

# El proyecto de una fenomenología trascendental no idealista\*

## The project of a transcendental phenomenology that is non-idealist

Por: Julio César Vargas Bejarano  
Departamento de Filosofía  
Universidad del Valle  
Cali, Colombia  
E-mail: julioesarvargasb@gmail.com

Fecha de recepción: 10 de mayo de 2012  
Fecha de aprobación: 14 de noviembre de 2012

**Resumen.** *En Ideas I, la fenomenología se presenta como “idealismo trascendental”. Esta investigación muestra que cinco años antes, en 1908, Husserl accedió a la formulación del “idealismo trascendental”, pero desde una vía diferente a la de Ideas I. En 1913 y hasta 1921, el fundador de la fenomenología retoma y desarrolla la fundamentación inicial del “idealismo trascendental”. Presentamos los rasgos fundamentales de esta “demostración” del “idealismo trascendental” y ponderamos hasta qué punto se abre la posibilidad de un “trascendentalismo metodológico”, camino hacia una filosofía trascendental no-idealista.*

**Palabras clave:** *Trascendental, idealismo trascendental, idealismo metodológico, posibilidad ideal, posibilidad real.*

**Abstract.** *In Ideas I, phenomenology is presented as “transcendental idealism.” This research shows that five years earlier, in 1908, Husserl agreed to the formulation of a “transcendental idealism”, but from a different path than that of “Ideas I”. In 1913 and until 1921, the founder of phenomenology takes up and develops the initial foundation of “transcendental idealism.” We present the main features of this “demonstration” of “transcendental idealism” and ponder up to what point it opens the possibility of a “methodological transcendentalism” path to a non-idealistic transcendental philosophy.*

**Key words:** *Transcendental, transcendental idealism, methodological idealism, ideal possibility, real possibility.*

---

\* Este artículo hace parte de la investigación, sobre el tema del símbolo, que adelanto en el año sabático, concedido por la Universidad del Valle, entre agosto de 2012 y agosto de 2013.

Cien años atrás, Husserl dio a la luz pública su obra programática *Ideas I*<sup>1</sup> (*Hua* III/1), en donde sienta las bases de la fenomenología como “idealismo trascendental”. La reciente publicación de las investigaciones que preceden y suceden esta obra, permite ganar una mejor comprensión de su importancia en el pensamiento del fundador de la fenomenología. Cinco años atrás, en 1908, había dado el paso de concebir la fenomenología como “teoría del conocimiento en general”, a la fenomenología como “idealismo trascendental”, caracterización que conservará hasta el último período de su pensamiento. Sin embargo, en *Ideas I*, ofrece una fundamentación diferente de su primera formulación del “idealismo trascendental”.

Motivado quizás por el rechazo que tuvo esta nueva perspectiva por parte del primer círculo de sus discípulos, el círculo de Göttingen, retoma sus investigaciones sobre la fundamentación del “idealismo trascendental”. Tanto la “Reformulación de la VI Investigación Lógica” (*Hua* XX/1), como los manuscritos y lecciones publicadas en el volumen XXXVI de sus obras completas, titulado *Idealismo trascendental*, permiten establecer que, tras publicar *Ideas I*, Husserl retomó su investigación sobre la fundamentación del “idealismo trascendental”. En este artículo mostramos que esta vía de “demostración” permite el desarrollo de una fenomenología no idealista, “trascendentalismo metodológico”, según la acertada caracterización de Tengelyi (2010).

Las preguntas que guían la indagación son: ¿Qué motiva a Husserl a dar el tránsito hacia una fenomenología trascendental de carácter idealista? ¿Cuáles son los logros de esta vía de “demostración” del Idealismo Trascendental y de qué manera influye en la marcha del pensamiento de Husserl? ¿En qué sentido se puede hablar de una fenomenología trascendental no idealista?

En la primera parte, presentamos la concepción de la fenomenología como teoría del conocimiento, en el marco de las lecciones de 1907, publicadas bajo los títulos: *La idea de la fenomenología* (*Hua* II) y *Cosa y espacio* (*Hua* XVII); en la segunda parte, los rasgos fundamentales de la vía de “demostración” del Idealismo Trascendental, en el marco de los manuscritos de 1908, 1915-1918 y 1921 (*Hua* XXXVI) y en la “Reformulación de la IV Investigación Lógica” (*Hua* XX/1); en la tercera parte, una ponderación de los logros de esta nueva vía de “demostración”, y en qué sentido se puede hablar de un “trascendentalismo metodológico”, no idealista.

---

1 *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, citada en adelante como *Ideas I*. Las obras completas de Husserl, *Husserliana*, las citamos bajo las sigla *Hua*, seguida del número del volumen y de la página; luego, cuando haya lugar, citaremos la página correspondiente a la edición española.

## I

Las lecciones impartidas por Husserl en 1907, tituladas *Introducción a la lógica y crítica del conocimiento* (Hua XXIV), *Cosa y espacio* (Hua XVI) y las lecciones publicadas bajo el título *La idea de la fenomenología* (Hua II) ocupan un lugar decisivo en el camino investigativo de Husserl. En ellas expresa la tesis de que el objeto trasciende el curso de sus manifestaciones. Trascendencia, *hiatus* entre el campo de las manifestaciones y la unidad objetiva, bipolaridad entre el flujo compuesto por manifestaciones temporales, cada una de ellas finita, y la unidad objetiva de carácter intencional.

Entre los años de 1905 y 1907, Husserl sienta las bases de una teoría del conocimiento, parte central de un ambicioso programa filosófico, cuyo núcleo es elevar la filosofía al rango de “metafísica” científica. El primer paso a seguir es cumplir el requisito primordial de la “doctrina de la ciencia”: describir las condiciones formales, *a priori*, para acceder legítimamente a los objetos posibles, reales o ideales. Siguiendo una motivación del neokantismo, Husserl parte de la base de que la realidad está conformada por parcelas o regiones, con sus respectivos modos de ser. Las ciencias definen sus objetos sobre la base de que cada región está estructurada de modo diverso, y de que las regiones, con sus respectivas estructuras, están vinculadas entre sí por leyes esenciales. A los diversos tipos de regiones —región de la naturaleza física y animada, región espiritual, psicológica, social, histórica, entre otras— corresponden diferentes ontologías. Estas ontologías regionales presuponen la conceptualización general de las condiciones *a priori* para que “algo” sea objeto del pensamiento, sin importar su carácter real o posible. Este es el campo de la ontología formal, parte central de la lógica, que ejerce el oficio de gramática pura del conocimiento, conformada tanto por una morfología de las categorías del conocimiento, tales como: objeto, estado de cosas, relación, identidad, igualdad, entre otros (Hua III/1, 27; Hua XVII, §§37-46), como por una lógica de la articulación de los juicios. Tratándose de determinar la especificidad de la fenomenología, Husserl sostiene que su tarea no consiste en describir el ser propio de realidades empíricas o ideales —al modo de las ontologías regionales y de la ontología formal—, sino en tematizar las *condiciones* para distinguir los diversos tipos de regiones, las condiciones para que algo pueda devenir objeto del pensamiento y del conocimiento. Su tarea es indagar cómo surge el sentido, el sentido válido, verdadero, indagación que remite a una noética, a la descripción de las condiciones “subjettivas”, los actos en los que se realiza el conocimiento teórico y empírico.

