

INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DE EDMUND HUSSERL

*María Dolores Illescas Nájera**

RESUMEN: El presente trabajo pasa revista, si bien de una manera meramente introductoria, a algunos de los temas y problemas cardinales del proyecto filosófico de Edmund Husserl. Desde la teoría del significado presentada en *Investigaciones lógicas* hasta *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, y las cuestiones de la clave metódica de la reducción, la constitución del tiempo propio de la vida de conciencia o la constitución del sentido “otro yo” (como yo pero que no soy yo).



AN INTRODUCTION TO EDMUND HUSSERLS THOUGHT

ABSTRACT: The present article reviews, although in a merely introductory way, some of the issues and cardinal problems in the philosophical project of Edmund Husserl. From the theory of meaning presented in the *Logical investigations*, to *The crisis of the European sciences and the transcendental phenomenology*, going through issues such as the key methodical of the reduction, the constitution of the own time of the life of conscience or the complex and the sense “another me” (like me but that is not me).

PALABRAS CLAVE: fenomenología, historicidad de la conciencia, intencionalidad.

KEY WORDS: historicity of consciousness, intentionality, phenomenology.

RECEPCIÓN: 7 de enero de 2019.

APROBACIÓN: 11 de marzo de 2019.

DOI: 10.5347/01856383.0130.000295792

*Departamento Académico de Estudios Generales, ITAM.

Se prohíbe su reproducción total o parcial por cualquier medio, incluido electrónico, sin permiso previo y por escrito de los editores.

INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO DE EDMUND HUSSERL

Biografía

El fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, nació en una familia de origen judío el 8 de abril de 1859 en Prossnitz, Moravia, región que por aquel entonces formaba parte del Imperio Austriaco. Estudió matemáticas, física y filosofía en las universidades de Leipzig y Berlín, y se graduó en Viena, donde en 1884 tuvo oportunidad de asistir a las lecciones de uno de sus principales maestros: Franz Brentano.

En 1886 estudió psicología en la Universidad de Halle, donde elaboró su tesis de habilitación sobre el concepto de número. Ahí mismo escribió sus primeros libros: *Filosofía de la aritmética*, publicado en 1891, y los dos volúmenes de *Investigaciones lógicas* (1900 y 1901). En 1901 se trasladó a Gotinga, donde enseñó 16 años y fundó un círculo de discípulos cercanos que luego se dispersó a causa de la Primera Guerra Mundial. De este fructífero periodo de Gotinga datan *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (cuyo primer volumen apareció en 1913), la segunda edición de *Investigaciones lógicas*, como también una serie de cursos que habrían de revelarse, años más tarde, de importancia decisiva en el desarrollo de su pensamiento.

En 1916 Husserl aceptó el cargo de profesor en Friburgo de Brisgovia, puesto del que se retiró en 1928. En esta época, el filósofo continuó sus

investigaciones, incluso después de haberse retirado de la cátedra. De 1929 data la publicación de *Lógica formal y lógica trascendental* y pronunció también entonces las llamadas Conferencias de París, que formaron la base de las *Meditaciones cartesianas*.

En sus últimos años, el filósofo sufrió las políticas del nacionalsocialismo persecutorias de los judíos.

Murió de pleuresía en 1938. Dejó un importante volumen de manuscritos que, por hallarse en riesgo de ser destruidos en la Alemania nazi, el sacerdote franciscano H. Leo van Breda llevó a Lovaina, junto con la viuda y la biblioteca del filósofo. Los Archivos Husserl se fundaron en 1939, y, como fruto de una cuidadosa labor editorial (que inició en el año de 1950 y continúa hasta la fecha), se han ido publicando las obras completas del filósofo (*Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke*), que alcanza ya cerca de 40 volúmenes, más dos colecciones complementarias de correspondencia, notas de conferencias y lecciones, etc., todo lo cual constituye un material de consulta indispensable para comprender el proyecto filosófico de Husserl.

La teoría del significado en las *Investigaciones lógicas*

50

En su lucha contra el psicologismo,¹ Husserl contribuyó de manera muy significativa a combatir el positivismo que tan fuerte presencia tuvo en el pensamiento del último tercio del siglo XIX y principios del XX. En ese entorno, el filósofo señaló como una importante exigencia teórica el reconocimiento de que los significados de un discurso (y en especial del discurso lógico), debían mantener su identidad en medio de los cambiantes contextos en los cuales pueden ser expresados o pensados, pues de otro modo ninguna tesis —y, desde luego, tampoco las que aventura el propio psicologista— podría ser aceptada ni rechazada al cambiar de sentido cada vez que fuera formulada. Pero el mismo —o diferente— sujeto siempre puede retornar al mismo significado

¹ En términos muy generales, se entiende por “psicologismo” aquella postura que, sin tener en cuenta la existencia de principios de validez universal, pretende fundamentar la lógica en puros hechos psíquicos, con lo cual acaba reduciéndola a una mera forma de la psicología.

en distintos actos expresivos o de pensamiento, pues de otro modo no podría haber comunicación ni proseguirse un mismo hilo de pensamiento en diferentes momentos. Por lo tanto, resultaba imperativo practicar un cuidadoso deslinde entre lo *real* (es decir, lo concreto empírico, lo individual) y lo *ideal* (lo universal) que tomara en cuenta, por un lado, dicha identidad, repetibilidad y —en este sentido— objetividad de los significados, pero evitara, por otra parte, considerarlos como entidades separadas, con lo cual se perdería su vinculación con los actos concretos de significar, actos que son operados por sujetos también concretos.²

Lo que Husserl puso de manifiesto de tal modo fue, ante todo, que la validez de los juicios lógicos no puede ser justificada por la mera referencia a ningún hecho, ni siquiera de orden psíquico, como tampoco puede explicarse así satisfactoriamente la naturaleza del conocimiento. Y lo que ocurre con el psicologismo es que confunde el “contenido del juicio” con el acto concreto de juzgar. Pero dichos “contenidos” (tomemos como ejemplo el teorema de Pitágoras o cualquier ley o principio lógico), no existen ni en el tiempo ni en el espacio, su existencia, explica Husserl, es “ideal” y, por lo tanto, se mantienen como idénticos en los múltiples actos concretos de juicio en los cuales aparecen. Cabe señalar ahora que el “contenido” de un juicio vendría a ser equivalente a su sentido y, por consiguiente, que la validez de este permanece independiente del hecho de ser expresado, pensado o traído a la conciencia. El significado, entonces, no puede reducirse ni a un mero producto del sujeto, ni a una mera convención.³

Ahora bien, el “contenido del juicio” también ha de distinguirse del objeto acerca del cual uno juzga. Por eso, si dicho “contenido” es idéntico con su significado, este último no puede tomarse sin más como su

² Para un desarrollo más amplio y detallado, remito al capítulo I de mi obra *La vida en la forma del tiempo. Un estudio sobre la fenomenología del tiempo en la obra de Edmund Husserl*, 2012, Morelia, Red Utopía / Jitanjáfora Morelia, en particular las pp. 27-49.

³ Por el momento, tomamos como equivalentes, de la manera más general, los términos de “sentido” (*Sinn*) y “significado” (*Bedeutung*). Una precisión mayor determinará como significado al sentido ya conceptualizado y ligado a fenómenos de expresión, mientras que el sentido conserva una connotación mucho más amplia. Véase al respecto el parágrafo 124 del primer volumen de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 2013, México, FCE / UNAM, trad. de José Gaos, nueva edición y refundición integral por Antonio Ziriñ Quijano, pp. 381-382. (En adelante, *Ideas I*)

objeto. Lo que los objetos son para nosotros depende de cómo nos relacionamos con ellos, de la manera en que nos dirigimos o referimos a ellos y en virtud de la cual estos se nos presentan. El significado, entonces, es *la manera en que un objeto nos es dado, en la cual aparece a la conciencia, y no se trata, por ello mismo, de una esfera de objetos específica. Ciertamente, un significado puede llegar a convertirse en un objeto de reflexión, pero este nuevo objeto tendría que ser aprehendido, a su vez, de alguna manera, lo cual quiere decir que tendría, inevitablemente, su propio significado (estaríamos hablando en ese caso del significado que tiene el significado).*

Conviene recordar en este punto una clave de suma importancia en el pensamiento husserliano: la llamada *intencionalidad* de la conciencia, su necesario referirse a algo de lo que es, precisamente, conciencia. Toda conciencia es, pues, “conciencia de...” (percepción de un árbol, fantasía de un castillo, recuerdo de una melodía, deseo de aprobación, valoración de una acción). Empero, como la intencionalidad es una propiedad de la experiencia vivida, el significado permanece, en los primeros análisis del filósofo, como cierto carácter —por demás irrenunciable— de la conciencia que justamente experimenta al mundo, a sí misma, a los objetos ideales de la matemática o de la lógica, etc. Por consiguiente, el hecho de que las expresiones lógicas sean significativas se debe al carácter específico de una vivencia dada, y no a la existencia de determinados objetos (por ejemplo, “internos”). Más aún, sentido y pensamiento son inseparables debido, precisamente, a la intencionalidad de la conciencia, que nunca puede ser tal conciencia “en vacío”. Por otra parte, conviene subrayar aquí que un mismo objeto puede ser significado, esto es, caracterizado o presentado, de muchos modos diversos, sin por ello perder su identidad propia. Por poner un ejemplo del propio Husserl, en el caso del “vencedor de Jena” y “el vencido de Waterloo” tenemos dos maneras distintas e incluso con significados opuestos, de referirnos al mismísimo Napoleón Bonaparte.

