

---

## Capítulo cuarto

# Epokhé

---

El lema de la fenomenología es una invitación a volver "a las cosas mismas": *zu den Sachen selbst!* La auténtica creación filosófica no surge como mero comentario de la tradición, sino ante las cosas y los problemas que ellas nos plantean<sup>1</sup>. Si queremos ir a las cosas mismas, tenemos que liberarnos de las expresiones vagas y de las opiniones filosóficas preconcebidas para dirigirnos directamente al modo en que las cosas nos son dadas<sup>2</sup>. Las cosas, para la fenomenología, son tomadas como fenómenos, es decir, en su aparecer ante nosotros. Sin duda, distintas teorías nos dicen cómo son las cosas en sí mismas. Pero, antes de dejarnos seducir por las diferentes teorías, es conveniente detenernos ante las cosas mismas, tal como se muestran. Y esto significa, entonces, que la fenomenología tiene un principio radical. Antes de toda elaboración teórica hay que conceptualizar lo que se nos da de una manera originaria, pero solo dentro de los límites en los que se da<sup>3</sup>. Ciertamente, el lenguaje con el que analicemos lo que se nos da estará cargado de presupuestos, originados en diferentes teorías y concepciones del mundo. Sin embargo, es posible contrastar nuestro lenguaje con lo que aparece de forma inmediata, tratando de ajustarnos a los datos originarios, sin trascenderlos. De este modo, nuestros presupuestos no justificados pueden ser paulatinamente cuestionados.

Para situarnos en este principio radical, la fenomenología nos exige un cambio de actitud. En nuestra vida ordinaria no hacemos ninguna distinción entre lo que se nos da originariamente y todo aquello que aceptamos en virtud de tradiciones, convenciones sociales y prejuicios. Por más que tales convenciones sean necesarias para nuestro comportamiento ordinario y para nuestra comprensión del mundo,

---

1 Cf. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, p. 71.

2 Cf. E. Husserl, *Ideen II*, p. 34.

3 Cf. E. Husserl, *Ideen I*, p. 51.

ello no obsta para que un examen filosófico de ese comportamiento y de esa comprensión requiera precisamente detectar en qué medida esas convenciones, tradiciones o prejuicios están enraizados en la experiencia originaria o, por el contrario, la trascienden. Ponerse ante la experiencia originaria requiere un cambio de actitud. Es el paso de la "actitud natural" a la "actitud filosófica". En su curso del año 1923-1924 sobre *Filosofía primera*, Husserl describe este paso de la siguiente manera:

Le colocamos al objeto en cierto modo un paréntesis de desconexión, un índice que dice: aquí quiero inhibir yo todo tipo de dejar valer, todo tipo de interés en el ser, todo interés en el valor, etc.; yo quiero dejar valer al objeto solo como lo intencional de su acto, del acto que le concede validez; solo quiero interesarme por el acto y por lo que él mismo pone como objeto, como objeto caracterizado temáticamente de ese modo. Si hago esto, entonces obtengo lo subjetivo fenomenológicamente puro, y *en ello* su objeto en la forma modificada de validez del objeto meramente intencional de su acto<sup>4</sup>.

Podríamos entonces decir que los actos constituyen el objeto de la fenomenología. Pero es necesario precisar de qué estamos hablando. ¿Qué se entiende concretamente por acto? ¿En qué sentido los actos incluyen los objetos intencionales? ¿Y por qué dice Husserl que la consideración de los actos nos pone ante "lo subjetivo fenomenológicamente puro"? Es lo que tenemos que considerar a continuación<sup>5</sup>.

## Investigaciones lógicas

Uno de los objetivos de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) de Edmund Husserl es la crítica al llamado "psicologismo". Se trata de una corriente filosófica emparentada con el empirismo y el positivismo, en buena medida motivada por el auge de la psicología experimental en aquellos días. El psicologismo sostenía que si todas las ciencias son productos de nuestra mente, la ciencia que estudia nuestra mente tendría que ser la ciencia fundamental que establece las bases de todas las demás ciencias. Evidentemente, el psicologismo en su forma concreta pertenece ya a otra época. Sin embargo, el psicologismo como actitud intelectual revive periódicamente en distintos movimientos y modas. No es extraño escuchar ocasionalmente las pretensiones de que la teoría evolutiva del conocimiento, la neurociencia, la sociología del conocimiento o la cibernética se conviertan en ciencias fundamentales, sobre las que se tendrían que basar todas las demás ciencias. Evidentemente, Husserl no se opone en absoluto a que una determinada ciencia pueda iluminar las tareas de otras ciencias, ni a que existan aproximaciones multidisciplinarias a distintos problemas. A lo que Husserl se opone, con toda razón, es a que una ciencia pueda determinar por sí misma

4 Cf. E. Husserl, *Erste Philosophie*, vol. 2, p. 111; cf. también sus "Grundprobleme der Phänomenologie", en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. 1, p. 148.

5 He estudiado este asunto más detenidamente en mi trabajo sobre "El principio de todos los principios: acto en Husserl y en Zubiri", pp. 642-662.

en qué consiste la científicidad. El que una ciencia fundamente otras ciencias, estableciendo las condiciones de toda científicidad, no deja de ser una petición de principio. Esa ciencia necesitaría, a su vez, ser fundamentada<sup>6</sup>.

Para Husserl, las ciencias se justifican intelectualmente en un discurso de otra índole, que es justamente el fenomenológico. La científicidad de las ciencias, según Husserl, no se puede buscar en el estudio que una ciencia concreta realiza sobre nuestra mente, sino en ciertas condiciones ideales que la posibilitan, como son los principios generales de la lógica y de la matemática. A diferencia de las "condiciones de posibilidad" kantianas, estos principios generales pueden ser descritos en la experiencia. Pero, en la experiencia, las relaciones lógicas y matemáticas no se me presentan como relaciones dependientes de la estructuras de mi cerebro, sino como relaciones intemporales, válidas universalmente con independencia de mis estructuras mentales. Estas condiciones ideales son las que posibilitan el discurso científico de la misma psicología. En cambio, las leyes de la lógica y de la matemática no se derivan de la psicología empírica. Así, por ejemplo, el principio de no contradicción del que nos habla la lógica no se deriva de que haya o no una posible contraposición entre dos actos empíricos en nuestra mente. Estos actos son temporales y determinados, mientras que el principio de no contradicción se referiría a la incompatibilidad entre proposiciones ideales, que son intemporales<sup>7</sup>. Esto no quiere decir en absoluto que Husserl se desinterese por los actos. De hecho, las ciencias no requieren solamente la lógica y las matemáticas. Para hacer ciencia, más allá de los actos psicológicos empíricos que realiza cada científico, se necesitan ciertas operaciones *a priori* que todo científico tiene que realizar para llegar a ciertos resultados. Por eso es evidente para Husserl que, más allá de los sujetos psicológicos empíricos, entre las condiciones de posibilidad ideales del conocimiento hay que considerar también el hecho de que todo sujeto pensante tiene que estar capacitado para ejecutar todos los tipos de actos en los que se realiza el conocimiento teórico<sup>8</sup>. Y esto significa, entonces, que junto con la matemática y la lógica pura existe también una "lógica del conocimiento", es decir, un análisis filosófico de los actos que constituyen las condiciones de posibilidad ideales del conocimiento.

Para Husserl, la lógica pura estudiaría las leyes ideales del pensamiento, mientras que la lógica del conocimiento atendería también a los significados que están vivos en la aplicación de esas leyes. Podemos captar con evidencia el cumplimiento de cierta ley lógica en su pureza formal. Sin embargo, esa evidencia depende del significado de palabras que están vivas en la ejecución actual de un juicio según esa ley. Y esto significa que el estudio del conocimiento incluye lo que Husserl llama el "carácter de acto" (*Aktcharakter*)<sup>9</sup>. No se trata de una vuelta al psicologismo o al empirismo, ya que Husserl no se está refiriendo a las operaciones contingentes, realizadas en el tiempo por un determinado sujeto.

6 Cf. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, pp. 20-21.

7 Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 1, p. 105.

8 Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 1, pp. 239-240.

9 Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. 1, pp. 8-9.

