidad de las cosas consiste, fenomenológicamente, en la descripción del cómo o al modo de manifestarse a la conciencia, al cómo salen a la luz para la conciencia. Esto se logra mediante un retroceso a los actos intencionales que caracterizan a la conciencia, pues la conciencia siempre es conciencia de algo, esto es, es intencional. Sin embargo, hay que notar que el objeto no se reduce a las vivencias que de él tengamos, pues el objeto trasciende las vivencias y también los contenidos de sensación. Esto quiere decir que la existencia o inexistencia del objeto no afecta en nada a nuestra relación intencional con él mismo. La conciencia no porta el objeto, sino sólo su referencia intencional. Por otro lado, en la fenomenología descriptiva, debemos recordar, que los contenidos de sensación no son parte del acto intencional, sino la base del mismo, pero tampoco el yo forma parte, pues cuando estamos dirigidos intencionalmente a un objeto, el yo no está presente aunque los actos sean realizado por el yo, Digamos que del yo tenemos noticia sólo cuando, posteriormente, reflexionamos sobre los actos. Señalemos para finalizar este punto que la primera versión de la fenomenología es, pues, una disciplina descriptiva de los actos intencionales, sobre todo aunque no

exclusivamente. En este sentido, la pregunta fundamental al respecto es por la validez y verdad en el ámbito de la lógica y de conocimiento en general, sin dejar a un lado la pregunta por la unificación de la conciencia en un sentido ontológico.

En las *Ideas I* Husserl da un giro a su fenomenología descriptiva y plantea menesterosamente una fenomenología trascendental. De hecho, el método de la reducción fenomenológica muestra el acceso a los fenómenos desde el campo de la conciencia trascendentalmente reducida. El mundo natural se reduce al mundo vivido y con ello ganamos una comprensión del mundo, pues éste es ahora constituido subjetiva e intersubjetivamente. A partir de la reducción, la conciencia se descubre como aquel reino universal donde tiene lugar la correlación entre el ser y nuestra experiencia de lo que es. *Ego-cogito-cogitatum*.

Con esto, la fenomenología es a partir de 1913 una filosofía trascendental. Sólo recordemos que el concepto trascendental está ligado con el concepto de razón, pues la razón tiene para Husserl un carácter intencional y teleológico. La razón se despliega en la relación entre intención y cumplimiento o plenificación y esto sucede en la experiencia misma. Esto quiere decir que la fenomenología trascendental describe la correlación intencional entre el objeto intencionado y su plenificación en la intuición. La constitución del objeto es producto de la actividad sintética de la conciencia. De este modo los objetos son unidades de sentido y con ello se abre una nueva concepción de la intencionalidad que consiste en que ella ya no está circunscrita a un acto intencional que apunta a su objeto, sino que ahora la intencionalidad está referida a un plexo de actos noéticos dadores de sentido. Ya sea descriptiva o ya sea trascendental la fenomenología estática tiene como finalidad aclarar las estructuras intencionales de la conciencia, pero también, y esto es fundamental, su tarea consiste en llevar a claridad intuitiva el objeto presentado en la correlación. Es recurrir a la experiencia originaria

que tenemos del objeto a partir de lo dado a la intuición y con ello acceder al *eidós* o esencia objetiva, pero con ello se busca, no se pierda de vista, la evidencia misma en el conocer. La fenomenología estática, en la que nos hemos movido, procede teniendo presente que los actos intencionales son objetivantes, es decir, que su función es al apercpción del objeto intencional. Estos actos fundan los no objetivantes o fundados.

Teniendo estos análisis presentes podemos, así me lo parece, plantear ampliamente y sin profundidad, pues el asunto que ahora vamos a analizar requiere mayor atención y dedicación, algunos rasgos de la otra cara de la fenomenología, nos referimos a la fenomenología genética. Según la línea de análisis que hemos llevado a cabo a penas arriba, desde la fenomenología genética la intencionalidad y la constitución mismas adquieren otra dimensión. Ahora bien, recordemos que en los análisis estáticos de *Ideas I* podemos ver que la aprehensión del objeto intencional no es una efectuación de la conciencia por medio de un acto aislado y de la presencia del objeto, sino que la aprehensión del objeto como siendo idéntico consigo mismo se efectúa en una síntesis activa que realiza la conciencia mediante un plexo de actos dadores de sentido constitutivo. El objeto se constituye como una unidad en la multiplicidad de sus apariciones. Y en base a esa dación del objeto identificamos la nóesis, el nóema y el objeto intencionado. Describir esto es tarea de la fenomenología estática. Ahora bien en este punto debemos analizar la génesis como método complementario de la inserción del objeto en la historia del yo, por decirlo así. Esto implica una descripción fenomenológica sobre la temporalidad de la conciencia y por su origen mismo. Ello implica preguntar por la posibilidad misma de la correlación intencional. Esto es, sabemos que el contenido hylético no es intencional, pero es la base del acto intencional, aquí la pregunta es por la génesis de la intencionalidad misma, por el devenir del acto intencional, una especie de arqueología de la

conciencia intencional. Este devenir está inserto en un flujo temporal de los actos, pues cada acto no es una unidad aislada, sino que está rodeado por un horizonte de lo recientemente sido y un horizonte de lo por-venir. Cuando hablamos de horizonte debemos considerarlo en una doble dimensión, por un lado los objetos tienen un horizonte temporal (las artes temporales, la melodía por ejemplo) o tienen un horizonte espacial (las artes espaciales y ornamentales, la escultura por ejemplo). Sin embargo, la consideración temporal de la estructura de los actos implica una nueva concepción genética de la constitución. La constitución se da en el flujo temporal y espacial de los objetos. Desde esta perspectiva es posible hablar de una historia del objeto que se constituye en el flujo de la conciencia o bien, de la inserción del objeto en nuestra historia yoica.

Una vez puesto manifiesto el problema genético –por su puesto que esto requeriría mayor atención– podemos pasar al análisis del tiempo que se presenta ahora como necesario y es justificable por lo anteriormente dicho. Veamos.

A) Tiempo objetivo.

Sabemos perfectamente, como ya lo hemos indicado, que podemos tener acceso al pensamiento husserliano a través de la fenomenología puramente estática cosa que sería de gran importancia y provecho, pero la cuestión no está en quedarse solamente ahí. Todavía encontramos una zona de pensamiento más difícil, radical y oscura de la fenomenología, nos referimos a la genética. Sabemos además que a esta otra parte están dedicados los trabajos de la época, ciertamente fecunda, de Friburgo. Pensamos que metódicamente nosotros podemos tener acceso a esa fenomenología genética, a ese modo más complejo de la filosofía Husserl, si

empezamos con las reflexiones sobre el tiempo. Y es que el tiempo de las vivencias aparece ante la conciencia trascendental.

Husserl parte, en buena medida, para sus reflexiones filosóficas o, lo que es lo mismo, fenomenológicas, de lo que él denomina "actitud natural". Reafirmando lo anterior dice: "Empezamos nuestras consideraciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo *“en actitud natural”*”.³⁹ Aquí, no es el propósito aclarar aquello que sea la actitud natural, solamente mencionaremos que dicha actitud es en la que nos encontramos ante el mundo de un modo cotidiano, pre-reflexivo, pre-filosófico o, si se quiere, de una manera ingenua, vaga; es la actitud en la que el mundo está simplemente ahí delante de o para mí. Evidentemente la actitud natural como tal no es filosófica, pero consideramos que la reflexión sobre dicha actitud es ya una actitud filosófica o fenomenológica.

