

**FHUC – UNL**  
**Lic. en Filosofía**

## **Seminario II**

Trabajo Monográfico

# **TOPOLOGÍA DE LA CONCIENCIA EN HUSSERL**

Notas, críticas y problemas

**Titular de Cátedra**  
Candiotti María Elena

**Estudiante**  
Pérez Diego Martín

**Año**  
Febrero 2011

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN Y PROPUESTA DE ABORDAJE	[pag 3]
<b>CAPÍTULO I</b> <b>EXPOSICIÓN DE LA ESTRUCTURA BÁSICA DE LA CONCIENCIA SEGÚN HUSSERL</b>	[pag 4]
<b>CAPÍTULO II</b> <b>DESMONTAR LA MECÁNICA, MONTAR LA PROBLEMÁTICA</b>	[pag 9]
§ I. La segunda meditación y sus supuestos	[pag 9]
§ II. La epojé euclidiana de Husserl	[pag 13]
§ III. La paradoja husserliana de la subjetividad	[pag 16]
§ IV. Lo inmanente y lo trascendente	[pag 21]
<b>CAPÍTULO III</b> <b>LA TOPOLOGÍA DE LA CONCIENCIA Y SUS PROBLEMAS</b>	[pag 24]
§ I. Constitución y <i>a priori</i> universal de correlación	[pag 24]
§ II. A modo de conclusión: conciencia y mundo, ideas generales	[pag 28]
§ III. Estructura trascendental del ego: ¿formación dinámica o estática?	[pag 29]
§ IV. Preguntas y observaciones parciales	[pag 31]
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	[pag 35]

# INTRODUCCIÓN Y PROPUESTA DE ABORDAJE

En el presente trabajo intentaremos analizar las Meditaciones Cartesianas de Husserl, publicadas en el año 1929. En parte nos avocaremos a dilucidar la estructura egológica de la conciencia descrita en esta obra, y en parte a interrogar sus nociones esenciales (epojé, reducción fenomenológica, ego trascendental, etc.) tomando como eje problemático el par conceptual inmanente-trascendente según las diversas aplicaciones que el autor les brinda en su obra. Si bien tomaremos las MC como hilo conductor, también trazaremos referencias cruzadas con otros textos como Experiencia y Juicio, Crisis, y algunas fuentes secundarias.

La presente monografía no pretende valer por una crítica rigurosamente referenciada en otros debates ya abiertos dentro de la fenomenología, ni insertar sus dilemas en torno a autor alguno dentro de la corriente fenomenológica. Como trabajo final de cátedra, abordaremos la teoría husserliana de la conciencia desde las limitaciones propias de un enfoque parcial debido, no exclusivamente pero si en gran parte, a la falta de textos fuentes donde se encuentran compilados la mayoría de los textos escritos por el autor (Husserliana), y por otro lado a causa del formato propio de un trabajo monográfico de estas características.

En el desarrollo del presente trabajo podríamos identificar los siguientes momentos:

- a) la elucidación e interpretación de los conceptos esenciales en torno a la estructura de la conciencia propuesta por Husserl.
- b) La crítica de la misma haciendo especial hincapié en la noción de “trascendental”
- c) Un lazo conclusivo y sumario donde quedan sentadas las aproximaciones hechas a lo largo de los capítulos, así como también una sección final destinada a plantear problemas e incógnitas.

En la estructura del presente trabajo, no hemos abordado en su profundidad la temática nuclear de la intersubjetividad por las mismas razones aducidas más arriba, además de asumir por nuestra parte el recaudo metodológico de excluir su tratamiento deliberadamente, ya que no lo consideramos central a la hora de desarrollar los temas del presente trabajo.

---

# CAPÍTULO I

## EXPOSICIÓN DE LA ESTRUCTURA BÁSICA DE LA CONCIENCIA SEGÚN HUSSERL

### EL GIRO COPERNICANO DE HUSSERL

Tomando en cuenta la Filosofía como Ciencia Estricta<sup>1</sup>, podemos observar el panorama epistemológico en el que Husserl inserta sus reflexiones, y a la par comprender lo novedoso del planteo fenomenológico. Durante todo el S XIX y primera década del XX las Naturwissenschaften dominaban el campo de la expresión científica estableciendo determinados parámetros para la consideración de cualquier saber en tanto „científico“ u „objetivo“. Las opiniones frecuentes en el clima de la época quedan registradas en una nota al pie donde Husserl hace una observación sobre el trabajo “Ueber das Wesen und Bedeutung der Einfühlung” del Dr. M. Geiger a propósito del *IV Congreso de Psicología experimental* celebrado en Innsbruck (año 1911). Allí una de las oyentes profiere lo siguiente

“Cuando vine aquí esperaba oír algo sobre las experiencias en el dominio de la endopatía (einfühlung). Pero ¿qué oigo?, nada más que teorías anticuadas... Ninguna palabra sobre la experimentación en ese dominio. Esto no es un congreso de filosofía. Me parece que es hora de que la persona que presenta tales teorías demuestre si ellas han sido confirmadas por la experiencia”, y luego un tal Marbe “... El método de los partidarios de la teoría de la endopatía está con respecto al de la psicología experimental en la misma relación que el método de los presocráticos con el método de la ciencia moderna”<sup>2</sup>

Husserl agrega al final “nada tengo que añadir a estos hechos”. Al excesivo positivismo expresado por tales opiniones, el filósofo alemán responde con contundentes análisis respecto a las perspectivas que tales posturas representan. El naturalismo será una de ellas, el más claro ejemplo de un positivismo cuyo modelo teórico y metodológico exige a las ciencias del espíritu un tipo de validez frente al cual estas nada pueden objetar, y en cuyo esfuerzo por adaptarse al modelo, acaban por caer en contradicciones internas graves como las de la psicología experimental. En el otro extremo hallamos el modelo historicista que para guarecerse de las exigencias positivistas del naturalismo ensaya un relativismo opuesto a este, pero sin embargo complementario. El naturalismo en tanto descriptivismo positivista implementa cierto tipo de escepticismo cuyo reflejo es el perspectivismo historicista. Descriptivismo y perspectivismo evaden por igual las indagaciones básicas pertinentes para esclarecer los conceptos a partir de los cuales operan. Cabe destacar que el escepticismo al que acusa Husserl no es aquel que este desarrollará luego a partir de la *epoché*, sino el escepticismo positivista que no indaga acerca del sentido de sus objetivaciones y prefiere emplear conceptos como si estos fueran objetos ya plenamente desarrollados en toda su significatividad.

A la creencia ingenua de las ciencias positivas Husserl opone en las MC una indagación profunda de los presupuestos que operan en nuestro común asumir la

---

<sup>1</sup> HUSSERL E., La filosofía como ciencia estricta, Editorial Nova, Buenos Aires, 1981.

<sup>2</sup> HUSSERL E., La filosofía como ciencia estricta, Op. Cit., p 84.

realidad. Para acometer tal empresa, se retrotrae a las originales meditaciones realizadas por Descartes, prototipo de las reflexiones filosóficas. El francés realiza, en efecto, un regreso al ego de las puras cogitaciones para buscar allí el hilo conductor de principios innatos e inmanentes al ego puro, a partir de los cuales deducir el mundo objetivo. Sin embargo, observará Husserl, es aquí donde el sentido de la epojé queda comprometido; el error cartesiano radica en la pretensión de franquear una exterioridad objetiva desde la pura interioridad entendida como *substantia cogitans*. Pero entonces ¿cuál es el camino a seguir?.

Ya en la meditación primera el filósofo alemán plantea la dicotomía básica a partir de la cual pensar filosóficamente el mundo y la conciencia. El mundo que se nos presenta en actitud natural está ahí siempre dado y convalidado (*con-vali-dado*) por nuestra experiencia corriente, sin embargo no podemos apelar a esta asunción natural de la realidad para descansar en ella como una certeza apodíctica. Al punto descubrimos que el mundo en tanto *realidad* admite diversos grados de dubitación, puede ponerse en duda su aparente y neutra validez ya que implícito en el concepto de realidad se halla esencialmente un juicio perceptivo-valorativo<sup>3</sup>. El fenómeno de la validez es un fenómeno enteramente humano, y más aún, subjetivo. Me percibo a mi mismo como formando parte del mundo, a la par que no existiría mundo del que yo pudiera formar “parte” de no estar yo -en tanto ego que tiene experiencia del mundo- como sustrato originario de dicha experiencia-*mundo*. Entonces, desde el punto de vista de la experiencia, el mundo se presenta a la manera de mero fenómeno, es decir, descubrimos que aquello percibido como mundo físico en su homogénea solidez se encuentra en verdad suspendido en el fluir de percepciones cambiantes. Aquí es donde Husserl distingue entre yo-psicológico y yo-trascendental. El yo-psicológico es aún el yo en estado psicofísico (*mens sive animus sive intellectus*) entendido como porción del mundo objetivo, es un sujeto-yo pero a la vez objeto, ambos en un mismo hilo conductor. Sin embargo puedo incluso hacer abstracción de mi yo-psicofísico al suspender todo fenómeno de validez del mundo objetivo.

“Mediante la epojé fenomenológica, reduzco mi yo humano natural y mi vida psíquica –el reino de *mi propia experiencia psicológica*- a mi yo fenomenológico-trascendental, al reino de la *experiencia fenomenológico-trascendental del yo*. El mundo objetivo que para mi existe, que para mi ha existido y existirá siempre, y que siempre puede existir, con todos sus objetos, saca... todo su sentido y su valor de realidad, aquel que en cada caso tiene para mi, de mi mismo, *pero de mi en cuanto soy el yo trascendental...*”<sup>4</sup>

El mundo objetivo y mi yo-psicológico se encuentran asociados en un mismo plano de validez como términos equivalentes pero opuestos, incluidos ambos en la misma perspectiva objetivizante. Frente a tal par excluyente pero complementario en un mismo sentido de validez objetivo del mundo, puedo llevar a cabo Yo, en tanto ego que medita, una epojé tan radical que tanto mi yo-psicológico como el mundo en sí se me presentan cual meros fenómenos de validez. El yo-fenomenológico se apercibe como fundamento del valor de validez de todo valor objetivo. Sin embargo se debe hacer la siguiente aclaración: así como el yo reducido no es un trozo del mundo, a la inversa tampoco el mundo ni ningún objeto contenido en él es una porción del yo. Husserl añadirá “ni se encuentra en la vida de mi conciencia como una parte integrante de ella,

<sup>3</sup> Cfr., HUSSERL EDMUND, *Meditaciones Cartesianas*, FCE, México, 1986, § 9 y § 10.

<sup>4</sup> MC, Op. Cit., p 67, cursivas del texto original.

como complejo de datos de sensación o de actos”<sup>5</sup>. Mediante la *epojé* queda entonces al descubierto un campo de operatividades cuya propiedad de *trascendentales* les viene dadas por ser originariamente constitutivas tanto del sentido objetivo como subjetivo del mundo. Paralelamente, también el *fenómeno mundo* se presenta como trascendente puesto que no queda anulado por la actitud egológico-trascendental sino que se nos presenta como siempre ahí en el decurso continuo de una percepción que lo capta parcialmente. Queda expuesta así la esfera de los problemas fenomenológico-trascendentales en la cual podremos indagar con mayor precisión por aquellos actos, funciones y operaciones constitutivas del sentido y validez. La meditación segunda comenzará entonces, explorando el campo trascendental de la experiencia en busca de estructuras universales.

En contraste con Descartes (quien agota las posibilidades reflexivas egológicas en el simple *ego cógito, ego sum*), la fenomenología se propone esclarecer el sentido metódico de la *epojé* trascendental y afirma la posibilidad de la exploración infinita del propio ego en la corriente de una experiencia trascendental. A su vez, se distingue de una pura psicología descriptiva de la conciencia, ya que en actitud fenomenológica el mundo entero cesa de estar en vigor como realidad y se lo asume como fenómeno de realidad<sup>6</sup>. La modificación de la actitud respecto a la validez de mis percepciones me ubica en un meta-nivel diferente a aquel en que la asunción perceptiva del mundo se brinda de corriente. Cuando percibo una silla, la tengo por “ahí dada” de continuo en mi campo de realidad, pero al practicar cierta reflexión sobre dicha vivencia, me traslado en perspectiva a una segunda vivencia desde la cual aquella vivencia primitiva aparece esta vez como objeto de mi nueva reflexión. La percepción-silla no deja de estar ahí presente, puesto que permanece constantemente referenciada dentro de mi campo perceptivo y asumida en la conciencia bajo el modo “conciencia de algo”. Toda conciencia es conciencia de algo, en este sentido el flujo de las *cogitationes* trae aparejado una envolvente asuntiva para cada tipo diverso de asunción, vale decir, la percepción de una casa es asumida como *casa* en lo perceptivo, pero también como *casa* en la evocación del recuerdo, y como *casa* en la actitud del juzgar, etc., todos estos modos diversos que envuelven los cogitata –que forman parte por así decirlo de su configuración lógica de conciencia- se denominan cogitatum. En resumidas cuentas, cada vivencia *qua cogitata* discurre en el propio *cogito* según diversos *cogitatum* (modos internos del tener conciencia *de* algo, modos de la asunción). Dichas vivencias pueden también entenderse como intencionalidades, de esta manera, la corriente de las vivencias estaría sostenida por diversos estratos de redes intencionales en las cuales los distintos y continuos *cogitata* portan consigo lazos referenciales distribuidos en los polos *noético* y *noemático* de los diferentes *cogitatum* o vivencias, asumidas en una determinada organización intencional. Aclaremos el sentido de *noesis* y *noema*. Sobre el par conceptual *cógito-cogitatum* queda distinguida una doble direccionalidad de la vivencia: en tanto se la analiza según su referencia intencional a un objeto aparece una dirección descriptiva noemática, el objeto intencional es indagado en sus rasgos de probabilidad, verdad, falsedad, temporalidad subjetiva, etc.; por otro lado, en tanto se analiza la vivencia según los modos en que el *cogito* mismo tiene conciencia de ella se destaca una descripción noética, referida a la manera de aparecer la vivencia como percepción, recuerdo, retención, etc. Podemos quizá ahora comprender mejor el sentido de la *epojé* en tanto actitud universalmente practicada respecto de la existencia e inexistencia del mundo, el cual sin embargo permanece conservado en la corriente de

---

<sup>5</sup> Ibidem, p 67.

<sup>6</sup> Cfr., MC, Op. Cit., pp 77-79.

conciencia *que cogitatum*<sup>7</sup>. En otras palabras, provisoriamente la realidad de las cosas del mundo (y la totalidad de sus múltiples formas de aparecer) se torna un tema trivial, y en el mismo movimiento por el que acometo esta intención, queda habilitado un terreno experiencial cuya singularidad radica en su estar de suyo presente “*en y para*” mi, en su discurrir al alcance directo e inmediato de un campo perceptivo en el que incluso mi yo-psicofísico se encuentra integrado. Todos estos elementos se ofrecen, cómo fenómenos, al análisis trascendental.