A lo que se refiere es al contenido ideal que hace posible el conocimiento en su sentido universal. La ciencia hace juicios universales. Y estos juicios no se explican por un simple análisis de cómo unos actos empíricos influyen sobre otros actos empíricos. Lo decisivo para la ciencia es lo que Husserl llama "la esencia significativa del acto individual". Esa esencia significativa es la que hace posible los juicios universales<sup>10</sup>. Las filosofías empiristas, incluyendo al psicologismo, tienden a explicar los juicios universales como agregaciones de datos individuales presentes en nuestra mente. Sin embargo, la mera suma de lo particular nunca da lo universal. Para emitir juicios universales se necesita una nueva forma de conciencia, un nuevo "carácter de acto" que "anima" o "da alma" (*beseelen*) a las puras imágenes o sonidos individuales. Para que haya significación en el lenguaje se requiere que un "carácter de acto" convierta a unos sonidos o imágenes particulares en sonidos o imágenes significativos. De lo contrario, el lenguaje no podría formular nada con un sentido universal. Lo importante, por tanto, no son las operaciones empíricas que realiza cada sujeto, sino el momento en virtud del cual las representaciones individuales en nuestra mente adquieren un sentido universal, haciendo posible que nos refiramos a un objeto: sillas, mesas, papeles y no un mero agregado de datos sensibles. Este momento intencional, decisivo para entender el significado universal, es lo que el empirismo tiende a ignorar<sup>11</sup>.

Los actos, en este sentido propio y estricto, constituyen lo que Husserl llama "vivencias intencionales"<sup>12</sup>. Por vivencia intencional entiende Husserl la aparición (*Erscheinung*) de un objeto, siendo este objeto que aparece distinto de la aparición misma. Así, por ejemplo, si vemos una bola roja, esta es distinta de la aparición misma, entendiéndolo por tal las impresiones sensibles por medio de las cuales esa bola se nos presenta. En nuestra vivencia intencional, la bola se nos presenta como uniformemente roja, mientras que las impresiones sensibles de la misma muestran una enorme variedad de tonalidades de color. Es decir, la aparición (las impresiones) no es lo mismo que lo que aparece (la bola roja). La aparición es "vivenciada" (*erlebt*), pero ella misma no aparece. Lo que aparece es la bola roja.

Frente a lo que la filosofía moderna había pensado, las cosas no son, para Husserl, contenidos de conciencia. Ciertamente, las vivencias tienen contenidos, pero estos contenidos no son sino la vivencia misma, con todos sus ingredientes, la cual se diferencia de la cosa exterior percibida o nombrada<sup>13</sup>. Si lo que mentamos en una vivencia es algo que no existe, como el dios Júpiter, esto no quiere decir que tal personaje esté dentro de nuestra vivencia, ni tampoco fuera. Sencillamente el dios Júpiter no existe. En ese caso, lo único que hay es una vivencia de ese dios, sin que su objeto intencional (el dios Júpiter) sea un ingrediente contenido en la vivencia. Eso también sucede si el objeto de nuestra vivencia existe: él no es un contenido de nuestra vivencia, sino aquello a lo que

10 Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. 1, pp. 61 y 155.

11 Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. 1, pp. 175, 186, 192 y 353.

12 Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. 1, pp. 382 y 394.

13 Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. 1, pp. 358-362.

la vivencia se refiere intencionalmente<sup>14</sup>. Este sencillo análisis fenomenológico de lo que sucede cuando nos referimos a algo echa por tierra los presupuestos explicativos de la modernidad. Frente a la idea de la conciencia como un "continente" destinado a contener el mundo entero, aparece ahora la idea de una conciencia intencional referida constitutivamente hacia algo distinto de sí misma. Frente a los presupuestos explicativos, aparece la constatación fenomenológica de una constitutiva alteridad propia de toda vivencia intencional.

Cabe preguntarse por qué a estas vivencias se las llama precisamente "actos". La idea de acto podría sugerir, según Husserl, la imagen de un sujeto que los realiza, un "yo" o una "subjetividad" que sería el centro de todas sus actividades. En esta perspectiva, las vivencias intencionales serían llamadas "actos" por ser ellas mismas "activaciones o actividades de la conciencia" (*Betätigungen des Bewußtseins*)<sup>15</sup>. Sin embargo, ¿es esto así desde el punto de vista del análisis de la experiencia originaria? Para aclarar esto hay que preguntarse qué entendemos por conciencia, y si esta conciencia se identifica con un "yo" o un "sujeto" que ejecuta las vivencias intencionales, permitiendo que ellas sean consideradas como "actos" de ese "yo". En las *Investigaciones lógicas*, Husserl nos dice con toda franqueza que no encuentra ningún "yo puro" en el sentido de la filosofía moderna, especialmente de la filosofía kantiana. Según Husserl, lo único de lo que cabría hablar es de un "yo empírico" y su relación con los objetos. Como hemos visto, Hume había negado que tuviéramos ninguna impresión interna del yo. Solamente tendríamos la multiplicidad de las percepciones. Un "yo" más allá de las mismas sería, simplemente, una "creencia". Sin embargo, Husserl no comparte las tesis empiristas por una razón muy sencilla. Como hemos visto, las vivencias no son puras impresiones individuales, sino que siempre poseen un momento intencional que les da sentido. Por eso el "yo empírico" está en la misma situación que cualquier otro objeto intencional: el que un objeto no sea percibido con todas sus partes no quiere decir que no sea percibido en absoluto<sup>16</sup>. Como Husserl escribió en una carta a Ernst Hocking, "un yo puro como punto de referencia, como centro o algo por el estilo es una ficción... El yo es una unidad objetiva como unas botas o unos calcetines"<sup>17</sup>. El "yo empírico" sería algo así como el "haz" o "fajo" (*Bündel*) de las vivencias, o la unidad continuada que se constituye en las vivencias relativas a un "yo". Por eso la expresión "yo juzgo sobre tal objeto" sería equivalente para Husserl a la expresión "está presente una vivencia de juicio con tales características"<sup>18</sup>. La conciencia no es nada aparte de las vivencias intencionales mismas.

Ahora bien, si no se toma como punto de partida una subjetividad que "ejecuta" los actos, ¿por qué seguir hablando de las vivencias como "actos"? Como dijimos, la idea de acto parece implicar para Husserl la ejecución por parte de un sujeto.

14 Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. 1, pp. 386-387.

15 Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. 1, p. 354.

16 Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. 1, pp. 374-376.

17 Citado en D. Cruz, *Filosofía sin supuestos*, p. 158.

18 Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. 1, pp. 390-391.

Por supuesto, la cuestión no es si "existe" el sujeto, sino simplemente si el sujeto es un dato fenomenológico. Y esto no es algo que aparezca con claridad en el análisis de las vivencias. Sin embargo, para Husserl era legítimo seguir hablando de actos, no en el sentido de actividades de un sujeto o de una conciencia, sino simplemente para dar cuenta del carácter intencional de las vivencias. La intencionalidad se refiere precisamente al hecho de que las vivencias apuntan (*Abzielen*) hacia algo que no es la vivencia misma, y en lo que pretenden encontrar su "cumplimiento" (*Erfüllung*). Esta tensión intencional de las vivencias es precisamente lo que les confiere un carácter *dinámico*, y lo que permite seguir hablando de "actos" sin necesidad de recurrir a la construcción teórica de un sujeto que realiza actividades. Los actos designarían a las vivencias intencionales precisamente en cuanto intencionales, es decir, en cuanto dinámicamente dirigidas hacia algo distinto de ellas mismas<sup>19</sup>.

