



## LA NECESIDAD DEL EGO INDIVIDUAL COMO MOMENTO CONSTITUYENTE DEL MUNDO DE LA VIDA

The Necessity of the Individual Ego as Constitutive Moment of the Lifeworld

*Sebastián Charlin Delporte*<sup>1</sup>

Colegio Cordillera de las Condes, Santiago, Chile

scharlin10@miuandes.cl

### Resumen

Nuestro propósito radica en desarrollar una aproximación crítica a la interpretación usual de la reducción fenomenológica planteada por Edmund Husserl en diversas etapas de su filosofía. Se suele invalidar la posición de *Ideas I* debido a sus supuestos cartesianos. En efecto, se asume que, al reconducirnos a la evidencia dada en la interioridad de la conciencia, se pierde el contenido del mundo. En lugar de suspender la creencia en la validez del mundo, se aniquila el mundo por completo. Debido a esto, se privilegia la teoría de la reducción desarrollada por Husserl en *La crisis de las ciencias europeas* por su arraigo en el mundo de la vida, que integra la intersubjetividad, la historia, la cultura, etc. como momentos necesarios de la reflexión fenomenológica. Sin embargo, no se repara en la necesidad de aproximarse al mundo vital desde la subjetividad individual, es decir, a partir de la soledad irrenunciable del ego propio. Justamente, se busca atender a la necesidad e importancia de este momento del yo solitario dentro del mundo de la vida, que, a pesar de su soledad, no lleva a solipsismo algo, con que se unen las perspectivas de *Ideas* y la *Crisis*.

*Palabras clave:* reducción fenomenológica, solipsismo, intersubjetividad, cartesianismo, mundo de la vida.

### Abstract

I want to develop a critical approach to the usual interpretation of the phenomenological reduction proposed by Edmund Husserl in different stages of his philosophy. Often the position of *Ideas I* is disregarded because of his Cartesian assumptions. In fact, it is assumed that, in reconducting us to the evidence given in the interiority of consciousness, the content of the world is lost. Instead of suspending the belief on the validity of the world, the world is completely annihilated. Because of this, the theory of the reduction, developed by Husserl in *The Crisis of the European Sciences*, is privileged for it is rooted in the lifeworld, that integrates intersubjectivity, history, culture, etc. as necessary moments of the phenomenological reflection. Nevertheless, the necessity of approaching the lifeworld from the individual subjectivity, that is,

---

<sup>1</sup> Licenciado en Filosofía por la Universidad de los Andes.  
<https://orcid.org/0009-0003-4245-5302>



from the inalienable solitude of the own ego, is not attended. Precisely my goal consists in considering the necessity and relevance of the solitary ego within the lifeworld, that in spite of his solitude does not lead to any kind of solipsism, in which both the perspectives of *Ideas* and *Crisis* are unified.

*Keywords:* phenomenological reduction, solipsism, intersubjectivity, Cartesianism, lifeworld.

*Fecha de Recepción:* 15/09/2023 — *Fecha de Aceptación:* 16/11/2023

Husserl desarrolló su fenomenología trascendental mediante la aplicación del método de la *epojé* y la reducción fenomenológica. La puerta de entrada a la filosofía científica radica en la suspensión de la tesis general de la actitud natural. Es decir, se debe suspender el juicio sobre la existencia del mundo, de su ser ya ahí ante la mano (*vorhanden*). Solo de este modo, a ojos de Husserl, la reflexión puede adquirir el estatuto de auténticamente filosófica. El verdadero filósofo no puede fundar la validez de sus juicios científicos en la suposición previa de la existencia del mundo como fuente de derecho y legitimidad cognoscitivos. Se requiere de un desprendimiento libre, de una toma de posición radical (*radikale Stellungnahme*), que abra un campo de investigación puro, donde la razón pueda acceder al esclarecimiento de la estructura de toda la realidad. En esto consiste el proyecto de la fenomenología. Ahora bien, no debe olvidarse que se trata *sensu stricto* de una disciplina trascendental, es decir, en sentido husserliano, de una comprensión de la realidad en base al descubrimiento (*Entdeckung*), o esclarecimiento (*Enthüllung*), de las operaciones subjetivas (*subjektive Leistungen*) en que se constituye toda objetividad. El método de *epojé* y reducción se encamina a mostrar la correlación esencial entre las actividades subjetivo-trascendentales y la objetividad en general, cuya forma total y omnicomprendiva se constituye como mundo<sup>2</sup>. El desprendimiento de la actitud natural apunta, precisamente, a revelar ante la mirada dormida del yo natural los verdaderos alcances de la subjetividad. Husserl se refiere al yo mundano como un sujeto hundido en

---

<sup>2</sup> Luft, en concordancia con un planteamiento de este tipo, interpreta la filosofía de Husserl como un proyecto de Ilustración, entendido como el esclarecimiento racional de la correlación entre el sujeto y el mundo (Luft 2011a 9). Fink también alude a la tarea de la fenomenología como el descubrimiento de la constitución del mundo en la subjetividad trascendental, entrelazados en íntima unidad (Fink 370).



el olvido de sí, de su esencia y actividad. El cambio de actitud exigido por la fenomenología pretende derrumbar el sólido edificio de saberes sedimentados en y dependientes de la creencia irreflexiva e ingenua en la autosuficiencia del sentido del mundo. Una vez despojados de la aceptación acrítica del supuesto esencial de la vida mundana, podemos remontarnos al estudio de las fuentes subjetivo-trascendentales del mundo mismo. Así, la fenomenología se constituye como una ciencia de los orígenes (*Wissenschaft der Ursprungen*)<sup>3</sup>, en sentido radical, que reconduce la mirada desde la objetividad constituida como efectuación subjetiva hacia la actividad constituyente del sujeto trascendental, a sus leyes esenciales y a sus estructuras.

Ahora bien, Husserl no propuso un solo camino hacia la reducción (cuyo genuino sentido proviene de la voz latina *reduco*, es decir, re-conducir)<sup>4</sup> trascendental. La suspensión, la *epoché*, que posibilita la pregunta regresiva (*Rückfrage*) fenomenológico-constitutiva, puede descubrirse y efectuarse utilizando vías de diversa índole elaboradas por Husserl en distintas obras pertenecientes a diferentes períodos de su desarrollo filosófico. En la recepción e interpretación académica, se instaló una división triple, que obedece a indicaciones del mismo Husserl. Iso Kern, en su escrito sobre el tema, distingue tres caminos posibles hacia la reducción trascendental: la vía cartesiana, la vía a través de la psicología y la vía ontológica. La primera corresponde a la propuesta de *La idea de la fenomenología* (1907), *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I* (1913) *Filosofía primera II* (1926) y *Meditaciones cartesianas* (1929); la segunda, a un camino exploratorio abierto en *Filosofía primera II* (1926); y la tercera, a la vuelta hacia el mundo de la vida (*Lebenswelt*), desarrollada principalmente en *Lógica formal y trascendental* (1929) y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936). El intérprete, al explicar cada uno de los caminos, elabora una crítica a los dos primeros, que les niega legitimidad como puertas de entrada a la verdadera fenomenología trascendental. Solo valida la vía ontológica propuesta en *Krisis*, dado que, a su entender, se encarga de los problemas inherentes a los dos primeros intentos de acceso al campo fenomenológico trascendental superando las presuntas fallas

---

<sup>3</sup> Cf. *Hua* III §56.

<sup>4</sup> Cf. Zahavi 46.



del camino metódico propuesto en *Ideen*. Con su trabajo, Kern pretende invalidar la aproximación denominada problemáticamente “cartesiana” (incluso por el mismo Husserl) a los estudios trascendentales de la correlación sujeto trascendental-mundo. Ahora bien, ¿Es posible deshacerse sin más de la inclinación “cartesiana” de *Ideen*? A ojos de Kern, con el camino desarrollado en la obra de 1913, acabamos por perder el mundo mediante una aniquilación mental de su contenido (*Vernichtung der Welt*) y no damos con el campo fenomenológico buscado, es decir, con un terreno de estudio científico universal que permita acceder al sentido del ser en general. La conciencia pura de *Ideen* es una región particular del ente y, por consiguiente, no puede satisfacer los anhelos de Husserl. Sin embargo, con independencia de si la crítica del reputado intérprete resulta correcta, ¿el ejercicio metódico de la *Krisis* elude el radicalismo de *Ideen I*? ¿Conserva el mundo y accede al ser en su totalidad al iniciar su reflexión desde el *Lebenswelt*? No se puede obtener ahora una respuesta inmediata a estas interrogantes, pero sí nos encontramos en condiciones de reconocer su legitimidad.