Ahora bien, la conciencia integra un flujo continuo de *cogitata* cada cual en su multiforme variación perceptiva, pero no deja por esto mismo de ser una y la misma conciencia. Evidentemente, los fenómenos discurren sin cesar pero no como *perceptos* aislados, dispersos e inconexos, la experiencia de la conciencia no deja de ser unitaria, la corriente fenoménica *que cogitatum* se sucede según una estructura<sup>8</sup> en la cual soy capaz de distinguir entre objetos perceptivos, en la cual estos perceptos se ordenan en series coherentes según relaciones de contigüidad, co-existencia y co-lateralidad, y todo esto en la disposición de un campo unitario de relaciones. Lo que descubre Husserl en este punto es aquella operatoria propia del cogito, la síntesis<sup>9</sup>, como función tanto activa como pasiva, pero la síntesis unilateralmente en tanto actividad privativa de la conciencia<sup>10</sup>. La síntesis propia de la conciencia es capaz de elaborar la idea identitaria de “un solo y el mismo cubo” a pesar de las múltiples variaciones noético-noemáticas en las que el cubo se despliega. Comprobada esta propiedad de la conciencia, diremos que esta lleva a cabo un continuum de *síntesis identitarias* según distintas series temáticas en las que puede aparecer el cubo ya sea como recordado, como imaginado, anticipado, etc., y a la postre según sus infinitas variaciones noético-noemáticas. Sin embargo, Husserl hará aquí una observación

“...síntesis no hay sólo en cada una de las vivencias de la conciencia, ni una sólo ocasionalmente algunas con algunas otras; antes bien, *la vida total de la conciencia* está, como ya hemos dicho por anticipado, *sintéticamente unificada*. Hay, pues, un *cogito* universal, que recoge sintéticamente en sí cuantas distintas vivencias se destacan en la conciencia; el cual tiene su *cogitatum* universal, fundado en diversos grados en los variados *cogitata universales*”<sup>11</sup>

Cualquier tipo de pluralidad sintética de vivencias se halla, a su vez, organizada en un tipo superior de síntesis unitaria que abarca la totalidad de sus relaciones. Por ser omniabarcativa es universal ya que enlaza síntesis particulares en la unidad de una conciencia. Pero dichas síntesis no serían posibles de no mediar un proceso sintético-dinámico mucho más primitivo y originario. Si bien el *cogitatum* universal “es la misma vida universal en su francamente infinita unidad y totalidad”<sup>12</sup>, encontramos que su presentarse de hecho en tanto *unidad* pasible de ser aprehendida en actos atencionales de conciencia, viene ya previamente mediada por la forma fundamental de esta síntesis:

---

<sup>7</sup> “Por consiguiente, yo, el fenomenólogo trascendental, tengo como tema de mis averiguaciones y descripciones universales, así en particular como en los grandes conjuntos universales, *exclusivamente objetos en cuanto correlatos intencionados de mis modos de conciencia*”, MC, Op. Cit., p 85.

<sup>8</sup> “...estructura sintética” que da “unidad noético-noemática a las distintas *cogitationes* (en sí, como todos concretos sintéticos) y también a las unas respecto a las otras”, MC, p 89.

<sup>9</sup> “El ‘objeto’ de la conciencia, en su identidad ‘consigo mismo’ a través de la corriente de las vivencias, no entra desde fuera en ella, sino que está encerrado en ella misma como sentido, y esto es, como la ‘obra intencional’ de la síntesis de la conciencia”, MC, §18.

<sup>10</sup> Cfr., MC, p 87.

<sup>11</sup> MC, p 91.

<sup>12</sup> MC, p 91.

estamos hablando de la conciencia interna del tiempo (conciencia interna del tiempo abstracto mismo) cuyo correlato es la *temporalidad inmanente* misma. Es necesario distinguir, por otro lado, concretamente el fenómeno bidireccional del tiempo en el sentido de su objetividad por un lado, y su inmanencia a la conciencia por otro. La forma fundamental de la síntesis identificatoria transcurre pasivamente como temporalidad inmanente de toda vivencia interna. Esto ocurre de modo evidente ya que la conciencia retiene una singular unidad sintética: no se diluye ni se ramifica en infinitud de estados inconexos. Pero por otro lado toda temporalidad interna de la vivencia transcurre como “inserta” en una temporalidad externa que sería la del “tiempo mismo”<sup>13</sup> o la de sus maneras temporales de aparecer (antes, después, durante, en paralelo, etc.). Queda aquí explicitada una paradoja que será también reconocida por Husserl como un regreso al infinito de la temporalidad ya que toda vivencia tiene un tiempo por así decirlo *extrínseco* (del cual se tiene conciencia interna) según el cual aparece; pero a la par dicha temporalidad extrínseca –es decir, no inherente a la aparición del objeto en si- es a su vez una vivencia intencional producto de una síntesis también temporal. Los fenómenos ordinales de la sucesión y la duración entran en conflicto con los fenómenos internos de la temporalidad inmanente: continuidad, coexistencia, etc. Podríamos incluso diferenciar dos órdenes temporal-formales distintos pero correlativos y dependientes entre si, la conciencia interna del tiempo y el tiempo mismo, integrados en un mismo *cogitatum universal* del transcurso sintético de mis experiencias, fenómeno esencial del *ser-para-sí-mismo* del ego bajo el *estar referido intencionalmente a sí mismo*<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> MC, p 92.

<sup>14</sup> Cfr., MC, p 92.



## CAPÍTULO II

# DESMONTAR LA MECÁNICA, MONTAR LA PROBLEMÁTICA

### LA SEGUNDA MEDITACIÓN Y SUS SUPUESTOS

Hemos esbozado en líneas generales el esquema básico de la conciencia en cuanto al esclarecimiento de la epojé, y de la operatividad sintético-unitaria de la región egológica. El ego trascendental –sostiene Husserl– está siempre ahí actuando en el yo-natural solo que de una manera no tematizada por la mirada aprehensora, la epojé en tanto suspensión provisoria de la validez inmediata de las experiencias objetivas del cógito puede entenderse también como “distensión de los hilos intencionales que me ligan al mundo”<sup>15</sup>. El esclarecimiento conceptual de la última sección de la segunda meditación (figuras de la retención-protensión, horizonte intencional, síntesis identificatorias progresivas en escorzo, presentación-apresentación de los objetos, explicata intuitivo y no-intuitivo, presunciones-coasunciones, anticipación apresentativa en la experiencia del descubrimiento de las cosas del mundo, etc.) lo pondremos de momento en segundo plano como así también retardamos el tratamiento de la quinta meditación. Lo que se llevará a cabo en este capítulo es una crítica de la estructura del ego-cogito tal como Husserl la presenta en las MC. Dejando de lado por lo pronto, la problemática de la quinta meditación, se pretende sentar el juego crítico inicial para luego abordar aquella problemática. Hechas estas aclaraciones de método, pasaremos al tema que nos ocupa.

Comenzaremos por preguntarnos, en qué consiste propiamente una reducción trascendental, la epojé, y cuál es la condición lógico-ontológica del ego trascendental. Manteniendo algún grado de reflexión sobre estos temas, trataremos de seguir las meditaciones husserlianas en su mismo suelo argumentativo. Husserl sostiene que la conciencia humana no solo es experiencia que discurre en un *fluir* perceptivo informe e indiferenciado (experiencia mudable e inaprensible en ese mismo *fluir*): la conciencia también es estructura, está compuesta por operaciones sintéticas unificantes que definen determinada operatividad constitutiva intrínseca en ella. La conciencia es un cúmulo de habitualidades tanto activas como pasivas, y de síntesis también activas o pasivas. Desde las síntesis pasivas operadas en los estratos cenestésicos del cuerpo propio hasta las síntesis intencionales activas de identificación progresiva en escorzo (por anticipación apresentativa), tramando un complejo de habitualidades distribuidas según estratos de sentido, la conciencia parece exhibir una consistencia propia que si bien opera *en el mundo* no se halla por otro lado inserta en él como una cosa más, no se ofrece de modo natural bajo el sentido “mundo objetivo” ni está presente de suyo en el yo-psicofísico viviente, nada de esto: su ámbito propio de despliegue es *trascendental*. Husserl cree descubrir esto apelando a la epojé como modificación actitudinal respecto a la experiencia-mundo. Ahora bien, suspender la validez inmediata del mundo objetivo y transformarse en mero espectador es una actividad reflexiva propia del cogito, actividad natural y al acceso espontáneo del pensamiento. Tal propiedad del cogito es la de poder elevarse siempre un grado por encima de alguna asunción actual -bajo del modo de la atención activa- lo cual pone en perspectiva aquella asunción previamente

---

<sup>15</sup> Cfr., MERLEAU PONTY, MAURICE, Fenomenología de la Percepción, Prólogo, p XII, FCE, México, 1957

actual, como si se tratara de un elemento co-presente en segundo plano. Cualquier acto de franqueamiento de la atención aprehensora inmediata es un acto por el cual se *trasciende* (se va más allá) dicha inmediatez fugando la atención hacia otro punto conciente desde el cual se observan los anteriores estados. La capacidad meta-aprehensora de la conciencia, por la cual puede desplazar sus centros atencionales modificando la posición relativa de los otros elementos de la percepción (tanto externa como interna) no es en modo alguno una capacidad que pueda llamarse “trascendental”. Acordemos con Brentano y Husserl respecto a la operatividad intencional (en la forma de una red intencional) de la conciencia en tanto toda conciencia se halla inteligiblemente orientada hacia algo, pues siempre es *conciencia de algo*. Describamos este fenómeno con mayor precisión. La intención como direccionalidad espontánea de la conciencia hacia una multiplicidad de objetos puede asumirse como un eje, el cual es interceptado por otro eje que no es intencional sino *atencional*. Intencionalmente mi vida de conciencia puede estar enlazada a multiplicidad de percepciones internas/externas en coexistente actualidad y según indicadores con distinto grado de evidencia conciente (puedo percatarme de algunos objetos intencionales destacados, mientras que otros permanecen operantes en capas menos visibles), pero atencionalmente dirijo la mirada aprehensora hacia diferentes cúmulos intencionales para colocarlos precisamente en un campo revelador atento y enfocado. Intención y atención son dos aspectos de la misma actividad del *cogito*, se los distingue aquí a los fines de la crítica. Encontramos entonces, que la actividad de la conciencia es la singular actividad perceptivo-intelectiva por la cual estratos múltiples de intencionalidad se encuentran referidos a cúmulos heterogéneos de elementos intencionales (conjuntos de fenómenos intencionales organizados en distintas regiones según funciones enlazadas), los cuales coexisten en un mismo espacio lógico, pero dispuestos en un campo de actualidad según modos actuales diversos<sup>16</sup>. Dicha capacidad noético-noemática múltiple de la conciencia puede entenderse como *multilateralidad*, es decir, la capacidad sintética de sostener multiplicidad de instancias adyacentes de conciencia, destacadas según grados diversos de atención, distribuidas según modos diversos de actualidad-potencialidad, constituidas según relaciones diversas de intencionalidad: pero todas estas variaciones comprendidas en un mismo horizonte unitario de conciencia. Explicitado esto, podemos preguntarnos ¿es acaso la multilateralidad una actividad trascendental?, incluso sin apelar a este término simplificamos la pregunta diciendo ¿el ejercicio natural *de la reflexión* en el cogito, habilita acaso una región “trascendental” del mismo?, en ambos casos, ¿qué sentido tiene el mote de trascendental?

Antes de proseguir hemos de aclarar que nos guiamos por la hipótesis de que la *epojé* no es una apertura epistemológica tan radical que al practicarla queda abierto un mundo de suyo predispuerto naturalmente al acceso del sujeto que medita: no hay ninguna región trascendental. Es aquí donde sostendremos la idea de que Husserl trueca una ingenuidad naturalista por otra, la ingenuidad positivista-naturalista por otra trascendental-naturalista. Considerar que, al efectuar el despliegue de un proceso reflexivo sobre la experiencia interna de la conciencia, queda expuesto frente a nosotros el ámbito privilegiado de sucesos de la misma (como si estuvieran allí ofrecidos naturalmente en estado bruto y originario), fenómenos accesibles a la intuición de modo tan evidente como los objetos del mundo son accesibles a la observación visual, considerar esto tal como se lo ha descrito y deducir de ello la presencia de un *ego-trascendental* es por lo menos dudoso. No se encuentra aquí impugnado el concepto de fenómeno o del mundo ingenuamente objetivo como verdaderamente *fenómeno-mundo*,

---

<sup>16</sup> Cfr., MC, § 18, 19, 46. Potencialidad y actualidad de la conciencia; estos elementos intencionales pueden estar re-tenidos, pro-tendidos, anticipados, etc.

*experiencia-mundo*, en lugar de un “mundo” a secas sin relación al sujeto. Lo que recusamos es el uso del recurso conceptual de algo “trascendental” como si no hubiera en ello una cuestión de derecho. Ciertamente es que Husserl de alguna manera explicita el significado de trascendental al argumentar que cualquier experiencia ya objetiva, ya subjetiva, extrae todo su sentido, valor y validez de mi mismo en tanto experimentador y con esto nos está diciendo que el concepto implica una *cuestión de validez* o de *derecho*.