La referencia a la actitud natural no es gratuita, sino que resulta de mucha importancia, pues también en ella se tiene conciencia, se experimenta o, incluso, se intuye el tiempo (que es lo que ahora nos importa), aunque sea de un modo natural o pre-filosófico. En la actitud natural, “puedo cambiar mi posición en el espacio y en el tiempo, dirigir la mirada allá y acullá, hacia delante o hacia atrás en el tiempo; puedo procurarme percepciones y representaciones siempre nuevas, más o menos claras y ricas, o también “imágenes” más o menos claras en que me hago intuitivo lo posible conjeturable en las formas fijas del mundo espacial y temporal”.⁴⁰ Además, se tiene “conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo”.⁴¹ De este modo, se tiene la noción

³⁹ Ibid, p, 64. Z, p 337.

⁴⁰ Ibid, p 66.

⁴¹ Ibid, p 64.

de una extensión del mundo infinita ya sea “en el orden del ser de su presencia espacial”⁴² o en el “orden del ser en la secuencia del tiempo”.⁴³ Además de la extensión infinita espacio-temporal, lo importante aquí es que la noción de infinito también se presenta de otra manera que resulta muy interesante y complejo. Veamos, por un lado, está el horizonte infinito del mundo conocido, esto es, de lo percibido actualmente y determinado más o menos con claridad.

Por otro, este horizonte infinito del mundo conocido al que nos hemos referido anteriormente, “está en parte cruzado, en parte rodeado por un *horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada*”.⁴⁴ Este contorno de lo desconocido, nebuloso e indeterminado “es, por lo demás infinito”⁴⁵ y “está necesariamente ahí”.⁴⁶ Ahí, como el mundo está en la actitud natural en la que ahora está puesta nuestra atención. “Este mundo que está ahí delante para mí ahora, y patentemente en cada hora de la vigilia, tiene su horizonte temporal infinito por dos lados, su conocido y su desconocido, su inmediatamente vivo y su no vivo pasado y futuro”.⁴⁷

Hay, pues, para Husserl dos nociones de “horizonte infinito” que nos son dadas en la actitud natural; por un lado se encuentra el lado conocido y por el otro el desconocido. Ambos están en estrecha relación con el tiempo, aunque también con el espacio. Nuestro autor hace referencia a una “extensión infinita” y notamos que es usada indistintamente para referirse al espacio o al tiempo. Y es que en ésta encontramos la noción de espacio como extensión y la del

⁴² Ibid, p 65.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ Idem.

tiempo como infinitud. La cuestión está en que en la actitud natural nos es posible concebir un espacio infinito así como un tiempo extenso.

De alguna manera, el lado conocido, tiene que ver, pues, con lo que es percibido actualmente, lo que es determinado con claridad y que es lo “inmediatamente vivo”, lo consciente. Del otro lado, rodeando y circundando al primero, está precisamente lo contrario, el lado desconocido, indeterminado, inactual, oscuro, lo “no vivo pasado y futuro”, lo inconsciente, para cuadrar la idea. Ambos lados son, pues, extensamente infinitos. Por otro lado, hay un tema capital para la fenomenología; tema que no está del todo separado de lo que anteriormente hemos analizado. Nos referimos a las vivencias y “entre las más universales peculiaridades esenciales de la esfera pura de las vivencias tratamos en primer lugar la *reflexión*. Lo hacemos así en gracia a su *universal* función metodológica; el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión”.⁴⁸ Efectivamente, al analizar el tema de las vivencias o actos, se remite forzosamente a la reflexión. Resultan realmente inseparables y como veremos, posteriormente, la cuestión del tiempo tampoco está desligada de la problemática que ahora nos proponemos analizar. El tema de la reflexión* nos indica, de alguna manera, un cambio de actitud, una modificación de la actitud natural. Si decimos, con Husserl, que la fenomenología se mueve en actos de la reflexión, decimos con ello que ahora estaríamos hablando de una actitud fenomenológica. Y es que la reflexión, como modificación de la conciencia es algo que puede experimentar toda conciencia.

De este modo, pues, antes de ejecutar la modificación o el cambio de actitud o de la mirada, esto es, antes de entrar expresamente en la esfera trascendental o, lo que es lo mismo,

⁴⁸ Ibid, p 172. Z, p 345.

* En este punto es conveniente revisar los análisis que hemos realizado en el § 2 de nuestra investigación. Lo que hacemos enseguida es analizar brevemente la reflexión en el ámbito de la temporalidad

antes de poner en marcha la reducción fenomenológica como actitud reflexiva, debemos indagar todavía sobre el tiempo objetivo. “La vivencia vivida realmente en cada paso se da, al caer bajo la mirada reflexiva, *como* realmente vivida, como existiendo “ahora”; pero no sólo esto: se da también como habiendo existido hace un momento, y en tanto no era mirada, justo como tal, como no habiendo sido reflejada”.⁴⁹ En la actitud natural tenemos vivencias, pero no “reflejadas” o reflexionadas, esto es, vivencias sin “caer bajo la mirada reflexiva” sin haber sido miradas fenomenológicamente. Bajo la actitud reflexiva, las vivencias son “realmente” vividas. Esto no quiere decir que una “simple” vivencia de la actitud natural, una vivencia en la cual no está puesta la mirada o la atención filosófica, no sea real. Las vivencias existen real y naturalmente, independientemente de si volvemos la mirada penetrante sobre ellas o no. Es claro que en la actitud natural nos damos cuenta de las vivencias y en la misma actitud no cabe duda de que existen para nosotros, las vivimos. La cosa cambia “cuando en la reflexión inmanente son dentro de la *retención* (del recuerdo “primario”) “todavía conscientes” como habiendo existido “hace un momento””.⁵⁰ Me parece que cuando Husserl habla de reflexión inmanente ya está operando un cambio de actitud, de ahí que hable de recuerdo “primario” o retención. Y agrega nuestro autor:

“Estamos convencidos, además, de que también la reflexión sobre la base de y “en” el *recuerdo* nos da a conocer nuestras vivencias anteriores, que “entonces” estaban presentes, entonces eran perceptibles inmanentemente, aunque no inmanentemente percibidas. Exactamente lo mismo es válido, según la manera de ver natural e ingenua, por respecto a la *expectativa* que dirige su mirada hacia delante. Ante todo entra aquí en cuenta la inmediata “*protención*” (como pudiéramos decir), lo exactamente homólogo de la inmediata retención, y luego la expectativa, que representa las cosas de una manera totalmente distinta, la expectativa *reproductiva* en su sentido más propio, que es lo homólogo del *recuerdo*. En ésta, aquello sobre que versa la expectativa intuitiva, aquello de que se tiene conciencia, al dirigir la mirada hacia delante, como “venidero”, tiene, gracias a la reflexión posible “en” la expectativa, a la vez la significación de algo que será percibido, así como lo recordado tiene la significación de algo que ha sido percibido. Así, pues, también en la expectativa podemos reflexionar y llegar a ser conscientes de nuestras propias vivencias, que no enfocábamos en ella,

⁴⁹ Ibid, p 173.

⁵⁰ Idem.

como pertenecientes a aquello de que estamos expectantes en cuanto tal: como hacemos siempre que decimos que *veremos* lo venidero, donde la mirada reflexiva se ha vuelto a la vivencia “venidera” de percepción”.⁵¹

Hay, pues, dos modos de analizar reflexivamente el recuerdo aunque también es válido para la expectativa, como veremos que lo menciona el propio Husserl. Podemos volver la mirada reflexiva sobre el recuerdo, pero también puede existir una reflexión “en” el mismo recuerdo. “Primero es consciente sin reflexión en el recuerdo, digamos el curso de una pieza musical, en el modo de lo “pasado”. Pero a la *esencia* de lo consciente en tal modo es inherente la posibilidad de reflexionar sobre el haber sido percibido de ello. Igualmente existe para la expectativa, para la conciencia que lanza la mirada al encuentro de lo que “viene”, la posibilidad esencial de desviar la mirada desde esto que viene hacia su haber de ser percibido”.⁵² En este sentido, podemos afirmar que toda vivencia es como un río unificado que fluye, “en que se tiene conciencia del vivo ahora de la vivencia frente a su “antes” y “después”, un río, pues, de retenciones y protenciones. “Pues exactamente consideradas, tienen en su concreción sólo *una fase absolutamente originaria*, aunque siempre en flujo continuo, el momento del *ahora vivo*”.⁵³

B) Tiempo en la conciencia inmanente o tiempo fenomenológico.