Por todo esto, el propósito del presente escrito consiste en analizar ciertos momentos fundamentales de la llamada “vía ontológica a la reducción” presentada en la obra de 1936. La meta radica en mostrar, en primer lugar, que, si bien el método propuesto en *Krisis* asume el mundo de la vida, la intersubjetividad, la historia, la cultura, etc. en su valor constituyente, debe remontarse al momento primero del *ego* individual y solitario, mas no solipsista, para efectuar la toma de posición metódica; en segundo lugar, que este regreso al momento del yo propio, ineludible e intransferible, constituye la esencia de la denominada “vía cartesiana”; y, en tercer lugar, que no implica la pérdida del mundo ni el acceso a una región particular. En otras palabras, el movimiento metódico de la *Krisis* asume la doctrina de *Ideen I* situándola en un nuevo contexto y aplicándola de modo distinto. Así, la supera, pero, al mismo tiempo, la conserva elevándola a un estatuto superior, propio del desarrollo del método genético de la fenomenología trascendental<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Se debe comprender con precisión el carácter genético de la metodología analítica fenomenológica. El análisis genético alude al procedimiento con que el fenomenólogo atiende a las condiciones del desarrollo dinámico de la constitución de los diversos tipos de objetividad, y del sujeto mismo. Obedeciendo al descubrimiento de la temporalidad absoluta de la conciencia –ya notada por Husserl en 1905– se comprenden los procesos de formación de sentido como insertos en una “historia de la conciencia trascendental”, en que, atravesando etapas que se superan y conservan al mismo tiempo, nacen los diversos tipos de sentido en la subjetividad trascendental.



Esto permitirá comprender que, en realidad, no media un abismo entre *Ideen* y *Krisis*, sino que, más bien, Husserl, al desarrollar su filosofía, encontró nuevos caminos que no niegan sus descubrimientos anteriores, sino que se mantienen fieles al espíritu de los inicios de la fenomenología como ciencia trascendental.

Para establecer estos puntos, se dividirá el presente trabajo en tres secciones. En la primera, se revisará la crítica de Kern. En la segunda, se pasa al análisis de los aspectos centrales de la sección de *Krisis* sobre la *epoché* y la reducción. Finalmente, en la tercera, se elaborará una respuesta a las objeciones de Kern y se mostrará que la vía elaborada en *Krisis* contiene un momento cuyo núcleo esencial se encuentra en *Ideen* y se situará la reducción en el contexto de los proyectos fenomenológicos del último período de la filosofía de Husserl.

## 1. La crítica a la vía cartesiana a la reducción

Kern inicia su examen del camino cartesiano a la reducción describiendo una estructura fija, con cuatro elementos fundamentales, que les pertenece a todas las formas en que Husserl expuso este camino; a la versión de *La idea de la fenomenología*, a *Ideas I* y al examen de *Filosofía primera*<sup>6</sup> En primer lugar, la vía cartesiana busca un comienzo completamente evidente para la filosofía científica; se debe encontrar un punto de partida apodíctico. En segundo lugar, para dar con este principio, se necesita la cancelación de la creencia en el ser del mundo. En tercer lugar, se muestra que el *cogito* no se ve afectado por la suspensión de la creencia en el ser del mundo y, por consiguiente, obtenemos en él aquello que permanece tras la pérdida del mundo supuesto como existente. Es el objeto

---

<sup>6</sup> La fuente principal de esta exposición es el ensayo de Kern, publicado en 1962, *Los tres caminos a la reducción fenomenológico trascendental en la filosofía de Edmund Husserl*. Se debe notar, empero, que la postura de Kern cambia en otras obras, tales como *Husserl y Kant*, aunque mantiene lo esencial. Sin duda, el trabajo de Kern es el más influyente en la interpretación de la problemática de las vías. Encontramos posturas semejantes en Rudolf Boehm, expuestas en su prólogo a la edición de *Filosofía primera II* (1959), en el famoso trabajo de Ludwig Landgrebe *La partida de Husserl del Cartesianismo* (1961) y en el libro de Donn Welton *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology* (2000). Ahora bien, la postura de Kern no carece de detractores. Por ejemplo, Perkins (2017) muestra el carácter cuestionable de sus criterios hermenéuticos. Con esto, puede dudar, incluso, de la corrección de su división de las vías en tipos. Otros, como Drummond (1975) y Kortooms (1994), asumiendo la división de Kern, desarrollan interpretaciones alternativas sobre el contenido y la validez de las distintas vías.



del conocimiento inmanente, que nos ofrece evidencia absoluta. Y, en cuarto lugar, se establece que el *cogito* porta en sí el mundo como su *cogitatum*. De este modo, se accede al mundo como fenómeno, a modo de correlato de conciencia, *cogitatum qua cogitatum*.

De este modo, la vía cartesiana a la reducción se constituye como un proceso de búsqueda de certeza en que se encuentra la conciencia como fuente de evidencia absoluta, por contraposición al mundo. Su operación fundamental consiste en mostrar la diferencia existente entre la conciencia y las cosas, de la cual se desprende una distinción radical entre los modos de conocimiento que les corresponden. En efecto, como muestra Kern siguiendo la argumentación de la sección segunda de *Ideen I*, el conocimiento del mundo nunca provee certeza total, sino que la duda puede establecerse *por principio*. En cambio, en la percepción inmanente, en el acceso directo de la conciencia a sí misma, lo presentado se capta con certeza perfecta, su modo de darse (*Gegebenheitsweise*) es adecuado (*adäquat*); no se presenta mediante escorzos enlazados en un *continuum* de percepciones de un mismo objeto, sino que excluye la indeterminación propia de manifestación en perspectiva. Esta distinción indica la fuente de evidencia absoluta, que debe fungir como principio de la filosofía estrictamente científica. Y, a su vez, la certeza atribuida al *cogito* asegura que, tras la suspensión de la creencia en el ser del mundo, quede algo, un residuo fenomenológico (*phänomenologische Residuum*), que se constituye como el campo de la fenomenología<sup>7</sup> (Kern 1962 309).

En la anulación de la existencia del mundo, como se ve, se pretende conservar el mundo de algún modo. Ya no podemos usarlo como existente, dado que lo hemos puesto fuera de vigencia, pero, en virtud de la intencionalidad de la conciencia, puede aparecer ante nosotros como el *cogitatum* exigido por el *cogito*. El mundo, para el fenomenólogo, vale como correlato de conciencia y sólo en cuanto tal. Sin embargo, a ojos de Kern, esta pretensión resulta injustificada<sup>8</sup>. La primera falencia de la vía cartesiana, por consiguiente, consiste en que su ejecución equivale a perder el mundo. A pesar de su voluntad de conservarlo, solo logra acceder a su representante subjetivo (*subjektiver*

---

<sup>7</sup> Con esto, el curso de pensamiento ha alcanzado su meta y Husserl puede concluir: tras la cancelación del mundo trascendente, tenemos todavía “el campo completo de la conciencia absoluta”. “Así, ha permanecido el ‘residuo fenomenológico’ que se buscaba”. Aquí, nota que ese “residuo” lleva en sí la trascendencia mundana como su correlato (Kern 1962 309). Las traducciones del artículo de Kern son nuestras.

<sup>8</sup> Cf. Kern 1962 312.



*Repräsentant*). Esto, a su vez, trae consigo el problema del carácter particular del campo descubierto mediante la *epoché*; la segunda falencia radical de la vía cartesiana. No se llega a la región absoluta, sino a un mero residuo de la pérdida del mundo, que solo puede valer como parte de la totalidad del ente<sup>9</sup>.

De este modo, la subjetividad resultante de la reducción no puede desempeñar una función constitutiva universal, como Husserl pretende, puesto que es una parte de la realidad total, una entidad psíquica particular<sup>10</sup>. Pero, además, la subjetividad que la reducción manifiesta no es completa (*volle Subjektivität*), o plena. En efecto, con la anulación del mundo, se pierde el acceso a la intersubjetividad, en que se realiza de modo pleno la subjetividad, como comunidad trascendental constituyente. Si eliminamos el mundo y, con él, los cuerpos vivos (*Leiber*), imposibilitamos el acceso a la subjetividad ajena. Kern entiende la *Ausschaltung* fenomenológica de la tesis general de la actitud natural como una aniquilación y, por consiguiente, concluye la imposibilidad del acceso a la intersubjetividad trascendental mediante la vía cartesiana<sup>11</sup>.