Mas ¿qué clase de identidad —y consiguiente universalidad— es aquella que corresponde al significado en cuanto tal? El significado es, de acuerdo con el Husserl de las *Investigaciones lógicas*, la idea

o esencia *del acto en el cual se manifiesta* (y recordemos que dicha esencia no es propiamente el objeto al cual se refiere el acto significativo). De manera que bien podemos distinguir entre la universalidad del objeto al que nos referimos (por ejemplo, el triángulo rectángulo) y la universalidad del *modo en el cual nos referimos a dicho objeto* (por ejemplo, la intuición de una idealidad por contraste con la intuición de un objeto singular o empírico), modo que es, y esto hay que subrayarlo, inseparable del acto concreto en el que tal objeto se nos presenta (pues no pueden separarse las esencias ni ningún otro tipo de idealidad de la conciencia para la cual todas ellas existen). El significado, por lo tanto, es una esencia (la esencia de los actos del significar) y no un mero hecho.

Distinción entre hechos y esencias

Pero, ¿qué significa el ser “en sí mismo” de lo ideal que se mantiene inmutable, que “es lo que es” haya o no quien pueda conocerlo? Si los objetos ideales mantienen su validez (no su “existencia”) y por consiguiente su identidad y universalidad como independientes del hecho de que alguien los exprese, piense o traiga a conciencia, ¿cómo podría establecerse la relación de lo que es ideal con lo real, de lo que es *a priori* con lo empírico? En este punto es necesario tomar en cuenta que tanto las objetividades ideales como las reales, por subsumirse ambas bajo el concepto general de “objeto”, requieren mantener alguna identidad; es preciso entonces que participen de alguna esencia y puedan ser enmarcadas en una determinada región objetiva (por ejemplo, la región “cosa física”).⁴ Así, todo individuo es *lo que* es porque participa de alguna esencia. En efecto, el sentido de cualquier objeto de experiencia, incluso el de un objeto psíquico, conlleva necesariamente cierto carácter ideal, sin el cual no podríamos identificarlo precisamente como tal objeto, el mismo que se presenta en una pluralidad de vivencias dirigidas intencionalmente a él. En efecto, cada determinación de un hecho, cada percepción de algo, cada descripción de una situación concreta contiene algo que rebasa los límites de esa situación tomada en cuanto “aquí y

⁴ Illescas Nájera, *op. cit.*, p. 32.

ahora”, hacia más allá de todo tiempo y todo espacio (es decir, apunta a una idealidad). Puesto que “todo lo perteneciente a la esencia del individuo puede tenerlo también otro individuo, y las sumas generalidades esenciales [...] delimitan ‘regiones’ o ‘categorías’ de individuos”.⁵

Por otro lado, y ello no es menos importante, también sucede que toda idealidad puede referirse (o aplicarse) a una determinada esfera de hechos posibles, o, más exactamente, idealmente posibles.

La intuición de una esencia difiere, entonces, de la intuición de un individuo precisamente por el modo de aprehensión del contenido objetivo del que, en cada caso, se trata. Tocante a la intuición de una esencia tenemos un acto sintético o complejo, “fundado” sobre aprehensiones subyacentes (las intuiciones de objetos individuales o de algún aspecto suyo). Es decir, encontramos aquí un nuevo modo de aprehensión que permite la presencia intuitiva de la esencia en cuestión (por ejemplo, la idea de rojo). Dicha síntesis queda determinada por una intuición unitaria que se apoya en los actos parciales (fundantes), para dirigirse a un nuevo objeto u objetualidad que de otro modo no podría darse. Los universales son, pues, objetos que nos son dados únicamente en virtud de una clase específica de síntesis que los constituye (esto es, de vivencias específicas en las cuales dichos objetos se ponen de manifiesto). Que intuyamos objetos individuales o universales dependerá, entonces, del modo en que nos dirijamos intencionalmente a ellos, del modo de aprehensión del contenido objetivo de que en cada caso se trata.

Se comprende ahora por qué el significado no consiste en una mera construcción del sujeto, sino que es dado en la experiencia como una cualidad suya que no detenta una existencia independiente (pues así como los hechos “puros” no existen, tampoco los significados separados de los hechos). El significado, no es, por consiguiente, sino el modo de referirse a un objeto, de mentarlo, y determinar así la modalidad de su (posible) presencia.

Pero, a todo esto, ¿qué significa “ser dado”? ser inmediatamente presente (o intuible). Darse es presentarse, en tanto que la intuición caracteriza solamente el modo en el que algo es presente (sin mediación de un

⁵ *Ideas I*, p. 90.

“representante”, signo o huella, esto es, “en persona”, “en carne y hueso”), y sin implicar nada acerca de lo que pueda ser ese algo “en sí y por sí mismo” considerado (es decir, independientemente de la conciencia que justamente lo presencia). De manera que solo en una situación concreta puede decidirse sobre si algo es verdaderamente dado o no; y es solamente en una diferente experiencia, desde otra perspectiva (en la que se actualiza una nueva intención), que podría revelarse que algo que hasta entonces parecía haber sido dado, presente y efectivamente intuido, en realidad no lo fue (en este sentido, la serie de distintas experiencias que podemos tener del mismo objeto actúa como un corrector de experiencias pasadas).

Indudablemente, toda caracterización que podamos hacer de un objeto empírico, espacio-temporalmente determinado, nos relanza a nuevas perspectivas del mismo objeto que pueden ulteriormente revisarse, corregirse o ampliarse. Más aún, este tipo de objetos solo dejan translucir la identidad que les es propia desde una abierta multiplicidad de aspectos o perspectivas que podemos tener de ellos, pero sin que ninguna de ellas en particular los agote ni pueda decirse definitiva. ¿Operará aquí la presencia plena, exhaustiva, de algo como una especie de “meta”, como un ideal que orienta los actos intencionales dirigidos al objeto en cuestión aunque lo que efectivamente nos brindan estos (es decir, lo realmente visto, palpado, etc. del objeto) permanezca siempre incompleto e “inadecuado”? ¿Tenemos acaso alguna experiencia en la cual el objeto se nos presente íntegramente, es decir, nos sea no solamente dado sino dado *adecuadamente*, sin fisuras ni opacidades, con absoluta evidencia? Para Husserl, este pudiera ser el caso de nuestras propias vivencias (aunque es importante advertir que no toda “percepción interna” es ya de por sí adecuada, solo se dice aquí que puede serlo).

De la distinción entre las dos grandes esferas de lo factual (cosas y “estados de cosas” o situaciones concretas en las que estas se interconectan) y aquella propia de las idealidades como un cierto tipo de objeto, Husserl avanzará entonces hacia otro campo, la “región de la conciencia pura”.

La operación metódica de la reducción

¿Cómo es posible que todo aquello de lo que decimos que “existe” sea, se nos manifieste y sea en suma cognoscible? Es claro que la búsqueda de una solución al problema de la objetividad del conocimiento no puede dar simplemente por supuesta la validez de algún conocimiento trascendente, del tipo que sea. Porque solo puedo entender la relación que el conocimiento tiene con un objeto trascendente, mundano, en un caso y solo en uno: cuando “veo” cómo esto ocurre, es decir, *cuando la esencia de tal referencia me es de algún modo dada*. Entonces, para entender el significado mismo de lo que entendemos por “objetividad” en general, hemos de volver los ojos a lo “inmanente”, a las propias vivencias de conciencia, que son lo directamente dado, y en particular hacia el acto de conocimiento mismo. De ahí que el siguiente paso metódico sea la llamada “reducción a la inmanencia”, esto es, reducir toda trascendencia a una suerte de “nulidad epistemológica” (al “ponerla entre paréntesis”, “suspenderla” o hacer *epojé* de ella, lo cual no quiere decir negarla). Pues el conocimiento es inmanente porque el objeto conocido no se sitúa en un hipotético (e imposible) “más allá del conocimiento”; antes bien, nos es inmediatamente dado *en y por este*, y solo así cobra para nosotros algún sentido y validez de ser.

56

Cabe aclarar que la reducción fenomenológica no conlleva un rechazo del mundo: lo que “resta” tras la reducción es, por ejemplo, la percepción “pura” de un árbol (sin pronunciarnos acerca de su existencia o no existencia “trascendente”, es decir, considerada en sí misma y sin relación con alguna conciencia real o posible que pudiera captarlo de algún modo). Según esto, tras la reducción lo que queda es precisamente *la conciencia de que yo percibo un árbol*. Este árbol queda considerado justo como *aquel que es percibido ahora*, de manera que en la perspectiva abierta por la reducción tanto *ego* como *cogitatum* dejan de ser considerados como objetos independientes, “realmente existentes”, para ser revelados, en cambio, como los términos indisolublemente ligados de una relación, la propiamente constitutiva de los *phenomena* (esto es, del aparecer —es decir, de la vivencia— de lo que precisamente aparece, se pone de manifiesto o se presenta).