En lo anterior hemos hecho el esfuerzo de analizar el tiempo en la actitud natural. Sin embargo, inevitablemente fue inmiscuido el tiempo fenomenológico. Hacer una separación tajante entre

⁵¹ Idem. Z, 345.

⁵² Ibid, p 177.

⁵³ Ibid, p 178.

el tiempo objetivo y el tiempo fenomenológico resulta algo complejo, pero ahora enfocaremos toda nuestra atención en el tiempo fenomenológico.

Dice Husserl: “Exposición especial requiere el tiempo fenomenológico como universal peculiaridad de todas las vivencias”.⁵⁴ Y posteriormente añade: “Muy de observar es la distinción entre este *tiempo fenomenológico*, esta forma de unidad de todas las vivencias que entran en *una* corriente de ellas (la de *un* yo puro) y el *tiempo “objetivo”*, esto es, *cósmico*”.⁵⁵ En este sentido, vemos que el tiempo como tal posee su propia esfera de investigaciones, constituye un campo cerrado propio, independiente y posee su peculiar dificultad. Además se distingue perfectamente del tiempo objetivo.

El tiempo fenomenológico implica ya, a mi modo de ver, tomar parte o llevar a cabo la reducción fenomenológica. En este sentido los hechos y las reflexiones anteriores ahora deben transformarse, deben sufrir una modificación, deben ser (colocados entre paréntesis) para que de este modo puedan ser vistos ya como ejemplares de esencias universales, que de acuerdo al cometido de la fenomenología debemos hacernos dueños, para, así, podamos estudiar sistemáticamente el tiempo fenomenológico dentro del marco de la intuición pura. “Con la reducción fenomenológica ha perdido la conciencia no sólo su “vinculación” (lo que sin duda es una imagen) aperceptiva a la *realidad* material y su inserción, aunque sólo sea secundaria, en el espacio, sino también su inclusión en el tiempo cósmico.”⁵⁶ Y un poco más adelante, intenta Husserl hacer una distinción entre estas dos modalidades del tiempo, elaborando para esto una comparación o analogía con el espacio. Veamos:

⁵⁴ Ibid, p 191..

⁵⁵ Idem. Z, p 334.

⁵⁶ Idem.

“El tiempo cósmico tiene con el tiempo fenomenológico en cierto modo una relación análoga a la que tiene el “extenderse” inherente a la *esencia* inmanente de un contenido concreto de la sensación (digamos de un contenido visual dentro del campo de los datos de la sensación visual) con la “extensión” espacial objetiva, es decir, la del objeto físico que aparece y se “matiza” visualmente en este dato de la sensación. Así como sería un contrasentido subsumir bajo el mismo género esencial una nota de la sensación, como el color o el extenderse, con la nota de la cosa que se matiza o escorza por medio de lo anterior, como el color de la cosa y la extensión de ésta, lo mismo es por respecto a lo temporal en sentido fenomenológico y lo temporal en sentido cósmico. En la vivencia y sus notas puede exhibirse bajo la forma de apariencia del tiempo trascendente; pero en principio no tiene sentido aquí, como en ninguna otra parte, suponer una semejanza de “imagen” entre la exhibición y lo exhibido, semejanza que, en cuanto tal, supondría una unidad de esencia”.⁵⁷

El tiempo fenomenológico es algo que universalmente compete a todas las vivencias, algo que les da unidad a las mismas. Un “tiempo que es necesariamente inherente a la vivencia en cuanto tal, con sus modos de darse, el ahora, el antes, el después, y las modalidades determinadas por éstos, el simultáneamente, el sucesivamente, etc., no se puede medir ni por la posición de sol, ni con un reloj, ni por medio de nada físico, ni en general se puede medir”.⁵⁸ No sólo es, pues, algo inherente a las vivencias en general, “*sino una forma necesaria de unión de unas vivencias con otras*”.⁵⁹

Esta unión necesaria de las vivencias por medio del tiempo fenomenológico tiene, sobre todo, relación con la idea de duración, pues es evidente que toda vivencia es temporal, dura, esto es, toda vivencia empieza y finaliza y en tanto que la vivencia dura se inserta en un flujo continuo de duraciones, o corriente de vivencias, que como tal, no puede empezar ni finalizar. A este flujo o corriente nosotros llamamos tiempo fenomenológico. “Toda vivencia tiene necesariamente un horizonte de tiempo lleno e infinito por todos lados. Esto quiere decir al mismo tiempo: toda vivencia pertenece a una “*corriente de vivencias*” infinita”.⁶⁰

⁵⁷ Ibid, pp. 191-192

⁵⁸ Ibid, p 191.

⁵⁹ Ibid, p 193.

⁶⁰ Idem.

En este sentido existen las vivencias realmente durando en el tiempo fenomenológico de la conciencia inmanente. Esta duración de las vivencias sólo es posible “a menos que se constituya en un río continuo de modos de darse como unidad del proceso o de la duración”.⁶¹ Con esto nos damos cuenta de que el modo de darse de la vivencia temporal es otra vivencia. “Pero también puedo fijar la atención en su modo de darse: en el modo actual del “ahora” y en cómo a este “ahora”, y en principio todo “ahora”, se adhiere con necesaria continuidad otro nuevo y siempre nuevo, y cómo, a uno con esto, todo “ahora” actual se convierte en un “hace un momento”, y el “hace un momento” a su vez y continuamente en un siempre nuevo “hace un momento” de “hace un momento”, etc. Y así, para todo nuevo ahora adherido”.⁶² Es obvio que esto pasa en todas direcciones, pues cada ahora es como un punto continuamente de la duración. Cada impresión actual del ahora se convierte de continuo en retención y ésta en una retención reflexionada o modificada y así *in infinitum*. Lo mismo para las protenciones. “Añádase la dirección contraria de las continuas transformaciones: al antes corresponde a el después, al continuo de las retenciones un continuo de las protenciones”.⁶³ En este sentido, todo ahora puntual, en tanto que dura, tiene su horizonte del antes, de un ahora pasado. Toda vivencia del ahora es precedida por vivencias pasadas que en su momento fueron ahora puntuales. Además todo ahora de las vivencias tiene su horizonte del después.

“Necesariamente se convierte todo ahora de las vivencias, aunque sólo sea el de la fase final de la duración de una vivencia que cesa, en un nuevo ahora, y éste es necesariamente un ahora lleno”.⁶⁴ Así, pues todo ahora tiene su horizonte del antes y su horizonte del después. De

⁶¹ Idem.

⁶² Ibid, pp. 193-194.

⁶³ Ibid, p 194.