De todas estas consideraciones se deriva algo muy importante para entender el concepto husserliano de acto. Si es la intencionalidad lo que nos permite hablar de las vivencias intencionales como "actos", allí donde no hay intencionalidad, no hay propiamente actos. Y esto significa, en concreto, que para Husserl las sensaciones o impresiones *no son actos*. Recordemos el ejemplo de la bola roja. Las impresiones consisten en una multiplicidad de matices de color, pero no nos proporcionan un objeto uniformemente rojo. Para esto se necesita el momento intencional que unifica esas impresiones y las "anima" con un sentido, justamente el sentido de ser una bola uniformemente roja. En las impresiones, tomadas por sí mismas, no hay ninguna referencia a algo otro. Según Husserl, incluso cuando algo nos quema o cuando tocamos algo es necesario un momento intencional para que nos refiramos a algo distinto de nuestras vivencias. Las impresiones, por sí mismas, no constituyen vivencias intencionales, no son actos. Ellas funcionan más bien como lo que Husserl llama "contenidos presentantes" con los que se constituyen los actos. Pero para que haya actos se necesita del momento intencional que refiere estos contenidos presentantes a un objeto<sup>20</sup>. La impresión no es entonces, para Husserl, más que un contenido que se identifica, por tanto, con los datos sentidos. Como dice el mismo Husserl, "lo impreso... no es otra cosa que la impresión" (*das Empfundene... ist nicht anderes als die Empfindung*)<sup>21</sup>. Husserl deja abierta la cuestión de si puede haber impresiones puras, que no estén unidas a un momento intencional. Pero para que haya actos o vivencias referidas algo distinto de sí mismas se requiere del momento intencional. Otros actos más complejos, como el disfrutar o alegrarse por un objeto, se fundarían siempre sobre un acto objetivante dotado de intencionalidad. Por eso dice Husserl que toda vivencia intencional, o bien es un acto objetivante, o bien tiene por fundamento un acto objetivante<sup>22</sup>.

19 Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. 1, p. 393 n.

20 Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. 1, p. 406.

21 O también: "lo sentido no es sino la sensación", cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. 1, p. 362. Husserl siguió manteniendo esta concepción, cf. sus *Analysen zur passiven Synthesis*, pp. 16-24.

22 Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. 1, pp. 514-515.

De este modo, podemos ya detectar cuáles son los distintos momentos de un acto para este primer Husserl. Tenemos, en primer lugar, las sensaciones o impresiones, que también pueden ser llamadas "contenidos presentantes" o "contenidos primarios". Ahora bien, lo decisivo es el "contenido intencional" de los actos, que les proporciona un sentido determinado, refiriéndolos a un objeto. En cierto modo, el objeto se puede considerar como parte del contenido intencional. Pero el objeto mismo al que se refiere nuestro acto no es parte del acto. Si percibo una casa, esa casa no es parte de mi acto. Pero hay otra parte del contenido intencional que sí es ingrediente de los actos. Es lo que Husserl llama la "materia intencional" de los actos. La materia intencional sería aquello que le proporciona al acto la relación con un objeto. Se trata de aquella propiedad de un acto, presente en su contenido fenomenológico, que no solo determina que el acto capta un objeto determinado, sino también como qué lo capta, en el sentido de qué características, formas y relaciones le atribuye. Esto significa, obviamente, que la materia intencional es el ingrediente decisivo de los actos, aquello que les proporciona un sentido y los constituye como actos. Es, como dice Husserl, "el sentido de la captación" (*Auffassungssinn*). Finalmente estaría la cualidad de los actos, según se trate de una percepción, de un sentimiento, de un acto de fantasía, de un deseo. De esta manera, un mismo contenido intencional ("hay vida en Marte") puede ser término de una afirmación, de una pregunta, de una duda, de un deseo, etcétera<sup>23</sup>.

## Nuevas ideas

La filosofía de Husserl experimentó hondas transformaciones durante el tiempo que transcurre entre las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) y la publicación del primer volumen de sus *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913). El cambio puede ser descrito como una transición de un cierto realismo hacia lo que Husserl llamará un "idealismo trascendental". Se trata, como es sabido, de un idealismo muy especial que de ninguna manera niega la existencia del mundo exterior, pero que se distingue del realismo de la etapa anterior. En las *Investigaciones lógicas*, tanto los actos como los objetos a los que estos se refieren eran considerados sin más como elementos del mundo. Esto aboca a ciertos problemas, propios del "representacionalismo". Por un lado están los objetos reales del mundo. Por otro lado tenemos los "contenidos primarios" o "impresiones" que, unidos al contenido intencional, dan lugar a la vivencia intencional completa a la que Husserl llama "acto". Y esto significa, entonces, que el problema moderno del "puente" entre la conciencia y la realidad sigue, de alguna manera, planteado. Habría que explicar cómo desde los objetos reales llegan hasta las vivencias (se supone que por medio del cuerpo) unos contenidos primarios (impresiones) que de algún modo tienen que representar más o menos correctamente a las cosas, permitiendo así que los actos se refieran intencionalmente a los objetos reales, que no son parte de los actos mismos<sup>24</sup>.

23 Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. 1, 421-431; vol. 2, t. 2, pp. 621-622.

24 Cf. M. García-Baró, *Husserl (1859-1938)*, p. 32.

Se podría pensar que una posible solución sería afirmar (al contrario de lo que sucedía en *Investigaciones lógicas*) la existencia de un objeto intencional distinto del objeto real, siendo el primero parte del acto. De este modo, la vivencia intencional tendría su término en ella misma y no sería necesario establecer ningún puente. Sin embargo, esta solución plantea más problemas que los que resuelve. De hecho, en este caso nos encontraríamos con *dos* realidades: por una parte, el objeto real fuera de la vivencia, y por otra parte, el objeto intencional como ingrediente de la vivencia, en cuanto que ella también es parte del mundo. Pero esto es una gran construcción teórica que no se corresponde con los datos inmediatamente dados. Cuando contemplo un árbol en la calle, a lo que las vivencias se refieren es a ese árbol y nada más. Un segundo "árbol inmanente" o una "imagen interna" de árbol no se da en modo alguno. Presuponerla sería un contrasentido, pues entonces tendríamos que referirnos primero a la imagen interna, la cual, a su vez, tendría que referirse al objeto real fuera de nosotros. Tendríamos dos intencionalidades. Además, cada uno de esos objetos requeriría a su vez otro objeto para referirnos a él, con lo cual nos encontraríamos ante un regreso al infinito. Frente a tales construcciones especulativas, la fenomenología pretende situarse ante lo que está dado inmediatamente en las vivencias para describirlo tal como aparece originariamente<sup>25</sup>.

La necesidad de hacer justicia a lo dado inmediatamente es lo que conduce a Husserl a la famosa ἐποχή o "reducción trascendental". En ella se "pone entre paréntesis" tanto la realidad del mundo como la realidad de nuestras vivencias, y quedamos entonces situados en el ámbito de lo inmediatamente dado, tal como se da, en su puro darse. Ya no tenemos la dualidad moderna entre dos zonas de realidad, la de las vivencias y la de los objetos, porque hemos prescindido de toda realidad. Podemos entregarnos a la descripción de la experiencia originaria, sin necesidad de establecer "puentes" entre las cosas y nuestras vivencias. Basta con analizar cómo aparecen ante nosotros los objetos mismos y no las presuntas imágenes internas de ellos. De este modo, se evitan los problemas del representacionalismo y quedamos situados en un ámbito nuevo, compuesto solamente de puros fenómenos<sup>26</sup>. Y estos fenómenos puros no abarcan solamente lo que Husserl llama ahora "nóesis" (el acto intencional), sino también su término intencional, que Husserl llama "nóema". Al prescindir de la realidad de las vivencias y de la realidad del mundo, se prescinde también de la necesidad de cualquier construcción teórica que explique las relaciones entre uno y otro. Nos quedamos con la experiencia pura, la cual incluye no solo la conciencia, sino también sus objetos. Es importante caer en la cuenta de que la reducción trascendental, así considerada, en lugar de separarnos del mundo cumple más bien la función de conseguir que el mundo entero pueda ser objeto de las consideraciones fenomenológicas. Por supuesto, el mundo que se obtiene no es el mundo de la "actitud natural", sino el mundo transcendentamente reducido, tal como aparece después de haber puesto entre paréntesis su realidad. Además de analizar los modos de conciencia hay que analizar los objetos, tal y

25 Cf. E. Husserl, *Ideen I*, pp. 207-208.

26 Cf. E. Husserl, *Erste Philosophie*, vol. 2, p. 120.

como se constituyen en las vivencias intencionales: como unidades dotadas de sentido. A partir del segundo volumen de *Ideas*, Husserl muestra que los análisis fenomenológicos pueden dedicarse precisamente a examinar la constitución de las distintas formas de objetividad<sup>27</sup>.