En las lecciones de 1907, siguiendo la aspiración de los “Prolegómenos” a las *Investigaciones lógicas* (en adelante, *I.L.*), la fenomenología se presenta como “doctrina de la ciencia”, doctrina fundante del conocimiento científico, en cuanto se hace cargo de la esencia y posibilidad del conocimiento de todo objeto, real o ideal. En el marco de las *I.L.*, el conocimiento se entendía como el cumplimiento de una intención significativa mediante la intuición, ya sea sensible, ya sea categorial (*Hua* XIX/2, 597-598/646-647). Los actos objetivantes, conformados por representaciones y percepciones y juicios y recuerdos y expectativas, desempeñan la función de otorgar carácter de ser (y no-ser) a una representación. Sus correlatos intencionales adquieren el rango de “objeto”, objeto ideal u objeto real, según sea el caso. El conocimiento se realiza como la síntesis entre los actos objetivantes y los actos de la intuición (categorial y sensible). El conocimiento teórico (lógico-matemático) siempre ofrece la presentación adecuada, absoluta, de su respectivo objeto. En el caso de la percepción, la evidencia se basa en la presencia del “objeto” que se ofrece en la intuición sensible, en la cual ya están implícitas las formas y categorías (ser, unidad, etc.), a las que se accede mediante el correspondiente acto de la intuición (categorial).

Las investigaciones sobre la *Fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (*Hua* X) y sobre la *Conciencia de imagen y la fantasía* (*Hua* XXIII), llevan a Husserl a transformar, en 1907, el concepto de “actos objetivantes”. Según la nueva interpretación de tales actos, en las tomas de posición sobre el “ser” del objeto, ideal o empírico, intervienen momentos sensibles con su respectiva temporalidad. Habida cuenta de la participación de la temporalidad y de la representación, se pone en cuestión la creencia, la característica de todo acto objetivante: la representación intencional puede acceder efectivamente al objeto “en sí”, correlato de la manifestación. Acorde con la interpretación *moderna* de Descartes, de su “duda metódica”, Husserl resalta la evidencia que ofrece la *cogitatio*: el acto que sostiene la duda sobre un objeto cualquiera no sucumbe, él mismo, a la duda.<sup>2</sup> La *cogitatio* es “dada absoluta, indubitablemente” (*Hua* II, 29-30/52) a la conciencia: su presencia es *inmanente*, aparece plenamente en y ante la conciencia. Sobre

---

2 En las últimas décadas, especialmente en la tradición escéptica, ha tenido lugar una relectura de Descartes, que intenta desvirtuar una imagen “fundamentalista”, según la cual este filósofo accede e interpreta al *cogito* como base absoluta para el conocimiento, base desde la cual se justificarían las creencias cotidianas, y que permitiría contrarrestar el escepticismo (G. Baker, K. Morris, J. Brought, entre otros). A esta posición se le ha denominado la “leyenda cartesiana”. No es nuestro propósito defender la lectura que hace Husserl de Descartes; de hecho, una investigación sobre el cartesianismo de Husserl, a la luz de tales investigaciones, aportaría mucho a la fenomenología. Sin embargo, es de tener presente que Husserl no suscribe la tesis de que el *cogito* sea una realidad absoluta, apodíctica. Al menos, en las investigaciones posteriores a *Ideas I*.

esta base, aparecen dos polaridades de la correlación: de una parte, el flujo de las manifestaciones fenoménicas (*cogitatio*), y de otra, lo que aparece, el *cogitatum*. En palabras de Husserl:

Si observamos más de cerca, qué es tan enigmático y qué nos deja perplejos en las reflexiones primordiales sobre la posibilidad del conocimiento, vemos que es la trascendencia de éste. Todo conocimiento natural (...) es conocimiento que objetiva trascendientemente; pone objetos como existentes; se alza con la pretensión de alcanzar cognoscitivamente situaciones objetivas que no están “dadas en el verdadero sentido” en él, que no le son “inmanentes” (*Hua II*, 34/45).<sup>3</sup>

En contraposición a la evidencia y seguridad del flujo de las manifestaciones, la realidad, realidad trascendente, es parcial, provisionalmente aprehensible, su “ser” desborda siempre el flujo de sus manifestaciones. En orden a descifrar ese misterio asegura la inmanencia, un punto arquemideo, que permita averiguar “cómo se muestra” la oscura trascendencia. La realidad trascendente *sigue vigente*, salvo que su “ser” (*real*), sólo se considera en cuanto (*als*) se manifiesta. Esta versión de la reducción sigue enmarcada en la teoría del conocimiento: pregunta por su posibilidad ideal y su posibilidad real: ¿Cómo se vinculan los objetos (ideales y reales) entre sí, cómo forman unidades y totalidades genéricas, y cómo es posible enunciar juicios y proposiciones verdaderas? ¿Cómo es posible que cualquier objeto pueda ser percibido? ¿Cuáles deben ser las *cogitationes* en las que se cumplen los actos objetivantes (representación y percepción, recuerdo y juicio)? En la reducción cognoscitiva, paso metódico para abordar tales preguntas, aún no tiene lugar el “giro trascendental” de la fenomenología. El análisis de la posibilidad, ideal y real, del conocimiento, no permite establecer cómo se ofrece un objeto real y efectivamente a la experiencia. En palabras de Husserl:

Mientras la cosa (*Ding*) es meramente fingida, como posibilidad puramente ideal, también fingida la conciencia y el yo-de la conciencia, es una posibilidad meramente ideal. También vale lo contrario: mientras permanezcamos como un meramente ideal y posible, y percipiente, yo, con sus posibles percepciones meramente ideales y sus nexos perceptivos, mientras el yo también esté unánimemente referido a uno y el mismo objeto de percepción, mientras no rebasemos la posibilidad ideal de las cosas, nunca llegaremos a la (toma de) posición de una existencia real (*Hua XXXVI*, 76).

En las referidas lecciones de 1907, la investigación fenomenológica del conocimiento tiene un carácter genérico: apunta a la estructura esencial que permite conocer cualquier objeto posible. Husserl insiste en que en sus investigaciones la fenomenología es ciencia de esencias y sólo de esencias, no tematiza lo singular.

---

3 “Cuando miramos más de cerca y advertimos cómo se oponen en la vivencia (por ejemplo de un sonido), aun después de la reducción fenomenológica, el *fenómeno* (la manifestación) y *lo que aparece* (lo aparente) y cómo se oponen *en el seno del dato puro*, o sea, de la inmanencia auténtica, quedamos perplejos” (*Hua II*, 11/102).

“En todo caso, toda esta investigación de esencias patentemente es, de hecho, investigación de géneros. El fenómeno cognoscitivo singular, que, en el río de la conciencia viene y desaparece, no es el objeto de la averiguación fenomenológica” (*Hua* II, 55-56/68). La fenomenología aborda el conocimiento desde un punto de vista genérico, esencial; el conocimiento está conformado por la correlación entre las complexiones esenciales de los objetos y los actos en que se manifiestan. Es resultado de la correlación intencional entre: el incesante flujo de manifestaciones (las partes, escorzos y atributos propios de lo que aparece) y “lo que aparece”. El enigma del conocimiento: cómo acceder, con evidencia, a los objetos trascendentes. En contraposición, los objetos inmanentes, las vivencias, ofrecen una base firme. El problema está en que “lo que aparece”, el objeto trascendente, sólo aparece parcialmente: en un instante presenta ciertos atributos, pero ellos no agotan su ser propio. El fenómeno tiene un carácter dual: “lo que aparece” no se manifiesta plenamente; sin embargo, en cada escorzo está presente toda la “unidad objetiva”. ¿Cómo es esto posible? ¿De dónde surge la evidencia, si el aparecer siempre es parcial, fragmentario? El desajuste entre la “unidad objetiva” y el flujo de las manifestaciones abre el siguiente espectro de posibles orientaciones:

1. El objeto aparece plena, totalmente, en cada manifestación. Esta posición suscita la pregunta de cómo distinguir entre ilusión y objeto. Si el objeto se agota en cada manifestación, tendríamos tantos objetos como manifestaciones. Estaríamos ante el problema de que cada manifestación presenta un objeto totalmente distinto. Si hubiesen tantas manifestaciones, como objetos, reinaría el caos, no habría posibilidad alguna para el lenguaje, pues se perdería la “unidad objetiva”. Además, pretender reducir la “unidad objetiva” a una o varias manifestaciones llevaría a una visión dogmática, parcializada de la realidad.
2. El objeto no aparece en absoluto, sus manifestaciones son índice de una realidad allende la conciencia. Esta posición conduce al escepticismo. No habría manera de establecer el modo de ser de los objetos, del mundo, pues toda manifestación sería imagen o representación de una realidad allende a la conciencia, totalmente trascendente, incognoscible.
3. El objeto aparece, parcialmente, en cada manifestación. Esta es la posición de la fenomenología con respecto a la “correlación”, pero requiere de precisiones. El fenómeno es un tejido compuesto entre las manifestaciones y lo oculto. La manifestación siempre es de..., “en tanto que...” (*als*). El

“en tanto que...” constituye el carácter intencional del objeto. La unidad de las manifestaciones no surge de la síntesis lograda a partir de los múltiples escorzos o manifestaciones (como pretendía el empirismo clásico), surge de la remisión intencional al objeto (*Hua XVI*, 107-108).