⁶⁴ Idem.

ahí la idea de continuidad o flujo continuo, de horizonte de la temporalidad. Estamos pues, ante una corriente de las vivencias como una unidad infinita de la sucesión temporal. Además del horizonte del antes y del después, menciona Husserl un horizonte más originario que es el horizonte del propio ahora y que está visto desde la simultaneidad. “Todo *ahora* de vivencias tiene un horizonte de éstas que tienen precisamente también la forma originaria del "ahora", y en cuanto tales constituyen el *horizonte originario y uno del yo puro*, el *ahora* originario y total de la conciencia correspondiente”.⁶⁵ De este modo, estando al tanto de las tres dimensiones temporales del antes, el después y lo simultáneo, estamos ya en condiciones de aprehender la esfera fenomenológica temporal del yo puro o trascendental como una unidad encerrada en sí misma. Una cosa es hablar de la conciencia inmanente del tiempo y otra cosa es hablar del tiempo mismo. Husserl al hablar de la unidad de la conciencia inmanente del tiempo, tiene la necesidad de buscar la síntesis de dicha unidad y dice:

“Sin embargo, hemos excluido expresamente esta protosíntesis de la conciencia primitiva del tiempo (que no hay que concebir como una síntesis activa y discreta) con los problemas correspondientes. Ahora vamos hablar, pues, de las síntesis, no dentro del marco de esta *conciencia* del tiempo, sino dentro del marco del *tiempo mismo*, del tiempo fenomenológico concretamente lleno, o lo que es igual, de las síntesis de las vivencias pura y simplemente, o tomadas como las hemos tomado siempre hasta aquí, como unidades duraderas, como procesos que transcurren en la corriente de las vivencias, la cual nos ella misma otra cosa que el tiempo fenomenológico lleno”.⁶⁶

Hemos hablado aquí de la *unidad de la conciencia inmanente del tiempo*, que también podemos comprenderla, siguiendo a Husserl, como unidad omnicomprendiva de las vivencias de una corriente de vivencias. Las vivencias, pues, se constituyen, en cuanto unidades que se extiende en el tiempo fenomenológico, en la conciencia continua y "primitiva" del tiempo. Todas las vivencias, por distintas que sean unas a otras se constituyen como una totalidad en la

⁶⁵ Ibid, p 195.

⁶⁶ Ibid, p 284.

corriente del tiempo fenomenológico. Sin embargo, lo que es válido para una vivencia suelta, por decirlo así, vale para la corriente entera de las vivencias. Al tiempo fenomenológico fue posible el acceso con una actitud reflexiva o haciendo la reducción, pudimos fijarnos en el modo de darse en la conciencia los tramos de vivencias correspondientes a distintas sensaciones de la duración de las vivencias, y de acuerdo con ella decir que la conciencia toda que constituye esta unidad de duración se compone, sin solución de continuidad, de secciones en que se constituyen las secciones de vivencia de la duración. Finalmente, hablar de fenomenología es hablar de las cosas mismas y hablar de éstas equivale a analizar el modo en que se dan en la conciencia, pero aquí hemos hablado específicamente del tiempo. Veamos cómo se da la cosa temporal:

“La cosa se da en su esencia ideal de *res temporalis* en la “*forma*” *necesaria del tiempo*. La “ideación” intuitiva (en cuanto intuición de una “Idea” merece muy especialmente aquí su nombre) nos da a conocer la cosa como durando necesariamente, como extensible sin término por principio, en el respecto de su duración. Aprehendemos en una “*intuición pura*” (pues esta ideación es el concepto de la intuición pura de Kant fenomenológicamente hablando) la “Idea” de la temporalidad y que todas las notas esenciales encerradas en ella.”⁶⁷

§ 20. El sujeto estético.

Analizado ya el tema de las vivencias estéticas y éstas en el flujo de la unidad de la conciencia, podemos pasar a revisar una cuarta etapa de la estética husserliana que tendría que contemplar al sujeto mismo valorando. Pues una cosa es el análisis de la vivencia estéticamente valorativa y otra el sujeto mismo que valora. Hablamos de un sujeto corpóreo que está en actitud de disfrute estético, esto es, que vive, intuye, piensa y siente de un modo estético. Es pertinente mencionar que por ahora no trabajaremos la cuestión de la corporalidad, pues ya lo hemos realizado en el Capítulo II de nuestra investigación, pero es pertinente recordar todo lo dicho

⁶⁷ Ibid, p 359.

ahí en este momento. Así, pues, Husserl se ha empeñado en describir la vida trascendental encarnada que además de percibir y significar el mundo cumple con intencionalidades afectivas, axiológicas, prácticas y por supuesto, teóricas; pero esta vida trascendental es esencialmente intersubjetiva. En este punto de nuestra investigación no está por demás decir que trabajamos en el ámbito de una fenomenología de la subjetividad trascendental. El ego trascendental, como bien sabemos, tiene un carácter antinatural, pero tiene una correlación intencional con el mundo. Este ego trascendental imagina y fantasea objetos, está dirigido intencionalmente a los objetos aunque en este caso, no objetos reales, sino objetos irreales, posibles. De hecho los valores estéticos por carecer de una posición real no son menos consistentes en las cosas reales. Esta irrealdad como carácter de la no-posición en la realidad mundana de la actitud natural, nos invita, en el ámbito del estética, a considerar la vida trascendental. Pues el ego trascendental realiza la desconexión del mundo real, pero en el caso de la imaginación y la fantasía estéticas, la desconexión se establece al modo de la neutralidad como ya hemos analizado.

Así, podemos atribuirle predicados significativos a las cosas, predicados como “los rubros de encanto, belleza, utilidad, conveniencia práctica, perfección [...] valores, bienes, finalidades, instrumentos, bueno-para-algo, etc”⁶⁸ Que no interesan al investigador de la naturaleza. A nosotros nos interesa el sujeto en actitud estética, pues el arte es el correlato intencional de la experiencia ejecutada en dicha actitud. En el fondo es una actitud valorativa, pues valora lo bello, lo grato, etc. La actitud remite al sujeto respectivo. Entonces hablamos de un sujeto estético que valora. Aunque digamos que las obras de arte pertenecen a la esfera de correlatos del sujeto estético, de un sujeto valorativo posible, con esto claro está,

⁶⁸ Ibid, p, 32.

no queda determinado lo que sea el arte. Ahora bien la actitud estética del sujeto respectivo se determina, aunque no exclusivamente, por vivencias de conciencia que se denominan actos dóxicos (objetivantes). Y decimos que no exclusivamente porque en la actitud teórica o práctica también hablamos de actos objetivantes. Lo que distingue esta actitud frente a otras estriba, más bien, en el modo peculiar en que las vivencias son ejecutadas en función estética-valorativa. Una cosa es experimentar algo y otra cosa es el ejecutar el experimentar en sentido específico, esto es, estético. Se trata de “vivir” de la manera señalada de un modo eminente, se trata de un “vivir” experimentando, creyendo, juzgando, etc., estéticamente. Es un estar dirigido intencionalmente a la obra de arte con mirada activa específicamente mentante. Y es precisamente a estas vivencias dóxicas ejecutadas en esta actitud a las que llamamos actos estéticos. En estos actos la obra de arte no está solamente ahí, sino que el yo estético está dirigido a ella, objetivándola estéticamente.

Los objetos representados en una pintura se nos aparecen como irreales, como imágenes. Por ello nuestro interés se dirige hacia el objeto representado como tema de la imagen puramente estética. Si hablamos de interés nos referimos a un interés estético mediante el cual el sujeto está volcado emocional y afectivamente hacia el objeto representado en imagen. El interés va acompañado por el goce, por una satisfacción del tipo afectiva. Es un agrado que al dejar fuera la existencia misma se dirige y se determina por el aparecer del fenómeno artístico. Todo esto conlleva un máximo de sensibilidad un plus de la sensibilidad misma. En la conciencia trascendental es posible una donación de sentido en la constitución del objeto estético que es independiente como unidad sensible. En la actitud estética el sujeto se ausenta del mundo cotidiano al contemplar una obra de arte. El arte desfamiliariza al sujeto, lo saca de su cotidianidad. Hay que decir que no hay contradicción entre el carácter unitario del

objeto del goce estético y la progresión de las emociones por aquel suscitadas en la vida del sujeto. El sujeto que constituye el objeto fantaseado y el imaginado se experimenta en sus mismos actos.