Estos importantes cambios en la filosofía de Husserl afectaron decisivamente a su idea de lo que serían o propiamente los actos. Los actos siempre serían vivencias, pero ahora Husserl subraya que las vivencias no solo incluyen el momento consciente en virtud del cual nos damos cuenta de algo, sino también su término intencional. A la esencia de la vivencia pertenece no solo el ser conciencia, sino también aquello de que es conciencia. Es verdad que, además de las vivencias intencionales, puede llamarse "vivencia" también a todo lo que nos encontramos en la corriente de las mismas. En este sentido, Husserl afirma que las impresiones o contenidos primarios de las *Investigaciones lógicas* pueden llamarse "vivencias sensibles". Estas vivencias sensibles serían algo así como el residuo fenomenológico de lo que procuran los sentidos en la percepción exterior normal. Para evitar la confusión de lo "sensible" con los sentimientos, Husserl prefiere emplear el término "datos hyléticos o materiales", o simplemente "materias" (*Stoffe*). Como en *Investigaciones lógicas*, también en *Ideas* Husserl deja abierta la cuestión sobre si hay puras vivencias sensibles, desprovistas de intencionalidad. Pero lo que sí está claro es que sin intencionalidad la vivencia sensible no se referiría a ningún objeto, no tendría propiamente objetividad. Por eso mismo, una fenomenología interesada en la constitución de la objetividad es una fenomenología centrada en las vivencias intencionales y no en las "materias" o "datos hyléticos" que las integran. En una vivencia intencional no solo nos encontramos con los datos hyléticos, sino también con el elemento noético, que es el que aporta lo específico de la intencionalidad, es decir, aquello que hace que la conciencia sea siempre y esencialmente conciencia de algo. Unos puros datos sensibles sin sentido no se referirían a nada distinto de ellos mismos. Sería un puro caos de información. La nóesis "anima" (*beseelt*) los contenidos materiales, proporcionándoles un sentido y constituyendo, de este modo, la objetividad<sup>28</sup>. Así se aparecen ante nosotros objetos con un sentido: mesas, sillas, personas, etc.

Consideremos estos nóemas. En cierto modo el nóema pertenece a la vivencia pero, por otra parte, no se puede considerar como un contenido de la misma. Percibimos, por ejemplo, un árbol. Ponemos entre paréntesis la realidad del árbol y la realidad de nuestras vivencias, y nos quedamos con la vivencia pura del árbol. En este sentido, el árbol pertenece a la vivencia pura. Pero, por otra parte, también resulta claro que el árbol no aparece en tal vivencia como contenido de la misma, sino como algo distinto de ella. Y esto significa, entonces, que los objetos constituidos transcendentamente por medio de las funciones intencionales pertenecen a las vivencias de un modo muy distinto a como lo hacen los simples "datos hyléticos". Es decir, los objetos noemáticos son unidades conscientes *en la vivencia*, pero trascendentes a la misma<sup>29</sup>.

---

27 Cf. E. Husserl, *Ideen II*, pp. 146 y 157-158.

28 Cf. E. Husserl, *Ideen I*, pp. 74, 192-197 y 210.

29 Cf. E. Husserl, *Ideen I*, pp. 225-228 y 237-238.

No se trata, sin embargo, de una trascendencia absoluta. El nóema que queda tras la reducción está inmediatamente dado y es accesible al análisis. Estamos más bien ante lo que Husserl llamaría una "trascendencia en la inmanencia"<sup>30</sup>. En el nóema, así entendido, se puede distinguir lo que Husserl llama "el núcleo del nóema", que no es otro que el sentido objetivo mentado en la nóesis. Por otra parte, los datos hyléticos sobre los que se ejerce la nóesis tienen también su correspondencia en el nóema. Así, por ejemplo, al "color sensorial" (*Empfindungsfarbe*) en la nóesis le corresponde un color noemático y objetivo en el nóema. Como ya vimos en las *Investigaciones lógicas*, mientras que los datos hyléticos son múltiples y variables, el color objetivo es estable: a la multiplicidad de matices de color que integran mis sensaciones de un determinado papel le corresponde la percepción de ese papel como uniformemente blanco. Finalmente hay que recordar que en las vivencias no solo están los datos hyléticos y el contenido intencional, sino también lo que Husserl ahora llama "caracteres téticos" y que, en cierto modo, corresponden a lo que antes había llamado cualidades de los actos (afirmación, pregunta, duda, etc.). A estos "caracteres téticos" en la nóesis corresponden, en el nóema, distintos modos de ser de la cosa<sup>31</sup>, ya sea esta cierta, posible, probable, cuestionable, dudosa, etc.

Esta somera presentación de algunos elementos centrales en el nuevo análisis husserliano de las vivencias intencionales todavía no nos dice exactamente qué es lo que Husserl entiende ahora por actos. Y es que, a diferencia de lo que sucedía en las *Investigaciones lógicas*, Husserl ya no piensa que todas las vivencias intencionales sean actos. El término "acto" queda ahora restringido a cierto tipo de vivencias intencionales. Para el Husserl de *Ideas*, solamente son actos aquellas vivencias intencionales efectivamente ejecutadas como un *cogito*. De hecho, no todas las vivencias intencionales potenciales son efectivamente llevadas a cabo. Solamente las vivencias intencionales efectivamente ejecutadas serían actos. Así, por ejemplo, cuando "vivenciamos" un objeto estamos, actualmente, vueltos sobre él. Ahora bien, en el "fondo" del que destaca un objeto hay otros objetos. Se trata de verdaderos objetos, intencionalmente constituidos como algo distinto de mis vivencias. Y, sin embargo, respecto a ellos no hay una cogitación *actual*. Son objetos que simplemente forman parte de lo que Husserl llama el "campo potencial de la percepción". De este modo, Husserl introduce una distinción entre los objetos que *actualmente* son objeto de un acto y aquellos otros objetos que están intencionalmente presentes como término de nuestras vivencias intencionales, pero que no son término de una cogitación efectiva, por más que *potencialmente* puedan serlo. Por eso mismo, no toda vivencia intencional es efectivamente un acto intencional. Solamente cuando el objeto es propiamente término de una cogitación efectiva se puede hablar no solo de vivencia intencional, sino de un acto propiamente tal. Cuando prestamos atención a un objeto, respecto a él tenemos la ejecución actual de un acto intencional. Los otros objetos intencionalmente presentes a los que no dirigimos la atención no tienen esta "actualidad". Ellos estarían en lo que Husserl llama "inactualidad", como "el modo muerto de tener algo en la conciencia"<sup>32</sup>.

30 Cf. E. Husserl, *Ideen I*, p. 124.

31 Cf. E. Husserl, *Ideen I*, pp. 206-207, 226, 238-239 y 298.

32 Cf. E. Husserl, *Ideen I*, pp. 188-190, 213. Husserl distingue actualidad e inactualidad también

Aquí surge una cuestión decisiva. En las *Investigaciones lógicas*, aquello que nos permitía hablar de actos era, justamente, la intencionalidad. Frente a la idea de acto como una actividad de la conciencia, Husserl decía que lo único que nos permitía llamar "acto" a una vivencia era el hecho de que esta apuntaba intencionalmente hacia un objeto, pretendiendo encontrar en él su cumplimiento. Este carácter dinámico de la intencionalidad era el que entonces autorizaba el término "acto". Sin embargo, ahora sucede algo distinto. En *Ideas*, no todas las vivencias intencionales son actos. Pero entonces, ¿qué es lo que nos permite hablar de actos? Para Husserl, la respuesta ahora está clara. Es la presencia ejecutiva del yo la que convierte las vivencias intencionales potenciales en actos efectivamente ejecutados. Los actos son siempre actos de un yo, que es justamente quien está actualmente ejecutando tales actos. Ninguna reducción trascendental podría borrar el hecho de que en todo acto está involucrado un yo que lo realiza. Justamente es el yo el que hace pasar la inactualidad de las vivencias potenciales a la plena actualidad de un acto ejecutado en referencia intencional hacia un objeto. Este yo no es, obviamente, el hombre real que existe en el mundo, sino un yo puro que no queda afectado por la reducción. Este yo puro es el que dirige sus rayos hacia los objetos y vive así en todo acto, ejecutándolo efectivamente<sup>33</sup>.