El giro hacia el campo de la conciencia, efectuado por Husserl en las mencionadas lecciones de 1907, reorienta el sentido de la fenomenología; ofrece la primera versión de la reducción fenomenológica, dirigida a aclarar el problema del conocimiento en general. Pero el programa a desarrollar no se limita a la teoría del conocimiento; antes bien, busca desarrollar una ciencia metafísica, filosofía primera, presupuesto de los rendimientos de la razón teórica, de la razón práctica y de la razón valorativa. Para ello, Husserl dará, en 1908, otro paso decisivo en la marcha de su pensamiento: la formulación de la fenomenología como idealismo trascendental.

## II

La fenomenología trascendental de Husserl remoja el concepto moderno de “razón”, inaugura un estilo de pensamiento. La fenomenología no aspira al “sistema”, a ofrecer la síntesis de los objetos de conocimiento posibles; no aspira a configurar, mediante la intuición, el plano general del universo; aspira, sí, a dar cuenta de su fundamento, de su origen. No es filosofía positiva, no es fenomenalismo, descripción empírica del aparecer; es ciencia de los fenómenos, abordados desde un punto vista eidético, esencial. Husserl se vincula con la tradición de la filosofía trascendental, el pensamiento trascendental de Kant, en cuanto se pregunta por la legitimidad (*Rechtsfrage*) del conocimiento que aspira a dar cuenta de la realidad. Sin embargo, a diferencia de Kant, la fenomenología no lleva a cabo una “deducción trascendental”, no describe las estructuras conceptuales, derivadas de un principio supremo y superior. Los conceptos y categorías no son el ensamblaje *a priori*, mediante el cual la razón procesa los datos de la intuición, que ofrece la realidad. Antes bien, para Husserl la razón es abierta (teleológica), su punto de partida son los objetos que se ofrecen en la intuición, con sus respectivos horizontes. Los conceptos son construcciones (corregibles) que ayudan a presentar y comprender los rendimientos de la intuición. Sobre la base de la correlación entre lo que aparece y la manifestación, entre los actos intencionales y su cumplimiento en la intuición, la fenomenología deriva, como veremos, en “Idealismo Trascendental”.

Husserl no formula de súbito, en 1913, año de la publicación de su obra programática *Ideas I* (*Hua* III/1), la tesis de que la fenomenología tiene un carácter trascendental. Antes bien, el tránsito de la primera formulación de la fenomenología en las *I.L.* como teoría fundante del conocimiento lógico-matemático, hacia una filosofía trascendental, es producto de sus posteriores investigaciones sobre el tema del significado, el tiempo, el espacio y la fantasía. Según se puede establecer en las referidas lecciones de 1907, Husserl aún no había formulado el paso metódico de la reducción trascendental, ni había formulado la tesis del “yo trascendental”, “yo puro”, yo personal”. En 1907, Husserl interpreta el procedimiento metódico de la reducción, como vía para descifrar el “misterio” del conocimiento. En este mismo año, la fenomenología se amplía, la teoría del conocimiento no sólo ha de ocuparse del conocimiento lógico-matemático, también del conocimiento de las ciencias naturales. En este espacio sólo podemos presentar brevemente los motivos que llevaron a Husserl a ampliar el modelo del conocimiento, formulado en las *I.L.*, a ampliarlo y reorientarlo hacia una fenomenología trascendental.<sup>4</sup>

En el período comprendido entre 1908 y 1910, Husserl entiende la fenomenología como “idealismo trascendental”. El punto de referencia sigue siendo la teoría del conocimiento formulada en las *I.L.*, el concepto de “verdad”. En las *I.L.*, el conocimiento es producto de síntesis entre los actos intencionales, significativos, vacíos (conformados por materia y cualidad), de una parte, y la plenitud (*Fülle*), resultado de los actos intuitivos, sensibles y categoriales, de otra parte. Las investigaciones sobre la esencia del conocimiento en general, tema al que dedicó sus investigaciones desde 1902, permiten establecer que la “plenitud” no es externa al acto significativo vacío. “La plenitud que diferencia el acto intuitivo del correspondiente acto vacío, no es —según lo expresa Husserl en la reelaboración de la “VI Investigación Lógica”— ningún anexo externo, como si mediante la abstracción de éste quedara el acto vacío como mera esencia intencional” (*Hua* XX/1, 256; Rizzoli, 2008: 257). Según el nuevo punto de vista, el acto intuitivo no es independiente, sino que en las intenciones significativas, vacías, ya hay un “indicio de plenitud”, una “plenitud vacía” (*Hua* XX/1, 248; Rizzoli, 2008: 258). De este modo, basta con que se efectúe un enunciado significativo para que remita a una intuición y active los procesos de aprehensión categorial (Rizzoli, 2008: 258).<sup>5</sup>

---

4 Para una exposición detallada del tránsito de la teoría fenomenológica del conocimiento a la fenomenología trascendental, Cf. Rizzoli, 2008. Esta investigación ofrece una excelente, rigurosa reconstrucción de la teoría del conocimiento de Husserl, desde las *I.L.*, hasta *Ideas I*, al hilo de los actos significantes.

5 La transformación del concepto de “representación vacía” la realiza Husserl en el contexto de

Esta nueva manera de entender el oficio de la intuición, redimensiona el modelo de la verdad en las *I.L.* Allí tiene lugar una superación, al estilo de la *Aufhebung*, superación que rebasa, no elimina, el trecho recorrido. En adelante, la intuición no se limita a una función de mera verificación o cumplimiento de intenciones significativas vacías, sino que ante todo es *fundadora* de sentido, del sentido de nuevas apercepciones, de nuevos tipos. Si la intuición no es un acto independiente, sino que está anunciado ya en la intención significativa vacía, esto quiere decir que el acto intencional cuenta ya con un sentido, sedimentado (por ejemplo, en las reproducciones de la rememoración: la imagen o “fantasma”), que determina a su vez el sentido de las nuevas manifestaciones fenoménicas. El sentido que adquiere la manifestación actual está determinado por el pasado, por un sentido previo, relativo a modos típicos de aparecer, que determina las anticipaciones del curso de la manifestación. Las anticipaciones no son intenciones “vacías”, sino que están provistas de significados sedimentados (*Hua XVI*, 108).

En su investigación titulada *Conocimiento y reducción*, Lina Rizzoli (2008) establece que el núcleo del método genético está presente en esta reformulación de la “plenitud” del acto objetivante, de la intuición sensible y categorial. Husserl enriquece sus investigaciones sobre la constitución, cuando conecta los resultados de sus investigaciones sobre la temporalidad de la conciencia interna con los de la representación y reproducción. Ahora es posible establecer que el proceso de la percepción está en continuo enriquecimiento: el sentido está determinado por la retención y sedimentación del pasado, que sirven de base para las protensiones y anticipaciones. La constitución vista bajo el hilo conductor del “objeto”, de la estructura noético-noemática, es el tema general de la fenomenología “estática”. En cambio, la reconstrucción de la constitución, con base en la proto-fundación, la reconstrucción de las sedimentaciones de sentido —subjetivo e intersubjetivo—, tema de la fenomenología genética.