Como tercera falta fundamental de la vía cartesiana, Kern detecta la falta de apodicticidad ofrecida por el *ego* que resulta como residuo fenomenológico. En efecto, en virtud de su temporalidad, no podemos captarlo adecuadamente. Se presenta como una corriente de conciencia con sus tres modos temporales fundamentales: presente, pasado y futuro. Y, sólo con respecto al primero, podemos obtener certeza. El pasado, captado mediante el recuerdo, incluye en sí la posibilidad de engaño (*Täuschung*); el futuro, naturalmente, resulta incierto<sup>12</sup>. Así, la única fuente de evidencia absoluta es el presente

---

<sup>9</sup> También el correlato de esta pérdida del ser real del mundo, a saber, el carácter de la conciencia como un “resto” o “residuo” conduce, de modo extraordinario, al error, pues ¿qué otra cosa puede quedar más que una parte, un componente o un estrato? Y ¿qué puede ser la conciencia como parte, componente o estrato de la realidad total sino conciencia psíquica, el confín psicológico ínfimo del mundo (*psychische Endchen der Welt*) (Kern 1962 313).

<sup>10</sup> En este caso, la fenomenología caería en la paradójica situación de la psicología, a saber, intentar dar cuenta de todo desde la realidad psíquica; explicar el conjunto de la realidad desde una de sus partes integrantes. Para el problema de la recaída en el psicologismo, véase: Luft 2011c 91.

<sup>11</sup> En el camino cartesiano, el mundo, y, con él, también las cosas que experimento como cuerpos (*Leiber*), se pone fuera de validez, o sí, como Husserl también argumenta en el camino cartesiano, el mundo fuera “aniquilado”, no permanece, naturalmente, como residuo nada de una subjetividad ajena. Pues el cuerpo (*Leib*) ajeno solo puede indicarme o presentarme una subjetividad con validez si él mismo es un cuerpo con validez. Si pienso los cuerpos (*Leiber*) como aniquilados, entonces también la subjetividad ajena. En el camino cartesiano, la subjetividad ajena solo es alcanzada como “mero fenómeno” (Kern 1962 314).

<sup>12</sup> Kern nota que el mismo Husserl comprendió la falta de apodicticidad del principio alcanzado (Kern 1962 321).



puro, una mera abstracción. Pero la falencia, según Kern, alcanza un nivel más profundo aún. Si aniquilamos el mundo, la conciencia misma no puede constituirse como una corriente<sup>13</sup>. En efecto, la temporalidad de la conciencia se relaciona íntimamente con la temporalidad de su correlato objetivo. No accedemos inmediatamente al flujo de conciencia, sino que solo podemos captarlo como tal desde la temporalidad del mundo trascendente que dura<sup>14</sup>. De este modo, Kern muestra que, según el planteamiento cartesiano, la conciencia también se ve afectada esencialmente; la aniquilación del mundo no deja intacta a la conciencia pura<sup>15</sup>.

Con estas objeciones, Kern pretende mostrar el carácter inviable e infecundo del camino cartesiano hacia la reducción. No nos permite conservar el mundo y, con él, perdemos tanto la conciencia como la certeza buscada, que debía servir de punto de partida de la ciencia. Además, si alcanzamos un tipo de subjetividad, no será plena, puesto que la aniquilación del mundo conlleva la negación de la intersubjetividad, donde se realiza lo subjetivo en su plenitud y concreción. Empero, a ojos de Kern, todo lo que perdemos en la vía cartesiana, lo conservamos en el camino a través de la ontología. En él, no se ejecuta una aniquilación del mundo y, por consiguiente, se conserva la plena concreción de la subjetividad, junto al mundo con todo su contenido, y se deja atrás la pretensión de certeza absoluta. Ahora bien, Kern interpreta como equivalentes la suspensión de la creencia en el ser del mundo con su aniquilación; lo que resulta altamente problemático. Lo característico de la vía cartesiana, según su interpretación, radica en la búsqueda de este residuo fenomenológico. Este modo de comprender el proyecto de *Ideen* no le hace justicia a la intención de la obra, basándose casi completamente en el difícil y discutido §49. Sin embargo, con cierta independencia del juicio acerca de la validez de la interpretación de Kern sobre la esencia del procedimiento cartesiano de Husserl, se pueden encontrar elementos en el desarrollo de la vía ontológica que exigen una

---

<sup>13</sup> Cf. Kern 1962 318.

<sup>14</sup> Kern (1962 315-6) se sirve para esto de *La refutación del idealismo* de Kant en la *Crítica de la razón pura*.

<sup>15</sup> La existencia de la conciencia no se disuelve mediante la aniquilación del mundo. Esta existencia que permanece no tiene duración alguna tras la aniquilación del mundo, esto es, ningún pasado ni futuro, puesto que se funden en el presente. Pero, es más, dado que el presente como tal ya lleva siempre en sí pasado y futuro mediante retención y protención, el mismo presente se reduciría algo puntual y atemporal (Kern 1962 318).





suspensión de la tesis radical sobre el ser del mundo. De este modo, nos situamos ante una nueva posibilidad de pérdida y fracaso, o ante la necesidad de elaborar una nueva forma de comprender la vía cartesiana a la reducción. El propósito de la sección siguiente, hacia la cual se avanza ahora, consiste en poner de relieve estos elementos e indicar la necesidad de una interpretación distinta del camino cartesiano, en que se manifieste su esencial parentesco y compatibilidad con el así llamado camino a través de la ontología.

## 2. La *epoché* desde la inserción en el *Lebenswelt*

Husserl, siguiendo el desarrollo de la filosofía moderna, escindido en dos corrientes contrapuestas, objetivismo naturalista y subjetivismo, concluye que, en este período de la historia del pensamiento, se tiende constantemente, aunque sin tomar conciencia de ello, a la institución de una filosofía trascendental.

Desplazándose desde el objetivismo, pensadores como Descartes, Locke, Hume y Kant avistan las profundidades de operaciones subjetivas de las cuales depende la constitución de toda objetividad. Con Descartes, se inicia el giro trascendental subjetivo, pero con insuficiencias. El impulso trascendental continúa con Locke, pero lastrado por la incomprensión de la naturaleza efectiva de la conciencia. Carecía del concepto de intencionalidad y, por tanto, solo podía entender la conciencia psicológicamente. Hume, dentro de esta tradición, logra superar la psicología cosificante con su empirismo radical, mas se hundió en el escepticismo.

Kant logró acceder a un punto de vista trascendental maduro, gracias al cual podía dar cuenta de la constitución de la objetividad y de la ciencia. Sin embargo, su filosofía se desarrolló sobre la base de prejuicios científicos, psicológicos y sobre el ocultamiento de la estructura fundamental del mundo. Por una parte, entendió la subjetividad como una entidad psicológica, a modo de sentido interno dotado de múltiples facultades. Por otra, consideró el mundo tal como la ciencia newtoniana lo determinaba. Es decir, desde un comienzo, se enfrentó a un sistema de objetos determinados por leyes, causalidad, temporalidad objetiva, espacialidad, etc. Su proyecto de fundamentación atiende a las condiciones de posibilidad de la constitución de una ciencia de la naturaleza y, en ella, de sus objetos. Ahora bien, Husserl nota que el punto de partida de Kant no es el genuino



comienzo, sino que depende de la sedimentación y aceptación de una serie de tesis científicas y culturales. Su mundo se encuentra ya constituido como objeto de ciencia. Supone la validez del método de la física matemática y emprende el proyecto de explicación de las condiciones que lo posibilitan. Empero, este mundo determinado científicamente se funda en una aproximación anterior y primordial a la realidad inmediata, a saber, el mundo vivido, donde transcurre la vida pre-teorética y sobre el cual se instituye toda teoría<sup>16</sup>. En la filosofía trascendental kantiana, permaneció oculto el *Lebenswelt* y, por consiguiente, no pudo acceder a las primeras etapas de la constitución de la objetividad<sup>17</sup>.