Para Husserl, a partir de *Ideas*, los actos se definen por la presencia actual del yo. Ciertamente, la reducción fenomenológica nos conduce a prescindir de todas las teorías metafísicas sobre el yo. Pero la reducción fenomenológica no nos hace prescindir del yo como sujeto de todas mis cogitaciones. Incluso aquellas vivencias intencionales que no son propiamente actos, sino simples "vivencias de fondo", están siempre referidas a un yo en el sentido de que son cogitaciones potenciales que en algún momento pueden convertirse en cogitaciones actuales de un yo, es decir, en actos estrictamente tales. En este sentido, Husserl puede decir con Kant que "el 'yo pienso' necesita poder acompañar todas mis representaciones"<sup>34</sup>. Esto significa, entonces, que la reducción fenomenológica no solo nos permite mantener la objetividad en el campo de la fenomenología, sino también ascender desde el yo empírico hacia la subjetividad trascendental<sup>35</sup>.

## Los actos del yo

La introducción del yo puro significa, sin duda, un cambio radical respecto a lo que habíamos encontrado en las *Investigaciones lógicas*. Allí Husserl afirmaba, con toda claridad, que el análisis de los actos no le permitía descubrir ningún "yo puro". Ahora, en cambio, es el yo puro es el que define los actos en sentido estricto como cogitaciones de un *ego*. Cuando Husserl reeditó las *Investigaciones lógicas*

---

en otro sentido: para diferenciar los actos posicionales y los actos neutralizados. En sentido propio, solamente serían actos los que no han sido neutralizados. Sin embargo, la importancia de las cogitaciones efectivas no desaparece, pues cualquier tipo de acto solamente nos resulta accesible en un cogito, cf. *Ideen I*, pp. 254-264.

33 Cf. E. Husserl, *Ideen I*, pp. 178-179 y 214.

34 Cf. E. Husserl, *Ideen I*, pp. 123-124.

35 Cf. E. Husserl, *Ideen III*, p. 140.

en 1913, introdujo una nota explicando este cambio. Lo que posibilitaría hablar del yo puro sería la reducción trascendental. Del mismo modo que la reducción nos permitía integrar los nóemas en el campo de análisis de la fenomenología, igualmente la reducción trascendental nos dejaría ante un yo puro. De hecho, el yo puro sería una trascendencia de la misma dignidad que la cosa física. Al igual que antes de la reducción tenemos la evidencia de un "yo soy", después de la reducción este yo queda convertido en un yo puro, y es captado como sujeto de la vivencia del "yo soy"<sup>36</sup>. Este yo puro ya no es un postulado teórico, radicalmente ajeno a los actos que realiza. Tampoco es el yo empírico que aparece parcialmente en esos actos. El yo puro de Husserl es algo que pertenece esencialmente a toda cogitación y que permanece constante a través del continuo devenir de nuestras vivencias. No estamos ante una vivencia especial ni ante un trozo de una vivencia. Más bien se trata de algo que pertenece a toda vivencia, como el "rayo" de una mirada que se dirige, a través del cada *cogito* actual, hacia los objetos. Este mirar, como vivencia, cambia con cada cogitación. En cambio, el yo permanece idéntico a lo largo de los distintos actos. Mientras que el *cogito*, como acto, se origina y cesa en el flujo de las vivencias, el yo o sujeto puro no se origina ni cesa. Por eso mismo no puede ser considerado como un momento de esas vivencias<sup>37</sup>.

Si el yo no es parte de las vivencias, ¿en qué sentido se puede decir que forma parte de la experiencia originaria? ¿O se trata más bien de un elemento trascendente a la misma? De hecho, la idea misma de qué sea lo trascendente a los datos originarios ha ido cambiando a lo largo de la evolución filosófica de Husserl<sup>38</sup>. En las *Investigaciones lógicas*, como vimos, los objetos eran trascendentes a los actos y no entraban directamente en el campo de estudio de la fenomenología. Sin embargo, ya en las lecciones del año 1907 sobre *La idea de la fenomenología*, Husserl afirma el concepto de lo inmanente para admitir en él todo lo que es dado con evidencia absoluta<sup>39</sup><sup>36</sup>. Como hemos visto en el caso de *Ideas*, los nóemas pueden ser considerados, en cierto sentido, como inmanentes a las vivencias, por más que no sean ingredientes de las mismas. Este campo de la inmanencia puede ser ampliado todavía más. Como Husserl señalaba en el curso de 1910-1911 sobre *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, una expectativa es parte de la experiencia, por más que los contenidos de esa expectativa no se realicen. Y esto le conducía a aceptar como contenidos de la experiencia fenomenológicamente reducida más instancias de las efectivamente mentadas en una vivencia concreta. Es lo que Husserl ya entonces llamaba una "trascendencia en la inmanencia fenomenológica"<sup>40</sup>. En ese curso, Husserl todavía dudaba sobre la posibilidad de incluir al yo en tal inmanencia. Sin embargo, en 1913, a la altura de *Ideas*, tales dudas han desaparecido. La evidencia del yo no desaparece, sino que se mantiene activa en todas las cogitaciones.

36 Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. 1, p. 368 n.

37 Cf. E. Husserl, *Ideen I*, p. 123; *Ideen II*, p. 103.

38 Cf. J. San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, pp. 62 ss.

39 Cf. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, p. 35.

40 Cf. E. Husserl, "Grundprobleme der Phänomenologie", en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. 1, pp. 166-167. Sobre la posibilidad de incluir al yo en esa inmanencia, cf. p. 155.

¿Qué quiere decir esto de "una trascendencia en la inmanencia fenomenológica"? No se trata, por supuesto, de una trascendencia en el sentido ingenuo del realismo propio de la "actitud natural". Una vez realizada la reducción fenomenológica, la trascendencia no puede ser más que "un sentido del ser que se constituye dentro del *ego*"<sup>41</sup>. Esto resulta claro en el caso de los objetos. En el caso del yo, la diferencia consiste en que estamos ante una trascendencia especial. En el primer volumen de *Ideas*, Husserl afirmaba que la trascendencia del yo es una trascendencia "no constituida". El sentido de la afirmación es claro en principio. Los objetos se constituyen ante la subjetividad trascendental, mientras que el yo estaría siempre presente en todo acto. Sin embargo, no deja de ser interesante tener en cuenta que Husserl añadió una pequeña nota a su afirmación de que el yo es una trascendencia no constituida, en la que decía: "en cierto sentido"<sup>42</sup>. Al parecer, habría otro sentido en que se podría decir que la trascendencia del yo es una trascendencia constituida. De hecho, la "fenomenología estática" va a ir dando paso a una "fenomenología genética" que incluirá entre sus problemas el de la constitución del yo<sup>43</sup>. Aquí hay que situar todas las arduas investigaciones de Husserl sobre esta cuestión, tal como aparecen en el segundo volumen de *Ideas*, y que de alguna manera culminan en la idea de un "yo originario" que porta en sí todo otro yo.

## Yo puro

El segundo tomo de *Ideas* está dedicado al estudio fenomenológico de la constitución. Se trata de analizar la constitución de los objetos ante la subjetividad. Husserl comienza describiendo la constitución de los objetos sensibles, concretamente de los cuerpos sólidos. Para analizar "la cosa misma" propone atenerse solamente a lo dado, prescindiendo de las opiniones filosóficas recibidas<sup>44</sup>. Sin embargo, no deja de ser llamativo que en el detallado análisis de la constitución, Husserl siga utilizando ciertos conceptos tradicionales. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando Husserl trata de determinar fenomenológicamente en qué consiste la realidad que la conciencia atribuye a los objetos sensibles. Para Husserl, la cosa real que se constituye ante la conciencia consiste en un "substrato de propiedades reales", y no tiene inconveniente en llamarlo "sustancia". La sustancia designaría, en la descripción de Husserl, aquello que permanece idéntico en la cosa, mientras que las propiedades de la cosa serían algo así como "los rayos de su ser unitario"<sup>45</sup>. Obviamente, Husserl no estaba tratando de hacer metafísica, sino que simplemente pretendía describir lo inmediatamente dado en la experiencia de las cosas sensibles. En esa experiencia, la cosa manifiesta un momento de permanencia a pesar de los posibles cambios de sus propiedades: la cosa sigue siendo la misma. Lo discutible es tratar de describir ese momento

41 Cf. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, p. 86.

42 Cf. E. Husserl, *Ideen I*, p. 124.

43 Cf. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, pp. 77-79.

44 Cf. E. Husserl, *Ideen II*, p. 34.

45 Cf. E. Husserl, *Ideen II*, pp. 43-45. La visión "sustancial" de la cosa como portadora de propiedades ya aparecía en el primer volumen, cf. *Ideen I*, pp. 301-302.

de identidad con una terminología heredada de la tradición, y que podría haber sido cuestionada en la descripción misma de la experiencia, pues en ella aparecen propiedades vinculadas entre sí, pero no aparece propiamente un substrato.