Los manuscritos publicados en *Hua XXXVI*, bajo el título *Idealismo trascendental*, permiten establecer que Husserl, en 1908, le atribuyó por primera

---

la reformulación del esquema contenido-aprehensión. Las representaciones vacías son distintas dependiendo de si son aprehensiones con componentes vacíos, como en el caso de las anticipaciones de la percepción, o si son representaciones oscuras, como en la *fantasía* (*Hua XVI*, 57). En el primer caso: ni deducciones lógicas, ni conexiones causales, las aprehensiones vacías son resultado de una modificación de una intuición. En el segundo caso, las representaciones vacías surgen de intuiciones que han devenido oscuras —por ejemplo, en la distancia temporal que sigue a una percepción—. Este segundo tipo de representaciones vacías contiene un núcleo de intuición, con su respectivo campo (horizonte) de conciencia (*Cf. Hua XX/1*, 143 ss; *Hua XX/2*, 135).

vez a la fenomenología el estatuto de “Idealismo Trascendental”. En adelante, hasta su filosofía tardía, considera a su fenomenología como “Idealismo trascendental”. Esto lo expresa claramente en diversos lugares. Por ejemplo, en una carta a Winthrop Pickard Bell, fechada el 13 de diciembre de 1922, dice: “Ahora, no hay nada que me fuera más seguro, en toda la fenomenología, que el idealismo trascendental de la fenomenología” (*Hua Dok III/III*, 46). De un modo radical sostiene en las *Meditaciones cartesianas* que “la fenomenología es *eo ipso* ‘idealismo trascendental’” (*Hua I*, 118/143).<sup>6</sup> Y en el “Epílogo” a *Ideas I*, que data de 1930, presenta la misma caracterización del conjunto de su obra como “idealismo trascendental”:

Quizá hubiera sido mejor dejar abierta la resolución definitiva por el idealismo trascendental, sin por ello cambiar la marcha esencial de la exposición (...). Pero no quiero dejar de declarar expresamente que, en relación con el idealismo trascendental fenomenológico, no me he retractado absolutamente en nada (*Hua V*, 150 ss).

La fundamentación del “Idealismo trascendental”, formulado en *Ideas I* —a pesar de que el concepto “idealismo” no aparece en esta obra—, se enmarca dentro de lo que se ha denominado como la “vía cartesiana”.<sup>7</sup> El centro de esta fundamentación consiste en la tesis de que la realidad del mundo tiene un carácter esencialmente diferente al de la conciencia: el campo de la conciencia es inmanente, necesario, absoluto; la realidad trascendente —el mundo—, contingente. El campo de la conciencia es indisoluble y amundano y cerrado en sí mismo, de él nada ingresa y nada sale (*Hua III/1*, 105). Tras la reducción trascendental, toda la realidad del mundo y todos sus objetos dejan de ser considerados como provistos de un “ser” peculiar. En adelante, toda la realidad se reduce al campo de las manifestaciones: toda unidad objetiva, todo lo real y posible tiene el carácter de “intencional”. La reducción exige que la conciencia se entienda no como realidad empírica, psicológica (relativismo ramplón), sino como dimensión allende el mundo, condicionante del mundo, trascendental. La conciencia constituye toda la realidad, la realidad del mundo y la de la conciencia empírica, psicológica. Una

---

6 El celo de Husserl en relación a considerar la fenomenología como “Idealismo trascendental” fue tal, que lo llevó a excluir, en 1928, la entrada “idealismo trascendental” del índice temático de *Ideas I* realizado por Gerda Walther. En una carta dirigida a esta investigadora, Husserl le expresa directamente que prefirió el trabajo adelantado por Ludwig Landgrebe porque, según lo evidenciaba el trabajo de Walther sobre *Ideas I*, ella no habría comprendido el auténtico sentido de su “fenomenología trascendental”. Cf. citado por los editores en *Hua XXXVI*, XI.

7 Una exposición de la vía cartesiana y los motivos de su abandono se encuentra en: Landgrebe, 1963: 163-205.

de las tantas críticas a esta versión de la reducción (trascendental), es que resulta desproporcionado dar el salto del carácter contingente de los objetos empíricos, a la afirmación de que la totalidad del mundo es una realidad “dependiente” de la conciencia, absoluta y dadora de sentido (*Hua* III/1, 120). Otra crítica pone en cuestión que el todo de la realidad esté centrado en una conciencia subjetiva. Consciente de estas críticas, insatisfecho con la correlación entre los actos noéticos y el polo objetivo, noemático, Husserl busca nuevas vías de fundamentación del idealismo trascendental.

Esbozado el núcleo central del idealismo trascendental de *Ideas I* (1913), presentamos el camino que conduce a Husserl a formular, por primera vez, en 1908, el idealismo trascendental. Recorriendo un camino diferente al de *Ideas I*, esta fundamentación abre el horizonte de una fenomenología trascendental no egológica y no “idealista”. En su primera formulación, el idealismo trascendental, no da el paso metódico de la reducción que pone fuera de juego, que “aniquila” la totalidad del mundo. Husserl retoma y desarrolla este primer camino hacia el “idealismo”<sup>8</sup> en dos ocasiones: en la “Reelaboración de la VI Investigación Lógica” (*Hua* XX/1), paralela a la aparición de *Ideas I*, 1913, y en las lecciones y manuscritos del período 1915-1918 y 1921 —*Hua* XXXVI—. Esta nueva vía busca ser una “demostración” (*Beweis*) del idealismo trascendental. Como en las *I.L.*, el tema general es la posibilidad del conocimiento. La marcha de su pensamiento se ha ocupado de la posibilidad del conocimiento teórico; ahora, en 1908, busca ganar mayor concreción: busca entender cómo es posible el conocimiento de la realidad, de lo singular y del mundo.

En 1908, Husserl plantea una nueva modalidad de la “reducción”; en esta ocasión, la realidad trascendente será *desconectada*, en orden a indagar cómo es posible conocer lo existente, lo real. La fenomenología adquiere el estatuto de “trascendental”, “desconecta” el “ser real” del objeto de conocimiento: no presupone su “ser”, sino que indaga de dónde y cómo surge, de dónde surge la singularidad

---

8 En lo que respecta a los conceptos fundamentales de la fenomenología de Husserl, Ludwig Landgrebe realiza dos anotaciones esclarecedoras: en primer lugar, el fundador de la fenomenología no siempre tenía suficiente conciencia de la manera como transformó el significado de los conceptos que tomó de la tradición, por ejemplo, los conceptos de “realidad”, “naturaleza”, “trascendental”. En segundo lugar, tales significaciones generalmente varían en distintos períodos de su pensamiento, variaciones acordes con el *zig-zag*, rasgo metódico esencial de la fenomenología. Si bien Landgrebe no menciona el concepto de “idealismo”, la adopción de al menos dos “vías” de mostración y de-mostración del “idealismo trascendental” permite establecer que Husserl no tuvo una única comprensión de este concepto (Cf. Landgrebe, 1973: 316-324).

de “éste” objeto percibido aquí y ahora, de dónde surge la realidad, la trascendente realidad del mundo. La reducción adquiere el estatuto de trascendental, no indaga por la posibilidad del conocimiento *en general*, sino por las condiciones de la realidad de lo singular y del mundo. La meta es averiguar “cómo [se] muestra [el] ‘mundo real’, que no está en las *cogitationes* de la conciencia —que no está en el foro en que él se debe mostrar— ¿[cómo se muestra el mundo] si debe poder valer legítimamente para esta conciencia como mundo real (*wirkliche Welt*)?” (*Hua* XXXVI, 7-8).

Cuando la fenomenología se restringe a dar cuenta de la “realidad del mundo”, cuando la fenomenología estrecha el marco de referencia y pregunta cómo ha advenido lo real, tiene lugar el tránsito a la fenomenología trascendental. Pero, si bien es cierto que hay una desconexión de la realidad del “objeto”, aún no hay, en la primera versión de la reducción trascendental de 1908, desconexión del “ser” de la totalidad de la realidad trascendente, del mundo, tal y como sucede en *Ideas I* (Rizzoli, 2008: 279); más aún, tampoco tiene lugar la reducción fenomenológica tal y como fue interpretada en el período entre 1906-1907 (Rollinger y Sowa, 2003: XXII).