La reducción a la inmanencia significa, por tanto, el “confinamiento a la esfera de lo directa y puramente dado”. Ahora bien, es muy importante tener en cuenta que se halla en dicha esfera la referencia a los objetos que conlleva la intencionalidad de las vivencias, y que por este, su carácter esencial, se evita que nos quedemos “atrapados” en ellas como si se tratara de una esfera cerrada sobre sí misma (de ahí la tan conocida manera de referirse a la intencionalidad propia de la conciencia como un “volcarse hacia”). Por otra parte, la “reducción a la inmanencia” implica también la reducción del yo empírico (o considerado como una parte más del mundo, inserto por ende en sus redes de nexos causales, etc.), para llegar así a la esfera de la conciencia pura. Yo misma, mi biografía, mis aficiones y experiencias personales, mis esperanzas y temores, etc., también quedan “puestos entre paréntesis” precisamente porque *la conciencia no es una mera parte del mundo, sino el ámbito desde el cual todo cobra sentido* (naturalmente, también mi yo empírico, mis estados psicológicos, etcétera).

¿Cómo es, entonces, que el mundo y en general las cosas son cognoscibles? En el primer volumen de *Ideas*, Husserl propone comenzar con la descripción del mundo tal como nos parece cotidiana, “normal” o naturalmente, sin presupuestos científicos ni elaboradas interpretaciones de corte filosófico. Una descripción libre de supuestos especulativos, descripción de lo que uno “ve” en su propia experiencia, ha de ser el inicio de la reflexión fenomenológica. Se trata, en suma, de describir el mundo tal como aparece, sin prejuzgar acerca de lo que “realmente” es, atendiendo para ello *a la esencia de los distintos tipos de actos de conciencia* en los cuales o gracias a los cuales las cosas del mundo se ofrecen y cobran algún sentido. La reducción representa, así, un esfuerzo por radicalizar el problema del conocimiento, al rehusar aceptar acriticamente una determinada visión del mundo, así como también la comodidad de no cuestionar lo que la misma expresión “mundo real” significa.

Es importante señalar en este punto que la *epoché* no es irrestricta, ya que puede aplicarse tan solo al mundo y las cosas espaciotemporales, mundanas. En efecto, el mundo (ya sea real, imaginado o posible) es y se nos da siempre en el modo de cierto significado, mientras que las

“experiencias” (o vivencias) son el presupuesto de dicho significado. Por el contrario, la experiencia misma es algo que aparece absolutamente, ya que para ella entre “ser” y “ser traída a conciencia” no hay ninguna diferencia. De manera que la conciencia se dice absoluta por cuanto solo tiene como presupuesto a ella misma.

El *cogito* se revela, de tal modo, como aquella esfera en la cual el significado, o el mundo como significado, emerge. Por ello se dice que la conciencia es esencialmente *trascendental* como condición de posibilidad de la aparición de los seres trascendentes (o mundanos). Y también queda claro desde ahora que la “reducción trascendental” lo es precisamente al sujeto *considerado en tanto dador del sentido* del mundo, las cosas reales (espaciotemporales), y hasta de sí mismo y los otros sujetos considerados en tanto sujetos empíricos, esto es, como unidades psicofísicas que también forman parte del mundo.

Poco después de la introducción de la noción clave de la reducción (en 1907) vino el reconocimiento de que ningún pensamiento, convicción u observación es idéntico a mí que pienso, me convenzo u observo, ya que yo (el sujeto puro de conciencia) siempre puedo distanciarme de cada acto que opero. Y, más aún, el yo persevera en su identidad consigo mismo frente a la incesante mudanza de todos sus actos y contenidos de conciencia, que son siempre y necesariamente fluyentes.

Los grandes aportes del primer volumen de *Ideas*

Antes de escribir *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), Husserl asumió una posición para la cual el hecho de que las experiencias sean “mis” experiencias no tiene una particular significación con respecto a su carácter absoluto (en tanto esfera de emergencia del sentido). Sin embargo, en esta obra encontramos un cambio radical de postura, ya que a partir de aquí Husserl mantendrá que, en la perspectiva fenomenológica, percepción, memoria y voluntad son *mi* percepción, *mi* memoria y *mi* voluntad. Es decir, son actos en los cuales yo, percibiendo, recordando o queriendo, me refiero a un objeto. Así, las vivencias de conciencia no se caracterizan solo por

su intencionalidad, sino que también son siempre las experiencias de *alguien*. Este yo es el “yo puro” (hay que insistir en que no se trata del yo empírico que aparece, en todo caso, como una autoobjetivación suya), refractario a la reducción (que precisamente lo descubre como no mundano), con la referencia a él como uno de los elementos fundamentales de la estructura de la conciencia pura.

Además, el “yo”, el sujeto de todo acto de conciencia, *que es siempre un sujeto individual*, no se desvanece en cuanto sus actos pasan, sino que persiste. De él podemos afirmar que es “antes” y “después” de la aparición de la experiencia, y que retiene su identidad propia en la corriente de experiencias cambiantes que conforma su vida. Es por ello que la percepción que ayer hice de una casa, por ejemplo, y la memoria que hoy guardo de ella pueden ordenarse como elementos de la misma conciencia: porque son *mis* experiencias, reconocibles como tales y al trasluz de las cuales también puedo reconocerme.

Otra distinción fundamental que aporta el primer volumen de *Ideas* son los aspectos (o dimensiones) objetiva y subjetiva de la vivencia intencional: *nóema* y *nóesis*. En esta última puede distinguirse, a su vez, entre materia (*hyle*) y forma. La materia no debe confundirse con las propiedades de los objetos, sino que designa todo aquel “material” de la experiencia consistente en datos y contenidos sensibles que, amorfo, no se refiere en sí mismo a ningún objeto (sería, en este sentido, de índole no intencional) pero que actúa como el trasfondo meramente vivido (sentido) que, al ser aprehendido o “interpretado” intencionalmente, hace posible la experiencia de tal objeto. Por su parte, la forma de la experiencia es precisamente aquello que organiza el material arriba mencionado en cierta unidad significativa y, por consiguiente, imponiéndole un determinado carácter intencional. En la forma tendríamos, pues, la intencionalidad propiamente dicha.

En cuanto a la dimensión objetiva de la vivencia (el *nóema*), puede decirse que no constituye propiamente una parte o elemento de la estructura de tal acto de conciencia, sino que es más bien aquello a lo que este se refiere (es decir, *lo que* está siendo aprehendido, recordado, evaluado, etc.) o, con otras palabras, su correlato intencional.

Ciertamente, aquello de lo que tenemos conciencia está indisolublemente ligado a ella pero es diferente de ella, irreducible a ella. Por eso, cuando Husserl habla de la “referencia de la conciencia a un objeto” lo que primariamente tiene en mente es la referencia al “núcleo” del nóema, es decir, al objeto en sentido estricto, que siempre puede distinguirse de las varias características que podemos predicar de él. Como bien sabemos, el objeto idéntico que efectivamente aparece en la conciencia a través de las sucesivas experiencias que podemos tener de él, lo hace siempre caracterizado de uno u otro modo. Pero falta añadir que la serie de predicados diversos que tal objeto admite, y que nos permiten irlo determinando poco a poco, requiere un principio (una especie de índice o guía) que posibilite el ordenamiento de tales caracterizaciones en una unidad que es precisamente aquella de la cual son predicados. Este principio es precisamente el “centro” o núcleo del nóema. Lo anterior queda más claro cuando consideramos que la reunión del objeto a secas, del objeto sin más, y el *objeto considerado en el cómo de sus determinaciones* (o modos de ser significado) es lo que Husserl denomina el “nóema pleno” (que no es sino aquello que en cada caso es traído a la conciencia).

60 | En cuanto al mencionado proceso de ordenación de las sucesivas determinaciones y caracterizaciones que puede recibir un objeto, por lo que toca a aquellos que son de índole espaciotemporal, mundana, puede decirse que tal proceso se desenvuelve por la vía de una constante anticipación de sentido brindada a cada paso, es decir, en cada nueva experiencia, por el núcleo del nóema que opera entonces a la manera de un marco ideal que es a la vez determinado e indeterminado (por todo lo que nos falta aprehender de él) y cuya plena intuición se proyecta al infinito.

Así, toda vivencia intencional conlleva un nóema, y en él, un significado a través del cual la vivencia se refiere al objeto, de manera que aquello de lo que hablamos, que tenemos ante los ojos como real, que contemplamos como posible, probable, dudoso, etc., es por ello mismo un objeto de conciencia. Pero en todo esto no se ha de perder de vista que el objeto como tal no forma parte integrante (real) de la conciencia, sino que la trasciende.

Es bien sabido que la percepción de toda cosa del mundo no es puntual, sino un continuo a través del cual esta se va perfilando, concretando, desde distintas y cambiantes perspectivas (por ejemplo, la que brinda el ángulo de visión, la iluminación, la relación con otras cosas, etcétera). Ahora bien, ese continuo puede ser descrito como una serie de momentos *hiléticos* (sensibles) ordenados según ciertas formas (*nóesis*). De ahí que a la fenomenología interese el análisis de aquellas regularidades esenciales que enlazan el significado objetivo y nóema en general con un sistema de *nóesis*. O, con otras palabras, el esclarecimiento de la correlación, del vínculo esencial, entre el carácter del acto, traído a luz en el análisis de tipo noético, y el carácter del significado o del sentido objetivo, a su vez iluminado por el análisis de tipo noemático. Y es a este vínculo, precisamente, a lo que Husserl llama *constitución*.