La terminología "substratual" se mantiene cuando Husserl analiza la constitución del ser humano, que es donde aparece el yo puro. No se trata solamente de que el ser humano, en cuanto cuerpo físico (*Körper*), se presente ante nosotros como una cosa sensible. Sin embargo, en el caso del cuerpo humano se puede hablar de una doble constitución del mismo. Por una parte, el cuerpo humano es un cuerpo físico semejante a otros. Pero, por otro lado, el cuerpo es también el lugar en el que acontecen nuestras sensaciones. Lo que desde el punto de vista del cuerpo físico es un golpe con otro cuerpo, desde el punto de vista del cuerpo vivido (*Leib*) es un dolor. En este sentido, nuestro cuerpo no es solamente una cosa, sino un "portador de sensaciones": siento el calor en el dorso de la mano, el frío en los pies, etc. En este punto, Husserl parece inclinarse de nuevo hacia el modelo sustancial: además de las sensaciones vividas (dolor, calor, frío, etc.), tendríamos también algo así como un substrato por detrás de las mismas. En este caso ya no se trata, como en los cuerpos físicos, de un simple soporte de propiedades sensibles, sino de un soporte unificador de las diversas sensaciones<sup>46</sup>. Algo muy semejante sucede cuando Husserl habla de las propiedades anímicas, tales como el carácter intelectual del ser humano, su carácter emotivo, su carácter práctico, sus habilidades y destrezas espirituales, su amabilidad, etc. En este caso, tenemos también un conjunto de propiedades que se unifican en torno a lo que clásicamente se ha llamado "alma". Es cierto que en ocasiones Husserl se limita a entender el alma como la simple "unidad de sus propiedades", pero en otros casos la terminología sustancial se impone<sup>47</sup>. Es lo que sucede claramente en el caso del yo personal, en el que Husserl incluye los valores que configuran el mundo histórico y cultural, y que la persona va haciendo propios. En este aspecto, el yo personal aparece no solo como sujeto de decisiones, sino también como verdadero substrato de las mismas<sup>48</sup>.

De este modo, Husserl aplicó la imagen de una sustancia que sostiene sus propiedades no solo a las cosas sensibles, sino también a la constitución de la subjetividad. En ambos casos, Husserl parece quedar preso de la metafísica clásica: la idea de un substrato que unifica y soporta sus propiedades<sup>49</sup>. Por eso no es extraño que esta estructura mental aparezca de nuevo a la hora de hablar del "yo puro". La terminología, como es sabido, proviene de Kant, que en su crítica a los paralogismos de la razón había subrayado la diferencia entre dos sentidos del sujeto: el sujeto en el sentido de sustancia y el sujeto en el sentido de un yo pensante. Mientras que el sujeto como sustancia, como alma, podría ser "objeto del sentido interno", el yo puro nunca podría ser objeto, sino la

46 Cf. E. Husserl, *Ideen II*, pp. 144-147, 161-162.

47 Cf. E. Husserl, *Ideen II*, pp. 121-125. La "unidad de sus propiedades" aparece en la p. 123.

48 Cf. E. Husserl, *Ideen II*, p. 331.

49 Sobre la presencia de este presupuesto en el segundo tomo de *Ideen*, puede verse D. Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos*, pp. 160-172.

condición de toda objetividad<sup>50</sup>. El planteamiento de Husserl es distinto. Para Husserl, el cuerpo vivo, el alma y el yo personal pertenecen al mundo anterior a la reducción. Solamente la reducción fenomenológica conquistaría el ámbito del yo puro, pues en ella no solo se pone entre paréntesis la realidad de las cosas, sino también la propia realidad como sujeto anímico y personal. Lo que nos quedaría entonces sería la corriente pura de las vivencias. Toda vivencia, toda cogitación, sería algo que se origina y cesa en esa corriente. Sin embargo, el yo puro ni se origina ni cesa. Es verdad que, como nos dice Husserl, el yo puro entra y sale de escena. Pero Husserl indica que no puedo prescindir de ese yo puro. Puedo pensar que mi cuerpo material no existe y poner entre paréntesis su realidad. De todos modos, según Husserl, sería un contrasentido pensar lo mismo del yo puro. Puedo engañarme, dice Husserl, respecto a las cosas que aparecen; pero el yo puro no aparece, sino que estaría dado en una mismidad absoluta. Husserl admite que el yo puro está actuando en diversos sentidos, y estas actividades y pasividades permiten hablar de una cierta mutabilidad. Pero, según Husserl, esta mutabilidad no afecta al yo puro en su mismidad. Siempre es un mismo yo puro el que acompaña a todas las vivencias ejecutadas. En sí mismo, el yo puro sería, según Husserl, algo inmutable. Y este yo puro es el que convierte a las vivencias en verdaderas cogitaciones. En definitiva, este yo puro no sería otro que "aquel que Descartes captó con genial mirada en sus magníficas meditaciones, y estableció como tal para siempre"<sup>51</sup>.

## Proto-yo

El yo puro, así entendido, es para Husserl algo dado apodícticamente y a salvo de toda duda. Mientras que el mundo no necesita ser, el yo puro es necesario para experimentar. Tan necesario es, que incluso lo necesitamos para pensar la posibilidad de que el mundo no sea. Husserl dice expresivamente, en el curso sobre *Filosofía primera*, que si Dios hubiera tenido a bien crear un mundo aparente en vez de un mundo real, aun así se mantendría el yo de la pura mismidad, si bien que sin un cuerpo<sup>52</sup>. Cabría preguntarse qué sucede cuando hablamos de este yo. Por una parte tenemos el yo de una determinada vivencia, y por otra parte tenemos el yo que, gracias a la retención de la primera vivencia, puede describirla. Pero entonces cabría pensar que estamos hablando de dos "yoes" distintos. ¿Qué nos hace pensar que el primer yo es igual que el segundo? ¿No podría tratarse de dos sujetos distintos? La respuesta de Husserl consiste en decir que más bien estamos ante una especie de desdoblamiento del yo, el cual siempre tiene la posibilidad de elevarse sobre las vivencias pasadas y reflexionar sobre ellas. De ahí que los múltiples yoes que aparecen no son de hecho más que uno y el mismo yo, que entra en escena en todos estos actos<sup>53</sup>.

50 Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 405-413.