Finalmente el sujeto estético es, pues, objetivante en este sentido específico, esto quiere decir que pone como existente o *quasi* existente una objetividad del sentido respectivo, es decir, constituye una obra de arte. Las vivencias intencionales están referidas a esa objetividad que posee el carácter de lo *irreal*, al objeto estéticamente captado como tal, y en este sentido, las vivencias son dadoras de sentido estético. Entonces, las vivencias estéticas intencionales constituyen para el objeto artístico, diversos estratos objetivos, estratos hacia los cuales el sujeto está, también, en actitud estética. Esto es posible sólo mediante un giro de la mirada, pues mediante un cambio al interés estético salen ellas del estadio de constituir pre-estético al estético. Los estratos de sentido bajo esta perspectiva entran en el ámbito del sentido estético: surge un nuevo objeto, objeto de la captación y la determinación estética. En el fondo, quiere esto decir que a través del cambio, esto es, del cambio de la actitud pre-estética a la estética, el sujeto mismo y por entero su vida ha sufrido una modificación fenomenológica y ahora es sujeto estético. Los actos estéticos permiten al sujeto referirse al objeto estético dado, y en este sentido ejercen una operación constituyente; se constituyen objetividades sensibles que pueden convertirse en objetos estéticos sólo cuando el sujeto se orienta con un interés estético mentándolas, cuando ejecuta actos que las captan y las determinan estéticamente, es decir, cuando los predicados de valor estético son captados. En el fondo, estos son actos de nivel superior que se inician mediante giros de la mirada del mentar específico, en una reflexión, en un giro retrospectivo, en una *epojé* estética.

§ 21. Contemplación estética VS mirada fenomenológica.

Husserl considera que la contemplación estética es similar a la mirada fenomenológica. Bajo esta premisa se entiende incluso que el proceder artístico es semejante al proceder fenomenológico, pues en ambos se hace a un lado la actitud natural, se desconecta dicha actitud. De esto podemos percatarnos en una carta que nuestro autor envía en 1907 al poeta Hofmannsthal en la que dice nuestro autor: “La intuición de una obra de arte *puramente* estética se ejecuta en estricta puesta entre paréntesis de cualquier actitud existencial del intelecto y de cualquier actitud del sentimiento y de la voluntad que como tal presuponga una actitud existencial. O mejor: la obra de arte nos traslada (a la vez que nos obliga) al estado de la intuición puramente estética que excluye a aquélla actitud [existencial]”⁶⁹ Husserl es claro, la intuición estética implica un cambio de actitud en la que se deja a un lado la actitud existencial por medio de una puesta entre paréntesis, esto es, por medio de una *epoché* que nosotros llamamos estética. Un poco más adelante afirma dando a entender que hay una similitud entre la intuición estética y el trabajo fenomenológico y éste trabajo al compararlo con la actividad creadora del artista, dice: “Pues también el método fenomenológico reclama la estricta desconexión de todas las proposiciones existenciales. Ante todo, en la crítica del conocimiento”⁷⁰ E insiste nuestro autor, “el mirar fenomenológico es asociado de cerca al mirar estético en el arte “puro”; sólo que, claro está, no es un mirar para gozar estéticamente, sino ante todo para indagar con vistas a *conocer*”⁷¹ Y enseguida agrega: “El *artista* que “observa” el mundo para alcanzar desde él, para sus fines, conocimiento de la Naturaleza y del Hombre, se comporta respecto al mundo de forma parecida a como lo hace el

⁶⁹ *Carta de Husserl...op.cit*, p, 62.

⁷⁰ *Ibid*, p, 63.

⁷¹ *Ibid*, p, 64.

fenomenólogo”.⁷² Esto quiere decir que para el artista que actúa de forma parecida al fenomenólogo, el mundo se torna fenómeno y la existencia del mundo le es indiferente como al fenomenólogo. Este modo de actuar es para “apropiárselo intuitivamente para abarcar así la plenitud de las configuraciones, materiales para configuraciones creativas estéticas”.⁷³ En la intuición puramente estética el sello del ser o del no-ser, del ser posible o ser probable, etc., queda desconectado, lo que interesa es lo reproducido artísticamente (el objeto-imagen) y en este sentido se aplica la modificación de la neutralización de la percepción que va acompañada de la *epojé* estética. En este sentido podemos decir que la estética fenomenológica y la actividad creadora artística dejan a un lado la actitud natural, la ponen entre paréntesis.

Entonces para la realización de la estética fenomenológica debemos dejar a un lado la actitud natural y entrar en la actitud estética que es una actitud fenomenológica. Si Husserl nos ha dicho que el proceder del artista es similar al proceder del fenomenólogo. Quizá lo interesante, por ahora, sea revisar cómo es que Husserl considera el proceder artístico. Sabemos que su proceder es similar al proceder del fenomenólogo y lo que haremos es intentar tematizar fenomenológicamente ese proceder artístico. Pero lo verdaderamente importante para nosotros, será enfrentar la contemplación o goce estético con la mirada puramente intuitiva fenomenológica y para ello nos vamos a ayudar del mismo Husserl. Ahora bien, tanto la contemplación estética como la mirada fenomenológica son actitudes que remiten a un sujeto desinteresado.⁷⁴ Pues la *epojé* al hacer aparecer la intencionalidad en el objeto conlleva un

⁷² Idem.

⁷³ Idem.

⁷⁴ “La *epojé*, en efecto, es una actitud teórica que permite al objeto aparecer *en sí*, en su ipseidad esencial, sin participación interesada del científico. Se trata aquí del aspecto noemático de la actitud desinteresada del yo en la actitud fenomenológica; por un lado (noético), el sujeto debe desinteresarse de su objeto y describirlo puramente tal como aparece; por otro lado (noemático), debe dejarse al objeto “libre” de manifestarse él mismo en su autenticidad, sin ninguna ingerencia de parte del sujeto en la experiencia de su ipseidad; *ninguna cuestión debe*

desinterés que tiene como finalidad garantizar la intuición originaria de la cosa misma en su aparecer fenoménico. Esto garantiza, pues la dación del objeto en el darse a sí mismo.

Sin lugar a dudas el artista opera incomparablemente más en la fantasía que en la percepción con la figura o el modelo de su obra. El artista, como dice Husserl del geómetra pero que consideramos, lo dicho por nuestro autor, como válido también para el artista:

“tiene que esforzarse para lograr en la fantasía claras intuiciones, de lo que le libran el dibujo y el modelo, pero al dibujar y modelar realmente está ligado, mientras que en la fantasía tiene la incomparable libertad de dar las formas que quiera a las figuras fingidas, de recorrer formas posibles que se modifican unas en otras sin solución de continuidad, en suma, de engendrar un sinnúmero de figuras nuevas; libertad que le abre literalmente el acceso a los espacios de las posibilidades propias de las esencias con sus infinitos horizontes de conocimientos esenciales. Por eso los dibujos *siguen* normalmente a las construcciones de la fantasía y al puro pensar eidético que se lleva a cabo sobre la base de éstas y sirven principalmente para fijar etapas del proceso ya llevado a cabo con anterioridad y poder representárselo de nuevo con más facilidad. También cuando mirando la figura se “vuelve a pensar”, son los nuevos procesos del pensamiento que se agregan procesos de la fantasía –por su base sensible– cuyos resultados fijan las nuevas líneas de la figura”.⁷⁵

Así pues el proceder del artista y del fenomenólogo es similar, pues “para el fenomenólogo, que se las ha con vivencias reducidas y los correlatos esencialmente