Vivencias actuales e inactuales

Una de las propuestas más interesantes y decisivas para el curso ulterior de la fenomenología, que aparece también en el primer volumen de *Ideas*, es la distinción y mutua relación que Husserl descubre entre las vivencias actuales y las inactuales (o potenciales) que, en tanto modificaciones de las primeras, pueden llegar a reactivarse o reactualizarse en determinadas modalidades de conciencia (como el recuerdo), pues con esta distinción despunta la noción de la conciencia como un horizonte, para dar pie un poco más tarde (desde 1917), a los análisis de la llamada fenomenología genética.

Para entender lo que Husserl considera como inactualidad o modificación de la actualidad es preciso tomar en cuenta una característica fácilmente reconocible de la percepción, y es que en el percibir, en cuanto nos encontramos “vueltos hacia” el objeto en cada caso percibido, se destaca efectivamente la cosa en cuestión pero siempre ha de hacerlo contra un fondo empírico que comprende una serie de otros objetos que también aprehendemos pero de una manera secundaria, marginal, o que a lo mejor no aprehendemos en modo alguno aunque, efectivamente, “estaban ahí”, en el mismo campo de la intuición.⁶

⁶ *Ideas I*, parágrafo 35, p. 152.

Lo anterior conlleva el que sean posibles ciertas modificaciones de la originaria vivencia de percepción, modificaciones que tienen lugar al “desviar la mirada” libremente del objeto primeramente percibido hacia aquellos otros del fondo de los cuales se tenía ya una conciencia implícita (o potencial) y que *después* de volver la mirada hacia ellos se hacen explícitamente conscientes, ya sea que los percibamos atentamente o bien de manera secundaria o incluso meramente accesorio. Lo dicho hasta aquí de la vivencia perceptiva se aplica igualmente a otros tipos de conciencia de las cosas, como los recuerdos de diversa índole y la fantasía, a todos los cuales es inherente la posibilidad de pasar del modo de la actualidad al de la inactualidad y viceversa. De manera que toda vivencia implica (y no como un mero accidente) sus posibles modificaciones. Más aún, toda vivencia actual se encuentra siempre rodeada de un horizonte de vivencias inactuales ya que “la corriente de vivencias no puede constar nunca de puras actualidades”.⁷

Toda vivencia, en efecto, necesariamente transcurre y pasa, va dejando de ser estrictamente actual conforme se constituye originariamente (esto es, mientras y en tanto se presencia), hasta que acaba de pasar, mas no por ello puede decirse que se desvanece sin dejar rastro. Ni tampoco desaparece una vivencia actual por el mero hecho de que la atención se vuelva hacia algo nuevo. Aunque “apagado”, “hundido en la oscuridad”, “olvidado”, el *cogito* anterior sigue existiendo como vivencia de conciencia (como *mi* vivencia), si bien con una existencia modificada; su estructura entera, su referencia objetiva, es la misma, aun faltándole la actualidad que inicialmente tuvo. A esta modificación de la vivencia la caracteriza Husserl como el paso a un “estado confuso” o indiferenciado (y por ello mismo, por faltarle el más mínimo “destacarse” del trasfondo, pertenece a una esfera de conciencia “dormida” o pasiva).⁸ La actividad pasa entonces a pasividad,⁹ aunque a una pasividad que *remite* siempre a la ejecución originalmente espontánea.

⁷ *Ibid.*, p. 153.

⁸ Illescas Nájera, *op. cit.*, pp. 209-10.

⁹ El concepto husserliano de pasividad se refiere a un tipo de acontecer conciential que no se debe a ningún acto del yo ni es iniciado, controlado o escogido por él, sino que simplemente se desenvuelve sin su libre intervención. Pero además de a lo no voluntario, la conciencia pasiva alude al ámbito de la sensibilidad, que acontece “sin mí”, pero sin la cual simplemente

Pero no solamente pueden emerger (“despertar”, reactivarse) *cogitaciones* que yacían olvidadas en el fondo oscuro de la conciencia al ser recordadas expresa o aun implícitamente, sino que también existen otras modalidades concienenciales que, como *motivaciones de acto*, pueden anticipar en cierto modo determinados actos propiamente dichos del *ego*, brindándoles una especie de orientación previa que, por así decirlo, los invita a entrar en la conciencia.

Así pues, si tomamos ahora en cuenta que la conciencia es considerada por Husserl como una corriente, un flujo de vida, cada uno de los actos o vivencias intencionales puede dejar de verse como una unidad rígida para dar paso a su enfoque en tanto que devenir, esto es, como una unidad temporal, una unidad inmanente de duración, delimitable ciertamente respecto de las otras que también forman parte de la misma corriente de conciencia, pero en necesario enlace con ellas, enlace que también puede ser experimentado. Por ello del análisis estático hay que pasar al genético, que investiga los actos particulares precisamente en su devenir, así como también en las conexiones que lo ligan necesariamente con los otros actos y contenidos de conciencia dentro de la totalidad concreta del fluir de la conciencia.

Se comprende que para llegar hasta este punto, el filósofo tuvo antes que enfrentar una problemática crucial: aquella que le plantea la pregunta por el sentido mismo del tiempo.

La corriente de conciencia como constante proceso de temporalización

La experiencia íntima que tenemos de nuestro vivir temporal nos lo muestra, ante todo, como un continuo en el que se da el encadenamiento perpetuo de fases de conciencia que se interpenetran y matizan unas a otras sin cesar. Cada vivencia exige el testimonio de las otras —pasadas y futuras— para dar cuenta de sí, “apunta hacia ellas” intencionalmente y se conecta unitaria y constantemente con ellas, con lo cual

yo no sería, puesto que en todos los actos que opero, la encuentro siempre “ya ahí”, pre-dada, como condición indispensable para toda nueva actuación.

funda lo que podría denominarse una “forma de unidad en la fluencia”, esto es, la forma de la propia conciencia que se expone o manifiesta, a la vez, “en” el tiempo y, sobre todo, *como* tiempo. El tiempo dado inmediata u originariamente es, entonces, flujo (podríamos decir de “ahoras” que se suceden ininterrumpidamente) pero también un ahora continuo que no es arrastrado por el flujo temporal mismo, puesto que puede distinguirlo o presenciarlo de algún modo. Hay que notar, en efecto, que la forma en que siempre se nos dan todas nuestras vivencias es la forma inmutable de un “ahora” que permanece y “en” el cual propiamente vivimos; pero hay que entender por esto la ley misma que rige la mutación temporal (por lo que no puede decirse ya que ella misma transcurre temporalmente), y a la que no podemos reconocer, sin embargo, sino desde el propio transcurso de tales vivencias.

Pero de lo anterior también se sigue, por otra parte, que ninguna aparición posible puede darse (constituirse) si no es “desde” la propia temporalidad inherente al transcurrir de la conciencia, que efectúa, entonces, lo que podría considerarse como una “síntesis de identificación” (al aprehender al objeto justamente como *el mismo* desde la serie de sus diversas apariciones). La unidad de un objeto intencional se constituye, de tal modo, en una síntesis temporal que, a su vez, ha de ser examinada. De ahí que no puedan dissociarse (ni menos oponerse) la descripción de tal flujo de aquella que se orienta hacia las objetividades que en él se constituyen. Aunque también es verdad que el llamado “tiempo del mundo” (u objetivo) se ofrece, se da a conocer como tal, cobra sentido, solo en el tiempo inmanente pero no por ello se confunde con él, puesto que toda noción o concepto que sobre el “tiempo objetivo” de la naturaleza lleguemos a alcanzar, lo presupone.

Un avance decisivo en el esclarecimiento de este tema lo ofrecen las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, al buscar hacernos comprensible cómo puede constituirse una objetividad temporal, es decir, una objetividad individual, en la conciencia temporal subjetiva. Y es que “desde” la duración que inhiere necesariamente en la percepción, se constituye (da sentido a, o presencia) la duración de los objetos mundanos justamente como una propiedad

de ellos. De donde el esfuerzo por dilucidar *cómo* se da (o se constituye) el paso continuo o flujo de conciencia que configura el transcurso de cada vivencia y que es, sin embargo, continuamente “retomado” a fin de garantizar la unidad de lo objetivo temporal en el proceso mismo de su constitución.

Queda claro que en un segundo momento debía considerarse la manifestación de la propia temporalidad “inmanente” de la conciencia, es decir, de aquel tiempo que pertenece necesariamente a su curso unitario y que por ello aparece solamente con ese mismo flujo. O, con otras palabras, había que proceder a la indagación sobre cómo se constituye el ámbito mismo de la inmanencia (es decir, de la propia vida de conciencia). Al proseguir esta última vía, Husserl acabaría por llegar al reconocimiento de un “ahora” constante bajo cuya forma se temporaliza (o constituye) la propia corriente de conciencia, e inclusive llegaría a ver en ello el origen mismo de la subjetividad, su dimensión más profunda.