51 E. Husserl, *Ideen II*, p. 103, cf. pp. 103-108.

52 Cf. E. Husserl, *Erste Philosophie*, vol. 2, p. 73.

53 Cf. E. Husserl, *Erste Philosophie*, vol. 2, pp. 88-91.

Aquí aparece un tema de gran importancia, que irá cobrando más relevancia con la evolución intelectual de Husserl. Y es que todas las vivencias aparecen en una temporalidad inmanente. Tomemos la conciencia de estar viendo un libro ante nosotros, o la conciencia de escuchar el sonido de un ventilador. La conciencia de ese acto auditivo no es, en modo alguno, la visión de una visión o la audición de una audición. No vemos el acto visual ni oímos el acto de audición, pues la sensación misma no tiene unos "datos hyléticos" que podamos sentir. Para Husserl lo que tenemos, más bien, es la conciencia de la duración de una visión o de una audición como tiempo propio. Cuando somos conscientes de algo, lo que acontece es algo así como una variación continua de la intencionalidad, reteniendo el pasado inmediato de la duración y "protendiendo" el futuro inmediato. No tenemos, entonces, una sensación de la sensación, sino más bien una especie de intencionalidad pura que se va modificando. Así es como se constituye, para Husserl, la temporalidad de las vivencias. Observemos entonces algo muy importante: estas modificaciones ya no dependen de una decisión libre del yo. A diferencia del yo que va dirigiendo su atención a las cosas, que va haciendo caer sus "rayos" (en la metáfora de Husserl) sobre unas cosas u otras, aquí nos encontramos con algo muy distinto. La temporalidad nos muestra una pasividad radical. La temporalización no depende de la voluntad del sujeto. Se trata, más bien, de algo que la fenomenología describe como una pura intencionalidad sin datos hyléticos y sin nóesis propiamente tal. A esta temporalización absolutamente pasiva la llama Husserl "subjetividad absoluta". Pero, al mismo tiempo, admite que para este ámbito no tenemos nombres<sup>54</sup>. Con ello reconoce que la identificación entre temporalización y subjetividad que aparece en otros escritos es muy problemática. En la temporalización no tenemos un sujeto activo, sino más bien una pasividad absoluta, pues la temporeidad de las vivencias no pende de sus decisiones. De ahí que Husserl sea lo suficientemente prudente para no atribuir al yo puro la temporalización de la vida transcendental<sup>55</sup>.

Si esto es así, uno podría preguntarse por qué seguir hablando de "subjetividad", concretamente de "subjetividad absoluta", por más que esa terminología se utilice con prudencia. La razón podría estar en la función constitutiva que tiene la temporalización: ante ella se constituyen las vivencias. Y en el lenguaje de Husserl, la constitución siempre es atribuida a una subjetividad. Posiblemente por ello, el ámbito radical en el que se constituye temporalmente todo aparecer sigue siendo llamado "subjetividad". Pero el mismo Husserl reconoce que el nombre es inapropiado. ¿Por qué no buscar otros nombres? ¿Simplemente no los hay? Hasta el final de su vida, Husserl siguió hablando de un "yo originario" (*urtümliches Ich*). Sin embargo, la caracterización del mismo apunta hacia algo muy distinto de cualquier concepción clásica de la subjetividad. En los últimos textos de Husserl, este yo originario no es otra cosa que la "vida originaria" (*urtümliches Leben*), y esta vida originaria es descrita como un "fluir archi-pasivo" (*urpassives Strömen*) de los actos. No solo eso. Husserl también se da cuenta de la necesidad de nuevas categorías ontológicas, pues el fluir originario de las

54 Cf. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, p. 371.

55 Cf. M. García-Baró, *Husserl*, pp. 41-47.

vivencias le conduce hacia algo que parece anterior al ser. De este modo, Husserl llega a hablar de un "fluyente archi-ser" o "fluyente ser originario" (*strömendes Ursein*) o de un "pre-ser del fluir" (*Vorsein des Strömens*) en el que tiene lugar la actividad del sujeto. Es cierto que a este fluir originario de la temporalización Husserl lo sigue llamando "yo". Pero tiene que admitir que este yo no es ya la subjetividad "cogitante" a la que nos conducía la reducción fenomenológica. La corriente originaria de la temporalización es algo distinto, a lo que solamente se llega mediante una "última reducción" (*letzte Reduktion*) en la que nos encontramos con la vida absoluta originaria. Curiosamente, esta vida originaria es absolutamente pasiva, pero al mismo tiempo es el ámbito en el que acontecen las actividades del yo. Es, por así decirlo, un fluir pasivo y originario<sup>56</sup>.

Cabría preguntarse por qué es necesario distinguir entre los actos mismos y la vida originaria. ¿No son los actos esa vida originaria? Es como si Husserl no se contentara con los actos mismos y tratara de encontrar tras ellos al sujeto que los realiza, incluyendo a este sujeto en la descripción fenomenológica, por más que propiamente no sea algo que aparezca en ella. Sin embargo, en su última radicalidad, Husserl se encuentra con algo que no puede ser considerado como origen, principio o soporte de actos, sino que más bien es un ámbito originario y fluyente en el que se constituye la subjetividad. La constitución de la subjetividad pudiera no recurrir otro sujeto por detrás de ella. Cabría pensar más bien la constitución de la subjetividad a partir de la vida misma de los actos. No me refiero con ello al hecho de que el yo puro quede determinado por sus propios actos, convirtiéndose así, según Husserl, en un sustrato de las "habitualidades" que va incorporando, y que van haciéndose propiedades suyas<sup>57</sup>. Aquí hablamos de algo más radical, con lo que Husserl parece haberse encontrado, y que es precisamente la génesis del yo a partir de la temporalización de las vivencias. Esta génesis es absolutamente pasiva y acontece a partir de una vida originaria, cuya forma universal está dada justamente por la temporalización. En lugar de hablar de una subjetividad absoluta, mejor hubiera sido hablar simplemente de un fluir radical de los actos o de una vida originaria. Es como si Husserl, a pesar de su lucha hercúlea con los presupuestos heredados de la tradición filosófica occidental, hubiera quedado finalmente atado por el presupuesto de la subjetividad.

## Fenomenología radical

No cabe duda de que en Husserl encontramos el análisis más rico y detallado de los actos realizado desde los tiempos de Aristóteles. Sin embargo, como Heidegger señala, Husserl parece haber quedado atrapado en la "metafísica de la subjetividad", de la que sería la más plena culminación. Esto puede interpretarse como la acusación característica de alguien que no ha asumido la radicalidad

---

56 Cf. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol. 3, pp. 584-586 (se trata de un texto del 22 de junio de 1933).

57 Cf. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, pp. 67-69.

filosófica propia de la fenomenología, y ha hecho derivar la tarea filosófica a los terrenos de la antropología, de la hermenéutica o de la mística neopagana. Sin embargo, tal vez la crítica de Heidegger pueda entenderse en un sentido fenomenológico. En este caso, Heidegger estaría simplemente reprochando a Husserl el no haber sido lo suficientemente radical como fenomenólogo<sup>58</sup>. El análisis de lo dado en la experiencia podría llevarnos a un cuestionamiento de conceptos heredados de la tradición, tales como sustancia o sujeto, precisamente porque estos conceptos incluyen la referencia a instancias que no están propiamente dadas en la experiencia, aunque puedan ser consideradas como sus "condiciones de posibilidad". No pensamos, como Danilo Cruz Vélez, y en definitiva como el mismo Heidegger, que el método fenomenológico tenga que llevarnos necesariamente a instalar nuestro punto de partida en la subjetividad<sup>59</sup>. Más bien se trata de asumir que la fenomenología, en la medida en que consiste en un ejercicio lingüístico, es una tarea siempre perfectible en la que nuestro lenguaje tiene que ser continuamente pulido para describir con mayor exactitud lo que nos es dado en la experiencia. Por eso, no estamos abocados a seguir los caminos de Husserl o de Heidegger, sino que simplemente tenemos que rehacer en nosotros el camino radical de la filosofía.

Podemos hacer esto releendo al mismo Husserl. En las *Meditaciones cartesianas*, una obra de madurez, Husserl señalaba que, frente a la multiplicidad de las escuelas filosóficas, es necesario renovar el radicalismo de una filosofía "pricipiante" que no parte de presuntas verdades admitidas por inercia, sino que base sus afirmaciones en aquello que constituye la pretensión de toda ciencia auténtica: la evidencia de lo que aparece actual y directamente ante nosotros. Sin embargo, Husserl reconoce que las evidencias no son siempre adecuadas, de modo que es posible que la evidencia perfectamente adecuada no sea más que un ideal que solo se realiza en el infinito. No obstante, habría una posible perfección de las evidencias que no iría en la línea de la adecuación, sino en la línea de lo que Husserl denomina apodicticidad. Según Husserl, incluso las evidencias no adecuadas pueden ser apodícticas. ¿En qué consiste esta apodicticidad? Ciertamente, en toda evidencia lo que está presente de forma inmediata excluye la duda. Así, por ejemplo, estoy viendo un papel sobre la mesa, y no tengo ninguna duda sobre la presencia de ese papel. Sin embargo, una reflexión crítica sobre lo que se nos ha presentado de forma evidente puede introducir algunas dudas: ¿Existe realmente ese papel? ¿Es como yo lo veo? La característica de las evidencias apodícticas sería que ellas excluyen absolutamente la posibilidad de cualquier duda ulterior. De lo apodíctico, nos dice Husserl, no puedo pensar que no sea. Las cosas del mundo no están en esta situación. Todas ellas podrían ser meras apariencias. Se puede poner en entredicho toda la experiencia del mundo. Por eso, las cosas del mundo, aunque estén dadas en experiencia, carecen de apodicticidad. En cambio, Husserl sostiene que con el *ego cogito* de Descartes

58 Cuando Heidegger leyó *La filosofía como ciencia estricta*, de Husserl, apuntó al margen de uno de los pasajes en los que se proclamaba el radicalismo fenomenológico: "tomamos a Husserl por la palabra", cf. D. Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos*, p. 181.