*ser planteada por el fenomenólogo al objeto; esta ausencia de interrogación dirigida al objeto expresa precisamente el desinterés del fenomenólogo y garantiza la libertad en la autenticidad del objeto, garantiza la donación originaria del objeto, la originalidad de su donación. No hay que entender por esto que la fenomenología no implique ninguna cuestión dirigida al objeto, ni que no ofrezca ninguna respuesta al interés fenomenológico, sino que la cuestión debe surgir por sí misma en la cosa misma. Si el sujeto no plantea cuestión, el objeto no es menos puesto en cuestión por ello. No es el sujeto quien cuestiona, es el objeto mismo el que se vuelve cuestión. Es por esto que la actitud de suspensión es tan importante, no hace falta que el sujeto turbe el aparecer originario de la cosa, no hay que manchar la pureza de la donación originaria de la cosa. Hay que dejarla hablar a ella misma. Es necesario que el sujeto sea desinteresado al máximo, es decir que se abstenga de todo interés (siempre más o menos intempestivo). Esto representa evidentemente una tensión extraordinaria para el sujeto: suspende su interés teórico natural, pero no por ello deja de querer conocer al objeto filosóficamente. Tensión reflexiva o recogimiento que trata de hacer el silencio en sí para dejar hablar al objeto, tensión contra la naturaleza, puesto que la reacción natural sería precisamente ir hacia el objeto y preguntarle lo que es –abrazarlo como diría Sartre–, tensión fenomenológica en el sentido más fuerte, pues la actitud natural está suspendida pero subsiste un interés teórico; hay que vivir en la *epojé* un interés teórico que ha surgido ya en la actitud natural”. Muralt. *La Idea...* op.cit., p, 287*

⁷⁵ *Ideas relativas...I, op.cit., p, 157*

correspondientes a éstas, no son las cosas en general distintas”⁷⁶ a las del artista, pues hay infinitas formas fenomenológicas de las esencias. Y hablando del fenomenólogo dice aclara nuestro autor que a “su libre disposición están sin duda, dándose originariamente, todos los tipos capitales de percepciones y representaciones, como ejemplificaciones perceptivas para una fenomenología de la percepción, de la fantasía, del recuerdo, etc. También dispone en la esfera del darse originariamente, y por regla más general, de ejemplos de juicios, conjeturas, sentimientos, voliciones. Pero como se comprende, no de todas las posibles formas especiales, como tampoco dispone el geómetra [en nuestro caso el artista] de dibujos y modelos para las infinitas formas de cuerpos. En todo caso requiere también aquí la libertad en la investigación de las esencias necesariamente el operar en la fantasía”.⁷⁷

En el caso del artista y del fenomenólogo se trata de ejercitar ampliamente y en forma variada la fantasía en la libre transformación de sus datos y con ello fecundarla con observaciones posibles en la intuición originaria. Ahora bien, no podemos perder de vista que estos análisis que emprende Husserl giran en torno a la comparación entre fenomenología y geometría. Pero este análisis lo realiza Husserl en el contexto del modo de acceso a la aprehensión de esencias y para ello enfatiza en la importancia de la fantasía. En este sentido, el *eidos*, la esencia pura puede ejemplificarse intuitivamente “*en meros datos de la fantasía*”.⁷⁸ De este modo podemos aprehender originariamente un esencia en sí misma no solamente de intuiciones sensibles, sino “*igualmente de intuiciones no experimentativas, no aprehensivas de algo existente, antes bien “meramente imaginativas”*”.⁷⁹ La geometría es utilizada aquí por

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Ibid, p, 158.

⁷⁸ Ibid, p, 23

⁷⁹ Idem.

Husserl puesto que en todas las ciencias eidéticas y, claro está, en la fenomenología misma “pasan a ocupar las representaciones y, para hablar más exactamente, *la libre fantasía un puesto preferente frente a las percepciones, incluso en la fenomenología de la percepción misma*.”⁸⁰ Según esto último la actividad creadora artística en tanto tiene como base representaciones de la fantasía y la imaginación, puede ser considerada como una disciplina eidética. En este sentido el arte sería, sin lugar a dudas para Husserl una actividad eidética. Y la estética tiene que reconocer esto último. Husserl está al tanto de esto, pues incluso menciona que: “Un extraordinario provecho cabe sacar de lo que nos brinda la historia, en medida mayor aún el arte y en especial la poesía, que sin duda son productos de la imaginación, pero que en lo que respecta a la originalidad de las innovaciones, a la abundancia de los rasgos singulares, a la tupida continuidad de la motivación exceden con mucho a las operaciones de nuestra propia fantasía, y a la vez y gracias a la fuerza sugestiva de los medios de expresión artística se traducen con especial facilidad en fantasías perfectamente claras al percibir las en la comprensión”.⁸¹

Sea como sea es claro que para Husserl “la “ficción” constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética; que la ficción es la fuente donde saca su sustento el conocimiento de las “verdades eternas”. ”⁸² En este sentido la ficción es lo vital de la creación artística. Por ello dirá Husserl que existen “razones por las cuales en la fenomenología, como en todas las ciencias eidéticas, pasan a ocupar las representaciones y, para hablar más exactamente, *la libre fantasía un puesto preferente frente a las percepciones, incluso en la fenomenología de la percepción misma, aunque excluida la fenomenología de los*

⁸⁰ Ibid, p,157.

⁸¹ Ibid, p,158.

⁸² Idem

datos de la sensación.”⁸³ Arte y fenomenología en cuanto disciplinas de la esencia pura, ignoran toda afirmación sobre la existencia real. “Justo de esto depende el que ficciones claras les brinden bases no sólo tan buenas, sino en gran medida mejores que los datos de la percepción y experiencia actual.”⁸⁴

La contemplación estética o goce estético es un contemplar con goce desinteresado y es un hecho que ilustra la modificación que neutraliza la percepción simple y posicional de la actitud natural. De algún modo es reductiva y esto quiere decir que, en el fondo, se pone en práctica una *epojé* de corte estética. La contemplación estética “neutra” se parece a la mirada pura del fenomenólogo. Quizá, de algún modo la contemplación neutra y desinteresada del fenomenólogo tiene un modo estético. Pues en la neutralización de la percepción entramos al ámbito de la ficción, se trata del “como-si” (*Als-ob*) de la fantasía, de una quasi-realidad. Husserl establece de este modo una relación interesante entre la neutralización y la contemplación estética, en tanto se ocupa de la relación entre fantasía y neutralización.

El goce estético es una manifestación del mundo por medio de una afectividad sensible, pero para que exista el goce estético es necesario que la obra de arte sea una imagen, esto es, que no pierda su carácter representativo, una irrealidad que se contrapone a la realidad objetiva de la actitud natural. Para ello, es necesaria la neutralización que ejecuta la conciencia; mediante dicha neutralización la mera cosa material puede tornarse imagen estética. La fantasía y la imaginación desempeñan un papel fundamental en esta actividad neutralizadora de la conciencia que da origen al goce estético. Así, pues, lo estético presupone una aprehensión intuitiva del objeto de la imagen y el goce estético se establece en la manera de representar el

⁸³ Ibid, p, 157.