En la primera etapa del análisis que desata la pregunta por la posibilidad de percibir (o aprehender) un “objeto temporal” (por ejemplo, una melodía) aparece, pues, como noción fundamental, el *campo temporal originario* entendido como presencia viva de conciencia. Se trata de un presente no meramente puntual sino espacioso, que abraza al ahora en sentido estricto (la llamada “impresión originaria”) y a la vez, indisociablemente, a las dimensiones del pasado y el advenir inmediatos. Pero con ello habrá de reconocerse que la presencia del presente percibido no puede aparecer como tal más que en la medida en que se integra continuamente con una especie de no-presencia o no-actualidad, a saber, el recuerdo y la espera primarias (posteriormente llamadas *retención y protención*). Estas últimas no son añadiduras, no acompañan eventualmente al “ahora” actualmente percibido sino que participan necesaria y esencialmente en su posibilidad. Así, afirma Husserl que la retención es todavía una percepción (pues es una dimensión necesaria de todo acto perceptivo), pero es el caso absolutamente único de una percepción en la que lo percibido sea no un presente, sino un pasado como modificación del presente. Pues solamente en el “recuerdo primario” se constituye el pasado y no de una manera representativa, sino,

por el contrario, “presentativa”. En la retención, el presenciar que “da a ver”, entrega, pues, un no-presente, un presente-pasado e inactual, con lo cual la presencia propia del acto perceptivo se “extiende”.

Por otra parte, cada “ahora” actual de la conciencia se encuentra sujeto a lo que podría denominarse como la “ley de la modificación”. Es decir, cambia en retención y esta, a su vez, en “retención de retención” (como el “pasado inmediato” de un “recién pasado”) y así sucesivamente, de manera constante. Pues si la conciencia se temporaliza es, precisamente, porque a cada instante brota o aparece “un nuevo ahora”, porque el presente no es fijo ni acabado sino tránsito (aunque *la forma* de este sí puede decirse constante), y la densidad del pasado se acrecienta con cada nuevo acto de conciencia.

Cuando cesa la percepción de un objeto “extendido” temporalmente, las series de modificaciones retencionales se van debilitando, se alejan o “hunden” en el pasado, hasta “caer en la inadvertibilidad”. Sin embargo, aunque olvidadas, se conservan como potencialidad del recuerdo. De ahí que sean precisamente las series de modificaciones retencionales encadenadas entre sí (o “presentes” a la manera de un horizonte determinado-indeterminado y no tematizado) lo que constituye nuestra *apertura originaria* hacia el pasado.

66

En cuanto a la “anticipación inmediata” o protención, opera, de manera enteramente simétrica a la retención, como responsable de la apertura de lo inminente y, a través de ella, de la formación del horizonte de futuro. Cabe añadir que la formación del tiempo de la conciencia tanto en dirección retencional como protencional ocurre de una manera enteramente pasiva.

El segundo nivel de análisis que se trabaja en las *Lecciones* se orienta a la conciencia que, al constituir toda aparición temporal en cuanto tal, se “temporaliza” ella misma como un continuo unitario de duración tendida al infinito. Se trata aquí de la constitución del llamado “tiempo objetivo inmanente”, lograda conjuntamente por la labor de la retención y la *identificación* hecha posible por la memoria, puesto que el recuerdo, en tanto re-producción o “repetición” (de su originario proceso de constitución), opera como una suerte de explicitación o tema-

tización (y en ese sentido, “objetivación”) de lo inmanente. Se gana así la duración unitaria de la propia corriente de conciencia considerada como una totalidad, duración en la que esta puede identificarse a sí misma y en ello manifestarse como *constituida* (es decir, dada para sí).

En efecto, la conciencia del “yo puedo identificar esto y regresar a él (a través de la reproducción mnémica) una y otra vez” habrá de exigir como su necesario correlato un orden temporal “objetivo”, existente “en sí mismo”, y a cuyas posiciones y relaciones posicionales puedo también volver una y otra vez por vía de la identificación que el recuerdo ha posibilitado. De tal modo, lo esencial de aquella clase de reproducciones que se llaman recuerdo y anticipación, reside precisamente en la ordenación de las apariciones reproducidas *en la conexión de ser del tiempo interno*, es decir, de la serie transcurativa de mis vivencias que ocurrieron unas exactamente antes o después de las otras.

Se sigue de aquí un tercer nivel de constitución, más profundo, que corresponde a aquello que, sin ser propiamente “fenómeno”, constituye sin embargo la fuente de aparición de todo lo que la experiencia muestra a título de fenómeno. O, en otros términos, se trata de la conciencia-tiempo (o formadora de tiempo) considerada esta vez *en tanto puramente constituyente* (o, mejor, autoconstituyente); de la conciencia “desde” la cual se constituye el tiempo mismo de la conciencia, el tiempo del aparecer de todo lo que dura (así sean mis propias vivencias y contenidos de conciencia), y cuya esencia es la definición misma de la “temporalidad”, el fondo último del que emerge la subjetividad misma.

La historicidad de la conciencia. Habitualidades y sedimentación de capas de sentido

La noción de las *habitualidades* del *ego*, introducida por Husserl en el segundo volumen de *Ideas*, representa, sin duda, una importante clave en el desarrollo de la fenomenología genética, puesto que gracias a ella el filósofo pudo rebasar la consideración del “yo puro” como un mero y vacío polo de identidad frente a la incesante mudanza de sus vivencias. Dicho polo vacío habría de cobrar concreción, en efecto, al compren-

derse como un yo que posee determinadas capacidades, actitudes y convicciones, que es además capaz de sostenerlas de modo duradero y de sostenerse en ellas. Ciertamente, solo desde el mantenimiento de tales capacidades, disposiciones y tomas de postura, que siempre remiten a sus experiencias anteriores, puede haber para el yo un mundo siempre ya ahí, pre-dado como el horizonte que abre para él las posibilidades de su experimentar. Pero hay más, puesto que gracias a estas disposiciones estables adquiridas por el sujeto, él mismo *llega a ser* una personalidad determinada, una individualidad particular. Pues en virtud de una “ley de la génesis trascendental”, con cada acto suyo que es ejecutado por primera vez, se instituye una suerte de “propiedad permanente” suya (en el sentido de que en principio siempre podrá volver a dicho contenido y reactualizarlo en el recuerdo), con lo cual él mismo se irá determinando como un yo *persistente* por este, su “hábito” duradero. Labra así su propia y peculiar historia en el transcurso y “sedimentación” de sus propias actitudes, intereses, motivaciones, opiniones, elecciones y, en general, toda convicción que guarde respecto de lo que es trascendente.

68

Cada acto de conciencia pasa inevitablemente, pero deja “tras de sí”, como huella indeleble, nada menos que un *ego* más experimentado el cual, por virtud de ese mismo acto ya devenido y luego conservado (así sea de la manera más oscura e implícita), es capaz de vivir nuevas experiencias que no hubieran sido posibles de no ser por este “residuo habitual”. Así, el resultado de todo lo que ha vivido el yo puro (o no empírico) persiste y “funciona pasivamente” (es decir, sin que intervenga en ello la voluntad) como pre-determinación que posibilita, gracias a la formación de “tipos” en virtud de los cuales se ordena la experiencia presente y por venir, una serie abierta de síntesis (activas y pasivas) subsecuentes. Por lo cual puede afirmarse que la persistencia pasiva de lo que se ha experimentado determina la actividad consciente del sujeto en tal o cual momento de su desarrollo.

Conviene recordar en este punto los dos “lados” fundamentales del análisis fenomenológico: el noético y el noemático. Las habilidades del sujeto, que lo perfilan como un individuo único y peculiar,

se desvelan desde el análisis de tipo noético. Correlativamente, la sedimentación de capas de sentido provenientes de lo ya vivido, así como las distintas asociaciones entre los objetos que conforman el trasfondo sordo (o no expreso) de la experiencia con lo que se vivencia en el presente, se descubren desde el ángulo noemático del análisis fenomenológico.

En *Lógica formal y trascendental*, Husserl menciona, en efecto, el efecto aperceptivo por el cual, en cada nueva situación perceptiva, se capta a la vez (aunque no temáticamente) aquello de lo que ya se ha tenido experiencia y que se asemeja a lo actualmente presenciado.¹⁰ Ambos contenidos, el que corresponde a lo ya vivido y el que atañe a lo actual, *se asocian*, y ello puede ocurrir por semejanza, aunque también por contigüidad o por contraste, con lo cual se desata una serie de ligas concienenciales que abarcan toda la esfera de la conciencia en cuanto esfera de la temporalidad inmanente, configurando así su génesis pasiva. Lo anterior es importante en la medida en que toda actividad interviene en algún grado en evocaciones asociativas (por las cuales “algo me recuerda algo que he vivido antes”), asociaciones que orientan a su vez nuevas constituciones objetivas, tanto pasivas como activas.

La asociación detenta, entonces, una función unificadora dentro de la presencia de conciencia cuando, por ejemplo, conforma pasivamente la estructura del campo sensorial (ya sea auditivo, visual o táctil) desde cuyo fondo podemos percibir las cosas del mundo. Pero otra de sus funciones es la de unir también lo separado, como en el caso de vivencias lejanas que se conectan con aprehensiones actuales o incluso con objetos de la fantasía.