Lo que objetamos es algo que, ya en la primera meditación, Husserl asume con demasiada soltura argumentativa, a saber:

“... a la realidad natural del mundo –del mundo de que yo puedo hablar– precede de hecho, como una realidad anterior en sí, la del *ego* puro y sus *cogitaciones*. La base natural de la realidad es secundaria en su valor de realidad: presupone constantemente la trascendental. El fundamental método fenomenológico de la epojé trascendental, en la medida en que retrotrae a esta última realidad, puede llamarse la reducción fenomenológico-trascendental”<sup>17</sup>

Que el mundo se revele a la mirada fenomenológica en su desdoblamiento perceptivo como siendo *experiencia-mundo* (por oposición a aquella neutralidad ontológica que lo objetiva a la manera de un *mundo en-si absoluto*, propia de la mirada natural) y que descubramos en este desdoblamiento un sustrato de referencias egológicas, no implica ni de hecho, ni de derecho, que a la realidad natural del mundo anteceda la realidad de un *ego puro* o *trascendental*. Hay en este razonamiento una suerte de entimema que conduce a una falsa representación, desarrollemos el tema. La base natural de la realidad queda relevada en su *valor de realidad* por medio de una instancia en la cual me retrotraigo a la fuente de dichas valoraciones; lo que descubro es que puedo variar concientemente –en actos puntuales y finitos de conciencia atenta– mi asumir continuo respecto del mundo, sin perder la continuidad del mundo (queda conservado *que cogitatum*). Asumida esta capacidad reflexiva, procedo entonces a inferir que no hay nada por fuera de mis contornos perceptivos ya que toda posible “realidad” extrae su valor de una *experiencia de realidad* (pues a la postre la realidad es una experiencia), en cuyo núcleo estoy presente (como experiencia contemplativa, como *ego*). El mudable fluir perceptivo del mundo aparece contingente respecto de un punto interno inamovible representado por mi propia conciencia y su entidad como cogito. Todos estos factores me conducen nuevamente a aceptar la existencia de un ámbito privilegiado de intelección al interior del cual encuentro, ofrecidos en sus estados originarios<sup>18</sup>, todos los procesos sensitivo-intelectivos que producen el fenómeno llamado *realidad* o percepción del mundo. Dispuestas así las razones, ¿cómo no deducir que toda conexión epistémica posible y toda relación fenoménica posible, convergen en el *ego puro* -cogito trascendental que soy en todo momento-, y que por ende tengo a disposición un dominio inmediato, diáfano en su pureza interna, espontáneamente accesible a mi propio pensar, por tratarse justamente de un ámbito transversal al mundo, aquel donde el mundo es pensado?. En otras palabras, no puedo acceder espontáneamente más que a mi propia subjetividad, puesto que la misma se desarrolla en un proceso transversal al del mundo en tanto objetivo.

---

<sup>17</sup> MC, p 63.

<sup>18</sup> En el capítulo titulado “La paradoja husserliana de la subjetividad” veremos que el mismo Husserl se percató de esta cuestión y la desarrolló de otra manera, es decir, no hay objetos trascendentales ofrecidos en su pureza intencional de modo natural.

Lo que estamos sometiendo aquí a una prueba crítica es el modelo epistemológico propuesto por Husserl desde un punto de vista particular: no impugnamos el sentido crítico-metódico de la fenomenología sino precisamente su pretensión de valer como evidencia apodíctica cuando en verdad se trata de una *topología* o *modelo* epistémico. La reducción fenomenológica no describe un simple retraimiento, cuyo recorrido retráctil puedo realizar paulatinamente con la certeza de ingresar en un espacio antepredicativo ya predispuerto en su diversidad de unidades sensibles, intencionalidades y síntesis. En la presente monografía sostendremos que los análisis husserlianos pueden mantener toda su vigencia, excepto por aquella pretensión de validez que llamaremos *apodíctico-naturalista*. Hay una especie de naturalización ingenua en el hecho de pasar sin más de un escenario donde el mundo se presenta naturalmente objetivo, a un escenario donde el mundo se presenta como correlato de un ego trascendental. El giro fenomenológico no pierde su originalidad ni su potencia explicativa, pero cambia su status lógico-epistemológico en tanto dejamos de considerar que, con la epojé, accedemos a un mundo trascendental ofrecido en evidente inmediatez, para elaborar una postura diferente: lo que se hace en las meditaciones cartesianas es construir, esquematizar y constituir una *topología o sistema* que ofrece una posible explicación de los procesos de conciencia. No distiendo los hilos intencionales que me adhieren al mundo, como si tuviera la capacidad de realizar en un solo acto conciente, la desvinculación unitaria de la infinitud de conexiones y microenlaces que me conectan a determinada asunción vivencial de la experiencia-mundo, sino que re-construyo *concientemente, metódicamente*, un modelo intencional a partir del cual explico mi vida de conciencia. La epojé es antes bien una meta-configuración conciente de las relaciones de validez entre el *yo-subjetivo* y la *experiencia-mundo*. Allí donde Husserl dice apelar a la pura intuición –sin mediaciones agregadas– para explorar el campo sintético de las experiencias intencionales de la conciencia, debemos entender que hay una *interpretación*, y por ende una construcción de sentido, y por ende una elaboración paulatina de un modelo topológico que explica los procesos de conciencia. Podemos ejemplificar también esto apelando a la fotografía. La conciencia no sería el “negativo” del mundo a la manera en que una película es el negativo de una fotografía. No puede describirse la conciencia como una delgada lámina de tejido inmaterial donde estarían ya presentes una serie de unidades universales sobre las cuales la única tarea posible es el *revelado*: un revelado del anverso intencional de la percepción del mundo.

Hemos utilizado el concepto de topología de manera vaga sin explicitar lo que entendemos por él. En matemática se aplica el término *topología* al estudio de las propiedades de los espacios topológicos y las funciones continuas<sup>19</sup>. En la presente monografía utilizaremos el término como sinónimo aproximado de estructura, en el sentido de relación múltiple (y covariante: la variación de un elemento modifica, a su vez, la relación de los otros) de elementos abstractos. Retomando la crítica al giro trascendental husserliano, observemos un pasaje clave de las MC:

“...el *objeto intencional*, situado del lado de lo *cogitatum*, quien desempeña el papel de *hilo conductor trascendental*... El punto de partida es por necesidad, en efecto, el objeto dado directamente, desde el cual la reflexión retrocede hacia el correspondiente modo de conciencia, y a los modos potenciales en éste incluidos como un horizonte...”<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Cfr. <http://es.wikipedia.org/wiki/Topología>

<sup>20</sup> MC, p 99.

¿En qué sentido el ego es puro, trascendental?, ¿en qué sentido puedo recorrer un *hilo conductor trascendental* a lo largo del cual “la reflexión retrocede hacia el correspondiente modo de conciencia”? Hay que distinguir por un lado la irrupción crítica de la propuesta husserliana en el pensamiento filosófico, y por otro la necesidad de descomponer el giro fenomenológico para entender también críticamente dicha postura. Husserl se descubre como subjetividad operante que pone en perspectiva *al mundo*, y comprende que la conciencia es un ámbito irreductible a una simple continuidad con el mundo; en otras palabras, la conciencia no pertenece al plano de la res extensa, pero tampoco es *substantia cogitans*. Sin embargo si bien se evita el error cartesiano de hipostasiar el pensamiento en una sustancia, el problema es convertir este corte o desplazamiento en un topos trascendente ¿por qué pretender un tipo de realidad que antecede en dignidad a la realidad del mundo?, ¿por qué el descubrimiento de la subjetividad, que en todo momento está inserta en la corriente del Lebenswelt, lo lleva a suponer un ego puro?. La conciencia no puede sustraerse, cual mónada unitaria, de la corriente viva del mundo y por medio de este ejercicio abstractivo fundar para ella un terreno “trascendental”. Si acaso fuera aclarado en las MC que el concepto de “trascendental” es meramente un concepto formal-lógico que no describe ningún tipo de realidad en sí, en caso que fuera así dispuesto dicho término como un recurso explicativo para describir los procesos de conciencia según un dominio propio, entonces no encontraríamos qué objetar. El tratamiento de los procesos intencionales de conciencia requiere de un dominio propio de análisis donde sus funciones puedan ser analizadas y especificadas con autonomía respecto de otras instancias, algo así como una exigencia de método, pero Husserl pretende distinguirse del modelo psicologista-positivista apelando a un modelo trascendental, con el error de ocultar en el modelo trascendental su carácter propiamente dicho de “modelo”. La operatividad de un cogito remite a procesos sintéticos no directamente ofrecidos a la percepción (sea interna o externa), los cuales implican una actividad heterogénea respecto de cualquier otra actividad viviente (funciones biológicas básicas o vegetativas). En este sentido el *pensamiento* (entendido como *conciencia*) goza de algún tipo de autonomía que le es inherente, pero esto no implica necesariamente que exista un espacio cerrado o mónada en el cual el pensamiento se da puro, donde el mismo estaría dotado de un acceso espontáneo a la plenitud de un dominio propio, dominio no interceptado ni atravesado por síntesis de orden distinto al orden del pensar. ¿Por qué creer que la especificidad originaria del pensamiento (o de la conciencia) radica en su irreductibilidad a otro elemento que no sea él mismo?. La reducción trascendental husserliana de alguna manera cree acceder a un elemento purificado, el cogito, depurado de todo agente heteróclito. La única alteridad pensable para el cogito es la del otro como mónada análoga –presente y *apresentada* en una modificación intencional sobre el suelo originario de lo mío propio- según una purificación intersubjetiva.

## LA EPOJÉ EUCLIDIANA DE HUSSERL

Para comprender mejor el sentido de la crítica efectuada a la epojé husserliana nos remitiremos a un párrafo especialmente llamativo de su propuesta filosófica. Nos referimos al punto 32 de Crisis que lleva por título “La posibilidad de una verdad oculta en la filosofía trascendental de Kant: el problema de una ‘nueva dimensión’. El antagonismo entre ‘vida de plano’ y ‘vida de profundidad’”. Si bien puede parecer tan solo un recurso explicativo con el fin de llevar a cabo la comprensión de conceptos abstractos por analogías figurativas, es interesante observar que el carácter general de la

epojé, transpone siempre la lógica euclidiana del espacio a la lógica husserliana del mundo de la vida pre-dado.

“Todo cuanto puede ser conciente para los hombres en su vida natural mundana, cuando experimentan, conocen, tienen propósitos prácticos, actúan, todo ello en cuanto campo de objetos mundanos exteriores, en cuanto fines referidos a ellos, en cuanto procesos de la acción, en cuanto resultados finales, como todo cuanto se muestre en la autorreflexión como vida espiritual que opera en esta vida, todo ello permanece en el ‘plano’, lo cual sin embargo no es nada más que el plano... de una dimensión de profundidad infinitamente rica”<sup>21</sup>

Husserl cree poder subsumir todo acto conciente en cualquiera de sus multiformes variedades de darse asuntivamente, así como todo concepto referido al mundo de manera natural (incluidos conceptos ideales como los matemáticos) y en suma, todo sistema eidético de percepción-intelección que encierre el sentido de la “objetividad” tal cual vale de modo natural, en los límites de de un mismo conjunto englobante. En este caso, toda perspectiva de sentido y todo proceso de actividad naturalmente orientada al mundo, desarrollada en el mundo de la vida pre-dado, quedan subsumidos en un mismo conjunto donde todos estos elementos se asumen equivalentes, y por lo tanto pertenecientes a la misma categoría configurante de *plano*. El «plano» entendido en su definición euclidiana como superficie es una variedad bidimensional dentro de un espacio euclidiano de “n” dimensiones. Coherentemente puede hablarse de una variedad tridimensional como aquella que agrega una dimensión de profundidad coextensiva a la de superficie. Cualquier corte efectuado en determinado nivel de profundidad me devuelve una sección bidimensional donde reduzco nuevamente las tres dimensiones a dos. En tal sentido es pensable un esquema topológico de estratos sucesivos distinguibles en sus diferentes planos superficiales. La propuesta de Husserl radica entonces, en que todo aquello que nos representamos de modo natural según el sentido “objetividad” (en una vida de conciencia adherida a actualidades vivenciales no tematizadas) no deja de ser el resultado mediato de operaciones subyacentes, las cuales pueden ser en cualquier momento relevadas de su anonimato intencional<sup>22</sup>. Este relevamiento tendría lugar por una operación de corte intencional que revela la dimensión oculta pero co-constituyente de la vida de conciencia, la cual se entiende asociada a dicha vida de conciencia por una dimensionalidad coextensiva. Hasta aquí el planteo de Husserl no implicaría mayores problemas si no se excediera –nuevamente- en un empleo trascendental del mismo. En efecto, el descubrimiento de una dimensionalidad subjetiva coextensiva al mundo material es de incalculable valor a la hora de plantear un modelo epistémico del conocimiento, pero la reducción de todo proceso sintético viviente a la pura subjetividad como profundidad última del mundo de la vida, subjetividad última de lo real, de la que somos depositarios exclusivos, representa un paso en falso. Que descubramos la subjetividad como suelo originario de todas nuestras certezas pone de relieve tan solo el

---

<sup>21</sup> Cfr., HUSSERL EDUMUND, Crisis de las Ciencias europeas y la Fenomenología Trascendental, Ediciones Folio, Mexico, 1984, pp 122-124.

<sup>22</sup> Dan Zahavi resalta también esta comparación figurativo en Husserl, ya que ofrece una imagen muy clara. “On the contrary, the fundamental change of attitude makes possible a decisive discovery and should consequently be understood as an expansion of our field of research (Hua 6/154, 1/66). Husserl himself compares the performance of the epoche with the transition from a two-dimensional to a three-dimensional life (Hua 6/120). Suddenly, the perpetually functioning, but so far hidden, transcendental subjectivity is disclosed as the subjective condition of possibility for manifestation. ZAHAVI, DAN, Op. Cit., p 46

hecho evidente por el cual “mundo” es un concepto cuyo valor, en cualquier sentido de realidad, viene dado por la actividad del único ámbito originario válido para nosotros: la propia vida, la propia experiencia vital o la vida entendida como desarrollo de procesos intencionales perceptivos reunidos en síntesis somáticas (entendiendo *soma* en el sentido husserliano distinto de *cuerpo*). Hay una operación de despliegue en perspectiva que tiene a la conciencia como fondo infinito de síntesis donde todo aquello que se entiende por *objetivo* o *subjetivo* encuentra en ella su última profundidad y fundamento, partiendo del *factum* de que no hay otra cosa accesible para la vida humana que sea más originario que su propia vida empírica. Por ende todo lo que sea entendido como “mundo” queda capturado en la experiencia que podemos hacer de él, y como la experiencia en sentido eidético solo es posible en la comunidad de seres humanos, toda multiplicidad de síntesis posibles dadas en la existencia no pueden escapar a la absorción de la subjetividad viviente pura. Dadas estas premisas, la deducción de una subjetividad trascendental, anterior *de hecho* al mundo, es inevitable. Pero tan pronto como exploramos las aristas del problema nos topamos con excepciones importantes. En efecto, antes que toda constitución trascendental del mundo como experiencia propia de un trasfondo de conciencia, antes de nuestra autopercepción como *soma*, hemos debido ser constituidos, como cuerpos en la trama de una materialidad ontológica viviente englobadora: el mundo como éxtasis ontológico preindividual. Con esto queremos desplazar el centro del problema alojado en la epojé husserliana: aún interpretando a la propia experiencia subjetiva como el máximo de apertura ontológica posible para todo ser viviente, aún asumiendo dicha apertura como el suelo originario del cual no podemos escapar, no quedan agotadas todas las conexiones sintéticas reales –en cualquiera de sus grados de realidad- del *mundo vital* o *Lebenswelt* en la mera constitución subjetiva humana. Es decir, el descubrimiento de la operatividad viviente llamada subjetividad que se nos presenta como actividad íntima y propia del ser humano, como estrato ontológico vivo, no es la única operatividad constitutiva de mundo. No todo sentido y validez se retrotraen a la operatividad lógica humana, la formación de nuestro cuerpo orgánico como red de conexiones autónomas vivas no difiere de la formación de las operaciones fotosintéticas en una planta (desde el punto de vista de la constitución de la realidad). Resumiendo, hay una racionalidad implícita en la producción viva del mundo zoético, zoé que no se limita a la experiencia que hacemos de ella, sino que en todo momento excede el proceso subjetivo. Mundo zoético para el cual no existe subjetividad trascendental alguna. En otras palabras, estamos aquí invirtiendo completamente el enfoque husserliano, desde lo cóncavo subjetivo a lo convexo del mundo, por así decirlo; desde el punto de vista de los procesos vitales del mundo zoético, cualquier tipo de subjetividad se desarrolla en el continuum del desarrollo zoético como un proceso más de la Zoé, sin que esto niegue la autonomía específica de toda subjetividad, pero si anulando todo tratamiento trascendente de la misma.