Esta primera formulación de la “reducción trascendental” puede caracterizarse como “metódica” (Rizzoli, 2008: 279). Metódica porque ensaya una posible solución al problema de la trascendencia, al problema de cómo es posible que “lo real” haya devenido presente. Esta vía de “comprobación” parte del supuesto fundamental de la fenomenología: el principio de “demostración” (*Ausweisbarkeit*). Según este principio, “algo” puede ser considerado como existente sólo cuando se manifiesta a la conciencia, ya sea de manera mediata o inmediata (*Hua* XXXVI, 15, 73, 146). Este principio es decisivo para aclarar la diferencia con el “idealismo alemán”. Desde el punto de vista fenomenológico, si existe “algo”, debe manifestarse, “de-mostrarse” en el campo de conciencia, como realidad trascendente. Lo “en sí”, independiente de cualquier manifestación posible, inaccesible a la conciencia, carece de sentido.<sup>9</sup> El presupuesto de una realidad “en sí” puede conducir, o a un realismo que sostenga el carácter autosubsistente de los “hechos”, en-sí, cognoscibles, excluyendo toda

---

9 En palabras de Husserl: “A la cosa (*Ding*) corresponden estas determinaciones, entonces deben poder venir a donación (*Gegebenheit*) (...) Deben poder ser fundamentadas a partir de aquello que de la cosa sucede en la experiencia, de aquello que constituye primordialmente la unidad de la cosa para el conocimiento. Pero esto quiere decir que ellas se deben exponer en la marcha de la experiencia posible, se deben mostrar o se deben comprobar, en la marcha de la ciencia ideal” (*Hua* XXXVI, 32). Decir esto, y a la vez sostener que hay un “en-sí no experienciable” (*Hua* XXXVI, 32), inaccesible a la experiencia, es contradictorio.

perspectiva posible; o al idealismo que equipare el pensar racional (*nous*) con el ser, que abra la posibilidad de acceder al “en sí” mediante la intuición.

Puede resultar extraño que Husserl hable de “demostración”. Si bien utiliza el término (*Beweis*), con todo se mantiene fiel a la tesis primordial de que toda demostración tiene como base una mostración: el “ver” (*Schauen*; de donde deriva la intuición: *Anschaung*). Como bien observa Shigeru Tagushi, la demostración o deducción se basan siempre en un “ver”: “El ver no puede demostrarse o deducirse” (*Hua* II, 38/50; Tagushi, 2006: 39 ss). La evidencia se realiza como “ver”, acto en donde “algo” aparece; este ver es un “absoluto, un esto que está aquí, algo que es en sí lo que es; algo con lo que puedo medir como medida definitiva qué pueden querer decir ‘existir’ y ‘estar dado’...” (*Hua* II, 31/40). En los referidos manuscritos de 1908, en el texto No. 1, afirma Husserl: “ver es lo último, y el ver no se deja demostrar, pues niega cualquier demostración, si no presupone la validez del ver (la declara en principio como dudosa) [...], la última medida de toda garantía (la unidad de medida), no puede ser ella misma medida” (*Hua* XXXVI, 10).<sup>10</sup>

Una vez aceptado que a “cada objeto posible corresponde una intuición posible” (*Hua* XXXVI, 73), en la esfera absoluta de las *cogitationes*, “esfera fundamental, donde se realizan todas las tomas de posición” (*Hua* XXXVI, 6); una vez aceptado este presupuesto, queda por de-mostrar que la condición para que un objeto sea real, sea una conciencia fácticamente existente, que haya actualizado su posibilidad.

El recorrido de la nueva de-mostración es diferente al de *Ideas I*: esta demostración no tematiza las relaciones entre la esfera inmanente, de donación absoluta, y la misteriosa trascendencia. No se trata de mostrar que la trascendencia depende del aparecer absoluto, fenoménico. Establecida la diferencia entre la posibilidad real y mera posibilidad ideal, Husserl se propone aclarar de qué modo se cumplen —intuitivamente— los actos en que aparecen los objetos idealmente posibles, los objetos realmente posibles y aquellos que se ofrecen a la percepción, a la intuición, como reales.<sup>11</sup> Pero, ¿qué diferencia hay entre la posibilidad real y

---

10 Shigeru Tagushi muestra la relevancia que tiene la evidencia, como principio metódico de la fenomenología, cuyo tema es lo “obvio”, lo “comprensible por sí mismo” (*Selbstverständlichkeit*) (*Hua* II, 50/62). Principio que rige toda la obra de Husserl, desde sus inicios en las *Investigaciones lógicas*, hasta la fenomenología de la *Crisis* (1936). Tagushi llama la atención en que las “obviedades”, en donde se presenta la “evidencia”, tema de la investigación fenomenológica, sólo se aclaran mediante el arduo trabajo (filosófico). Aclaración que presupone siempre gradación, proceso (*Cf.* Tagushi, 2006: 41 ss).

11 Conviene recordar la diferencia terminológica entre *reell* y *real*. Lo que se ofrece de una manera efectiva (*wirklich*) en la conciencia, se denomina *reell*, por ejemplo, un sentimiento de dolor. Este concepto se

la posibilidad real? El desarrollo de esta pregunta enriquece la comprensión de la primera sección de *Ideas I*, en donde se exponen sucintamente los conceptos, el “instrumentario”, que sirven base para avanzar hacia la reducción trascendental.

Partimos de la diferencia entre posibilidad ideal y objetos ideales. Los objetos ideales, los *eidos*, están conformados por las esencias de carácter universal, y las singularidades eidéticas (*Hua III/1*, 14 ss). La posibilidad ideal no sólo afecta los objetos ideales, también a los objetos empíricos. Estableciendo las leyes esenciales, que determinan cuándo los objetos y significaciones son posibles o imposibles, Husserl retoma sus investigaciones sobre ontología formal. El pensamiento puede enfocar su atención en objetos ideales, ficticios y reales. Para que un objeto *en general* sea posible, es necesario que se constituya una unidad de representación o de significado, la cual debe poderse pensar libremente, sin contradicción. Dicha unidad debe ser componible, vinculable a otros objetos con atributos similares, de tal manera que se integren a una unidad superior, a una totalidad (géneros y especies) (*Hua XX/1*, 171 ss). La posibilidad ideal se refiere a todas las variaciones que puede soportar un objeto, ideal o real, y a todas las relaciones que se pueden establecer entre los objetos. La soberana del reino de lo posible es la fantasía, que determina irrestrictamente todas las variaciones en el campo de lo ideal, bajo el único presupuesto de que sus rendimientos no se integren (al menos directamente) al mundo familiar. La posibilidad ideal se realiza mediante actos neutralizados, no téticos, que no ponen el “ser” de los respectivos objetos, de tal manera que el horizonte siempre queda irrestrictamente abierto a todas las variaciones. En la posibilidad ideal, ninguna variación tiene la pretensión de ser más válida que otras (*Hua XX/1*, 180-181).

En cambio, en la posibilidad real no todas las opciones tienen igual valor, algunas tienen mayor peso, mayor probabilidad que otras, “algo habla a favor de ellas” (*Hua XX/178*): al considerarlas hay motivos para decir que pueden actualizarse e integrarse al mundo entorno. A las posibilidades reales corresponden actos de suposición (*Vermutung*), correlativos a la probabilidad de que algo devenga, acaezca. Probabilidad que se apoya en la experiencia previa, subjetiva y común, en donde se han sedimentado modos típicos de percepción. La experiencia previa sirve de base a las suposiciones y presentimientos. Sin embargo, la posibilidad real, aún no es realidad efectiva, sino probabilidad motivada; la posibilidad real es

---

contrapone a lo ficticio. En cambio, “real” se atribuye a todos los objetos empíricos o sensibles (*res*) y se contrapone con el objeto “ideal”. Esto lleva a Husserl a plantear que una imagen ficticia, si bien no ofrece su objeto efectivamente (*reell*) a la experiencia, es “real”, pues ella está presente al modo de la reproducción (*Vergegenwärtigung*) (Cf. Bernet, 2004: 145).

un momento, parte constitutiva, de la posibilidad ideal: “algo debe ser posible ‘en general’, para poder ser realmente posible” (*Hua XX/1*, 179).