Lo “sumergido” en el trasfondo del pasado es, por ello mismo, susceptible siempre de evocarse, y de algún modo, “hacerse presente” de nuevo, en unidad intuitiva con lo que evoca (y ello antes del esfuerzo porque dicho recordar devenga expreso). Ahora bien, la liga intuitiva entre lo presente y lo *re-presentado* presupone necesariamente la unidad fundamental de la conciencia. Recordemos que todo cuanto aparece

¹⁰ Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, 2009, México, UNAM / IIF, trad. de Luis Villoro, Apéndice II, p. 327.

en la experiencia se orienta temporalmente; ya sean vivencias intencionales, objetividades constituidas o habitualidades del mismo yo, tienen cada una su “ubicación temporal” y por ello forman parte del sistema formal del “tiempo universal”, uno y único que configura la propia vida de este. Entre todas las vivencias de un yo existe, sin duda, una unidad temporal que no es todavía una unidad de la intuición (pues las objetividades que se perciben, recuerdan, imaginan, etc. están separadas entre sí). Sin embargo, también es cierto que por el hecho de estar constituidas en el fluir de una conciencia temporal inmanente existe la posibilidad de establecer una conexión intuitiva entre todas las objetividades constituidas ahí.

Aparece aquí, de nueva cuenta, el campo temporal originario con su contenido propio y sus modificaciones respectivas (que, como ya vimos, comprenden tanto la conciencia de lo que recién acaba de pasar, como también la conciencia de lo inminente), como una verdadera forma de enlace que habrá de permitir, a la manera de un “espacio común de aparición”, el engarce (por asociación) entre objetos pertenecientes a diversos campos de presencia; es decir, su transposición al campo temporal intuitivo que es “ahora”. Los complejos marcos de la memoria, los posibles encadenamientos de los diversos “campos” de presencia —actuales e inactuales— y su relación con el olvido conforman, de tal suerte, “estructuras” múltiples de esta forma general que es la conciencia del tiempo.

Por otra parte, la asociación se reviste de una gran importancia por cuanto lo semejante no solo “recuerda a lo semejante”, sino que permite preverlo, anticiparlo, dentro de un horizonte más o menos predelineado. Se espera, así, que la percepción ulterior sea similar a la anterior.

La vida del sujeto, sometida así a una incesante génesis, ha de ser entonces considerada en su historicidad esencial, la cual queda soportada por el radical e incesante proceso de temporalización y autotemporalización que, en última instancia, ella misma es.

La cuestión de la intersubjetividad

Son muchos los textos que testimonian sin dejar lugar a dudas el interés que Husserl tuvo siempre por la cuestión de la intersubjetividad. En varios de ellos se afirma incluso que ningún sujeto tomado en su plena concreción puede existir independientemente de los otros, de manera que el yo lo es gracias a su necesaria conexión con todos los otros yo. Por lo demás, ya la misma constitución del sentido “mundo” supone indefectiblemente la acción constituyente de los otros: mi experiencia del mundo apunta a ellos, los supone necesariamente. Pues solo en tanto experimento aquello que los otros a su vez experimentan o pueden vivir, tengo yo realmente experiencia de ese objeto como real y trascendente.¹¹ Por ello afirma Husserl en el segundo volumen de su *Filosofía primera* que la subjetividad trascendental es, en su plena universalidad, intersubjetividad;¹² más aún, que el sujeto solo llega a ser plenamente trascendental —o dador de sentido— a través de su relación con los otros.

Se comprende que la cuestión clave aquí consiste en dilucidar precisamente cómo se constituye el *sentido* “otro yo” (como yo pero que no soy yo) y ello sin tomar simplemente al otro como una especie de objeto peculiar para mí (se trataría, entonces, de examinar cómo puedo experimentar al otro justo como *otro*, esto es, *como sujeto*). Para zanjar la cuestión hay que partir, como primer paso, de la afirmación siguiente: encuentro el cuerpo vivo del otro como propiamente percibido y perceptible, aunque su vida de conciencia, como la mía para él, permanece tan solo *re-presentada* (ya que, precisamente por tratarse de *otro*, no puedo acceder a ella inmediata, originariamente). Y, sin embargo, en

¹¹ María Dolores Illescas Nájera, “La constitución del tiempo comunitario y de la historia en el pensamiento de E. Husserl”, en Eduardo González Di Piero (coord.), *rostros de la historia y de la temporalidad*, 2011, Morelia, UMSNH / Secretaría de Cultura del Estado de Michoacán, pp. 75-104.

¹² “Mas el único ser absoluto es el ser-sujeto en tanto que ser originariamente constituido para sí mismo, y la totalidad del ser absoluto es el ser del universo de sujetos trascendentales que se encuentran juntos en comunidad real y posible”. *Philosophie première. Deuxième partie: Théorie de la réduction phénoménologique*, 1972, París, PUF, trad. de A. L. Kelkel, p. 261. La traducción al español es mía.

el ser ahí uno para el otro nos hallamos mutuamente como co-presentes. El cuerpo propio de todo otro es, pues, para todos los demás sujetos, cuerpo externo, cuerpo físico ahí (*Körper*), pero a la vez es vivido por él (como a mi vez yo vivo el mío) de una manera única, en su propia movilidad corporal. Así, el cuerpo del otro, en la relación de semejanza con el mío (experimentado en mi primordialidad u originalidad), llega a ser captado en la vivencia de la empatía como portador de la apercepción del otro:¹³ de *otro* presente primigenio en el cual él constituye como cuerpo vivo (*Leib*) su propio cuerpo. Es decir, las constituciones de ambos cuerpos son rigurosamente correlativas y, por ende, puede decirse que las respectivas experiencias primordiales coinciden sintéticamente, lo mismo que el tiempo de uno y otro.¹⁴

Empero, el cuerpo (*Leib*) ajeno indica una totalidad de percepciones como las mías propias y en las cuales lo mismo, las mismas cosas del mundo, existen para ambos. Mi percepción objetiva está en conexión con la suya, mi recuerdo objetivo se conecta con el suyo, asimismo se conectan mi mundo de experiencia real y posible y el suyo, tanto noética como noemáticamente, de manera que podemos llegar a reconstruir del mismo modo la esfera de lo percibido en común. Entonces, en la coincidencia constitutiva de la naturaleza espaciotemporal que se presenta como la misma a cada yo primordial, cada yo que aparece como hombre psicofísico es el cuerpo vivido como propio de un sujeto que, sin embargo, se “localiza” o inserta mediante ese mismo cuerpo en la naturaleza —y con ello todo lo subjetivo suyo.¹⁵ De manera que, en

72

¹³ Por apercepción (*Apperzeption*) se entiende, de una manera muy general, una conciencia que no es solamente “conciencia de algo” sino que, al mismo tiempo, apunta intencionalmente más allá de sí misma, por lo cual podría decirse que lleva también en sí la motivación para cobrar conciencia de otra cosa que en cierto modo forma parte de ella, puesto que su toma de conciencia respectiva ha sido motivada por ella.

¹⁴ Illescas Nájera, “La constitución del tiempo comunitario...”, p. 86.

¹⁵ Efectivamente, en mi presente actual puedo ser motivada no solo por mis propias experiencias pasadas, sino también por el sentido propuesto por el otro que me es presente desde su propio pasado, es decir, en tanto historia viviente de sus habitualidades, sus creencias o convicciones; ellas pertenecen a ese otro en cuya temporalidad se entrecruzan también otras temporalidades contemporáneas y pretéritas que de una u otra manera perviven en la cultura. La configuración del mundo se da, así, desde las experiencias vividas intersubjetivamente. En ellas (como intersubjetividad trascendental o constituyente de sentido) se constituye un tiempo

tanto co-partícipes del mundo humano y natural, así como el cuerpo físico-vivo del otro se encuentra en mi campo perceptivo, así también el mío se halla en el suyo, etcétera.

Por “empatía” entiende Husserl la experiencia de la conciencia de otro en general; se trata de la experiencia que un yo en general tiene de otro yo en general. Esta experiencia de lo psíquico ajeno es, ciertamente, mi vivencia intencional y puede decirse con toda legitimidad originaria como lo son, por cierto, todas las vivencias propias presentes en cuanto tales. Pero, como puede advertirse fácilmente, no todas las vivencias son originarias por su contenido (por ejemplo el recuerdo, la expectativa, la fantasía, que no tienen su objeto en presencia viva frente a sí, sino que solo lo *re-presentan*). En este último sentido puede decirse que la empatía es una *re-presentación* (*Vergegenwärtigung*) donde lo que se “presenta” son experiencias que justamente *no son las mías*: otro es, pues, experimentado precisamente como un yo viviente que, sin embargo, me es ajeno. En todos los casos de *re-presentación*, la no-originariedad de la vivencia representada remite a la originariedad del modo en que dicha experiencia fue vivida originalmente; ya sea en un “ahora” pasado (en el caso del recuerdo, por ejemplo), o bien, en la empatía tenemos que dicha remisión lo es a la vivencia de otro.

Y es precisamente porque la subjetividad extraña no entra en la esfera de mis posibilidades de percepción originales (o privativamente propias) que no se disuelve en correlatos intencionales de mi vida propia y sus estructuras reguladas. Por el contrario, ella (esta segunda vida trascendental) se da legítimamente desde su propio sentido como un ser que existe en sí y para sí y que no tiene el modo de dación del “otro” más que para mí (o para todos los que para él son otros).¹⁶

La empatía supone, por consiguiente, cierta similitud pero a la vez una irreductible diferencia entre el sujeto extraño encarnado que yo encuentro y mi propio cuerpo. Lo cual no implica, sin embargo, que mi experiencia del otro sea una mera inferencia analógica ni tampoco

objetivo, común, dentro del cual ha de poder ordenarse todo lo individual, en lo que respecta tanto a vivencias y contenidos psíquicos como a objetividades intencionales.