⁸⁴ Ibid, p, 182.

objeto en la imagen. En otros términos esto quiere decir que la obra de arte solicita, por decirlo así, la sensibilidad del artista y del espectador estético. Puesto que la cosa material objetiva en su estructura estética que llamamos obra de arte exige que sea considerada o vista como obra. Puesto que la obra obra lo estético mismo en el espectador y con ello el goce estético. De nuevo, esto quiere decir que el goce estético se apoya en nuestro encuentro primario e intuitivo con el mundo sensible. El goce estético no se opone a la experiencia sensible del mundo. De hecho el goce estético es goce de nuestra experiencia sensible y originaria del mundo. En este sentido hay continuidad entre la sensibilidad en un sentido amplio y la sensibilidad intensa estética. Una cosa es la sensibilidad de colores y otra cosa es la sensibilidad artística que implica una conciencia y juicio axiológico e incluso una afección emotiva. Sin embargo, la experiencia sensible originaria siempre va acompañada de un goce estético. De alguna manera el goce estético es posterior al goce inmediato que el sujeto experimenta en su manera de representar sensiblemente el mundo. El goce estético acontece originariamente en una sensibilidad subjetiva. En este sentido experimentamos el mundo en la medida en que somos sensibles. La sensibilidad es la condición de experiencia perceptiva del mundo en sentido amplio, pero también es la condición de la sensibilidad estética de las obras de arte, puesto que el goce estético se arraiga en nuestra experiencia sensible del mundo. La experiencia estética cumple las potencialidades de la percepción de un modo intenso.

La actitud estética al igual que la actitud fenomenológica desconecta toda la corriente de la vida mundana, pero en el caso estético, se invita a la constitución del mundo estético que es puramente sensible. El mundo estético ya no es objeto de un conocimiento temático, algo que afecta la esfera del sentimiento. Más bien la sensibilidad estética rompe con el mundo de la sensibilidad cotidiana y nos coloca delante de un objeto estético. Esto quiere decir que la

aprehensión estética de la obra de arte implica una ruptura con el mundo de la percepción, ruptura que se deja ver como neutralización. En este sentido constatamos que el goce estético no es posible sin el fundamento de la modificación de neutralización de los datos de la percepción, que de algún modo son los cimientos materiales de la obra de arte. Entonces hay una neutralización de la posición existencial del soporte material de la obra de arte. Esto implica un dirigir la mirada hacia algún fragmento del objeto percibido, pero la estética como tal acontece como aprehensión de la unidad sensible de la obra misma la cual es una composición de elementos sensibles finamente separados entre sí. La obra es una unidad que puede concretizarse mediante intuiciones sensibles o perceptivas.

Conclusión

Hemos dicho en la introducción a esta exploración sistemática que la estética en Husserl aún está en sus comienzos. Esto quiere decir que aún no hemos finalizado una investigación que requiere más años de atención y análisis. Sin embargo hemos aquí al final de este primer acercamiento a este trabajo que ahora presentamos y concluimos en el que hemos tenido la fortuna de indagar por el pensamiento estético de un autor tan fructífero como es Husserl. En el transcurso de esta investigación, que fue modificándose conforme iba avanzando en su desarrollo, nos hemos percatado que existen otras posibilidades, otras posibles líneas de investigación que tienen que ver, claro está, con una estética husserliana. Hay todavía un terreno fértil, fecundo y fructífero que puede ser cosechado y dar aun mayores y mejores frutos. Tenemos toda la intención y el empuje necesario para continuar con nuestras investigaciones al respecto. Queremos, en verdad, sistematizar totalmente, en el caso de que esto se pueda, una estética husserliana. Pues lo presentado aquí, es un primer acercamiento.

Ahora bien, como puede observarse al irse adentrando en la lectura de este trabajo, hemos recorrido diversas líneas de investigación, abordado distintas cuestiones. Tenemos que recordar que ya desde el inicio hemos dicho que una estética en Husserl es muy breve. Sin embargo en este nuestro recorrido por el pensamiento estético de Husserl nos hemos percatado de que una estética, aunque sea breve, es válida como posibilidad, se nos ha presentado como una posibilidad de reflexión filosófica sobre Husserl. De hecho, es el modo en que hemos tenido acceso a la filosofía de nuestro autor. Pero sin tener prácticamente acceso a algún texto exclusivamente sobre el arte o sobre la estética de Husserl. No existe tal texto. Lo que hay son algunas referencias al arte en la inmensidad de la obra de Husserl. A lo que hemos podido tener

acceso, es a algunos breves ejemplos sobre el arte y con ello hemos logrado obtener una visión del arte y la estética en el marco global y amplio de su pensamiento fenomenológico. De este modo, hemos podido encontrar lineamientos teóricamente significativos que nos ha permitido tropezar con algunos conceptos básicos sobre una estética en Husserl. De toda la investigación que hemos podido realizar debemos destacar en esta conclusión un concepto que ha estado presente y que, sin embargo, no hemos podido tematizar de forma explícita, nos referimos al sentido estético. El sentido estético, en tanto sentido, conlleva una intencionalidad *sui generis* que debemos analizar. Y unido a esto, debemos enfatizar y darnos a la tarea de tematizar la relación entre arte y fenómeno que da título a nuestro trabajo, esto es, debemos justificar el título mismo de nuestra investigación. Aunque, considero que en una lectura atenta del trabajo, pueda verse su pertinencia. Ahora bien, unido a estas dos cuestiones, se nos presenta la necesidad de puntualizar el otro aspecto al que ya hemos aludido y en todo caso se ha podido sospechar que el arte para Husserl ocupa un lugar intermedio entre naturaleza y espíritu. Sólo recordemos, al respecto, que en las *Ideas II* Husserl ha trabajado la constitución de la naturaleza material y la constitución de la naturaleza espiritual.

Entonces hay tres concepciones que, por lo menos, debemos abordar en la presente conclusión: el sentido estético, la relación entre arte y fenómeno y el arte: entre naturaleza y espíritu. Aspectos fundamentales que iremos comentando no en un orden específico, sino que se trataran un tanto mezclados. Y es que estas cuestiones no están separadas unas de otras, sino que se implican mutua y recíprocamente.

Comencemos afirmando que el sentido es un problema clave en una estética fenomenológica. Las obras de arte exigen al espectador una forma de acercarse a ellas, ya sea en la contemplación, en el goce, el deleite o el sumergimiento. Desde luego los objetos

artísticos no son cualesquiera tipos de objetos, son objetos que atraen de un modo especial, pues consideramos que en la obra de arte hay un *plus* que trastorna todo mi ser, mi sensibilidad, mi emotividad, mi pensamiento, mi comprensión. ¿Cómo determinar ese *plus* de la obra de arte que me fascina? ¿Qué es? Esta pregunta no es de fácil respuesta, y sin embargo hay un “algo” que me atrae.

La obra de arte, en tanto obra, no debe perder su carácter de obra. Esto significa no solamente que el arte expresa o significa ya sea un sentimiento, una idea o inclusive todo un pensamiento. Desde luego que esto es así. Pero en el obrar de la obra hay un producir o un reproducir (πο• ησι•), un traer ahí delante, como diría Heidegger. El arte produce algo en mí, obra algo en mí. Lo artístico toma cuerpo en mí. Eso que el objeto artístico obra, en tanto no sea contemplado, se mantiene en posibilidad y sólo se actualiza (obra propiamente) en tanto yo lo contemplo en actitud estética, emotiva. Es esto, lo expresivo, lo que produce lo que obra lo que distingue al objeto artístico de los demás objetos, sean éstos naturales o técnicos. De algún modo es esto que hemos resaltado lo que constituye históricamente la noción de arte.