Tan sólo si existen motivos suficientes —en armonía con la experiencia anterior—, lo idealmente posible puede devenir realmente posible. Y una vez contemplada la posibilidad real, surge la subsiguiente pregunta de cómo lo (realmente) posible se hace real.<sup>12</sup> Para hacerse presente, lo real requiere de actos perceptivos (actuales), de actos intuitivos, todos ellos con su respectiva toma de posición sobre el “ser” (real) del objeto.

La clave para entender cómo se actualiza, cómo se hace efectiva una posibilidad real es atender a la “cosa” tal y como es en sí misma. La “cosa” en sí misma no se agota en el flujo de sus manifestaciones; es, tal y como lo señala Husserl en *Ideas I*, una “idea en sentido kantiano” (*Hua III/1*, 330 ss, 395/342 ss; *Hua XXXVI*, 77). En la “Reformulación de la VI Investigación Lógica” leemos:

Se debe concluir que la realidad de una cosa es una ‘idea’ en sentido kantiano, correlato de la ‘idea’ en un ‘cierto’ curso de la percepción, curso cuyo avance nunca está plenamente determinado, antes bien es infinitamente múltiple, curso que puede ampliarse hasta el infinito y que, sin tener en cuenta el comienzo ya dado, está sujeto a un tipo (*Hua XX/1*, 197).

El “en sí”, trascendente, prescribe el sistema de las manifestaciones posibles, esperables. La idea en sentido kantiano corresponde a cada singularidad, que adviene a la presencia. Sin embargo, como hemos dicho, hay un hiato entre la idea y el curso de las manifestaciones. En esta “demostración”, Husserl ensaya de nuevo el experimento mental de la “aniquilación del mundo” (*Hua III/1*, 103 ss). El resultado es el siguiente: si el mundo fuera aniquilable, no habría unidad alguna en el flujo de la conciencia. Esta aniquilación sólo sería una posibilidad ideal que, en últimas, terminaría destruyendo la conciencia, que perdería su carácter esencial según el cual los flujos de manifestaciones se ajustan a tipicidades. “Pensemos que todas las cosas fueran destruidas —afirma Husserl—, también se destruirían todas las conciencias, saldrían de la realidad, se perderían la conciencias en donde acontecen los cursos de experiencia que muestran las cosas, en donde se integran según reglas” (*Hua XX/1*, 270). Que el mundo sea aniquilable, es una mera posibilidad ideal, no es una posibilidad real, nada habla a favor de que la conciencia sea una “mónada” aislada (*Hua XXXVI*, 79).

---

<sup>12</sup> La marcha del pensamiento que avanza desde la pregunta por el paso de la posibilidad ideal a la posibilidad real, de la posibilidad real a lo efectivamente real, se inspira en la pregunta de Leibniz sobre cómo Dios, a partir de mundos realmente posibles, escoge el mejor (*Cf.* Bernet, 2004: 155-156).

Que a cada idea en sentido kantiano corresponda esencialmente un curso de manifestaciones, que la cosa no aparezca plenamente en este flujo, no quiere decir que la “cosa” es un “en sí” inaccesible, allende a la conciencia. En el primer caso, se alude a la ley esencial, eidética y necesaria, de que todo objeto se ofrece a través de escorzos, que nunca lo agotan. En el segundo, la “idea en sentido kantiano” se refiere a una singularidad. La “idea en sentido kantiano” *no es un eidos*, una esencia universal.<sup>13</sup> Y *la idea en sentido kantiano no aparece adecuada, plenamente*, sino que se constituye como ideal teleológico, regulativo, que “no anticipa la esencia de la cosa, sino esta cosa misma, particular... es pues la idea de *realidad* particular” (Bernet, 2004: 160-161).<sup>14</sup> A cada singularidad corresponde una idea regulativa, que se hace efectiva, *real* en el curso de las manifestaciones, escorzándose en cada manifestación.

La “idea en sentido kantiano”, constitución intencional, abierta a las variaciones que suceden en el curso de la experiencia, se inserta en los horizontes temporales y espaciales, siempre relativa, en perspectiva. El “horizonte” juega aquí un papel fundamental, pues la manifestación siempre es relativa a un centro, origen de la perspectiva, la subjetividad. “Cada cosa yace *a priori* en el entorno de un yo actual (...) un mundo real es lo que es sólo como entorno” (*Hua XXXVI*, 114).<sup>15</sup> El flujo de las manifestaciones no transcurre de un modo caótico, sino que se integra a los horizontes subjetivos, temporales y espaciales, a los modos típicos del aparecer, que prefiguran las futuras manifestaciones. Prefiguraciones que no son posibilidades vacías, sino motivadas, posibilidades reales (*Hua XXXVI*, 61; Rizzoli, 2008: 282). En una palabra: la “idea en sentido kantiano” sólo se hace real y efectiva en la conciencia trascendental, insertándose en los horizontes subjetivos e intersubjetivos, de donde proviene su sentido primordial.

Pero, la realidad no se limita a la dimensión espacio-temporal, presente. También el pasado es real en cuanto pasado-presente, representado a través de la

---

13 “La verdad empírica, singular, es, como ser (real) y empírico, una idea en sentido kantiano, pero no es una idea en el sentido de una específica. (...) Pero, la misma verdad empírica es singularización de una idea, que necesariamente se relaciona con lo individual: su sentido de relación con lo individual consiste en que pone allí esta naturaleza, estas cosas, este estado de cosas individual, que le pertenecen...” (*Hua XX/1*, 265; Bernet, 2004: 161; Tengelyi, 2010: 146).

14 “La existencia de la cosa es para la conciencia actual siempre y continuamente una idea (...) una idea (multidimensional) en sentido kantiano” (*Hua XXXVI*, 77).

15 “Cada determinación espacial, cada determinación temporal, cada determinación cósmica presupone un punto de referencia, un movimiento de referencia y todo lo semejante: la tierra, el sol, etc., finalmente está presupuesto un esto-aquí, que sólo puede recibir sentido mediante el sujeto” (*Hua XXXVI*, 33).

representificación (*Vergegenwärtigung*). La intuición se amplía de la percepción al campo de la reproducción, se amplía al recuerdo y a la fantasía. Los objetos de la fantasía (un centauro, una sirena) son “reales”, contrapuestos a lo “ideal”. Las imágenes, los *ficta*, no son “esencias”, no son objetos ideales, sino individuales que, al igual que los objetos físicos, se escorzan. A los objetos de la fantasía, sometidos a la posibilidad ideal y real, corresponde un yo de la fantasía que varía irrestricta y libremente sus objetos, un yo que se representa a sí mismo con un cuerpo de la fantasía. Este yo no equivale al yo actual, con su respectivo cuerpo viviente.

La “de-mostración” del “idealismo trascendental” alcanza su cota más alta en la tesis de que las “ideas regulativas”, el mundo natural e histórico, el *ego* psicológico, devienen reales en la conciencia trascendental, amundana:

Un mundo real pertenece necesariamente como correlato intencional a un yo real, a su real corriente de conciencia. Un mundo es lo que es sólo como aquello que está frente a un yo experienciante; todo lo que (el mundo) contiene, es o bien directamente experienciado o pertenece a un horizonte de indeterminación determinable de lo actualmente experienciable (*Hua* XXXVI, 121).