Llegados a este punto debemos hacernos una pregunta crucial ¿en qué difiere nuestro planteo del husserliano?. Si bien es algo dificultoso realizar comparaciones valorativas entre sistemas complejos de ideas, podemos sin embargo sentar algunas bases aproximativas. Esencialmente consideramos que la conciencia no se reduce a operaciones egológico-subjetivas, y que por fuera de las síntesis autónomas privativas de la subjetividad-hombre existe de hecho un mundo autónomo (*Lebenswelt*), espacio global de operaciones heterogéneas sintéticas irreductibles de una sola vez a cualquier tipo de subjetividad. La conciencia como campo autónomo de síntesis no directamente aprehensibles implica –y requiere para su explicación- un análisis de redes complejas diferenciales, distintas en cuanto a su origen. Esto quiere decir, la conciencia también

puede ser pensada como un *resultado* de operaciones sintéticas orgánicas e inorgánicas, y no solo como fundamento último de dichas operaciones ya que, cualquier apelación a fundamentos últimos es inaprensible y mucho más los intentos por fijar dicha apodicticidad infranqueable en conceptos como los de *trascendente* o *transcendental*.

Se preguntará, ¿pero acaso se ha comprendido correctamente el sentido de la *epojé trascendental* que deja en franquía absoluta toda unidad de sentido de lo “objetivo”? ¿no ha advertido Husserl innumerables veces acerca de la radicalidad de su propuesta, de la necesidad de comprender adecuadamente la *epojé* como suspensión de todo intento por asumir lo “objetivo” como “objetivo en sí”? Precisamente, creemos haber entendido la orientación eidética husserliana, y lo que pretendemos desanudar es el esquema propuesto por el filósofo alemán. Es necesario advertir una vez más acerca de una cuestión de método importante: no estamos trazando una refutación de la fenomenología en su totalidad como método, abordaje y corriente filosófica, tan solo estamos poniendo en tela de juicio la organización ontológica que describe la fenomenología haciendo de la *epojé* un acto de naturaleza extraordinaria, diferente de la mera reflexión, y haciendo de las investigaciones fenomenológicas una serie de análisis que se desplazan sobre el suelo de la radicalidad más absoluta posible, en lugar de entender dichos análisis como un sistema topológico posible de abordaje de problemas epistemológicos. Un modelo más entre otros.

## LA PARADOJA HUSSERLIANA DE LA SUBJETIVIDAD

Husserl plantea esta paradoja de la siguiente manera: la subjetividad humana es sujeto *para* el mundo, pero a la vez es una parte inserta *en* el mundo, no puede representar, por otro lado, al “mundo” en su totalidad, ya que el mundo refiere a todo aquello que no es sujeto. ¿Cómo es posible –una vez efectuada la *epojé* radical- que la subjetividad sea indagada en su unidad siendo que, a la par, esta misma ha quedado suspendida al inhibir todo lo objetivo (cuando entiendo por *subjetividad* una ‘parte’ del mundo)? ¿no estoy *yo*, en tanto ego de mis cogitaciones, atrapado en la red del mundo, y no se ve lesionado mi enlace múltiple con el mundo al retirar de mi reflexión todo lo objetivo?, en suma, “¿cómo es posible que un componente parcial del mundo, la subjetividad humana del mundo, constituya el mundo entero, es decir, como su formación intencional?”<sup>23</sup>. Siguiendo la línea de este planteo Husserl admitirá incluso que, habiendo realizado la *epojé* fenomenológica, no se dispone en modo alguno de un horizonte de objetos intencionales ofrecidos en su plenitud clara y distinta, “no se extiende inmediatamente un campo trascendental de trabajo provisto de una topología automáticamente dada”<sup>24</sup>. El edificio de la fenomenología se ve amenazado frente al problema que plantea la paradoja de la subjetividad. Sin embargo, el filósofo alemán no solo brindará una solución a dicho planteo, sino que argüirá que tal paradoja es un momento necesario de la fenomenología que demuestra, solución mediante, la radicalidad del pensamiento fenomenológico.

En efecto, la solución a la paradoja se efectúa de modo múltiple. En primer lugar se plantea que la *epojé* trascendental ofrece la posibilidad de colocarse por encima de toda correlación natural sujeto-objeto como polos co-pertenecientes al mundo. Por medio de esta acción se hace comprensible de suyo, paralelamente, que todo ser-así del mundo, todo *sentido posible* del mundo y el mismo concepto de *mundo* en cualquiera de

---

<sup>23</sup> Crisis, Op. Cit., p 181. En la misma página podemos leer “el elemento subjetivo del mundo aglutina, por así decirlo, el mundo total, y con ello a sí mismo. ¡Qué contrasentido!”.

<sup>24</sup> Ibidem, p 182.



sus sentidos es obra intencional de mi propia operatividad a priori en tanto cogito<sup>25</sup>. En segundo lugar la obra constituyente de mundo solo puede analizarse en mi propio “yo” de modo aislado, como una instancia de la totalidad intencional, pero su abordaje más específico es aquel que inserta al “yo” individual en la comunidad monadológica de una intersubjetividad trascendental en la cual se configura no solo el sentido de lo “mío propio” sino también el de la otredad en tanto operatividad trascendental inherente y co-presente a mi propio “yo” (otredad presentificada a través de la *endopatía* –Einfühlung– en el curso de una apercepción parificante, tal como se describe en la 5ta Meditación). Husserl incluso realizará una aclaración importante al posicionar el yo trascendental:

“...todo yo trascendental de la intersubjetividad (en cuanto co-constituyente del mundo por la vía indicada) tiene que estar constituido necesariamente como hombre en el mundo, de modo que todo hombre ‘lleva en sí a un yo trascendental’; pero no como parte real o estrato de su alma (lo cual sería un contrasentido) sino en tanto él mismo es la auto-objetivación del yo trascendental, mostrable por autorreflexión fenomenológica”<sup>26</sup>

Como ya ha aclarado a lo largo de toda su obra, el filósofo nos advierte aquí acerca del error de considerar el yo-trascendental como una parte real, fracción lógica o estrato tanto del alma como del cuerpo. Y ya evidenciando un alto grado de abstracción se presenta la idea de que el yo-trascendental en verdad se auto-objetiva a sí mismo y a su estar en el mundo en la fórmula unitaria de *hombre* concreto, siendo el caso que “él mismo” puede descubrirse a sí mismo por una autorreflexión fenomenológica. Expuesto esto, ¿debemos consentir con Husserl las deducciones antedichas?, ¿es acaso de suyo evidente que la organización de todos sus conceptos abstractos en una totalidad sistemática arroja como resultado una completa coherencia, la cual fundamenta todas las conclusiones obtenidas?. Volveremos aquí a descomponer la cadena argumentativa para esclarecer mejor nuestras ideas.

La conversión del todo de la realidad en fenómeno suspende sus extremos *objetivo* y *subjetivo* de la unilateralidad determinista en que reposaban. La unilateralidad naturalista-positivista que Husserl impugna es aquella que parte del polo objetivo y recorre un camino directo hacia la subjetividad como su par complementario y opuesto, inserto en el mismo plano objetivo de mundo (“vida de plano”), estaríamos hablando por así decirlo del modelo de subjetividad propuesto por la psicología. La oposición de par complementario hace de la subjetividad una estructura que comparte con la estructura de la objetividad las mismas condiciones de posibilidad y la misma composición ontológico-natural; sería equivalente, por así decirlo, a considerar que la subjetividad es divisible en átomos de la misma manera que se divide a la materia, teóricamente, en átomos. Dicho abordaje de la realidad traslada la metodología y las formas teóricas de las ciencias objetivas al estudio de lo subjetivo, generando de esta manera una reducción unilateral que traduce todo lo subjetivo a lo “objetivo” positivista, a lo objetivo de la matemática y la física, sin percatarse de la irreductibilidad, en última instancia, de lo subjetivo como experiencia internamente fluyente. Dicha unilateralidad es anulada sin embargo proponiendo una nueva unilateralidad, aunque mucho más compleja. En efecto, no se trata de la unidireccionalidad que partiría (como simple inversión del planteo naturalista) desde el polo subjetivo hacia el polo objetivo, no podemos adscribirle a Husserl este tipo de idealismo simplista, sino que excluye por principio la subjetividad entendida como un

---

<sup>25</sup> Cfr., Ídem, p 183; MC, Op. Cit., p 141.

<sup>26</sup> Ídem, p 187.

elemento objetivo del mundo, y se desplaza hacia la supuesta apodicticidad de una subjetividad aún más originaria, más fundante, más radical: la subjetividad trascendental, dependiente en su constitución de otro nivel unitario aún más profundo, la *intersubjetividad* trascendental. El contrasentido del planteo husserliano radica en este punto no solo en el hecho de que construye un edificio teórico utilizando complejos recursos lógicos<sup>27</sup> que previamente había recusado, sino esencialmente en lo que ya habría observado Merleau Ponty, aunque con otros motivos teóricos, cuando en su Fenomenología de la Percepción entiende que la reducción nunca puede ser total, que el pensamiento nunca puede abarcar *al pensamiento* en su totalidad<sup>28</sup>. Hay un bucle que se da justamente en esta cadena lógica: allí donde sea que hablemos de *realidad* encontramos fenómenos que remiten a un ego puro, que a su vez remite a dichos fenómenos, y esto ocurre porque no puede haber “fenómeno” más que para un ego trascendental. Husserl, como dijimos más arriba, reemplaza una unilateralidad por otra, la que tiene su origen en lo subjetivo-trascendente, como instancia singular donde tiene lugar y converge todo lo que puede ser llamado “mundo”. Dicha instancia debe diferenciarse de la noción de “sujeto” entendida por la psicología como un objeto más en el mundo. Pero no solo eso, sino que la inauguración de la dimensión trascendental implica un corte en la experiencia del mundo, tal que agrega una dimensión de profundidad y revela toda otra experiencia posible como superficial. Lo que Husserl no explicita es precisamente el carácter mítico de este plano trascendental, el cual es una mera extensión lógica que funge de recurso teórico a partir del cual explicar las diversas síntesis que constituyen nuestra experiencia del mundo.

Desde otro enfoque, podríamos decir que antes de despertar la humanidad al mundo, como intersubjetividad de seres pensantes, preexistió todo un mundo de la vida cuya evidencia se patentiza en el análisis retrospectivo de las formaciones de la naturaleza; antes de ser posible toda posible experiencia subjetiva del mundo como sujetos humanos preexiste, esta vez *sí de hecho*, un mundo cuya principal característica es la de exceder la mera síntesis subjetiva que el hombre hace de él. El hecho de que “yo mismo”, yo el cogito reflexionante, yo como ego de mis cogitaciones, no pueda pensar nada por fuera de mi propia subjetividad, no implica que no sea capaz de relativizar incluso mi propia subjetividad como subjetividad *para y en* el mundo. El ser capaz de relativizar incluso mi propio mundo reflexivo no me habilita a inferir que lo hago desde un eje “trascendental” a todo sentido objetivo-subjetivo, eje fundamental en torno al cual todo fenómeno del mundo orbitaría y se desplazaría. El mundo de la vida es, en verdad, un complejo heterogéneo de síntesis co-dependientes. La subjetividad en tanto operatividad autónoma sintetizante de *una* experiencia del mundo no es la única y exclusiva operatividad sintetizante en producción actual y potencial del mundo. La mera posibilidad de la reflexión al nivel del pensamiento humano está supeditada a la posesión pasiva de organicidades somáticas en cuya generación natural participan síntesis pasivas de las cuales el ego-cogito activo es un resultado tardío. Pero podemos destacar un problema aún más grave, en tanto se halla alojado en la fibra ontoepistémica del mundo viviente.

La paradoja husserliana de la subjetividad inquiere por la relación constituyente de la subjetividad humana respecto del mundo, pero lo hace partiendo de un planteo

---

<sup>27</sup> Siendo que supuestamente ha excluido por principio el metaempleo de categorías lógicas provenientes de lo *mundano*. **Confrontar con los pasajes donde esto se argumenta...**

<sup>28</sup> “Si fuéramos el espíritu absoluto, la reducción no sería problemática. Pero puesto que, por lo contrario, somos en el mundo, puesto que aun nuestras reflexiones tienen su lugar en el flujo temporal que intentan apresar (puesto que ellas mismas fluyen, como dice Husserl), no hay pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento”. Cfr., MERLEAU PONTY, MAURICE, Op. Cit., Prólogo

erróneo. Como ya hemos mencionado arriba, “mundo” es un concepto que por principio implica todo aquello que no es *sujeto*; y como ya sabemos, la novedad teórica de la fenomenología no descansa en tal simplificación, sino que descubre en el mundo un sujeto y en el sujeto un mundo, ingresando por cualesquiera de ambos términos pasamos al otro en una especie de enlace de Moebius fenomenológico (recordar que la cinta de Moebius implica un enlace convergente donde el afuera deviene el adentro en un mismo espacio topológico)<sup>29</sup>. Observemos cómo sucede esto en la experiencia perceptiva. Cuando observo un paisaje, con su gradual prolongación de horizonte, percibo no solo un horizonte visual sino también sonoro, olfativo y táctil. Todos estos horizontes aisthéticos conviven en el mismo espacio cenestésico de la percepción unitaria de mi cuerpo. Dichos campos aisthéticos convergen, pues, destacando la esencial autopercepción de mi estar “aquí”, de mi estar en medio de un entorno, poniendo de relieve el grado cero absoluto de mi posicionalidad interna (el *aquí* para el cual todo otro lugar es *allí*, el adentro para el cual toda otra posición es *afuera*), todo lo cual revela la formación espaciotemporal de mi propio cuerpo. La autoconciencia de la posicionalidad interna de mis percepciones genera el hecho de que mi cuerpo, el que soy en todo momento, no es el origen remoto de mis percepciones sino tan solo la superficie de contacto sobre la cual se desencadenan los procesos sensibles. La fuente del sonido que llega a mis oídos, de la luz que llega a mis ojos, de la presión y gravedad que afecta el horizonte difuso del tacto, del aroma que se desprende de las flores y llega a mi olfato, etc., se encuentra por fuera del perímetro de mi propio cuerpo. Sin embargo no hay aroma sin olfato, ni visión sin ojos. Yo no produzco la luz, solo la percibo, y por ende me percato inmediatamente de la asimetría de la percepción: desde el punto de vista de mi posicionalidad absoluta, toda energía física (fenómeno externo a mi mismo) recorre trayectos indeterminados desde alguna fuente externa hasta llegar a mi; todas estas energías no tienen por objeto llegar *hasta* mi, pero indefectiblemente pasan por mi campo perceptivo-somático, su radical exterioridad deviene en radical interioridad y ambos espacios no son simétricos: una onda mecánica puede hacer vibrar aquel órgano diminuto llamado tímpano, pero el sonido como sensación excede la vibración de las capas de aire, la excede porque la integra en un sistema autónomo que independiza el percepto-sonoro de la mera instancia vibratoria, hay una relación de transducción. El aire se contrae y expande, las diferencias de presión generan una onda que estimula cierto terminal nervioso, la posibilidad de que dicha vibración mecánica devenga en precepto-sonoro, requiere la presencia de un espacio donde dicha vibración se prolongue en un enlace continuo fluyente, el cual excede la exterioridad del movimiento mecánico en cuestión. En otras palabras, el sonido es una experiencia subjetiva. El principio arquimédico de la percepción implica que mi presencia somáticamente consistente, materialmente entramada (y ontológicamente dada) en el mundo, una vez sumergida en él, desplaza la inmutabilidad fluyente de las distintas fuerzas que actúan