En este punto podemos abordar la relación entre arte y fenómeno, cuestión que ahora se reviste de gran importancia en nuestra investigación. El arte, sin lugar a dudas posee un carácter cósmico. Es una cosa material que posee una estructura estética (sensible) y con ello diversas texturas.. Ahora bien, en la actitud o contemplación estética, a la cual podemos acceder por una *epojé* estética, esto material queda desconectado, suspendido, neutralizado. La *epojé* estética tiene una función análoga a la *epojé* fenomenológica. Recordemos al respecto que la *epojé* no es un alejarse de las cosas mismas, sino más bien un modo de acceso a los fenómenos. La *epojé* fenomenológica se aplica al mundo en su totalidad, la posicionalidad

existencial, natural y objetiva queda desconectada. ¿Con qué nos quedamos? Con el fenómeno en su aparecer, es decir, con aquello que aparece a la conciencia y eso que aparece, que es vivenciado, puede ser descrito. Ahora bien, la *epojé* estética puede ser aplicada, también al mundo en su totalidad, pero sobre todo es aplicada ante objetos artísticos. Lo que da por resultado de su aplicación metódica, es el fenómeno artístico en su aparecer, digamos que ha sido desconectado lo cósmico-real de la obra. Pero ¿qué es esto artístico en su aparecer originario a la conciencia? Las realidades exhibidas en la obra o, mejor dicho, las *quasi* realidades reproducidas de la obra. Esto quiere decir que la obra obra algo *quasi* real en mi conciencia y esto es el arte como fenómeno. Aventurándonos a decir esto mismo en otros términos, podemos sugerir que lo desconectado es lo *Körper* de la obra, esto es, su cuerpo físico, inerte, sólido, material y nos quedamos con el *Leib* de la obra, esto es, lo vivo, lo orgánico “como si” lo representado en la obra realmente cobrara vida. En este sentido afirmamos que lo que hay que ver es la obra y no al objeto.

Esto quiere decir que el arte es una actividad espiritual. La noción de arte incluye creatividad y sobre todo espiritualidad.* Para nosotros en este obrar productor y expresivo reside que sea dado el sentido estético. En otros términos el arte es el medio por el cual un sentido es puesto ahí delante y obra en el sujeto contemplativo estéticamente. De alguna manera el sentido estético tiene que ver con la intención del autor y la contemplación del espectador desinteresado. Pero no se identifica con ninguno de los dos polos. Está dado en el entrelazo estético entre ambos. El sentido estético es inmanente que apunta intencionalmente a una trascendencia, se abre, por decirlo así, a una trascendencia intencional en la inmanencia

* Véase al respecto el fabuloso texto de Kandinsky que inevitablemente surge ahora en nuestra memoria llamado *De lo espiritual en el arte*.

misma. El sentido estético es inmanente al objeto artístico que en tanto objeto para una conciencia es intencional. Pero el sentido lo es también de la experiencia estética del espectador. El sentido es sentido para un espectador estético y el sentido es el sentido de la intencionalidad de la obra de arte (es inmanente a la obra).

Desde luego que sería pertinente indagar en la postura husserliana sobre el sentido, pero es un tema que aun tenemos pendiente. Pero a propósito de nuestras reflexiones sobre el sentido debemos mencionar que el sentido es meramente espiritual. Sin embargo, el arte es, de alguna manera, expresión de la naturaleza y creación del espíritu. En el arte se deja ver una dimensión sensible, material, natural, pero también una dimensión espiritual, cultural, histórica. La obra de arte es un objeto cultural, pero es también expresión de la naturaleza. La obra es estructura sensible y sentido anímico. En este sentido el arte posee una doble dimensión que lo hace ser mediador entre naturaleza y espíritu. El arte pertenece a ambos mundos, es sensible y axiológico, es un híbrido que transforma a la naturaleza y al espíritu. El arte en tanto cosa material, incorpora, por decirlo así, lo material mismo al ámbito de la significación cultural.

Con estas breves reflexiones sobre estas tres temáticas decisivas para la conclusión de nuestro trabajo, me parece que hemos podido dar una visión de conjunto sobre la sistematización de la estética husserliana. Y con ello podemos concluir la investigación que aquí presentamos.

Bibliografía

Bibliografía de Husserl

Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas, 1*, Madrid: Alianza Editorial, 2001.

Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas, 2*, Madrid: Alianza Editorial, 2001.

Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1962.

Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Husserl, Edmund. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992

Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México D.F.: UNAM, 1997.

Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Tr. Luis E. González revisada por Antonio Ziri3n Q. UNAM, México, 2000

Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996

Husserl, Edmund. *La relación del fenomen3logo con la historia de la filosof3a*, en Ziri3n, Antonio (comp.), *Actualidad de Husserl*. México D. F.: Facultad de Filosof3a y Letras, UNAM/Fundaci3n Gutman/Alianza Editorial Mexicana, 1989.

Husserl, Edmund. *L3gica formal y l3gica trascendental. Ensayo de una cr3tica de la raz3n l3gica*. México D.F.: Centro de Estudios Filos3ficos. UNAM, 1962

Husserl Edmund. *La filosof3a como autorreflexi3n de la humanidad*. En E. Husserl, *Invitaci3n a la fenomenolog3a*. Barcelona: Ediciones Paid3s, 1992

Husserl Edmund. *El art3culo «Fenomenolog3a» de la Enciclopedia Brit3nica*. En E. Husserl, *Invitaci3n a la fenomenolog3a*. Barcelona: Ediciones Paid3s, 1992

Bibliografía Secundaria

Chávez, Román Alejandro, *La aventura fenomenológica mexicana: una contribución y una historia escrita*. México D.F.: Revista de Filosofía No.110/Universidad Iberoamericana/Departamento de Filosofía, Año 36, mayo-agosto, 2004.

Fink, Eugen. *Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl*. En *Husserl. Cahiers de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós, 1968.

Fronzizi, Risieri. *¿Qué son los valores?*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.

García-Baró, Miguel, *Husserl (1859-1938)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1997.

Ingarden, Roman. *El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl*. En *Husserl. Cahiers de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós, 1968.

Ingarden, Roman. *Valor artístico y valor estético*. En Osborne, Harold. *Estética*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1976.

Moreno Márquez, César. *Fenomenología y filosofía existencial. I Enclaves fundamentales*. Filosofía. Thémata (14). Madrid: Síntesis, 2000.

Muralt, André. *La Idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*. Centro de Estudios Filosóficos. UNAM, 1963.

Nenon, Thomas. Embree, Lester (Ed). *Issues in Husserl's Ideas II*. Kluwer Academic Publishers, 1996.

Ricoeur, Paul. *Husserl. An Analysis of his phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1995.

Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary (Ed). *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Lima, Perú. Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Riva Agüero, 1993.

Schuhmann, Karl. *La idea de Husserl de la filosofía*. Tomado de *Actualidad de Husserl*. México D.F.: Alianza Editorial Mexicana, 1989.

Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México D.F.: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 2004.

Xolocotzi, Ángel. *Retroceder a las cosas mismas sin supuestos. Réplica a Antonio Zirión en Xolocotzi Ángel (comp.), Hermenéutica y Fenomenología. Primer Coloquio*. México D.F.: Universidad Iberoamericana/ Cuaderno de Filosofía No. 34, 2003.

Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press. California: 2003

Zirión, Antonio. *Historia de la fenomenología en México*, Serie Fenomenología Coedición Red Utopía, A.C.- Jitanjáfora Morelia Editorial, Red 2003.

Zirión, Antonio (comp.), *Actualidad de Husserl*. México D. F.: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/Fundación Gutman/Alianza Editorial Mexicana, 1989.

Zirión, Antonio. *La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema "A las cosas mismas"* en Zirión, Antonio (comp.), *Actualidad de Husserl*. México D. F.: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/Fundación Gutman/Alianza Editorial Mexicana, 1989.

Zirión, Antonio. *La noción de fenomenología y el llamado a las cosas mismas* en Xolocotzi Ángel (comp.), *Hermenéutica y Fenomenología. Primer Coloquio*. México D.F.: Universidad Iberoamericana/ Cuaderno de Filosofía No. 34, 2003.

Zirión, Antonio. *Ideas I en español, o de cómo armaba rompecabezas José Gaos*. *Investigaciones fenomenológicas*, (3), 2001, SEFE – UNED.