La conciencia trascendental constituye toda la realidad, no sólo la realidad física, natural, también constituye a la conciencia empírica, psicológica; la conciencia trascendental funge como el “punto cero” desde el cual gira el entorno: conciencia corporal; la conciencia trascendental, intersubjetiva, deviene en un tejido de relaciones interpersonales, históricas. La conciencia trascendental es un *factum* (*Hua* III/1, 98, 106), singularidad misteriosa. El *factum* no se subsume en géneros y categorías; absoluto, constituye toda la realidad y toda la inmanencia, fuera de él no hay nada, salvo la divinidad.

### III

Este recorrido por la nueva “concepción del idealismo” nos permite ponderar sus logros y considerar algunos problemas que marcaron el rumbo de las investigaciones de Husserl en los años veinte y treinta, y que motivaron, y motivan, a las siguientes generaciones de fenomenólogos.

La fenomenología trascendental se ocupa de la constitución de la realidad, aborda la pregunta por el devenir de lo real, por la cristalización de la posibilidad real. La primera concepción de lo “trascendental”, en Husserl, es idealista. El idealismo trascendental de *Ideas I* se cimienta sobre la tesis de que toda la realidad está conformada por unidades de sentido, cuyo origen, no es trascendente, es

inmanente a la conciencia. La conciencia cerrada en sí misma, se relaciona con una trascendencia que no posee realidad propia, autosubsistente, trascendencia misteriosa cuyo sentido proviene de la *Sinngebung*, de los actos donadores de sentido de la conciencia. En lo fundamental esta es la tesis que sostiene el “idealismo trascendental” de *Ideas I*.

En la vía que hemos presentado, el punto de referencia no es, como en *Ideas I*, la relación entre inmanencia y trascendencia, el paralelismo entre noesis y noema, sino la relación entre posibilidad (ideal y práctica) e intuición. En la primera formulación del “idealismo trascendental”, la indagación se desplaza de la pregunta por las posibilidades, ideal y real, del conocimiento en general, hacia la pregunta por el *devenir* de la realidad. El objeto no sólo es “hilo conductor”, guía para establecer las estructuras *a priori* del conocimiento, de lo posible y de lo real; también tiene *génesis*: su origen es la subjetividad trascendental: conectada con otras subjetividades, es el origen de todo sentido de la realidad; en ella radican los horizontes temporales, espaciales, corporales, lingüísticos e históricos, determinantes de la realidad del mundo.

La fenomenología se basa en el principio de “manifestación”: hay una donación efectiva de la realidad. Según el camino de de-mostración, lo real, es una *X*, que la conciencia intenciona como “idea regulativa”, en sentido kantiano. El idealismo trascendental intenta resolver el enigma de la realidad trascendente, mediante la coincidencia entre la “idea regulativa” y la singularidad. Pero esto no resuelve plenamente el problema de la manifestación de la realidad trascendente, el hiato entre el flujo de las manifestaciones y lo que aparece sólo se franquea provisionalmente: lo que ahora aparece así, puede advenir de otro modo, modalizarse. ¿Qué es la “idea regulativa”, si no se puede equiparar a una esencia necesaria, universal? La comprensión del “objeto” sigue supeditada al flujo de las manifestaciones. Si la “idea regulativa”, con carácter intencional, prescribe la interpretación de la unidad que enmarca el flujo del aparecer, ¿no sería más apropiado decir que esta idea es un “significado”, determinado culturalmente? ¿No es el “significado” —la palabra hablada, las nociones, los prejuicios— lo que permite comprender en cada caso el fenómeno y su fenomenalización? Uno de los problemas a resolver es determinar la relación entre el noema y la “idea regulativa” y la realidad, determinar si el núcleo noemático equivale a un modelo referencial (al estilo de Frege), conformado por el sentido y la referencia, o si, más bien, el noema ejerce el oficio de constituir la realidad, toda la realidad. Este problema divide aguas entre los fenomenólogos, entre aquellos que mantienen la tesis del “idealismo trascendental” (Landgrebe, Bernet, Walton, entre otros) y aquellos que suscriben la

tesis de que “*le plus grand enseignement de la reduction est l'impossibilité d'une réduction complete*” (Merleau-Ponty, 1945: VIII).

La denominación que ofrece Tengelyi (2010) de esta vía como “trascendentalismo metodológico” parece acertada. Husserl no logra de-mostrar a cabalidad que la totalidad de la realidad, del mundo, sea un rendimiento de la conciencia. Se enfrenta con el problema de explicar *toda la realidad* a partir de la conciencia “actual”. ¿Cómo dar cuenta de la realidad anterior a la historia, de la realidad que desborda la atención del ego cognoscente? En el texto No. 7 de *Hua XXXVI*, fechado entre 1914-1915, Husserl deja entrever la posibilidad de que haya un subnivel (*Unterstufe*), un residuo de “mundo meramente material... un trayecto de naturaleza meramente material” (*Hua XXXVI*, 141). Para acceder a este subnivel, no sería necesaria la constitución “actual”. Para acceder a esta dimensión, sería necesario practicar una constitución retroproyectiva, es decir, si hubiera una capa de “mundo meramente material”, sería resultado de la constitución intersubjetiva, realizada desde el presente, como mirando hacia atrás (Tengelyi, 2010: 151).

Tengelyi llama la atención sobre la dificultad de esta modalidad de la constitución. ¿Cómo constituir una realidad que no esté originariamente dada, allende la experiencia? El hecho de considerar esta posibilidad, requiere del ejercicio de una modalidad de la constitución, constitución “metodológica”. A la concepción de que la realidad es una totalidad divisible en regiones y subregiones, tema de las ciencias positivas, corresponde una caracterización de la “naturaleza” como el sustrato sobre el que se construyen las teorías. En este nivel, la indagación filosófica busca establecer cómo se conforman las distintas unidades de sentido, cómo se constituye la naturaleza como realidad trascendente, a partir de los actos — intuitivos— de la conciencia, de los actos donde se manifiesta la realidad y adquiere sentido. En contraposición, la constitución “metafísica” (Landgrebe, 1963: 148) se efectúa en el marco del “idealismo trascendental”, cuyo propósito es dar cuenta del origen del mundo, de la realidad, a partir de la subjetividad trascendental. En *Ideas II (Hua IV)*, Husserl presenta tres modalidades de la constitución del mundo: constitución de la naturaleza material, de la naturaleza animal y de la dimensión espiritual. La naturaleza animal estaría determinada por la causalidad; la animal, por la dimensión anímica, por la corporalidad-anímica; y la espiritual, por el yo personal y social. A diferencia de la naturaleza meramente material, la dimensión espiritual no es un sustrato objetivable, sino la dimensión vivida, origen de sentido de todas las regiones de ser, de la realidad. Según la perspectiva objetiva, la “naturaleza” funge como sustrato, una *X*, cuyo misterio debe esclarecerse mediante conceptos y teorías. En cambio, si se considera la dimensión espiritual, allí no hay ninguna *X*, revelable mediante la objetivación. “Los espíritus, precisamente, no son unidades

de apariciones, sino unidades de anexos absolutos de conciencia, hablando con más exactitud, unidades-de-yo.” (*Hua* V, 301/350). En la esfera espiritual, el *ego* no se considera como una “idea regulativa” que aparece, no es objeto, sino que es “lo dado mismo” (“*Gegeben*”, *Hua* IV, 302/351) en la experiencia, como vivido, cuerpo vivido (*Leib*). Se abre el campo de la experiencia pasiva, con sus respectivas síntesis y temporalidad, el campo de la subjetividad trascendental, equívocamente denominada “yo” (*Hua* VI, 188).