Estas suposiciones no permiten el desarrollo de una filosofía trascendental de radicalidad total. Para alcanzar una comprensión cabal de la estructura del mundo, debemos retroceder hacia la situación originaria, en la cual no encontramos la realidad como objeto de contemplación, determinada por conceptos y leyes universales, asequible para todo sujeto posible con certeza matemática. Debemos olvidar el mundo “en sí” de las ciencias, con sus verdades “en sí” y sus cosas “en sí”. Esto implica un retroceso (*Rückgang*) hacia una concepción pre-teorética de la objetividad. En efecto, con la ciencia, se eleva la pretensión de acceder a conocimientos cuya validez se fija definitivamente y para todo sujeto posible. De este modo, se supone que el correlato de los juicios científicos consiste en un ser autárquico, una cosa en sí, al que todos pueden

---

<sup>16</sup> A ojos de Husserl, la crítica kantiana de la capacidad teórica la razón se encuentra, de entrada, influida por el objetivismo. En efecto, la noción kantiana de experiencia supone la constitución de idealidades que rigen la comprensión del mundo como la totalidad de los fenómenos ordenados conforme a leyes y accesibles de modo intersubjetivo. La experiencia, en términos kantianos, supone la aceptación de las exigencias de universalidad irrestricta y necesidad como bases de la constitución del campo fenoménico y de los objetos mismos. Esto, para Husserl, implica el olvido de los procesos de los que surgieron la idea de objetividad como algo en sí cognoscible mediante leyes y proposiciones de universalidad irrestricta y necesidad. Para llegar a un mundo así concebido, según Husserl, se requiere de un largo proceso de sedimentación de estratos de sentido mediante los cuales surgen las idealidades que posibilitan una experiencia en sentido kantiano. Para ilustrar esto, puede atenderse al célebre apéndice a *Krisis* intitulado *El origen de la geometría*.

<sup>17</sup> Naturalmente, con el planteamiento de la cuestión kantiana, está presupuesto de antemano como existente (*seiende*) el mundo cotidiano de la vida, en que todos nosotros, también yo, el que ahora filosofa, tenemos existencia conscientemente, y no menos en las ciencias, como objetos culturales en este mundo con sus científicos y teorías (*Hua* VI 146). Las traducciones de los pasajes de *Krisis* son nuestras.



acceder *por principio*. Pero, a modo de substrato de este mundo científicamente constituido, se encuentra el *Lebenswelt* como suelo incuestionado y fuente de validez<sup>18</sup>.

Este retorno al mundo subjetivo, en que transcurre la vida humana, cuyas determinaciones carecen de la exactitud y “objetividad” matemáticas, exige una *epoché*. De este modo, el primer paso para acceder a la fuente de la validez de todo conocimiento, que opera a modo de fundamento sobre el cual se instituyen los juicios de toda ciencia, consiste en poner fuera de juego la validez de las ciencias. Es decir, solo se las considerará a modo de hechos en la vida humana, mas no como modos de acceso válidos a la determinación del ser del mundo. La suspensión nos permite depurar el mundo de las idealidades y las estructuras que la investigación científica le atribuye. Ya no nos enfrentamos a un mundo objetivo en sí, sino al supuesto de toda actividad, al suelo de la vida, cuyas determinaciones se establecen en función de la *práxis* subjetiva.

Este mundo inexacto, subjetivo y relativo se presenta como el supuesto de toda vida y actividad. Se constituye como el suelo incuestionado sobre el cual transcurre la totalidad de la vida humana. Él, con su estructura de horizonte espaciotemporal que se presenta como uno para toda la comunidad humana que lo habita, permanece en el trasfondo a modo de objeto de creencia constante e inalterada. El mundo se considera como existente y, por consiguiente, es la fuente de validez de todo conocimiento. A él, remite en última instancia, toda actividad cognoscitiva. Se constituye como punto de partida y meta siempre supuesta y nunca cuestionada. Esta aceptación irreflexiva de la existencia y validez de ser del mundo es la característica esencial de la actitud natural. Una vez que nos hemos despojado de la aceptación de la validez de los juicios científicos, el *Lebenswelt* salta ante nuestra vista de modo puro y con toda su riqueza. Mas aún lo tematizamos a modo de objeto. La atención se dirige al mundo, o a las cosas que en él se incluyen, directamente. Se asume el mundo como válido y se atiende a él en *intentio recta*, es decir, la actividad intelectual, que, incluso, puede elevarse hasta desarrollar una ontología del mundo de la vida, se mantiene dentro del marco impuesto por la actitud

---

<sup>18</sup> Cf. Husserl *Hua* VI 152-3. Resultan de gran utilidad los análisis de la introducción de *Erfahrung und Urteil* para comprender este punto; cómo el mundo se encuentra “pertrechado” de idealidades que se constituyen en un proceso histórico y se establecen como si fueran la estructura misma de la realidad (Husserl 1939 §§10-11).



natural<sup>19</sup>. Sin embargo, podemos atender de otro modo al mundo vivido, a saber, considerando no los objetos, sino sus *modos de darse*. Esta modificación del interés, esta vuelta de la mirada hacia el modo en que los objetos se aparecen al sujeto, trae consigo un descubrimiento de importancia radical, a saber, la toma de conciencia de la esencial correlación entre sujeto constituyente y objeto constituido. Se manifiesta así la vida subjetiva universal y la posibilidad de una ciencia de sus actividad y estructuras. De este modo, el mundo mismo cambia de sentido y la toma de posición natural del sujeto se ve radicalmente afectada<sup>20</sup>.

Esta atención dirigida hacia los modos de darse de los objetos conduce a la consideración del mundo, de la validez de la estructura de horizonte en que se presenta todo objeto posible, como efectuación de la actividad subjetiva constituyente. Se descubre así la unidad de la vida subjetiva universal en que se constituye la validez de toda objetividad.

A saber, la vida universal operante, en que el mundo surge para nosotros como existente constantemente en la temporalidad (*Jweiligkeit*) fluyente, constantemente “predado”; o también: aquello en que nosotros, por primera vez, descubrimos que y cómo el mundo, a modo de correlato de una totalidad de efectuaciones vinculadas, susceptible de ser investigada, cobra su sentido de ser (*Seinssinn*) y su validez de ser (*Seinsgeltung*) en la totalidad de sus estructuras ópticas (Husserl *Hua* VI 148).

Al atender a la vida universal constituyente, se comprende el mundo como correlato intencional manifestado en una multiplicidad de actos de donación de sentido (*Sinngebung*) en que se constituye la unidad del mundo como ente, como unidad de validez, a partir de la multiplicidad de efectuaciones subjetivas de una conciencia unitaria.

---

<sup>19</sup> Landgrebe, incluso, se refiere a una “fenomenología mundana”, a saber, aquella que lleva a cabo una ontología del mundo de la vida prescindiendo de la reducción fenomenológica (Landgrebe 1981 128).

<sup>20</sup> Husserl afirma: “Ahora, formamos esto hacia una nueva dirección universal del interés, establecemos un interés universal consecuente por el *cómo* de los modos de darse (*Gegebenheitsweisen*) y por los *onta* mismos, pero no directamente, sino [a modo de] objetos en su *cómo*, justamente en la dirección del interés exclusiva y constante hacia *cómo*, en el cambio de valideces relativas, fenómenos subjetivos, opiniones, surge la validez universal “mundo”, *el mundo para nosotros*” (*Hua* VI 147).



El mundo ya no posee el sentido de la realidad (*Wirklichkeit*) existente y siempre dada<sup>21</sup>. Se reconoce su carácter de pre-dado (*vorgegebene*), de presuposición constante<sup>22</sup>. Así, el sujeto sale de la actitud natural, dirigida *in recto* (*geradehin*) a los objetos, tomados como existentes en el mundo real, y se vuelca hacia la subjetividad oculta, tácita, que funge como condición de posibilidad del ser del mundo.

Esta toma de conciencia se logra mediante una alteración radical de la actitud natural. Para comprender el mundo como correlato de la conciencia constituyente, se necesita de una total modificación, una *epoché* universal única en su clase (*Hua* VI §39 151). La vuelta hacia el modo de darse de los objetos que manifiesta su constitución en la subjetividad permite la cancelación de la actitud natural; se constituye como *epoché* trascendental. Esta modificación de la actitud natural se ejecuta como “de un golpe”. En efecto, todo objeto y actividad cognoscitiva se inserta en un entramado en forma de horizonte que lo conecta con la totalidad de horizontes incluidos en el horizonte universal único, el mundo<sup>23</sup>. Por consiguiente, si hemos de cancelar la posición irreflexiva de la existencia, debemos desconectar la totalidad en un solo acto, de modo tal que, en su conjunto, se presente como fenómeno, es decir, a modo de correlato de efectuaciones de la vida subjetiva. Así se alcanza la siguiente disposición:

Es una actitud alcanzada *sobre* la pre-donación de la validez del mundo, *sobre* la infinitud del “uno-en-el-otro” (*Ineinander*) de las sedimentaciones de sus valideces siempre [montada] en valideces, *sobre* la corriente completa de las multiplicidades unificadas sintéticamente, en que el contenido de sentido (*Sinngehalt*) y la validez de ser del mundo tiene y cobra de nuevo (*Husserl Hua* 153).