---

<sup>29</sup> Puede representarse la topología de la conciencia como un grafo según la definición del mismo “Definición 1. Un grafo  $G$  se puede definir como el par de conjuntos  $V(G)$  y  $E(G)$  donde  $V(G)$  es un conjunto finito, no vacío, de elementos denominados vértices (o nodos, o puntos), y  $E(G)$  es un conjunto finito de elementos asociados con pares no ordenados de elementos de  $V(G)$  llamados aristas (o arcos)”, BULAIS, LUIS ROMÁN, Introducción a la Topología Combinatoria, Tesina de Grado, Fundación Universitaria Conrad Lorenz, Facultad de Matemáticas, 2008. Basándonos en el modelo topológico de Grafos, puede representarse el conjunto de los fenómenos como un conjunto finito (o una serie de elementos discretos en un espectro infinito) de nodos, los cuales estarían *asociados* –entiéndase, asociados implica que no hay ninguna relación de pertenencia necesaria o preexistente, causal o sustancial- o enlazados a través de otro conjunto de elementos, en este caso noético-noemáticos pertenecientes al espacio de la conciencia, en una relación de composición.

en el mundo por el mismo movimiento a causa del cual soy un resultado de estas mismas fuerzas. Precisamente la posicionalidad absoluta de mi percepción interna genera un ‘entorno’, un estar insustituiblemente localizado como centro móvil en un campo de exterioridad el cual, en ininterrumpida continuidad, fluye pasivamente no solo por fuera de mi propio cuerpo, sino *a través* de mi somaticidad infranqueable. Partiendo de estas consideraciones, podemos plantear que la subjetividad no es una “parte” del mundo ya que no puedo extraerla o retirarla de él: pero esto mismo ya era admitido por Husserl. El error, pues, consiste en considerar lo subjetivo como el anverso interno de un trozo material (en este caso el cuerpo) inserto en el sistema de partes-fuera-de-partes del “mundo” entendido este último como totalidad de las partes. La conciencia y su forma subjetiva no son el “interior de algo”, no son lo interno de una parte del mismo modo que podemos decir, en informática, que el software no es lo interno del hardware (¿dónde se aloja un programa?, ¿qué es un programa?). Mi propia subjetividad, con su campo de conciencia y su formación egológica, no excluye al mundo porque tampoco está incluida *en él* en tanto porción, pero tampoco excluye al mundo al modo cartesiano, cual substancia cogitans colindante con una sustancia extensa. Esto se debe al hecho insoslayable de la radical exterioridad del mundo, y no como podría pensarse, al hecho de la radical interioridad de la conciencia. Aclaremos esto, todo aquello de lo que no puedo tener experiencia en la forma originaria de lo *mío propio*<sup>30</sup> -inclusive la subjetividad de otro ser humano- se encuentra bajo el modo de la exterioridad en relación a mi propia interioridad, pero la forma de exterioridad del mundo excede el horizonte de lo que es ‘exterior *para mí*’ cuando entiendo esto en relación a mi propio interior. El mundo presenta la estructura de una exterioridad que no se reduce a lo ‘externo’ en tanto concepto reflejo por su remisión a lo interno-subjetivo. Ontológicamente hablando, deberíamos decir que el mundo implica una estructura de anticipación universal bajo el modo de una exterioridad irreductible a la conciencia. Hablar de la necesidad de un ego trascendental para franquear la paradoja husserliana de la subjetividad, es querer resolver un problema partiendo de aquel elemento que justamente es condición de posibilidad de dicho problema (el problema podría no existir, se trata de un epifenómeno). La subjetividad no es el espacio interno de una parte del mundo, sino que se trata de un proceso múltiple de síntesis (pasivas y activas) incluido ciertamente, *en el mundo*, en constante producción fenoménica de mundo, en continua constitución sintética de mundo, pero incapaz de constituir la “totalidad del mundo” –y por ende de incluirse como una parte dentro del todo- dado que, como ya hemos observado, no es posible hablar de una totalidad del mundo *para* la conciencia (ya sea empírica o trascendental), el mundo comporta un horizonte infinito de anticipación bajo el modo de una exterioridad nunca abarcable en tanto “totalidad”. La exterioridad radical del mundo es aquello siempre exceptuado de aquel otro tipo de totalidad que si puede ser, efectivamente, recorrida por mi experiencia fenoménica del mundo viviente cuando me concibo como subjetividad que goza de una cierta interioridad interna al mundo. La experiencia fluyente subjetiva que soy en todo momento solo es pensable en su variante monadológica como *ámbito interno cerrado* siempre y cuando se la ubique al interior de un mundo dentro del cual mi subjetividad es un elemento. **Lapidariamente, la subjetividad puede ser pensada como un espacio interno respecto de una exterioridad (donde la forma de exterioridad no hace experiencia de si misma de la manera en que lo hace la forma interna) porque el mundo**

---

<sup>30</sup> Cfr., MC, Op. Cit., § 44 “Reducción de la experiencia trascendental a la esfera de lo mío propio”. Husserl aseverará que “En el dominio de lo mío propio espiritual soy yo, sin embargo, polo yoico idéntico de mis múltiples vivencias «puras», de las de mi intencionalidad pasiva y de las de la activa, y de todas las habitualidades fundadas o por fundar a partir de ahí”, p 158.

es pensado como aquel topos opuesto a la interioridad subjetiva, pero de modo tal que la admite; la incluye puesto que en el concepto de mundo está implícito el de una apertura interna. Si tuviéramos que exponerlo en un orden de condiciones, diríamos que, *porque la subjetividad implica un interior, el mundo también lo tiene*. La subjetividad puede ser representada como una experiencia no-objetivada en el mundo solo cuando se la incluye en el conjunto “mundo” en tanto experiencia parcial –y no total- del mundo; la subjetividad es capaz de detentar una interioridad no-objetiva por el hecho de estar previamente contenida (en lugar de estar excluida, a la manera como la res cogitans excluye la res extensa) en una topología de mundo que admite una experiencia interior, *interna al mundo*, al mundo como conjunto definible solo por los elementos parciales que hacen experiencia de él. La prueba de que Husserl concibe de este modo al conjunto “mundo” radica en que las diferentes subjetividades se excluyen entre si: su equivalencia como experiencias internamente fluyentes que ejecutan la percepción de un mismo mundo, es posible por ser experiencias cuya posicionalidad absoluta (el cuerpo propio con su soma cenestésico) se determina por la exclusión de las demás posicionalidades absolutas pero siempre al interior de un mismo conjunto de mundo: ¿de qué otro modo sino habría un mundo compartido para una intersubjetividad trascendental?. Por oposición a este par interno-externo podemos pensar en aquella otra exterioridad cuyo correlato no es ningún tipo de interioridad, la exterioridad radical del mundo en tanto aquel campo abstracto que excede la síntesis sensible de la conciencia humana (ya sea empírica o trascendental). Dicha exterioridad posee la forma de una anticipación universal sobre la cual se forma nuestra propia conciencia. Esta exterioridad radical es, a su vez, recorrible según cualquier tipo de barrido perceptivo progresivamente plenificador, bajo el modo de un horizonte de anticipaciones, pero excede como un plus la síntesis que podamos hacer de él. Un mundo no euclidiano, no limitado a la epojé euclidiana de Husserl.

## LO INMANENTE Y LO TRASCENDENTE

Antes de arribar al último capítulo donde esbozaremos algunas conclusiones preliminares, nos avocaremos a desarrollar el eje central de la temática propuesta, es decir, la problemática del significado y uso conceptual de los términos *inmanencia / transcendencia* en el abordaje descriptivo de la conciencia según Husserl. Para esto nos serviremos del esquema propuesto por Javier San Martín en *La Fenomenología de Husserl como utopía de la razón*<sup>31</sup> y nos apoyaremos en citas del mismo Husserl.

Observemos primero cómo Husserl describe los aspectos inmanentes / trascendentes de la conciencia en el texto de *La idea de la fenomenología*<sup>32</sup>:

“Mirada más atentamente, por cierto, la *trascendencia* tiene un *doble sentido*. Puede querer decir, de una parte, el no-estar-contenido-como ingrediente en el acto de conocimiento, de modo que por ‘dado en el verdadero sentido’ o ‘dado inmanentemente’ se entiende el estar contenido como ingrediente. El acto de conocimiento, la *cogitatio* posee partes ingredientes, partes que la constituyen como ingredientes; en cambio la cosa que ella menta y que supuestamente percibe, que recuerda, etc., no se halla en la *cogitatio* misma como vivencia, al modo de un fragmento ingrediente, como algo que efectivamente existe en

---

<sup>31</sup> SAN MARTÍN, JAVIER, *La Fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987.

<sup>32</sup> *Ibidem*, citado aquí por Javier San Martín, pp. 56-57.

ella. La pregunta, pues, es: ¿cómo puede la vivencia ir, por así decirlo, más allá de sí misma?. Por tanto, aquí ‘inmanente’ quiere decir ‘inmanente como ingrediente en la vivencia del conocimiento’”

“Todavía hay, sin embargo, *otra trascendencia*, cuyo opuesto es otra inmanencia completamente diferente, a saber: *el darse de modo absoluto y claro, el darse a sí mismo en el sentido absoluto*. Este estar dado que excluye toda duda sensata, este ver y captar absolutamente inmediato el objeto mentado mismo y tal como es, constituye el concepto pleno de evidencia, entendida, por cierto, como evidencia inmediata. Es trascendente en este segundo sentido todo conocimiento no evidente, que menta o pone, sí, lo objetivo, pero *no lo ve él mismo*. En él vamos *más allá* de lo que *directamente se puede ver y captar*. La pregunta es ahora: ¿cómo puede el conocimiento poner como existente algo que no está directa ni verdaderamente dado en él?” (*La idea de la fenomenología*, pp 45 ss.)

Damos por sobreentendido el esquema que Javier San Martín propone en la página 61 de su obra y nos avocaremos a describir el sentido clásico en que se comprenden los conceptos explicitados por Husserl. En un primer sentido se dirá que todo aquello que pertenece al ámbito noético de la conciencia (todo ingrediente aportado originalmente por el sujeto en el acto del conocimiento) está incluido en el concepto de *inmanente*. Aclaremos algo, el acto por el cual se conoce algo es diferente de *lo conocido* o *captado* por ese acto, el aparato sensorial-intelectivo por el cual diferenciamos los colores se distingue de la luz misma. Mientras las plantas fijan la luz para producir su fotosíntesis, el ojo humano fija la luz en el registro de un espectro lumínico: en ambos casos la luz difiere de las posibles síntesis operadas por fuera de ella (si bien requieren *partir de ella*). La *cogitatio* como flujo de *cogitata* implica en su propia actividad constitutiva una matriz de operaciones encadenadas cuya actividad difiere radicalmente, en tanto actividad completamente heterogénea, de aquel flujo continuo de elementos (excitantes activos de la percepción) que se le presentan como *externos*. ¿Qué descubrimos aquí?, podemos distinguir dos niveles de material fluyente (matizados por la distinción que Husserl hace de las palabras alemanas *Real* –la cual está reservada a los objetos- y *Reell* –la cual está reservada a la materia sensible o *hyle-*)<sup>33</sup>:

- 1) Un flujo continuo de gradiente material variable cuya consistencia real (Real) nos es ajena. Sería de algún modo asimilable a una “materia en sí” incognoscible.
- 2) Un flujo continuo de materialidad *hylética* cuya consistencia es real (reell) para la conciencia, material sensible originario producido en la actividad perceptiva.

Es decir, la actividad sintética propiamente noética del *cogito* excede el simple darse originario de cualquier material indiferenciado. La operatividad del *cogito* no se descompone en la multiplicidad infinitamente dispersa de afecciones hyleticas que la

---

<sup>33</sup> Para hacer esta distinción nos basamos en el texto de Derrida “La Fenomenología y la clausura de la metafísica”, texto publicado en lengua griega, en *Epokhe*, Atenas, febrero de 1966. Se trataba de volver accesible a un amplio público una selección de textos de Husserl. La versión francesa fue confiada por Jacques Derrida a la revista *Alter*, N° 8, 2000, pp. 69-84. (Versión castellana de Carlos Contreras Guala para lectura en seminarios de pregrado y postgrado, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, años 2006-2007. Los números indicados entre corchetes corresponden a la paginación de la revista *Alter*). Dicho texto fue obtenido en el sitio Web <http://www.jacquesderrida.com.ar>

atraviesan, por ende no está sujeta al mudable fluir de las cosas del mundo ni es arrastrada por sus impresiones, lo que deducimos entonces es que a la conciencia le es inherente cierta protoestructura definible por ser refractaria a la descomposición cuali-cuantitativa del continuo fluir material / hyletico del mundo. Todo lo que ingresa al campo de la conciencia es capturado por una actividad sintética que retiene el flujo hyletico según una configuración morphetica pre-operante. En este sentido, *lo inmanente* describe un núcleo de autonomía refractario a un supuesto campo de lo “puramente exterior”, núcleo que por esto mismo genera un *espacio de interioridad autoreferencial* ya que es capaz de una actividad sintética que difiere radicalmente del surgir y el darse anónimo del mundo. Lo trascendental vendría a ocupar aquí el lugar de todo aquello que *excede* como remanente no sintetizado, la totalidad de la esfera activa de la conciencia. Nada de lo que discurre por fuera de la conciencia –entendida como campo de inmanencia- le pertenece en tanto ingrediente activo del acto cognoscitivo.