La denominación de “trascendentalismo metódico” es afortunada, porque muestra el límite del “idealismo trascendental”, el sustrato irreductible, la dimensión “natural meramente material”. Este límite lleva a considerar la posibilidad de una fenomenología trascendental, no idealista, lo cual no es lo mismo que una “detrascendentalización” de la fenomenología, tal y como lo solicita Guillermo Hoyos (2012).<sup>16</sup> Hasta aquí la fenomenología es trascendental, pero no-egológica: Husserl tiene una opinión propia sobre el lugar del yo (puro) en la reducción, pero éste aún no desempeña el oficio de “centro”.<sup>17</sup> En los años posteriores, a partir de las

---

16 Insatisfecho con lo que a su parecer constituía una “escolástica fenomenológica”, aspirando a sentar las bases de una “ética de la comunicación”, retomando una expresión de Habermas, Guillermo Hoyos exhortaba en el Primer Congreso Colombiano de Filosofía, que tuvo lugar en Bogotá en 2006, a la “detrascendentalización de la fenomenología” (Hoyos, 2012: 391 ss). El abandono de la fenomenología trascendental estaría motivado por la apertura de un espacio (fenomenológico) a la filosofía práctica. Filosofía práctica y política, cuyo “paradigma” es la “teoría del actuar comunicacional”. Aun cuando la fenomenología haya avanzado a tematizar el “mundo de la vida” y logrado el “abandono del “monólogo autorreflexivo”, en favor del “diálogo entre diversos participantes desde diversas perspectivas de lo mismo” (Hoyos, 2012: 392), aún faltaría llevar a cabo el cambio “de paradigma de la filosofía de la conciencia a la teoría del actuar comunicacional” (Hoyos, 2012: 405).

El denominado “cambio de paradigma” no sería otro que llevar a la fenomenología al denominado “giro lingüístico”, gracias al cual se pone por tema la comunicación. El “giro lingüístico”, abandono de la “fenomenología trascendental”, por fin permitiría superar el conflicto, la superación del subjetivismo. “Del mundo sólo puedo tener perspectivas y el conflicto surge cuando cada cultura se empeña en ser la perspectiva correcta y englobante desde la que se tiene completamente el mundo” (Hoyos, 2012: 406). Sin embargo, la crítica de Hoyos a la fenomenología parece estar orientada más al “idealismo” que a la dimensión “trascendental” de la fenomenología. El camino recorrido nos permite establecer que, si existe un “sustrato” irreductible, no es posible sostener con propiedad ni un idealismo, ni un subjetivismo. Las visiones totalizantes de la realidad no admiten nada que no esté al alcance de sus conceptos y prejuicios, no toleran lo “extraño”, el horizonte oscuro e irreductible, que determina todo aparecer. Que la fenomenología de Husserl ensaya diversas vías, diferentes al “idealismo trascendental” de *Ideas I*, sin renunciar por ello a ser filosofía trascendental, es lo que intentamos mostrar en esta investigación.

17 “Digo ‘yo’, con ello pongo algo, que no es ninguna *cogitatio* (...) Dejo al yo en suspenso. Esto ahí, son estas *cogitationes* y las (*cogitationes*) determinan un unidad de conciencia” (*Hua* XXXVI, 7). Taguschí presenta el camino de Husserl hacia una fenomenología egológica y en qué sentido ella gira en torno al proto-yo, *Ur-ich* (Cf. Tagushi, 2006: 61 ss).

“Conferencias de Londres” (1922), da un nuevo paso: resalta al *ego trascendental*, fuente última de la constitución de la realidad, venero del idealismo trascendental. Pero con el acceso a la región primordial, al proto-yo (*Ur-ich*), ¿se mantiene el “idealismo trascendental”, la tesis de que la conciencia trascendental es absoluta? ¿No hay en la experiencia pasiva un sustrato irreductible, que se sustraiga a la constitución de sentido por parte de la conciencia? Negar este horizonte oscuro, irreductible, llevaría a afirmar la transparencia del *ego*, a afirmar con el personaje central del célebre relato de Pär Lagerkvist:

Solamente yo vivo mi vida de enano. No ando con la cabeza erguida ni el rostro estirado. Yo soy siempre el mismo, siempre igual; no vivo más que una vida. No llevo ningún desconocido dentro de mí. Y reconozco todo lo que de mí procede, nada surge de los bajos fondos de mi ser, nada se esconde allí a la sombra. Por consiguiente, tampoco siento ese temor que asusta a los demás, el temor de algo extraño y misterioso. Nada semejante existe en mí. En mí no existe ningún otro (Lagerkvist, 1982: 185).

### **Bibliografía**

1. BERNET, R. (2004) *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*. Paris: Epiméthée, pp. 143-168.
2. HUSSERL, E. (1950) *Husserliana [Hua]. Gesammelte Werke*. Den Haag/Dordrecht.
3. HUSSERL, E. (1954) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Hua Bd. VI)*. Hrsg. v. W. Biemel. En español: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Ed. Crítica, 1992.
4. HUSSERL, E. (1971) *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. (Hua Bd. V)* Ed. Marly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
5. HUSSERL, E. (1973a) *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Hua Bd. I)*. Edited by S. Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. En español: *Meditaciones cartesianas*, Trad. José Gaos y Miguel García-Baró, México: F.C.E., 1986.

6. HUSSERL, E. (1973b) *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen.* (Hua Bd. II). Ed. Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. En español: *La idea de la fenomenología*, Trd. Miguel García-Baró, México: F.C.E., 1982.
7. HUSSERL, E. (1973c) *Ding und Raum. Vorlesungen 1907* (Hua Bd. XVI). [*Thing and space. Lectures 1907.*] Edited by Ulrich Claesges. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
8. HUSSERL, E. (1976a) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch. 1. Halbband: Text der 1.-3. (Hua Bd. III, 1). Auflage. Neu hrsg. v. K. Schuhmann [*Ideen I*]. En español: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Trad. José Gaos, México: F.C.E, 1986.
9. HUSSERL, E. (1976b) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.* (Hua Bd. IV) Hrsg. v. W. Biemel [*Ideen II*]. En español: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Trad. Antonio Ziri6n, México: UNAM, 1997.
10. HUSSERL, E. (1984) *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Hua Bd. XIX/2). In zwei Bänden. Edited by Ursula Panzer. Halle: 1901; rev. ed. 1922. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff. En español: *Investigaciones l6gicas II*, Trad. M. García Morente y José Gaos, Madrid: Alianza, 1982.
11. HUSSERL, E. (1985) *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07* (Hua Bd. XXIV). Edited by Ullrich Melle. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff.
12. HUSSERL, E. (1994) *Husserliana Dokumente III* (Hua Dok). Briefwechsel III, *Die G6ttinger Schule*, Springer.
13. HUSSERL, E. (2002) *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entw6rfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede f6r die Neuauflage der Logischen Untersuchungen*

- (Sommer 1913) (*Hua* Bd. XX/1). Edited by Ulrich Melle. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
14. HUSSERL, E. (2003) *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)* (*Hua* Bd. XXXVI). Ed. por Robin D. Rollinger en cooperación con Rochus Sowa. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
  15. HOYOS, G. (2012) “Detrascendentalizar el sujeto de la fenomenología”, en: *Investigaciones fenomenológicas*, Bogotá: Siglo del Hombre, pp. 391-410.
  16. LAGERKVIST, P. (1982). *Barrabás, el verdugo, el enano*, Barcelona: Orbis.
  17. LANDGREBE, L. (1963): *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, München.
  18. LANDGREBE, L. (1973) “Ist Husserls Phänomenologie eine transzendentalphilosophie?”, en: Noack (comp). *Husserl*. W.B.G., Darmstadt, pp. 316-324.
  19. MERLEAU-PONTY, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
  20. RIZZOLI, L. (2008) *Erkenntnis und Reduktion. Die operative Entfaltung der phänomenologischen Reduktion im Denken Husserls*. *Phänomenologica* 188, Springer, Dordrecht.
  21. ROLLINGER, R. & SOWA, R. (2003) *Einleitung*. En: *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, pp. IX-XXXVII.
  22. TAGUSCHI, S. (2006) *Das Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen ‚Nähe‘ des Selbst*. *Phänomenologica* 178, Springer, Dordrecht.
  23. TENGELYI, L. (2010) “Der methodologische Transzendentalismus der Phänomenologie”, en: C. Ierna et. Al. (ed). *Philosophy, Phenomenologie, Sciences*. *Phaenomenologica* 200, Springer, Dordrecht, pp. 135-153.