Esta *epoché* de la actitud natural como un todo, que sitúa al sujeto por sobre el mundo, dado que ya no presupone su validez de ningún modo, posibilita la reducción trascendental, es decir, la reconducción de la objetividad constituida a la actividad

---

<sup>21</sup> Cf. Husserl *Hua* VI 148-9. Esto es correlativo al descubrimiento de la actitud natural; así como, solo tras la reducción, reconocemos el mundo como pre-dado; solo en la actitud fenomenológica, tematizamos la actitud natural *qua* natural. Luft muestra que el tratamiento de la actitud natural tiene dos aspectos, metodológico y temático (Luft 2011b 39).

<sup>22</sup> Cf. Husserl *Hua* 148.

<sup>23</sup> Landgrebe nota la importancia del concepto de horizonte, y del mundo como horizonte, para la ejecución de la reducción (Landgrebe 1981 125).



constituyente del sujeto. Se manifiesta ante la mirada del filósofo la correlación *a priori* entre mundo y subjetividad absoluta; donde aquel adquiere su sentido de ser en esta y se considera como fenómeno, es decir, como correlato de actividad intencional (Husserl 1936 144-5). Esta modificación de la actitud natural, que excluye la suposición de la existencia del mundo, no debe entenderse como una pérdida o un desprendimiento del contenido de la experiencia natural. Con la nueva actitud, que podemos llamar trascendental o fenomenológica, la riqueza total del mundo de la experiencia se conserva; solo se pierde la ingenuidad de la actitud natural. El fenomenólogo, de este modo, accede a todo el contenido del mundo, pero en un nuevo tipo de experiencia, a saber, la experiencia trascendental (*transzendente Erfahrung*):

Se debe mostrar, en particular y sobre todo, que en aquel que filosofa mediante la *epoché*, se abre una nueva forma del experimentar, del pensar y del teorizar, en que él, situado *sobre* su ser natural y *sobre* el mundo natural, no pierde nada de su ser y sus verdades objetivas, como [no pierde], en absoluto, nada de la herencia espiritual de la vida del mundo (*Weltlebens*) y de la completa vida de comunidad (*Gemeinschaftsleben*) histórica, pero él renuncia a continuar toda la realización natural de su vida del mundo – como filósofo, en el carácter único de su dirección de su interés dirigido” (Hua 154-5).

La reducción trascendental abre un campo infinito de experiencia que incluye la totalidad del mundo con todos sus estratos y sedimentos de sentido. El único cambio radica en la adopción de la perspectiva trascendental, que atiende al mundo como fenómeno, es decir, como correlato constituido de la subjetividad constituyente. En la actitud trascendental, se revela el mundo como una unidad constituida intersubjetivamente. Es decir, la vida subjetiva concreta a la cual refiere en último término toda objetividad es la intersubjetividad trascendental. El mundo, objeto de la reflexión trascendental, consiste en un correlato de la vida del espíritu, de la comunidad de sujetos trascendentales, que incluye la historia, la cultura, las costumbres, etc. Solo se alcanza la total concreción de los análisis fenomenológicos cuando se atiende a la actividad constituyente subjetiva como una cooperación intersubjetiva. Permítasenos citar *in extenso* la exposición de Husserl:



Ahora todo se complica tan pronto como pensamos que la subjetividad sólo es lo que es en la intersubjetividad: yo operante de modo constitutivo. Esto implica para el punto de vista “yo” los nuevos temas de la síntesis concerniente al yo específico y al otro yo (cada uno como yo puro), de la síntesis-yo-tú, y, asimismo, pero de modo más complejo, la síntesis-nosotros. En cierto modo se da ahí nuevamente una temporalización (*Zeitigung*), a saber, aquella de la simultaneidad del polo-yo, que corresponde a la constitución del horizonte personal (puramente yoico), en que cada yo sabe de sí. Es la socialidad universal (en este sentido, la “humanidad”), como “espacio” de todos los sujetos-yoes. Pero, naturalmente, la síntesis de la intersubjetividad también concierne a todo: el mundo de la vida idéntico intersubjetivamente para todos ofrece como “índice” intencional para la multiplicidad de fenómenos, que, vinculados en síntesis intersubjetiva, son aquello a través de lo cual todo yo-sujeto (y no cada uno sólo mediante sus propias multiplicidades para él) son dirigidos al mundo común y a sus cosas, como el campo de todas las actividades vinculadas en el nosotros universal, etc. (*Hua* 175-6).

La investigación fenomenológico trascendental de la constitución de la objetividad nos lleva a poner como la fuente de operaciones constitutivas a una comunidad de sujetos que, en su interacción mutua y su trato con la alteridad “objetiva”, dan lugar al mundo. Si se traen a la memoria las objeciones de Kern expuestas en la primera sección, se puede concluir que este camino hacia la reducción trascendental nos lleva lejos de un solipsismo, o de un cierre de la conciencia individual sobre sí. En lugar de adquirir un *solus ipse*, en cuya interioridad se accede a la intuición inmanente con certeza absoluta, damos con una comunidad de sujetos que se encuentran sobre un terreno objetivo común, que incluye el despliegue temporal de la intersubjetividad como historia y cultura. No se comenzó por suspender la tesis general de existencia dejando al *ego* individual en una soledad total, que sería la única fuente de conocimientos ciertos; más bien, se accede al contenido del mundo en su *cómo*, es decir, en sus modos de darse, y, en este ejercicio, se comprende el *a priori* universal de correlación, en que se toman como *relata* el mundo y la intersubjetividad trascendental. Sin embargo, ¿evitamos con esta ejecución de las *epochai* y la reducción una vuelta al *ego* individual que opera, desde la primera persona singular, como la fuente última de evidencia, validez y ser? ¿No nos vemos obligados a partir desde el yo primario, individual, propio e intransferible? Y, si debemos responder afirmativamente, ¿no significa esto una vuelta al “cartesianismo”, que, partiendo de la presencia absoluta del yo absoluto individual ante sí mismo en plena evidencia e



inmediatez, constituye la totalidad de la objetividad, incluyendo a la comunidad de sujetos? Para responder a estas interrogantes, debemos atender a las palabras del propio Husserl.

El §55 de *Krisis* nos permite darle respuesta satisfactoriamente a estas preguntas. El párrafo se intitula “La corrección de principio de nuestro primer planteamiento de la epoché mediante su reducción al ego absolutamente único [y] fundante en último término”. Husserl, tras introducir su nueva vía a la reducción, que expresamente no exige un punto de partida en el yo solitario, sino que, desde el mundo de la vida, en que aparece la comunidad de sujetos trascendentales como fuente última de constitución, y que tampoco menciona la evidencia absoluta como punto de partida necesario, le añade una corrección *de principio*. Él afirma:

Por consiguiente, se necesita, frente a la primera aplicación de la *epoché*, una segunda, a saber, una reforma consciente de la misma mediante reducción al ego absoluto como al centro de función último de toda constitución (*Hua VI* 190).

Y, luego, añade:

El método exige ahora que se interrogue retrospectivamente al ego desde su fenómeno del mundo de modo sistemático y que se tome conocimiento de él mismo, el ego trascendental, en su concreción, en la sistemática de sus estratos constitutivos y en sus indescriptiblemente embrolladas fundaciones de validez. El ego es dado apodícticamente en la aplicación de la *epoché*, pero dado como “concreción muda” (*Hua VI* 191).

El comienzo de las consideraciones trascendentales estriba en el *ego* y su apodicticidad. No podemos ir más allá de la evidencia absoluta que el yo encuentra en sí mismo, en la perspectiva de la primera persona<sup>24</sup>. Desde él, se inicia el proceso genético de constitución, en que se reconoce a la subjetividad ajena como constituyente. El estatuto

---

<sup>24</sup> Cf. “Por consiguiente, se entiende también el sentido de la exigencia de una apodicticidad del ego y de todos los conocimientos trascendentales adquiridos sobre este fundamento trascendental. Habiendo llegado al ego, en su interior, uno se encuentra en una esfera de evidencia en que querer preguntar retrospectivamente más allá es un sinsentido. Contra esto, cualquier alusión usual a la evidencia, en cuanto que, con ella, debería ahorrarse una pregunta retrospectiva ulterior, no es mejor teóricamente que una alusión a un oráculo, donde Dios se manifiesta” (*Hua VI* 192).





de “constituyente” atribuido al *alter ego* se alcanza a modo de resultado de operaciones de constitución. No puede funcionar como principio al comienzo de la investigación. Sólo una vez realizado el recorrido desde la esfera propia e inmediata accesible al yo en su soledad originaria, que no debe confundirse con una individualidad solipsista, se le reconoce esta dignidad. El §55 ofrece una mirada retrospectiva que indica la necesidad de corrección del método de *epoché* tal como se planteó en los párrafos anteriores. Pero el §54, sección (b), explícitamente muestra el itinerario necesario que debe seguirse para alcanzar la constitución de la intersubjetividad y del mundo como “uno y el mismo para todos” (*Welt für uns alles*). Establece que la entrada inmediata a la intersubjetividad consiste en una ingenuidad propia del principiante en el método, y que no resulta legítimo entrar “como de un salto” a la comunidad de sujetos. Se debe comenzar con el yo individual que, en cada caso, ejecuta la *epoché* en su soledad radical<sup>25</sup>.