¹⁶ Illescas Nájera, “La constitución del tiempo comunitario...”, p. 85.

un acto intelectual de ningún tipo. Lo que tenemos aquí es, por el contrario, la experiencia (pre-reflexiva) que tengo de mi propio cuerpo como base que permite la experiencia de cualquier otra subjetividad encarnada. De manera que si lo que aparece es captado asociativamente, en “parificación” (*Paarung*) con mi propio cuerpo, es porque aquel lleva consigo representativamente determinaciones específicas que coinciden con las que me ofrece la vivencia originaria de mi propio cuerpo, de modo tal que puedo captar el cuerpo del otro “como si mi propio cuerpo estuviera allá”. A lo cual ha de añadirse que la experiencia de algo en tanto cuerpo vivo de alguien debe ir necesariamente acompañada por la experiencia que el otro tiene de ese mismo cuerpo como del suyo propio, todo ello en una originalísima coexistencia.¹⁷ Por eso lo primero que hay que observar aquí es justamente la peculiaridad de esta operación, que Husserl considera como una operación de asociación por síntesis pasiva (o no voluntaria).

Un carácter verdaderamente esencial de la empatía es la reciprocidad que conlleva o, con otras palabras, *la inversión interna de la dirección intencional* que ocurre en ella. Lo anterior quiere decir que yo no puedo tener experiencia del otro más que en tanto lo experimento justo como aquel que, a su vez, me experimenta a mí: el *ego* que se me presenta como *alter* es tal porque a la vez yo soy *alter* para él. Pero además, al explicitar mi experiencia del otro encuentro que también los demás “tienen experiencia los unos de los otros como otros; y más allá, con que puedo tener experiencia del otro de que se trate no solamente en tanto que otro, sino en tanto que referido él mismo, a su vez, a sus otros y, eventualmente, en una mediatez que hay que pensar como reiterable, simultáneamente referido a mí mismo”.¹⁸

Para cada yo todo otro sujeto empatiza o puede empatizar a su vez con otros, ya sea implícita o explícitamente, y no soy yo mismo sino un yo como todos los otros, en los cuales tanto como en mí, la autopercepción pasa por el camino de la “autoenajenación”. Lo anterior quiere

¹⁷ *Loc. cit.*

¹⁸ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, 1996, México, FCE, trad. de José Gaos y Miguel García-Baró, párrafo 56, p. 196.

decir que mi yo primigenio implica una infinitud de *egos*, cada uno de los cuales implica a su vez a todo otro a partir de sí mismo y, desde luego, entre ellos también a mi propio *ego* en el que, por cierto, todo eso está implícito, como precisamente ocurre otra vez en cada uno (puesto que somos *alteri* unos para otros). Pero, entonces, la efectuación de la empatía puede ser considerada en cierto modo como una especie de “auto-enajenación” de todos en todos en virtud de la “paridad” (*Gleichstellung*) que se establece entre mí y todas las otras “mónadas” (o sujetos concretos tomados en su singularidad irreductible).¹⁹

En nuestra convivencia se va forjando, de tal modo, cierta comunidad de conciencia de los otros conmigo tanto como de mí con ellos, en la necesidad de un mismo mundo para todos nosotros. De aquí viene la unidad ella misma histórica del mundo en torno histórico; es decir, el hecho de que el mundo (que siempre es vivido en común) se presenta solo a través de todos los diversos tiempos e historicidades personales, y ello en su fuente misma, es decir, en el presente vivo de cada quien.

El olvido del mundo de la vida

En su obra póstuma *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Husserl afirmó que un profundo quebranto y desorientación afecta a la vida moderna en general y, en el fondo, a las modernas ciencias europeas en virtud de las cuales el mundo ha sido interpretado y transformado, pero que al cabo de un largo proceso se han vuelto ciegas en lo que respecta a la fuente última de la que toman su sentido para la vida humana. Su actual desarrollo se aleja, en efecto, cada vez más, de los problemas que son decisivos para la salvaguarda y desarrollo de un auténtico humanismo, de manera que en lugar de facilitar la auto-comprensión humana han contribuido más bien a un trágico auto-extrañamiento.

La solución de la actual problematicidad de las ciencias no puede, entonces, sino reconducirlas a la subjetividad, que se ha vuelto un enigma

¹⁹ Illescas Nájera, “La constitución del tiempo comunitario...”, pp. 89-90.

pleno de oscuridad y de la cual las ciencias positivas encerradas en esquemas objetivistas nada tienen que decir, pues han asumido, como si fuera algo evidente de suyo, que su estricta cientificidad conlleva la exigencia de una escrupulosa exclusión de toda toma de posición valorativa, de todo preguntar por la razón o sinrazón de la humanidad y sus formaciones histórico-culturales.

A fin de contribuir a la solución de esta profunda crisis, la fenomenología se propone como tarea la indagación acerca del *origen* de la misma, procediendo por la vía de un cuidadoso análisis sobre *la historia de la constitución de las ciencias modernas*. Pero hay que entender bien esto, pues a lo que Husserl nos invita aquí es a retrotraernos al plano fundante de una “historia de la conciencia”. Por ello, cuando la fenomenología muestra cómo el (sentido del) mundo y el conocimiento que nos forjamos de él se constituyen en la conciencia, remite todas las formas de la cultura a la fuente última en que beben ellas su significación, esto es, la vida de la conciencia constituyente.

Pero ¿cómo fue que se abrió paso el proceso de “objetivización” del mundo que se tradujo a la postre en la actitud científicista-positivista que aún hoy día nos aqueja? Según el cuadro histórico bosquejado en *La crisis*, un primer paso en el desentrañamiento de este proceso nos lleva al cambio de sentido por el cual en los albores de la era moderna se propuso a la matemática el papel de una *ciencia universal sobre lo infinito*, ciencia de un estilo nuevo desconocido para los antiguos. La geometría, por ejemplo, se concibió entonces como una tarea infinita ligada a la *idea* del espacio geométrico. Muy pronto se anticiparía desde aquí la idea de que la totalidad infinita de lo existente en general es “en sí misma” una totalidad única racional que correlativamente puede y debe ser dominada totalmente por una ciencia universal. El racionalismo de esta última se extendió sin demora a la ciencia de la naturaleza y creó para ella la idea completamente nueva de la *ciencia matemática de la naturaleza*, de la ciencia galileana. Así, la naturaleza misma se vio idealizada bajo la dirección del nuevo paradigma de cientificidad, pero para ello debía transformarse en una mera multiplicidad matemática; su “realidad” devino, pues, *res extensa*.

Es cierto que en el mundo circundante intuitivo, al dirigir abstractivamente la mirada sobre las meras formas espacio-temporales, tenemos la experiencia de “cuerpos”, aunque no de cuerpos geométricos ideales. Sin embargo, las cosas del mundo circundante se mantienen en general y en todas sus propiedades fluctuando alrededor de lo meramente ideal-típico (como formas reconocibles como más o menos circulares o más o menos rectangulares, etcétera). A la concreción de los cuerpos intuibles sensiblemente corresponde, entonces, el hecho de estar ligados a una variabilidad que les es propia y esencial. Sus variaciones respecto al lugar espacio-temporal, a las estructuras de forma y “cualidad”, no son arbitrarias, sino que obedecen (como también sus interconexiones posibles) a determinados patrones sensibles “típicos” o “habituales”, por ejemplo, se comportan análogamente en circunstancias típicamente análogas.

Dicha variabilidad o, si se quiere, gradualidad, se caracteriza, pues, como una mayor o menor perfección en relación con las formas geométricas puramente ideales. “Perfección” que en un momento dado puede bastar al interés práctico particular, pero que al cambiar dichos intereses deja de ser considerada como satisfactoria, para dar paso a un proceso de perfeccionamiento técnico, por ejemplo, en cuanto a hacer lo recto cada vez más recto o lo plano cada vez más plano, con lo cual el ideal de perfección se coloca siempre “más allá”. De ahí que tengamos un horizonte abierto de mejoramiento *imaginable*, que puede ser llevado cada vez más lejos.

En el esfuerzo por avanzar en tal horizonte de perfección imaginable, se diseñan formas-límite hacia las cuales se dirige la correspondiente serie de perfeccionamientos y variaciones arriba mencionadas como hacia polos objetivos inmutables y nunca plenamente alcanzados. El geómetra en cuanto tal, dirige su interés precisamente a dichas formas ideales y se ocupa con ellas para definir las y para construir nuevas formas a partir de las ya determinadas. E igualmente para la esfera más amplia que comprende también la dimensión del tiempo, se comporta la matemática que trata con estructuras “puras”, cuya forma fundamental (universal) es la forma espacio-tiempo, idealizada ella misma junto con aquellas otras que es posible construir —siempre idealmente— en

ella. Ahora bien, la operación con estas significaciones ideales matemáticas posibilita lo que nos es negado en el mundo empírico: la *exactitud*, pues las formas ideales son susceptibles de definición en su identidad absoluta y consiguiente inmutabilidad.