En el segundo sentido, lo inmanente es lo efectivamente dado u ofrecido apodóticamente a la conciencia, lo que se presenta concretamente entramado en una configuración noético-noemática pero que no está supuesto o anticipado, sino sencillamente dado en el corte absolutamente parcial del escorzo correspondiente, el objeto presente en si mismo por contraste al objeto presentificado (*vergegenwärtigt*). Por oposición, *trascendental* sería en este sentido todo aquello que el objeto mentado no pre-senta (*gegenwärtigt*) aunque, a la postre, sea progresivamente determinable en sucesivas presentaciones congruentes las cuales estarán de algún modo anticipadas según un índice a-presentativo. La inclusión del índice a-presentativo, que cada objeto noemático coimplica en un apriori esquemático prefigurado por la conciencia dentro del perímetro *inmanente* de la misma, es decir, perteneciente a la matriz de síntesis apriori del cogito, implicará un tercer nivel de distinción trascendente-inmanente que añadirá Husserl posteriormente<sup>34</sup>. Es en este tercer sentido que resulta relevante pensar la propuesta fenomenológica ya que este es el *modus operandi* de la reducción, la desconexión activa de todo elemento que rebasa o trascienda la esfera de la auto-operatividad del ego-trascendental, como elemento ajeno y secundario respecto a la constitución del mundo.

Nos encontramos entonces con conceptos límite, par conceptual que es tangencial tanto respecto a lo subjetivo como lo objetivo. Su definición precisa es esquivada puesto que dependiendo del punto de vista es posible describir nociones distintas a partir de los mismos conceptos. Es el caso paradigmático del término *ego-trascendental*. Sin dar explicaciones que ya hemos anticipado en los capítulos previos, y deduciendo el significado del tratamiento que Husserl hace del término en las MC, podemos aseverar que el ego trascendental está explicitado de este modo puesto que su estructura interna *trasciende* el mero *factum* del mundo, excede el simple darse ek-tático del mundo viviente y no puede explicarse por el orden de causalidades que explican al mundo objetivo. En este sentido el complejo *ego-cogito-cogitatum* trasciende al mundo por así decirlo “en si”, sin embargo paralelamente, este complejo se encuentra circunscrito a un ámbito propio que le es intrínseco y no comparte la misma estructura del *factum* del mundo, este ámbito implica entonces, a la vez, un espacio de inmanencia, espacio autónomo respecto de la aparente autonomía a-subjetiva del mundo natural y viviente.

Revisemos ahora las raíces etimológicas de ambos términos. Trascendencia proviene del verbo infinitivo *transcendere* que significa “rebasar”, “atravesar”; mientras que in-manencia contiene como lexema (raíz) la palabra *manere* (quedarse, durar,

---

<sup>34</sup> Cfr., La Fenomenología de Husserl como utopía de la razón, Op. Cit., pp 58-59.

permanecer), acompañada del sufijo (de privación y de lugar) *in*. Encontramos en ambos conceptos una relación lógica implicativa: lo que permanece es excedido o rebasado por algo que no permanece y viceversa. En la 'esencia' de esta relación implicativa encontramos un aspecto fundamental: aquello que permanece o perdura tiene una prioridad mayor, en el orden de la constitución, que aquello que resulta mero excedente de dicha instancia, ya que solo desde la perspectiva de lo que *per-manece* podemos distinguir aquello que cambia y desaparece fugazmente. Si aquello que permanece de modo inmanente es el *cogito* entonces dicha inmanencia está dotada de un ámbito de despliegue, de un espacio propio de actividad cuya preeminencia es aún mayor puesto que es capaz de dar cuenta de su misma autoactividad.



# CAPÍTULO III

## LA TOPOLOGÍA DE LA CONCIENCIA Y SUS PROBLEMAS

### CONSTITUCIÓN Y A PRIORI UNIVERSAL DE CORRELACIÓN

Hay una larga discusión planteada en torno al problema de la constitución de la experiencia del mundo. La exposición de alguna de estas posturas puede encontrarse en el trabajo de Dan Zahavi "Husserl's Phenomenology"<sup>35</sup>, así como también la caracterización del propio Zahavi. En dicho libro se desarrolla un excelente análisis de las lecturas de las denominadas Escuela de la Costa Oeste (Follesdal, Dreyfus, Miller, Smith y McIntyre) y Escuela de la Costa Este (Sokolowski, Drummond, Hart, y Cobb-Stevens). La interpretación West-Coast pone el acento en el rol intermediador de la intencionalidad y su polo noemático ofreciendo una lectura *internalista* de Husserl. Según Zahavi dicha interpretación se apoya en la distinción fregueana entre sentido y referencia. El noema ocuparía el lugar de un medio interno a la conciencia, a través del cual dicha conciencia estaría referida al objeto. El noema no trataría del objeto bajo su aspecto intencional una vez efectuada la reducción trascendental, sino que pasa a representar el referente mental del mismo, a través del cual la conciencia apunta a un objeto extramental, en lo que dura el acto perceptivo. El noema es entendido según la estructura de la proposición, es decir, como un mediador entre sujeto y objeto. Lo importante aquí es remarcar que el noema oficiaría de conector intermediario entre un objeto extramental y la actividad intramental de la conciencia<sup>36</sup>. Dicha lectura entiende el noema como una entidad intencional dirigida hacia un objeto (no intencional), como un agente externo al objeto ya constituido. Lo que lamentablemente olvida dicha perspectiva, es que "el objeto" no es más que una obra intencional. No existe la figura de *objeto* como entidad hacia la cual la conciencia apunta vectorialmente sin jamás alcanzarlo: el objeto se constituye a lo largo del proceso intencional. El noema es, en efecto, una referencia, pero no cualquier tipo de referencia, no actúa solo como "index" de algo metaintencional, sino como correlato del fenómeno en cuanto a su forma de objeto. Desde este último punto de vista nos estaríamos acercando a la postura defendida por la East-Coast, es decir, según apunta Sokolowski en palabras de Zahavi "to examine the object itself, it is not to examine a structure of consciousness"<sup>37</sup>. Es decir, al examinar el respecto noemático del objeto no estamos accediendo a una estructura mental allende el objeto mismo, ya que de ser esto posible, nos sería dable la totalidad del objeto en la inmanencia del acto perceptivo mismo<sup>38</sup>: bastaría para ello

---

<sup>35</sup> ZAHAVI, DAN, *Husserl's Phenomenology*, Stanford, California, Stanford University Press, 2003

<sup>36</sup> Zahavi cita a Smith y McIntyre al respecto "As Smith and McIntyre write: 'Husserl's theory of intentionality is not an object-theory but a mediator-theory . . . : for Husserl, an act is directed toward an object via an inter-mediate 'intentional' entity, the act's noema.'", *Ibidem*, p 59.

<sup>37</sup> *Ídem*, p 59.

<sup>38</sup> "If subjectivity 'created' sense and objects when it constitutes them, then their contents should be explained by subjectivity. This is not the case; the contents are simply given as facticity, and not as something essentially deducible from subjectivity and its operations. Therefore, subjectivity does not cause or create senses and objects. It merely allows them to come about. It is their condition, and not their cause; consequently, Husserl's doctrine of constitution should not be interpreted in too idealistic a manner", ZAHAVI, DAN, *Op. Cit.*, p 42.

explorar internamente la estructura de un determinado objeto “x” para describir todas sus variantes aspectuales “ $x^1, x^2, x^3 \dots x^n$ ”. Esta interpretación dejaría en franquía el importante rol que la presencia actual del objeto conlleva para la intuición<sup>39</sup>. El objeto se presentifica (sich gegenwärtigt) cuando está dado con evidencia en la intuición y solo de esa manera es posible un descubrimiento en escorzo progresivo del mismo. Ahora bien, la discusión en torno al status onto-epistémico del noema no puede saldarse por si misma en dicho planteo local de la topología de la conciencia. Es necesario que abarquemos pues el problema general de la constitución en el sentido fenomenológico de la misma.

Hemos desarrollado ya en los títulos previos el abordaje no naturalista, no psicologista de la conciencia en Husserl. El planteo fenomenológico no adscribe a un interiorismo psicologista, ni a un sustancialismo cartesiano, como tampoco puede entenderse su giro trascendental como la simple elaboración de una metafísica objetivista trascendental que abreva en lo que las cosas “son” en si mismas, es decir, cual si tuvieran una esencia noumenal distinta de su apariencia. La reducción metodológica al  $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ , a lo que aparece en su instancia propia de aparición, habilita para Husserl el recorrido de un camino completamente diferente. En efecto, nada de lo que pueda “aparecer” lo hace en completo anonimato ontológico, si algo aparece existe pues un receptor, conciencia o subjetividad para la cual determinado  $\tilde{\omega}\nu$  ( $\tau\acute{o}$   $\tilde{\omega}\nu$ ) es aparición. La multiplicidad de fenómenos que discurren fugazmente en el mundo viviente son precisamente “ $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ” debido a que su estructura ontológica está compuesta de elementos heterogéneos irreductibles el uno al otro de forma simple: 1) un escenario subjetivo en el cual emerge el fenómeno, y 2) un trasfondo allende la subjetividad por cuyo horizonte transcurre la serie fenoménica, desde su progresivo presentarse hasta su paulatino desvanecimiento. Ahora bien, lo que Husserl postulará es que el fenómeno no es producto de algún tipo de mundo primordial a-subjetivo, no se da a si mismo (en cualquiera de sus formas de dación) accidentalmente ni por motus de algún motor inteligente ex-nihilo en la forma de un *fenómeno* como si se diera para una conciencia universal extrasingular, es decir, no singularizada en un individuo viviente. Su misma condición de  $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  implica la presencia paralela de un sujeto en cuya trama perceptiva adquiere su consistencia propia. Pero la presencia de un sujeto también implica que la conciencia se encuentra de algún modo enlazada a dicho fenómeno y es condición básica del mismo. No es el único condicionante, pero si aquel que porta consigo el sistema de condiciones de posibilidad para la aparición de lo que aparece. Al interrogar la estructura del fenómeno me topo con la conciencia, y en sentido contrario, al interrogar la conciencia me encuentro con el fenómeno. Ambos se hallan intrínsecamente entrelazados en el mundo real, pero la inquietud de Husserl pasará por esclarecer cuáles son precisamente las relaciones que mantienen entre si. La epojé habilita aquí el proceso depurativo por el cual focalizo mi reflexión en la instancia propiamente inmanente al fenómeno, reduzco todo posible análisis dejando fuera cualquier preconcepto teórico que pudiera obscurecer el sentido de lo que asumo como instancia simple del fenómeno. La reducción, valga la redundancia, reduce mi campo de

---

<sup>39</sup> Husserl mismo asevera "Zu sagen, daß das Bewußtsein sich durch seinen immanenten noematischen Sinn (bzw. den Sinnespol X in seinen noematischen Bestimmungen und seinem Setzungsmodus als seiend) auf einen transzendenten Gegenstand 'beziehe,' ist eine bedenkliche und, genau genommen, falsche Rede. Ist so verstanden nie meine Meinung gewesen. Ich würde mich wundern, wenn diese Wendung sich in den Ideen fände, die im Zusammenhang dann sicher nicht diesen eigentlichen Sinn hätte." (Ms. B III 12 IV, 82a). Dicha cita fue extraída de ZAHAVI, DAN, Op. Cit., p 153. Es decir, la conciencia no se relaciona con un objeto trascendente del mundo a través de una operación inmanente de sentido noemático.

análisis a aquel término más allá del cual sería imposible hablar de “algo”, es decir, al llevar mi reflexión hasta el campo de los fenómenos encuentro que más allá de este campo nada es dable ya que no hay sujeto ni conciencia sobre la cual inquirir por fuera del fenómeno. El fenómeno remite a la instancia simple del aparecer del ente, y por ende no hay instancia posible fuera del mismo, el fenómeno describe el campo dinámico donde el flujo de la percepción se halla indisolublemente combinado con el flujo de los fenómenos conformando una unidad fenómeno-conciencia. El fenómeno es lo que la conciencia encuentra como siendo en combinación con ella. En otras palabras, no hay mundo ni existencia sin subjetividad. La subjetividad es proceso indispensable del mundo como la fotosíntesis es a la planta. Partiendo de tal base, Husserl observa que todo fenómeno presente a la conciencia la trasciende desde el punto de vista de la impenetrabilidad -en calidad de *parte real*- de la conciencia (por ej. en el caso de los objetos, en tanto sentido intencional). Es decir, como ya hemos apuntado en sendas oportunidades, ningún objeto penetra o esta presente en la conciencia como una parte de ella, cual complejo de datos o sensaciones. Pero a la par, tampoco la conciencia es atrapada y agotada en el fenómeno, por lo que la conciencia también trasciende el darse dinámico de los fenómenos, en palabras de Husserl, la conciencia revela una inmanencia trascendente<sup>40</sup>. Explorar la instancia inmanente de aparición del φαινόμενον implica pues indagar el punto de encuentro entre dos trascendencias refractarias la una a la otra, pero codeterminantes entre si. Dado que a mi reflexión le es de acceso espontáneo su propio mundo autoconsciente, y dado que el fenómeno comparte un mismo espacio ontológico con mi subjetividad, es posible para mi, ego reflexionante, dar cuenta de la estructura de aparición del fenómeno a través del análisis de mi propia estructura trascendental. Así dispuesta la topología de la conciencia parece encontrar un suelo indubitable de descripción fenomenológica.

Lo que se hace patente en dicho análisis es nada menos que el *a priori universal de la correlación*<sup>41</sup>. Es decir, todo fenómeno remite a un correlato subjetivo y todo sujeto remite a un correlato metasubjetivo de dación originaria del mundo. Ahora bien, ¿realmente podemos inferir con total claridad que los procesos fenoménicos son la expresión de sistemas sintéticos previos constituyentes?, ¿es la percepción un proceso constituyente que se halla estructurado por algún tipo de estructura trascendental?, ¿nos encontramos realmente frente a una estructura subyacente de la cual podemos dar cuenta a partir de los productos sintéticos de la misma?, y aún respondiendo positivamente todas estas preguntas, ¿es la estructura trascendental de la conciencia una dimensión “real” del mundo viviente o simplemente se trata de un modelo posible a partir del cual explicar los procesos de constitución onto-perceptivos?. La diferencia radical descansa en que Husserl pretende encontrar una estructura trascendental diferente de la empírica, dicha estructura ofrece la serie de condiciones de posibilidad de la percepción, y la movilidad sobre un terreno explicativo en el orden de las *condiciones* pretende garantizar algún tipo de dignidad superior a un orden explicativo que solo investigue la conciencia en su estado empírico. Lo que objetamos entonces del planteo husserliano es precisamente la falsa creencia de descubrir una dimensión que, por ser constituyente, resultaría no solo más fundamental (lo cual es una obviedad), sino real, en lugar de hipotética. Lo que Husserl, según nuestra perspectiva, efectúa a través de la epojé y la reducción trascendental, a lo largo de toda su obra es en verdad la construcción de un modelo topológico de la conciencia y el mundo, el cual en tanto modelo, no implica una verdad apodíctica sino tan solo un diagrama posible.