Husserl muestra, a grandes rasgos, el proceso constitutivo en su totalidad, que exige el comienzo en el yo primordial (*Ur-Ich*), que no puede considerarse estáticamente, sino, también, de modo genético. Así, se debe atender, en primer lugar, a la autoconstitución del yo en la esfera del tiempo interno, a modo de temporalización (*Zeitigung*) de sí. De hecho, el modelo constitutivo de temporalización de sí constituye la estructura conforme a la cual se forma la intersubjetividad, mediante la “comunitarización” (*Vergemeinschaftung*) del yo en el tiempo “externo”. Afirma:

Ella puede mostrar cómo el yo continuamente único, en su vida original constituyente, constituye una primera esfera de objetos, la ‘primordial’; cómo realiza efectuaciones constitutivas desde ella en conformidad con una motivación, a través de las cuales, una modificación intencional de sí misma y de su primordialidad llega a la validez de ser bajo el título de ‘percepción ajena’, a la percepción de un otro, de un yo ajeno, que es yo para sí como yo mismo (*Hua* VI 189).

Y continúa:

---

<sup>25</sup> Husserl afirma: “La *epoché* produce una soledad filosófica *sui generis*, que es la exigencia fundamental para una filosofía realmente radical” (*Hua* VI 188). Y, luego, agrega: “Pero era erróneo el método, era saltar inmediatamente en la intersubjetividad trascendental y pasar por alto el yo originario, el ego de mi *epoché*, cuyo carácter único y su carácter indeclinable nunca puede perderse” (*Hua* VI 188).



Así, el yo actual realiza una efectuación en la que constituye un modo de variación de sí mismo como en su ser (en el modo del pasado). Desde aquí, se debe seguir cómo el yo actual, el que fluye constantemente presente, se constituye durando en su temporalizarse mediante 'su' pasado. Asimismo, el yo actual, que ya posee duración de la esfera primordial que dura, constituye en sí al otro como otro. La temporalización de sí, mediante des-presencialización (*Entgegenwärtigung*), por así decirlo, (mediante la rememoración), tiene su analogía en la alienación (*Entfremdung*) (empatía como una despresencialización de nivel superior -que [convierte] mi presencia originaria en una mera presencia originaria presentificada) (*Hua* VI 189).

Estos pasajes evidencian la relación del desarrollo del pensamiento de Husserl en *Krisis* con su investigación sobre la intersubjetividad en las *Meditaciones cartesianas*, en particular la V. El esclarecimiento fenomenológico de la constitución del mundo *debe* realizarse desde la primera persona<sup>26</sup>.

Husserl, si bien desarrolla un nuevo camino de entrada a la fenomenología, no descarta la necesidad de la remisión primaria al *ego* en su individualidad y soledad. En él, comienza el proceso constitutivo y, para cada sujeto, su propio yo es la fuente primaria de evidencia, comprobación y constitución. Empero, no se debe confundir esta vuelta a la esfera primordial como un "cartesianismo" que busca una premisa en el *ego* para formar un sistema deductivo con principios evidentes<sup>27</sup>. El *ego cogito* individual se sitúa en el primer lugar porque, desde él, *debe* comenzar la aproximación a toda objetividad o subjetividad ajenas. No podemos sino partir desde la primera persona, dado que exige su reconocimiento como fuente primaria de validez y ser. Ahora bien, Husserl reconoce que el yo primario, en su soledad, requiere de la intersubjetividad para constituirse en su plena concreción y riqueza<sup>28</sup>. Sin embargo, la explicación genética exige el comienzo absoluto<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Cf. "Pero todo esto llega a la conciencia sólo si la autoconciencia del fenomenólogo que se cuestiona y se critica radicalmente en su perspectiva de primera persona (Luft 2011c 100; nuestra traducción).

<sup>27</sup> Cf. "Es, naturalmente, un malentendido querer combatir la fenomenología trascendental como 'cartesianismo', como si su 'ego cogito' fuera una premisa o una esfera de premisas, para deducir de ellas los demás conocimientos (en que se habla ingenuamente sólo de algo objetivo) con 'seguridad' absoluta. No se debe asegurar la objetividad, sino comprenderla" (*Hua* VI 193).

<sup>28</sup> Ahora bien, debe notarse que este yo primordial no carece de contenido, de referencia a objetos, ni de mundo. Retrotraerse al principio no equivale a resguardarse en el yo eliminando sin más todo no-yo. Más bien, el sujeto de la *epojé* conserva todo al ejecutarla (*Hua* VI 188).

<sup>29</sup> Empero, para que el análisis fenomenológico de la constitución alcance su máxima concreción, se requiere del proceso inverso de *Verweltlichung*, de mundanización, según lo expone Luft (Luft 2011c 97).



Con el análisis realizado hasta el momento, se han obtenido los elementos que necesitamos para evaluar críticamente la interpretación de Kern. Se debe pasar a la siguiente sección para contrastar su versión de la vía cartesiana con la “vía desde el *Lebenswelt*” que arranca necesariamente desde la intimidad del *ego* primario.

### 3. Convergencia de las vías

Ahora, nos encontramos en condiciones de enfrentar y ponderar con precisión el alcance y la validez de las críticas de Kern a la vía cartesiana, junto a su comprensión del camino a través de la ontología. Se debe notar que se presentan dos aspectos fundamentales que nuestra reflexión considera: por una parte, la corrección o incorrección de la interpretación de Kern del camino cartesiano junto a sus críticas; por otra, su modo de abordar el proyecto de la reducción desde el mundo de la vida, es decir, principalmente, su lectura de los §§28-55 de la *Krisis*.

El primer paso de este examen puede llevarse a cabo dentro de estrechos límites. En efecto, para comprender la esencia de la vía cartesiana, se requiere de análisis textuales exhaustivos de las obras centrales en que Husserl la desarrolló; o, al menos, de la segunda sección de *Ideen*. Empero, se puede atender a las críticas de Kern con ciertos elementos de *Krisis*, *Ideen* y otras obras para mostrar su carácter injustificado.

En primer lugar, Kern establece que la vía cartesiana a la reducción pierde el mundo; llevarla a cabo equivale a una especie de negación o aniquilación del mundo (*Weltverichtung*). Empero, apunta como uno de los rasgos fundamentales de esta vía el atender al mundo como *cogitatum* de un *cogito* (Kern 1962 305). En comparación con este método, ¿de qué manera conserva la vía ontológica el mundo? En efecto, deja de considerarlo en *intento recta* y atiende a los modos de darse de los objetos. Así, se despoja de la tesis general de la actitud natural, la posición de existencia, y pone el mundo como fenómeno, es decir, a modo de correlato de efectuaciones intencionales; como ya se expuso en la sección segunda. Ahora bien, ¿esto se distingue esencialmente del modo de conservación del mundo en la vía cartesiana? Si se acude a uno de los textos principales del supuesto “período cartesiano” de Husserl, encontramos una definición de fenómeno



que permite conservar el mundo del mismo modo que en la vía a través de la ontología. Husserl afirma en *La idea de la fenomenología*:

Son, por tanto, los problemas de la donación (*Gegebenheit*), los problemas de la *constitución de objetividades de todo tipo en el conocimiento*. La fenomenología del conocimiento es ciencia de los fenómenos de conocimiento en el doble sentido de: sobre los conocimientos como fenómenos, exposiciones, actos de conciencia, en que se exponen estas y aquellas objetividades, llegan ser conscientes activa o pasivamente; y, por otro lado, de estas objetividades mismas como expuestas de este modo. La palabra “fenómeno” (*Phänomen*) posee un doble significado debido a la correlación esencial entre *aparecer* (*Erscheinen*) *lo que aparece* (*Erscheinende*). *Φαινόμενον* significa propiamente lo que aparece, pero es usado relativamente para el aparecer mismo, el fenómeno subjetivo (*Hua* II 14, mi traducción).