Pero hay un problema en todo esto, y no menor, pues ¿qué ocurre con las cualidades sensibles, tales como los colores, tonos, sabores, texturas, claridad u oscuridad, etc., que completan y dan concreción a los momentos estructurales espacio-temporales del mundo corporal? Ya que ellas no se pueden tratar directamente en sus propias gradualidades como sí cabe hacerlo, en cambio, con aquellas estructuras. Las configuraciones cualitativas, puramente fundadas en cualidades sensibles específicas, no son realmente análogas a las formas espacio-temporales ni pueden reducirse a ellas sin deformarse o, peor aún, perderse como tales.

Lo anterior apunta a algo que simplemente no puede ser pasado por alto, y es que la idea galileana respecto a la universal matematización de la naturaleza no pasa de ser *una mera hipótesis* (aunque el mismo Galileo nunca la reconoció como tal), hipótesis de una índole muy peculiar puesto que su verificación se proyecta al infinito (y con ella, la “verdadera” naturaleza se proyecta también al infinito, como meta para una infinidad de teorías que la tematizan en un proceso histórico infinito de aproximación).

El resultado del sometimiento del ámbito todo de lo real a tales procesos idealizadores fue, a fin de cuentas, que se acabó operando una *sustitución* por la cual este mundo de las idealidades, abstraído matemáticamente, tomó el lugar del único mundo real, del mundo efectivamente dado por medio de la percepción: nuestro mundo de la vida cotidiana. Con lo cual quedó encubierta aquella fuente de sentido de la que bebían, sin embargo, las mismas operaciones geométricas y en general matemáticas que, convertidas de más en más en una refinada técnica, manejaban los nuevos físicos, alejándolas cada vez más de las fuentes primarias de la intuición efectivamente inmediata, que quedaron entonces desacreditadas o simplemente olvidadas.

Debido a este olvido del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) originario, cuando hoy en día hablamos de los objetos de la ciencia, estos *no son* los objetos de la experiencia, tal como se experimentan originaria-

mente. Pues nuestra cultura científicista suele pasar por alto que este universo de determinaciones “en sí” en el que la ciencia aprehende supuestamente “lo que es”, el universo del ser, no es en realidad más que “un ropaje de ideas” con que se cubre el mundo vital, de manera que cada uno de los resultados de la ciencia funda su sentido en este mundo de la experiencia inmediata, al que de un modo u otro siempre acaba por referirse. Este ropaje de ideas, de teorías matemático-simbólicas, hace que tomemos por el ser verdadero lo que no es más que un método, y que hayamos terminado por interpretar el mundo de nuestra experiencia en el sentido propuesto por la serie de idealizaciones con que lo hemos cubierto, como si fuera “en sí” de ese modo.

Ahora bien, al mundo de la intuición empírica, lo encontramos siempre como aquel horizonte de todas las realidades conocidas y desconocidas; está siempre “ya ahí” por anticipado, como la base de toda acción práctica o teórica. Nos está previamente dado a todos nosotros como personas en el horizonte de nuestra co-humanidad, es decir, en toda conexión con otros, como “el” mundo, común a todos. En él vivimos y damos sentido a las cosas que se perfilan en su horizonte; mundo que conforma el terreno para toda función cognoscitiva y para toda determinación científica, a partir del cual nos afecta todo lo que se convierte en sustrato de posibles juicios. Dicho “mundo de la vida” constituye, así, el círculo de certezas ya familiares aceptadas como incondicionalmente válidas y comprobadas prácticamente *antes* de cualquier exigencia de fundamentación científica.

Se trata, entonces, de que el mundo de la vida se muestre según su sentido peculiar, de manera inmediata, no gravada por presupuestos, y según sus formas esenciales *apriorísticas* (sus estructuras invariantes). El retorno al mundo de la vida asume, por lo tanto, la forma de una incansable búsqueda de las *estructuras universales de la experiencia* —es decir, de las condiciones trascendentales y constitutivas de su modo de darse—, con lo cual retrocede hasta las efectuaciones constitutivas yacentes en lo más profundo de aquella vida donde cobra sentido y validez todo lo que es mundano, y que en sus adquisiciones duraderas, habituales, siempre reconfigura activamente al mundo como el horizonte dinámico de todas sus experiencias actuales y posibles.

Obras de Edmund Husserl

(se mencionarán solo las que cuentan con una traducción al español)

Husserliana. *Edmund Husserl Gesammelte Werke*, colección editada bajo la responsabilidad de los Archivos Husserl de Lovaina, por Martinus Nijhoff, Den Haag, (desde 1980 por Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London y actualmente por Springer). [Abreviadas usualmente como *Hua*]

- *Hua I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Herausgegeben und eingeleitet von S. Strasser, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.
 - *Meditaciones cartesianas*, 1986, México, FCE, trad. de José Gaos y Miguel García Baró.
 - *Meditaciones cartesianas*, 1986, Madrid, Tecnos, trad. de Mario A. Presas.
 - *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, 1988, México, UNAM, IIF, trad. de Antonio Zirió Quijano.
- *Hua II. Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Herausgegeben von Walter Biemel, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1973 (1ª. ed., 1950).
 - *La idea de la fenomenología*, 1982, Madrid, FCE, trad. de Miguel García Baró.
- *Hua III. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Herausgegeben von Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.
 - *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, 2013, México, FCE, UNAM, IIF, trad. de José Gaos, nueva edición y refundición integral por Antonio Zirió Quijano.
- *Hua IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Unter-*

suchungen zur Konstitution, Herausgegeben von Marly Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952.

– *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, 1997, México, UNAM, IIF, trad. de Antonio Ziri6n Quijano.

- *Hua V. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Herausgegeben von Marly Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952.

– *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, 2000, México, UNAM, IIF, trad. de Luis E. González, revisada por Antonio Ziri6n Quijano.

- *Hua VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Herausgegeben von Walter Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1954.

– *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, 1991, Barcelona, Crítica, trad. de Jacobo Mu6oz y Salvador Mas.

- *Hua VIII. Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Herausgegeben von Rudolf Boehm, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959.

– *Filosofía primera (1923-24)*, 1998, Bogotá, Grupo Editorial Norma, trad. de Rosa Helena Santos de Ilhau.

- *Hua IX. Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Herausgegeben von Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962 (incluye el artículo “Fenomenología” destinado a la Encyclopaedia Britannica).

– *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*, 1990, México, UNAM, IIF, trad. de Antonio Ziri6n Quijano.

MARÍA DOLORES ILLESCAS NÁJERA

- *Hua X. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Herausgegeben von Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1969.
 - *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, texto publicado en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, IX, 367-496. Tübinga, Max Niemeyer, 1928.
 - *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, 2002, Madrid, Trotta, trad. de Agustín Serrano de Haro.
 - *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, 1959, Buenos Aires, Nova, trad. de Otto E. Langfelder.

- *Hua XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, Herausgegeben von Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
 - *Problemas fundamentales de la fenomenología*, 1973, Madrid, Alianza, trad. de César Moreno y Javier San Martín.

- *Hua XVII. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Herausgegeben von P. Janssen, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974.
 - *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, 2009, México, UNAM, IIF, trad. de Luis Villoro.

- *Hua XVIII. Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*. Text der 1. und der 2. Auflage. Herausgegeben von Elmar Holstein, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975; Halle, Max Niemeyer, 1900; ed. rev. 1913.

- *Hua XIX. Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Herausgegeben von Ursula Panzer, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1984; Halle, Max Niemeyer, 1901; ed. rev. 1922.
 - *Investigaciones lógicas*, 1929, Madrid, Revista de Occidente, trad. de Manuel García Morente y José Gaos. Tomo primero: *Prolegómenos a la lógica pura*. Tomo segundo: *Investigaciones para la*

fenomenología y teoría del conocimiento. Introducción e Investigaciones I y II. Tomo tercero: Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento. Investigaciones III, IV y V. Tomo cuarto: Investigación VI. Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento.

– *Investigaciones lógicas*, 1985, Madrid, Alianza, trad. de José Gaos.

- *Hua XXVII. Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Herausgegeben von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 1989. En este volumen se incluye la serie de artículos preparados por Husserl para la revista japonesa *The Kaizo*, traducidos al español con el título *Renovación del hombre y la cultura: Cinco ensayos*, 2002, Barcelona, Anthropos / UAM Izta-palapa, trad. de Agustín Serrano de Haro.

Trabajos publicados fuera de *Husserliana*

- *L'origine de la géométrie*, 1962, París, Presses Universitaires de France, trad. de Jacques Derrida.
– *El origen de la geometría*, 2000, Buenos Aires, Manantial, trad. de Diana Cohen.
- *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Redigiert und Herausgegeben von Ludwig Landgrebe, Prag, Academia/Verlagsbuchhandlung, 1939.
– *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, 1980, México, UNAM / IIF, trad. de Jas Reuter.
- *Philosophie als strenge Wissenschaft*, “Logos”, Tübingen 1910-11.
– *La filosofía como ciencia estricta*, 1969, Buenos Aires, Nova, trad. de Elsa Taberning. Contiene también “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, conferencia pronunciada por Husserl en Viena en mayo de 1935 y “La filosofía como autorreflexión de la humanidad”, texto agregado como conclusión a *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*.

MARÍA DOLORES ILLESCAS NÁJERA

- *Invitación a la fenomenología*, 1992, Barcelona, Paidós, trad. de Antonio Zirión, Peter Beadet y Els Tabernic. Comprende el artículo “Fenomenología” de la Encyclopaedia Britannica, “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” y “La filosofía como autorreflexión de la humanidad”.