---

<sup>40</sup> MC, Op. Cit., § 47 “El objeto intencional pertenece también a la concreción monádica plena de lo mío propio. Trascendencia inmanente y mundo primordial”, y también § 48, 49.

<sup>41</sup> [Citar el pasaje de Krisis donde se habla de esto.](#)

Podemos aclarar esto con algunos ejemplos. La neurología ha estudiado el funcionamiento del cerebro humano a través de distintos métodos. Entre ellos, uno de los más comúnmente practicados (por ej. en encefalogramas), es determinar los niveles y las zonas de actividad neuronal. A partir de los resultados que arroje el mapa de actividad electroquímica de la red neuronal, es posible determinar por ej., qué zonas presentan actividad como correlato de un determinado estímulo nervioso (podría tratarse de un estímulo emotivo: de alegría o tristeza, incertidumbre, etc.-). A partir de las series de pruebas puede aducirse que determinado comportamiento subjetivo (o determinada función sensorial como el olfato, la visión, etc.) experimenta como correlato determinada actividad neuroquímica en zonas o lóbulos específicos. Sería posible pues, asociar alguna zona con determinado proceso sensomotriz. Desde una postura naturalista-positivista, esto puede llevar a muchos a creer que ciertos indicadores abstractos de actividad “objetiva” pueden asociarse con índices subjetivos de autopercepción (por ej., cuando opero con el sentido de la vista estoy ejercitando algún tipo de actividad neuronal localizable en determinado lóbulo, con la presencia de cierto conjunto de neurotransmisores, etc.). Pero el problema no deberíamos identificarlo allí, sino en algo aún mucho más grave. ¿Qué me habilita a inferir que estamos frente a una relación de determinación entre ambos *pathos* (síntomas)?, esta bien, puedo observar el suceso simultáneo de ambas patologías en un mismo lapso de tiempo, ¿pero qué principio lógico me permite asociar un estado subjetivo con determinada actividad observable por fuera de la propia experiencia subjetiva de miedo, placer, dolor?. La misma situación se repite en Husserl, ya que cree poder escapar del abordaje objetivista de la conciencia argumentando que determinado proceso perceptivo-cognitivo, revela el funcionamiento también paralelo (co-presente, co-actuante y co-constituyente) de una instancia que trasciende el acto en si de la percepción, lo trasciende ya que no se agota en la finitud del acto mismo. El acto en verdad sería el resultado de una combinatoria de procesos formales-trascendentales que constituyen al acto como a su consecuencia necesaria. El acto perceptivo es una formación con diversas *dimensiones* o actividades relacionadas: el componente pasivo que discurre como una protoconciencia fluyente no tematizada, el flujo de los datos hyléticos (que no son intencionales), la red intencional que funge de sistema de enlaces noético-noemáticos, las instancias protoyoicas de conciencia interna del tiempo y constitución inmanente del tiempo, las habitualidades pasivas, etc.. Dichos actos perceptivo-constitutivos no dejan de tener realidad propia pero, así como los indicadores de actividad neuronal, en realidad son el signo emergente –observables luego de crear determinadas condiciones de observación, en el caso de la fenomenología: la epojé- de otros tipos de síntesis previas. Asumiendo como unidad abstracta de análisis el “acto perceptivo”, un positivista de las neurociencias diría que se trata de un fenómeno electroquímico producto de una serie de síntesis neuronales, mientras que un fenomenólogo husserliano diría que se trata de una experiencia que es índice expresivo de otro tipo de condiciones y procesos formales que se explican por su pertenencia a instancias trascendentales. Dichas instancias producen una experiencia pero no comparten la misma estructura ontológica de la experiencia en si. Y aquí nuevamente cabe preguntar, ¿cómo puedo analizar la percepción y el pensamiento en su instancia propia?, ¿es necesario un orden explicativo que identifique, metódicamente, los procesos lógico-dinámicos que son puestos en marcha para singularizar los factores que intervienen, progresiva y sintéticamente, en aquel acto simple y continuo de la percepción?. En efecto es necesario, debo poder explicar al pensamiento en su instancia propia, pero una evaluación trascendental del pensamiento, no es menos objetivante (en el sentido de la construcción de un modelo formal) que una evaluación naturalista, ya que el orden constitutivo que podamos llegar a imaginar para la actividad perceptivo-

intencional no deja de ser un modelo topológico posible utilizado como *explicata* de la experiencia fluyente de la conciencia. Dado que la conciencia es una topología, solo es expresable como relación múltiple de elementos abstractos según distintos mecanismos y funciones distribuidas entre diversos enlaces<sup>42</sup>. Husserl habla mucho acerca de la matematización galileana del mundo, resaltando el carácter de “formato aplicado” de dicho modelo en tanto sistema ideal de enlaces que explican el mundo y la vida. Lo que omite con total maestría es mencionar su propia repetición de dicha operación, ya que su propia propuesta de un sistema trascendente no responde menos a una formalización eidética de elementos más simples. Que el acto perceptivo presente actividades protoconstitutivas operantes ya en estratos pasivos de constitución, y que pueda explicarse su operatividad en relación a un núcleo identitario, Ego, o aparato conciente, no evidencia ni explica la realidad de un orden constitutivo previo; tan solo indica que, lo que concebimos como acto perceptivo, como pensamiento, como temporalidad inmanente, todo ello forma parte de un sistema el cual puede expresarse formalmente como un sistema topológico de relaciones. En tal sentido el sistema husserliano es una topología consistente ya que descubre el “a priori universal de la correlación”, aunque acabe por utilizarlo como una puerta de enlace hacia un supuesto orden constitutivo trascendental. El a priori de la correlación evidencia que todo acto o instancia experiencial esta enlazada a un conjunto de procesos que convergen en ella (constituyéndola), pero a su vez estos procesos son constituidos por otros de diverso orden, y a su vez estos por otros, ad infinitum; esto conforma globalmente un sistema abierto estratificado con ordenes sintéticos relacionados entre si los cuales operan paralelamente.

## **A MODO DE CONCLUSIÓN: CONCIENCIA Y MUNDO, IDEAS GENERALES**

La epojé trascendental y la metodología fenomenológica (dos instancias que van de la mano) siguen desarrollándose aún hoy indagando diversos problemas, no sin desenvolver paralelamente una autocrítica del propio método, de los propios conceptos filosóficos que forman el núcleo duro de la fenomenología. El presente trabajo no pretendía ser una investigación exhaustiva de toda la fenomenología de/desde Husserl, sino tan solo resaltar los conceptos esenciales y de algún modo revisarlos en sus pretensiones específicas. No es posible, con el escaso campo teórico indagado en esta monografía, ejercitar juicios lapidarios sobre la fenomenología, ni recusar totalmente su núcleo conceptual básico, sobre todo porque dicha tarea sería no menos infructuosa que estéril, ya que la fenomenología plantea aún hoy problemas abiertos y representa, al día de la fecha, una de las teorías más avanzadas en cuanto a la conciencia y el mundo perceptivo. En tal dirección, consideramos que más allá de cualquier enfoque teórico acerca de la fenomenología, esta nos plantea importantes interrogantes que no pueden quedar soslayados, problemáticas que Husserl ha estudiado precisamente a lo largo de toda su vida. No podemos, pues, explicitar conclusión alguna ya que no hay nada que concluir en el presente trabajo, excepto el hecho de que ingresar en el campo de la

---

<sup>42</sup> Es decir, podemos hablar de la conciencia como una topología cuando abordamos sus elementos constitutivos como ser la percepción, la asociación, la comprensión, los procesos noético-noemáticos, sus propiedades anticipativas retensionales y protensionales, su modo de darse el fluir interno del tiempo, etc., y todos estos elementos son estudiados en función de los enlaces múltiples que constituyen entre si, obteniendo al final una topología posible, la cual vendría a ser como un mapa donde están graficadas las relaciones entre las diversas propiedades y elementos de la conciencia.

filosofía fenomenológica implica reconocer el giro copernicano que Husserl introdujo en la tradición, y por ende, asumir la tarea crítica que esto conlleva. Introducirse en la fenomenología implica romper con la ingenuidad natural en que se presenta el mundo de continuo, ingenuidad que no queda anulada en la vida cotidiana, sino que es indagada de forma metódica con el objetivo de esclarecer y develar los procesos constitutivos que la conforman. En palabras del mismo Husserl:

That the world exists, that it is given as an existing universe in uninterrupted experience which is constantly fusing into universal concordance, is entirely beyond doubt. But it is quite another matter to understand this indubitability which sustains life and positive science and to clarify the ground of its legitimacy (Hua 5/152-153).

There can be no stronger realism than this, if by this word nothing more is meant than: 'I am certain of being a human being who lives in this world, etc., and I doubt it not in the least.' But the great problem is precisely to understand what is here so obvious' (Hua 6/190-191 [187]). (Zahavi, p 71)

El problema es entender pues, qué es lo tan “obvio” después de todo en nuestra asunción cotidiana del mundo. Lo que pasaremos a detallar entonces a continuación, son algunas dudas y observaciones que quizá puedan sentar la base para investigaciones posteriores, o quizá permitan al lector comprender mejor las posturas críticas previamente abordadas en anteriores capítulos.

## **ESTRUCTURA TRASCENDENTAL DEL EGO: ¿FORMACIÓN DINÁMICA O ESTÁTICA?**

Del modo descrito en el primer capítulo, creemos acercarnos a una definición aproximativa congruente con el pensamiento fenomenológico. Pasaremos entonces a plantear los problemas que detectamos en tales esquemas de la conciencia y la experiencia. Comencemos por apreciar ejemplos que a simple vista no serán suficientes para explicitar nuestra crítica, pero los cuales asumirán una forma crítica posterior. El ojo humano es un instrumento orgánico calibrado para captar cierto espectro electromagnético de orden óptico, dicho espectro si bien es amplio no es total, se limita al rango de lo lumínico. Es por esto que no podemos captar en forma de *color* todas aquellas ondas que caen por debajo del rojo (infrarrojo) o superan el violeta (ultravioleta), si bien dichas ondas comparten la misma estructura radiactiva de cualquier onda electromagnética. El caso del oído no es la excepción, ya que el tímpano está optimizado para percibir ondas de frecuencia aún menor que las de la luz visible (las cuales varían de los  $10^{14}$  a  $10^{15}$  Hz), puntualmente aquellas que van de los 20 Hz a 20 Khz. Las ondas electromagnéticas no fueron creadas para el ojo humano, como tampoco fueron creadas para el sostenimiento de la vida en la tierra. Sin embargo las primeras formas de vida en el planeta, las cianobacterias presentes en las profundidades oceánicas, evolucionaron a partir de su capacidad para fijar la luz en procesos fotosintéticos, del mismo modo que el ojo tiene su genealogía filogenética como órgano capaz de percibir la descomposición lumínica. ¿Es factible considerar que la experiencia de la visión, tan fundamentalmente ejemplar en las diversas explicaciones husserlianas del conocimiento en escorzo progresivo de los objetos, viene constituida de antemano por una serie de actos trascendentales, actos previos en el orden de las condiciones al de la existencia fáctica de la luz?, ¿cómo se vive la experiencia de la visión en otros seres vivos?, ¿existe alguna relación entre los diferentes tipos de células fotosintéticas y las

células fotosensibles involucradas en la *visión*?. Profundicemos un poco más. Así como la conciencia da cuenta (en un análisis retrospectivo de fenomenología genética) de estratos de habitualidades protoformativas que anticipan sus propias estructuras egológicas, también el mundo de lo *dado* retiene en su estructura un complejo de enlaces heterogéneos entre diversos estratos de habitualidades, estratos también accesibles al análisis retrospectivo. ¿Es esto posible?, pues bien, tal exploración retrospectiva del entramado de síntesis posibles en un tiempo-espacio dado (ya sea objetivo o subjetivo-interno) se halla por principio habilitada desde que admitimos con Husserl que “el mundo sigue ahí”, aún efectuando nuestra *epoché* radical. ¿Qué queremos decir con esto?, en principio una serie de notaciones puntuales las cuales se enmarcan en una cuestión fundamental que Husserl ha dejado en franquía: la exploración analítica del fenómeno de la subjetividad no puede llevarse a cabo *eludiendo y desvinculando* dicho campo, de la historia también mentable y dable fenomenológicamente del mundo viviente. Si es constatable el uso del término *Lebenswelt* como traducción tardía del término *Erfahrungswelt*, entonces nos vemos forzados a acuñar otra palabra para designar al mundo viviente sin que nos refiramos con esto mismo al mundo experimentable por mi propia subjetividad humana. ¿Cómo designar al mundo viviente cuando quiero dar cuenta del mismo no desde la *inmanencia de mi propia experiencia* sino de la experiencia sensorceptiva que puedan tener otros seres vivos?, si bien esta pregunta puede sonar como un contrasentido no deja de ser problemática, ¿cómo designar al mundo a la hora de abordar los procesos subjetivos no como procesos exclusivamente humanos, sino como correlatos de todo ente viviente?. Estamos de acuerdo con Husserl en que no existe un mundo anónimamente objetivo, mundo en sí, sino que siempre ha de existir un sujeto para quien el mundo “sea”. Pero todo el mundo de lo viviente es previo a la conciencia tardía humana, por lo tanto no sería descabellado preguntar qué relaciones hay entre las formas humanas de percepción y las animales o vegetales y cuál ha sido la historia de su desarrollo. En otras palabras, estaríamos diciendo lo siguiente: no toda subjetividad es subjetividad humana. Un animal construye su mundo perceptivo de maneras similares a las humanas y no es menos consciente de ello, ¿participan acaso también, en el proceso perceptivo animal, una serie de operaciones trascendentales que constituyen la experiencia del mundo para sí mismo del animal, al igual que sucede con el hombre?<sup>43</sup>. La vida en la tierra es más antigua que el ser humano y los animales, en tal sentido podríamos investigar también qué relaciones hay entre la evolución filogenética del órgano visual, ya que no ha sido igual en todo momento y para todas las especies. De haber una mecánica trascendental intrínseca a todo proceso perceptivo-conciente, entonces también sería posible preguntarnos cuál ha sido el desarrollo temporal de dichos procesos trascendentes, cuál ha sido su evolución por así decirlo ‘filogenéticamente trascendental’.