En la posición del objeto como fenómeno mediante el cambio de actitud radical, se conserva tanto el aparecer como lo que aparece. Solo cambia el modo en que aprehendemos aquello que aparece en la aparición. La vuelta sobre el *cogito* no significa la entrada en la inmanencia, en sentido tradicional. “Inmanencia”, en este contexto, adquiere un significado radicalmente nuevo. No alude a aquello que se conoce en el sentido interno, sino, más bien, a la inserción de toda objetividad en el sujeto trascendental, no psicológico. Lamentablemente, Kern no parece atender a este esencial giro en el significado de la palabra *Immanenz*<sup>30</sup>. Según esta acepción de *Phänomen*, no podemos aceptar que la vía cartesiana pierda el mundo. O, si significa una pérdida, también debe ocurrir en la vía a través de la ontología.

En segundo lugar, Kern nota que, con la aniquilación del mundo efectuada por la suspensión, alcanzamos la conciencia como una región particular de la realidad. Por consiguiente, se vería frustrado el intento de fundar una ciencia universal, como la fenomenología. Sin embargo, Husserl, destaca en reiteradas ocasiones, que la conciencia pura, a la que se ingresa mediante la *epoché* es la subjetividad trascendental, no

---

<sup>30</sup> Ciertos pasajes de *Ideen* pueden llevar a confusión. Parte de la argumentación fundamental de la segunda sección consiste en el análisis de la percepción de dirección inmanente y trascendente (*cf. Hua* III §§38-49). Este uso de “inmanencia” resulta similar al tradicional. Pero cabe distinguirlo con claridad de la inmanencia del mundo como fenómeno en la subjetividad trascendental.



psicológica<sup>31</sup>. Por consiguiente, no resulta legítimo tomarla como una región particular de lo real, puesto que, al suspender el juicio sobre toda trascendencia, la subjetividad humana-psicológica se ve cancelada y, de este modo, se deja la particularidad regional<sup>32</sup>. Se accede a la conciencia trascendental, en cuyo campo se desarrollan consideraciones eidéticas que no se limitan al modo en que las cosas adquieren sentido para una subjetividad de tipo determinado, como la humana<sup>33</sup>.

En tercer lugar, Kern alude a la falta de certeza apodíctica del *cogito* en virtud de su estructura temporal; junto a la relación de los modos temporales con la duración del mundo. Su interpretación asume que el norte de la vía cartesiana es la evidencia perfecta. Pero, al menos en *Ideen*, la alusión a la duda y a lo indubitable posee un carácter meramente instrumental. Se utiliza para mostrar la diferencia de sentido entre el modo de ser de las cosas y el de la conciencia (Cf. Husserl 1913 §50 y §55). Además, en ciertos pasajes, Husserl muestra ser consciente del carácter temporal de la conciencia y admite que, de algún modo, se escorza, en sus fases temporales<sup>34</sup>. A esto, se puede añadir que, considerando la mención anterior al mundo como fenómeno, no se requiere de un mundo asumido como existente, es decir, como ente con sentido de ser que goza de validez, para determinar la duración de la conciencia. Kern alude a la *Refutación del idealismo* de la *Crítica de la Razón pura*, en que Kant establece la necesidad de la permanencia del objeto del sentido externo para la constitución de la evidencia del sentido interno. Sin embargo, Husserl, al conservar el contenido del mundo como fenómeno, no se priva de un contenido duradero conforme al cual pueda establecerse el orden temporal de la

<sup>31</sup> Para este punto, el §54 de *Ideen* resulta de importancia decisiva.

<sup>32</sup> Ahora bien, Eugen Fink nota que el vocabulario de *Ideen*, entendido fuera de su contexto, puede llevar a grandes malentendidos, tales como la interpretación de la *epoché* como aniquilación del mundo y el *ego* como unidad psicológica (Fink 360).

<sup>33</sup> Con esto, se logra comprender el alcance que Husserl les atribuye a sus análisis. Por ejemplo, en el §43 de *Ideen*, titulado *Aclaración de un error de principio*, aclara que la trascendencia de la cosa física no puede atribuirse a la deficiencia de la percepción humana, sino que, *por principio y esencialmente*, la cosa física se percibe mediante adumbraciones, o escorzos, y, por consiguiente, no puede darse de modo adecuado a conciencia alguna, incluso para el conocimiento divino.

<sup>34</sup> Cf. *Hua* III 82. Husserl, en el §85 de *Ideen*, muestra ser consciente de la dimensión de la “temporalidad profunda” de la conciencia. Declara expresamente que, en el nivel de análisis de *Ideen*, no se descenderá hasta el fondo último de constitución de la temporalidad. (*Hua* III 171). El descubrimiento de la temporalidad esencial de la conciencia y del flujo absoluto no es tardío por parte de Husserl. Se remonta hasta las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo, cuyos primeros materiales datan de 1905. En el §38, Husserl alude a la subjetividad absoluta del estrato más profundo de la constitución del tiempo (*Hua* X 75).



conciencia<sup>35</sup>. Objeciones como las que levanta Kern no desarticulan el planteamiento de Husserl; solo resultan efectivos si se asume que la *epoché* equivale a una aniquilación del mundo, que es una interpretación altamente cuestionable.

Luego de estas breves objeciones, podemos adentrarnos en la segunda parte del análisis de la interpretación de Kern, a saber, su explicación de la vía a través de la ontología tal como Husserl la desarrolla en la *Krisis*.

Kern ofrece una caracterización de la estructura esencial de la vía a la reducción mediante la ontología; que aplica para todas sus versiones, como la de *Lógica formal y trascendental* y *Crisis*. Consta de tres elementos esenciales. En primer lugar, la reflexión puede comenzar por una consideración de la lógica y ontología formales, de las ontologías regionales o de la estructura del mundo de la vida. En segundo lugar, con independencia del punto de partida escogido, se muestra el carácter abstracto del desarrollo normal de estas disciplinas, o de la vida natural misma. En efecto, por ejemplo, en cualquier ontología regional, o la lógica, se atiende directamente (*geradehin*) a los objetos, sin tematizar las efectuaciones subjetivas que posibilitan su constitución. Se debe reconocer la contraparte subjetiva de toda objetividad posible. Se ingresa así a la disposición propiamente trascendental o fenomenológica en que se investiga la constitución de la objetividad en el sujeto trascendental. Y, en tercer lugar, se lleva a cabo una *epoché* con respecto a toda validez positiva como protección contra una *metábasis eis allo genos*. En efecto, al entrar en la actitud trascendental tematizando la vida subjetiva universal que constituye toda objetividad posible, el fenomenólogo tiende a reinstalarse en la actitud natural y, por consiguiente, puede tomar premisas de ciencia positiva, o de cualquier validez abstracta, para sus razonamientos trascendentales. Se debe evitar la recaída en la ingenuidad natural que desarticularía las consideraciones de corte trascendental. Solo una suspensión del juicio sobre toda validez positiva permite alejarse definitivamente de la positividad.

---

<sup>35</sup> Se debe tener en cuenta que la *Refutación del idealismo* de Kant se dirige contra dos tipos determinados de idealismo que no pueden equipararse en modo alguno al de Husserl. En efecto, se dirige contra Descartes y Berkeley. Cf. Kant *KrV* B 274-5. La fenomenología de Husserl no puede enmarcarse sin más dentro de los límites de los conceptos tradicionales de inmanencia, trascendencia, idealismo, etc.



Naturalmente, el camino por el *Lebenswelt* comenzará con la tematización de la estructura del suelo sobre el cual transcurre la vida humana, con todas sus actividades. Kern sigue el orden establecido por Husserl en la *Krisis*. En primer lugar, expone la vinculación de la fenomenología trascendental con Kant. Luego, muestra la necesidad de remontarse al supuesto originario de toda vida y conocimiento: el mundo. Para acceder a él, se requiere de una *epoché* de todas las ciencias positivas, puesto que pretenden establecer un mundo en sí, del que podemos extraer verdades en sí independientes de toda relatividad subjetiva. Sobre este terreno depurado, se puede acceder a la actitud propiamente trascendental, que, en lugar de dirigirse de modo directo a los objetos, tematiza sus modos de darse. Así, se encuentra la subjetividad oculta y latente que todo sentido supone. Se llega a la vida subjetiva trascendental universal que constituye el mundo (Kern 1962 341). Ahora bien, este tránsito hacia la nueva actitud trascendental se realiza desde las consideraciones del mundo de la vida, que se presenta como una unidad espaciotemporal vivida y común, única para una comunidad de sujetos. Por consiguiente, al considerarla desde una perspectiva fenomenológica, se incluye la intersubjetividad como factor constituyente primordial. La reducción, ejecutada de este modo, lejos de significar una pérdida, más bien, libera al filósofo de sus presupuestos, de consideraciones abstractas e ingenuas. Se conserva el mundo, pero se considera de un modo radicalmente distinto.

La reducción trascendental aparece aquí como *ruptura de límites*, a saber, los límites del conocimiento natural-objetivo que se muestra como “unilateral”, “abstracto”, exterior”, “superficial”. Ella es el tránsito – para hablar con palabras que resuenan a Hegel – de la limitación de la conciencia natural, que ve los objetos sólo como algo ajeno que yace delante, estable, fijo, al pensar filosófico, que conoce el mundo como la efectuación unitaria móvil de la conciencia que llega a ser a través de múltiples estructuras (Kern 1962 343).

Kern, con estos análisis, colige que el proyecto filosófico de Husserl no posee más que un parentesco inexacto y externo con la filosofía de Descartes (Kern 1962 345). El modo en que Husserl desarrolla la fenomenología como ciencia trascendental del mundo, considerado en correlación con la subjetividad trascendental, no puede equipararse de



modo alguno con el comienzo escéptico cartesiano que se dirige a la consecución de un punto de partida absoluto en certeza.

Sin embargo, en toda la exposición de Kern, se omite cualquier referencia al §55 de la *Krisis*, o a la sección (b) del §54, que, como se mostró con nuestro examen en la sección anterior, sirven como reorientación de todo lo dicho desde el §28. Esta omisión no puede considerarse como indiferente. En efecto, como ya se señaló *in extenso*, Husserl retoma en estos párrafos la vuelta hacia el *cogito* individual, la evidencia y el comienzo del proceso de constitución en la esfera primordial del ego solitario. Al integrar la perspectiva necesaria e ineludible de la primera persona solitaria como fuente última de validez, obliga a un intérprete como Kern a reconsiderar la relación entre la así llamada “vía cartesiana” y la reflexión desde el mundo de la vida. La omisión, por consiguiente, nos presenta una versión fragmentaria y abstracta del camino a través de la ontología tal como Husserl lo desarrolló. Esto no implica que, sencillamente, se deseche la versión de Kern y se considere la filosofía husserliana como una forma de cartesianismo, tal como se expone en el escrito de este intérprete. Más bien, la insuficiencia de su análisis de ambas vías nos lleva a replantear el modo en que deben comprenderse. En efecto, se señaló que su explicación de la “vía cartesiana” no le hace justicia al planteamiento del propio Husserl. La solución hermenéutica que parece razonable radica en unir ambos caminos en lugar de separarlos tajantemente. La filosofía de Husserl no debe comprenderse como un desarrollo en estadios aislados y separados que operan como superación sucesiva de los anteriores; sino, más bien, como el despliegue de un solo pensamiento en continuidad que crece y se enriquece, pero se mantiene fiel a un motivo principal; puesto metafóricamente: es un organismo animado por un solo espíritu que se despliega en diversidad de formas, de las cuales la vía mediante la ontología es la última que supera a las anteriores conservándolas.

#### 4. Soledad y comunidad en la vía ontológica

En conformidad con lo expuesto anteriormente, se puede concluir que el desarrollo final del pensamiento de Husserl consiste en un avance hacia nuevos temas, que integra el mundo, la historia, la intersubjetividad, la cultura, etc. en su ejecución del método





fenomenológico de reducción, pero que no quiebra radicalmente con el planteamiento inicial de etapa madura de Husserl (*Ideen*)<sup>36</sup>. La vuelta hacia el mundo en toda su riqueza, considerado desde una perspectiva intersubjetiva, exige la integración del momento solitario del yo originario constituyente<sup>37</sup>. Se presenta como exigencia metódica la vuelta sobre el propio yo que reflexiona e impele la necesidad de reconocer al *ego* propio como fuente primera de sentido y validez que, en su despliegue como mónada, para ponerlo en términos de las *Meditaciones cartesianas*, constituye toda alteridad aceptando sus diversas funciones en el proceso de constitución universal<sup>38</sup>. Así, en la fenomenología desarrollada desde el *Lebenswelt*, se integra la exigencia “cartesiana” (utilizando este calificativo *sensu lato*) en un nuevo contexto que le permite acceder a nuevos temas de reflexión trascendental. La filosofía de Husserl alcanza su último estadio asumiendo los elementos esenciales de los estadios anteriores; no los desecha, o niega, como pretende cierta línea interpretativa<sup>39</sup>. El filósofo dispuso sus descubrimientos para que pudieran formar parte de una sola unidad espiritual que pretende acceder al corazón de las cosas mismas: la fenomenología trascendental.

---

<sup>36</sup> Este avance hacia nuevos temas, o la inclusión de nuevos elementos en el campo fenomenológico, puede entenderse como un descubrimiento del mundo de la vida como historia. La fenomenología, entonces, se encarga de la constitución trascendental del mundo histórico-vital. Para esto, véase Landgrebe 1963 190.

<sup>37</sup> Landgrebe muestra cómo se alcanza esta subjetividad individual e indeclinable en el análisis genético de la historia, como estructura fundamental del *Lebenswelt* (Landgrebe 1963 198).

<sup>38</sup> Sebastian Luft reconoce esta tensión en el último desarrollo de la filosofía de Husserl. Comenta que, en paralelo al movimiento hacia el mundo de la vida, con su descripción de tipos y estructuras generales, Husserl mantiene su inclinación “cartesiana”, que lleva al desarrollo de una filosofía propiamente trascendental. *Cf.* (Luft 2011b 79-80).

<sup>39</sup> Para nuestro punto resulta fundamental el reproche que Husserl mismo le dirige a la vía cartesiana en la *Krisis*. No la descarta como inválida, sino que indica que su principal defecto radica en la “rapidez” con que lleva a la subjetividad trascendental y a los malentendidos que produce en la recepción (*Hua* VI 157-8).



## *Bibliografía*

- Drummond, John J. "Husserl on the Ways to the Performance of the Reduction". *Man and World* 8 (1975): 47-69.
- Fink, Eugen. "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik". *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. 2012. 79-156.
- Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen*. Ed. Elisabeth Ströcker. Felix Meiner Verlag, 2012.
- Husserl, Edmund. *Die Idee der Phänomenologie*. Ed. Paul Janssen. Felix Meiner Verlag, 1986.
- Husserl, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ed. Elisabeth Ströcker. Felix Meiner Verlag, 2012.
- Husserl, Edmund. *Erfahrung und Urteil*. Ed. Ludwig Landgrebe. Felix Meiner Verlag, 1999.
- Husserl, Edmund. *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Ed. Rudolf Boehm. La Haya, 1959.
- Husserl, Edmund. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. Ed. Elisabeth Ströcker. Felix Meiner Verlag, 2009.
- Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Ed. Rudolf Bernet. Felix Meiner Verlag, 2013.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Ed. Wilhelm Weischedel. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2020.
- Kern, Iso. "Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls". *Tijdschrift voor Filosofie*. 1962. 303-349.
- Kern, Iso. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantismus*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1964.
- Kortooms, Tonie. "Following Husserl on One of the Paths Leading to the Transcendental Reduction". *Husserl Studies* 10 (1994): 163-180.
- Landgrebe, Ludwig. "Husserl's Departure from Cartesianism". *The Phenomenology of Edmund Husserl*. Ed. Donn Welton. Cornell University Press, 1981. 66-121.
- Landgrebe, Ludwig. "The Problem of a Transcendental Science of de A Priori of the Life-World". *The Phenomenology of Edmund Husserl*. Ed. Donn Welton. Cornell University Press, 1981. 176-200.
- Landgrebe, Ludwig. "The World as a Phenomenological Problem". *The Phenomenology of Edmund Husserl*. Ed. Donn Welton. Cornell University Press, 1981. 122-148.



- Luft, Sebastian. “Husserl’s Phenomenological Discovery of the Natural Attitude”. *Subjectivity and Lifeworld in transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press, 2011a. 37-51.
- Luft, Sebastian. “Husserl’s Theory of the Phenomenological Reduction: Between Cartesianism and Lifeworld”. *Subjectivity and Lifeworld in transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press, 2011b. 52-82.
- Luft, Sebastian. “Some Methodological Problems Arising in Husserl’s Late Reflections on the Phenomenological Reduction”. *Subjectivity and Lifeworld in transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press, 2011c. 83-102.
- Perkins, Patricio A.. “A Critical Taxonomy of the Theories about the Paths Leading to the Reduction”. *Husserl Studies* 33 (2017): 127-148.
- Perkins, Patricio A.. “Sobre las vías a la reducción trascendental de Husserl según Iso Kern”. *Anuario filosófico* 51/1 (2018): 59-82.
- Welton, Donn. *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Indiana University Press, 2000.
- Zahavi, Dan. *Husserl’s Phenomenology*. Stanford University Press, 2003.