De este modo quizá sea necesario proponer una palabra distintiva para abordar aquel mundo viviente que no se limita a indagar el propio mundo de la experiencia humana. Nos referiremos pues, provisoriamente, con el término mundo zoético al mundo del que podemos dar cuenta en un sentido relacional entre nuestra propia experiencia-mundo y la experiencia-mundo de otros organismos vivos. Y esto nos está

---

<sup>43</sup> Husserl habilita esta lectura desde el momento en que considera a los animales como autoobjetivaciones de sus propias mónadas, más allá de sus cuerpos psicofísicos, “Esta venida psicofísica al mundo lleva al problema del desarrollo individual (puramente biológico) del cuerpo físico-vivo, y a la cuestión de la filogénesis, que, por su parte, tiene su paralelo en una filogénesis psicológica. Pero, ¿acaso no remite esto a nexos correspondientes de las mónadas absolutas trascendentales, puesto que los hombres y los animales son, por lo que hace a su alma, autoobjetivaciones de las mónadas?, ¿No habrían de mostrarse en todo ello serios problemas de esencias de una fenomenología constitutiva en tanto que filosofía trascendental?”, HUSSERL EDMUND, MC, Op. Cit. p 210.

dado desde el momento en que somos una forma de vida no-exclusiva, no somos la única forma de vida posible y dependemos para nuestra subsistencia –y por ende la de la conciencia y la razón inherentes a la naturaleza del *zoón politikón*- de complejos sistemas biodiversos que actúan interactivamente en el entorno zoético.

## PREGUNTAS Y OBSERVACIONES PARCIALES

Consideramos que una monografía, además de sentar registro de los términos conclusivos (parciales o totales) de los temas desarrollados en la misma, puede ceder a su vez, el suficiente espacio teórico para dar lugar al planteo de los problemas abiertos o las dudas que pudieron quedar anudadas en el cuerpo del texto. Como decisión metodológica concientemente llevada a cabo, proponemos al final del presente trabajo un espacio donde consignar las conclusiones parciales (aproximaciones) y las dudas que el desarrollo de la temática ha ido arrojando, para dar paso quizá a posibles feedbacks que aclaren, enmarquen o prolonguen las disquisiciones abordadas.

Teniendo en cuenta las aproximaciones que hemos hecho en los anteriores capítulos, expondremos aquí primero las sub-conclusiones que cada capítulo arroja, a los fines didácticos de conservar la coherencia expositiva del texto.

Podríamos entonces, organizar estas subconclusiones como sigue:

### I. CAPÍTULO II

- a. La segunda meditación y sus supuestos  
La epojé no es ningún acto extraordinario, ni tampoco –en caso de tratarse de una mera cuestión de método- habilita un tipo de reflexión cuya cualidad abstractiva nos conduzca de suyo a un dominio de trascendencias inmediatamente ofrecido al pensamiento. La capacidad meta-aprehensora de la conciencia, por la cual puede desplazar sus centros atencionales modificando la posición relativa de los otros elementos de la percepción (tanto externa como interna) no es en modo alguno una capacidad que pueda llamarse “trascendental” sino tan solo “reflexiva”.
- b. La epojé euclidiana de Husserl  
Husserl concibe la relación fenómeno-conciencia a la manera en que la geometría euclidiana concibe el plano y la tridimensionalidad. La geometría euclidiana está basada en la posibilidad de efectuar un conjunto de operaciones en el espacio las cuales conservan al objeto en sus propiedades esenciales, de aquí que se las llame isométricas: traslación, rotación y reflexión. La representación husserliana arroja también un esquema euclidiano de la conciencia, vale decir, toda operación constitutiva que se lleve a cabo en la “vida de profundidad” de la conciencia, encuentra su proyección isométrica en la “vida de plano” de la mirada ingenua. Cualquier objeto noemático puede ser rastreado siguiendo un “hilo conductor trascendental” hacia sus estratos de profundidad cual si hubiera entre ambos una relación de traslación simple. La subjetividad es representada entonces como subjetividad trascendental o profundidad insondable para un mundo aparentemente plano. Lo que objetamos aquí es que no existe tal profundidad supuesta, ya que la subjetividad puede ser considerada como un proceso más del mundo zoético. Acuñamos el término ‘mundo zoético’ para diferenciarlo de ‘Lebenswelt’, en el sentido en que el primero entiende la constitución subjetiva como un proceso abstracto, autónomo y viviente, pero integrable al mundo como una actividad incapaz de trascenderlo; por oposición a una trascendencia inmanente de la subjetividad que expresaría un concepto de mundo que se agota en mi experiencia parcial del mismo.



- c. **La paradoja husserliana de la subjetividad**  
 En este apartado distinguimos radicalmente dos conceptos de exterioridad. Una es la exterioridad del mundo que no soy “yo” en tanto el mundo no es sujeto. Esta es la exterioridad por la cual concibo la subjetividad como lo interior de algo exterior (por ej. lo interior del cuerpo meramente material) englobada en el sistema de partes-fuera-de-partes del mundo, entendiendo por mundo el conjunto de las partes que se excluyen unas a otras (a la manera de los objetos en el plano euclidiano, o en la res extensa cartesiana). Dicho concepto de exterioridad da lugar a la paradoja de la subjetividad por la cual un aspecto ‘parcial’ del mundo (el sujeto) constituye al mundo entero como a su correlato intencional, siendo que, a la par, “el mundo” contiene a la subjetividad humana. Sin embargo es posible pensar aún otro concepto de exterioridad inverso, que se corresponde con la subjetividad entendida como proceso parcial producto de la anticipación universal del mundo en tanto exceso nunca reductible a subjetividad. En otras palabras, el mundo sería una totalidad abierta y no cerrada, y la subjetividad no vendría a ocupar el lugar de ‘lo interno’ a dicha totalidad sino el de un proceso adyacente y correlativo al mundo incapaz de agotarlo. La subjetividad como estructura, estaría entonces ya previamente anticipada y protopasivamente constituida no por la acción de un ego trascendental (cualquier variante de “ego” es un resultado tardío), sino por factores a-subjetivos o, quizá, transjetivos (es decir, que no compartan la modalidad de lo objetivo ni de lo subjetivo).
- d. Lo inmanente y lo trascendente

## II. CAPÍTULO III

- a. **Constitución y *a priori* universal de la correlación**  
 No objetamos aquí la concepción husserliana del *a priori* universal de correlación, excepto en el hecho de deducir de él un suelo “trascendental” de síntesis constitutivas.
- b. **A modo de conclusión: conciencia y mundo, ideas generales**  
 Someramente, aclaramos aquí el motivo crítico de la monografía, pero dejamos sentada también su impronta no plenamente conclusiva. Asumimos con Husserl la crítica de la obviedad naturalista ingenua, y consideramos que para cualquier fenómeno de realidad que pretendamos explicar, se debe siempre observar la instancia propia de su producción para preguntarse (desde dicha inmanencia propia a la instancia que pretendemos analizar, por ej., la experiencia sensible) ¿qué es lo aquí tan obvio?. La característica antiintuitiva del análisis filosófico de la conciencia conlleva esta impronta como esencial a su método. Husserl lo ha desarrollado magistralmente a lo largo de su obra.
- c. **Estructura Trascendental del Ego: ¿formación dinámica o estática?**  
 En esta sección relativizamos el concepto de “ego trascendental” en tanto agente operativo-constituyente de mundo, en torno a su relación respecto de otros organismos vivientes. Inquirimos por la posibilidad de rastrear una historia formativa y perlaborativa de las supuestas estructuras trascendentales partiendo del hecho de que una biodiversa variedad de organismos comparten esquemas orgánicos similares a los de la organicidad sensible humana (órganos de la visión, la audición, etc.). Si bien es un planteo completamente heterodoxo, hemos decidido dejarlo en la presente monografía como un rastro de las problemáticas surgidas durante su desarrollo.

Habiendo sumariado los puntos relevantes del presente trabajo, y partiendo de los enfoques desarrollados, plantaremos una serie de cuestiones que pueden devenir en posibles perspectivas problemáticas, las cuales por motivos de extensión no han podido

ser tratados, y por motivos de método han sido desplazados al final de la monografía, a los fines de no entorpecer la correcta lectura del cuerpo de la misma:

- 1) No preexiste ninguna estructura trascendente que difiera de la trascendencia del mundo mismo, es decir, ninguna estructura subjetiva o protosubjetiva es portadora de algún tipo de dimensionalidad trascendental que sea radicalmente distinta del mundo en torno. Nos referimos a la esencial característica del mundo como horizonte: su forma de darse bajo el modo de una anticipación universal infinita. De aquí que cualquier estructura “trascendental” o cualquier ego autoconsciente se encuentre anticipado desde una radical exterioridad; exterioridad constituyente que excede el marco de la ordenación egológica de los entes. No antecede un orden apriorístico eidético o lógico que de cuenta de la experiencia constitutiva del mundo en su totalidad. La reducción y remisión a una supuesta esfera “trascendental” no es suficiente recurso explicativo para garantizar la movilidad teórica sobre un orden explicativo diferente del mundano y fundante del mismo.
- 2) No puede explicarse la conciencia por el orden causal del mundo, pero tampoco es factible el proceso inverso: los elementos lógicos que explican la conciencia no dan cuenta unitariamente del mundo *accesible a la conciencia*. ‘Mundo’ es un concepto que excede la inmanencia de la experiencia que podamos hacer de él.
- 3) En la constitución de la percepción, no existen instancias unilateralmente más fundamentales que otras, sino que solo se destacan con distinto grado de dignidad causal dependiendo del esquema relacional que quiera explicarse.
- 4) El pensamiento en tanto actividad irreductible a cualquier tipo de ingredientes discretos del mundo material, esto quiere decir que no es individualizable según tipo alguno de a-tomo ni figura discreta o continua que lo descomponga en “partes”, no es tampoco ni por causa de esta heterogeneidad radical, una actividad independiente de la estructura material del mundo. Esto quiere decir, el pensamiento (y su correspondiente forma de conciencia) no puede descomponerse en elementos discretos ofrecidos a la percepción directa, ya sea interna-subjetiva o externa-objetiva, pero esto tampoco implica que se lo pueda describir en algún tipo de estado “puro”.
- 5) No toda instancia pre-yoica o proto-yoica (Ur-ichliches), representa una instancia cuya protoformación existe solo con el fin de confluir en la constitución del Yo (ya sea empírico o trascendental). Es decir, no siempre es clara la descripción husserliana de instancias protoyoicas, en el sentido en que todo converge inevitablemente a la formación del yo (por esto se las llama *proto-yoicas*) y por lo menos valdría la pena preguntar ¿hay instancias protoformativas del cuerpo y la conciencia, que no estén directamente orientadas a la formación del yo?, ¿cómo suponer que detrás de los singularidades unitarias que anticipan

retrospectivamente al “yo” (las unidades pre-yoicas y proto-vivientes), siempre recuperamos y reencontramos al “yo” o alguna tipología protoformica de las instancias posteriores?, ¿no es una traslación innecesaria creada por la incapacidad reflexiva de concebir instancias retrospectivas que en lugar de converger en la formación de un “yo”, divergen de él?, es decir, ¿cómo estamos tan seguros de que una serie de unitarizaciones singularizantes convergen inevitablemente en la formación de un núcleo conciente?.

- 6) No todo lo que existe en el mundo comporta la estructura de lo subjetivo-objetivo. Hay también flujos a-subjetivos o transjetivos, es decir, transpuestos según modalidades no directamente evidentes (por ej. las pulsiones en sentido psicoanalítico). En tal sentido podríamos hablar de procesos no directamente subjetivos (ya sean trascendentales o empíricos).
- 7) El hecho de que, vitalmente, un mundo zoético anteceda a mi propio mundo de experiencia, no invalida la función de apertura ontológica originaria que mi experiencia propia hace del mundo (y con ella todos los procesos lógicos aparejados), pero si anula la posibilidad de vincular automáticamente dicho mundo zoético a una supuesta estructura trascendental del ego. En el ego (ya sea en su variante psicologista o trascendental) no se halla diagramada la matriz formal de la experiencia posible; no preexiste una dimensión *a priori* en estado latente que pasaría a la actividad con el concurso de la experiencia. Esto implica entender a la experiencia como un estímulo, y por lo tanto continuar pensando la sensibilidad como la donación de material bruto frente a la cual reaccionaría cierta estructura trascendente, otorgándole sentido y forma a dicha materia sensible. La conformación de nuestra organicidad sensible ha devenido en estructura como proceso dinámico siempre activo de diferenciación progresiva a nivel corporal, nervioso y mental. Es decir que, en el caso de alguna estructura trascendental del ego, tenemos que preguntar también por su proceso dinámico de diferenciación.

# BIBLIOGRAFÍA

## FUENTE

- HUSSERL EDUMUND, Crisis de las Ciencias europeas y la Fenomenología Trascendental, Ediciones Folio, Mexico, 1984.
- HUSSERL EDMUND, Experiencia y Juicio, UNAM, 1980. Introducción.
- HUSSERL EDMUND, Meditaciones Cartesianas, FCE, México, 1986.
- HUSSERL EDMUND, La filosofía como ciencia estricta, Editorial Nova, Buenos Aires, 1981.

## SECUNDARIA

- BULAI, LUIS ROMÁN, Introducción a la Topología Combinatoria, Tesina de Grado, Fundación Universitaria Conrad Lorenz, Facultad de Matemáticas, 2008.
- CANDIOTI, MARIA ELENA, La teoría de la intersubjetividad en la fenomenología de Husserl, Ap. de Cátedra, Santa Fe, 1996.
- DERRIDA, La Fenomenología y la clausura de la metafísica. Texto publicado en lengua griega, en *Epokhe*, Atenas, febrero de 1966. Versión francesa, Revista *Alter*, N° 8, 2000, pp. 69-84. Versión castellana de Carlos Contreras Guala para lectura en seminarios de pregrado y postgrado, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, años 2006-2007. Texto obtenido en el sitio Web <http://www.jacquesderrida.com.ar>
- LYOTARD, JEAN FRANÇOIS, La Fenomenología, Eudeba, Bs. As., 1960.
- MERLEAU PONTY, MAURICE, Fenomenología de la Percepción, Prólogo, p XII, FCE, México, 1957.
- SAN MARTÍN, JAVIER, La Fenomenología de Husserl como utopía de la razón, Anthropos, Barcelona, 1987.
- WALTON, ROBERTO, Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad, Ed. Almagesto, Bs. As.
- ZAHAVI, DAN, Husserl's Phenomenology, Stanford, California, Stanford University Press, 2003.
- <http://es.wikipedia.org/wiki/Topología>