59 Cf. D. Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos*, pp. 171-172.

sucede algo muy distinto. En el *cogito* tenemos una experiencia apodíctica. Puedo abstenerme (*mich erhalten*) de dar validez a toda la experiencia del mundo y, sin embargo, este abstenerme (*dieses Mich-Erhalten*) sigue incólume<sup>60</sup>.

La *ἐποχή* fenomenológica designa precisamente este "abstenerse". Y démonos cuenta aquí de algo esencial: el abstenerse es un acto, no una subjetividad. Ciertamente, se puede decir que habrá alguien que realiza esa abstención y que sería, en lenguaje kantiano, la condición de posibilidad de la misma. Sin embargo, no todas las condiciones de posibilidad pertenecen a la experiencia, sino que perfectamente pueden ser entidades que la trascienden. No solo eso: la apodicticidad de la que habla Husserl le pertenece propiamente al acto de abstenerme y no al yo. Si seguimos la exposición de Husserl en las mencionadas páginas de las *Meditaciones cartesianas*, seguiremos observando que aquello que goza inicialmente de la apodicticidad son los actos o vivencias, y no propiamente el yo. Como dice Husserl, la *ἐποχή* fenomenológica nos muestra "mi pura vida con todas sus puras vivencias y con todas sus puras menciones (*Gementheiten*), el universo de los fenómenos en el especial y amplio sentido de la fenomenología"<sup>61</sup>. A continuación, Husserl alude repetidamente al *cogito* y a las *cogitationes* como los contenidos de la vida de la conciencia ante la que nos deja la reducción fenomenológica. Observemos que el *cogito* es un acto, no una subjetividad. Y, sin embargo, al final del mismo párrafo, Husserl nos dice también que lo que obtengo con la reducción es "a mí mismo como el yo puro con la pura corriente de mis *cogitationes*"<sup>62</sup>. Aquí se produce un deslizamiento desde aquello que se da primeramente con un carácter inconcuso, y que no es sino el *cogito* mismo como acto, hacia el sujeto que realiza esa cogitación. Es el tránsito usual en la filosofía occidental hacia la sustancia o el sujeto.

Es algo que le sucede con harta frecuencia a Husserl. Recordemos el texto en el que Husserl presentaba la hipótesis de que Dios tuviera a bien haber creado un mundo de apariencias y no un mundo real. Allí también podemos leer que lo que quedaría incólume ante todo no sería propiamente el yo que tiene las experiencias, sino las experiencias mismas, este "experimentar" (*dieses Erfahren*). Solamente de un modo derivado se pasa desde este "experimentar" al "yo puro"<sup>63</sup>. En otros textos decisivos de Husserl podemos observar esta misma ambigüedad entre la verdad primera que les compete a las vivencias mismas y el yo que es sujeto de esas vivencias<sup>64</sup>. Lo que aparece dado de manera primaria e indubitable son los actos. Solamente a partir de esos actos, dados con inmediatez primera, colijo que no serían posibles sin eso que usualmente se suele llamar "subjetividad". Evidentemente, el mismo Husserl reconoce este carácter derivado de la subjetividad respecto a la primera experiencia cuando nos habla de una "trascendencia en la inmanencia fenomenológica". Sin embargo, su tendencia

60 Cf. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, p. 20, cf. pp. 5-20.

61 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, p. 22.

62 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, p. 23.

63 Cf. E. Husserl, *Erste Philosophie*, vol. 2, p. 73.

64 Cf. E. Husserl, *Ideen I*, pp. 96-97.

permanente es transitar desde lo dado hasta su sujeto, hasta el punto de llegar a hablar del flujo temporal de las vivencias como una "subjetividad absoluta". Sin embargo, en rigor fenomenológico, el carácter indubitable le corresponde a los actos, y lo que habría que haber hecho, en lugar de tratar de buscar siempre "la subjetividad por detrás de lo dado", sería más bien analizar el surgimiento de la subjetividad a partir de los actos mismos. Claro está que entonces, en lugar de una segura subjetividad trascendental, lo que tendríamos en el punto de partida sería más bien un flujo continuo de los actos. ¿Y cómo podríamos decir que este flujo continuo tiene esa característica, esencial para Husserl, de la apodicticidad? ¿No son los actos algo que está siempre en continuo fluir?

## Apodicticidad

El tránsito desde el acto de "abstenerme" hacia el sujeto del mismo puede estar determinado por una ambigüedad en la idea misma de lo apodíctico. El concepto de lo apodíctico proviene de la lógica. Aristóteles dividió los silogismos en tres tipos: los apodícticos, los dialécticos y los sofísticos o erísticos. El término "apodíctico" significa "demostrativo", de modo que un silogismo tendría carácter apodíctico cuando parte de principios que son verdaderos por sí mismos, teniendo entonces su conclusión que ser necesariamente verdadera. En cambio, un silogismo dialéctico partiría de principios meramente plausibles, y un silogismo sofístico partiría solamente de algo que parece plausible, pero que no lo es. También podría ser llamado silogismo sofístico a un razonamiento que no sería verdaderamente un silogismo, en el caso de que se saltara las leyes de la lógica<sup>65</sup>. Frente a ellos, en los silogismos apodícticos tenemos verdaderas demostraciones porque, siendo verdaderas las premisas y siendo correcto el razonamiento, las conclusiones tienen que ser necesariamente verdaderas. El silogismo apodíctico de Aristóteles es *necesariamente* verdadero. En Kant, lo apodíctico aparece como un carácter no de los silogismos, sino de los juicios. La apodicticidad sería una de las modalidades de los juicios, que para Kant serían tres, según estemos ante juicios problemáticos, asertóricos o apodícticos. En los juicios problemáticos se afirma algo como meramente posible. En los juicios asertóricos se concibe algo como real o verdadero. En cambio, en los juicios apodícticos se afirma algo como necesario. Los juicios apodícticos serían aquellos que vinculan necesariamente al predicado con el sujeto<sup>66</sup>. Un juicio apodíctico dice que el predicado se realiza necesariamente en el sujeto: *S es necesariamente P*. En definitiva, lo apodíctico parece referirse, en la tradición filosófica, a aquellos silogismos o juicios en los que se afirma algo que no puede ser de otra manera. Entonces esto puede entrañar también una dimensión ontológica: lo apodíctico habla de realidades que no pueden no ser y que son, por tanto, realidades necesarias.

Husserl no habla de silogismos o de juicios apodícticos, sino de evidencias apodícticas. Según Husserl, algunas evidencias, aunque no sean perfectamente

65 Cf. Aristóteles, *Topica* 100 a 25 - 100b 28.

66 Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 99-101.

adecuadas, tienen la propiedad de ser apodícticas. Lo propio de las evidencias apodícticas no estaría simplemente en que ellas nos dan certeza. En las evidencias apodícticas tendríamos algo más, pues una reflexión crítica sobre las mismas nos mostraría la imposibilidad de pensar su no-ser (*Nichtsein*). De este modo, cualquier duda concebible sobre ellas estaría excluida<sup>67</sup>. Sin embargo, cuando nos abstenemos (*ἐποχή*) de toda creencia en el ser del mundo experimentado lo que nos queda propiamente es este abstenernos, que es precisamente un acto. Puedo dudar de todo, menos del acto mismo de dudar. Puedo poner todo entre paréntesis, menos el acto mismo de poner entre paréntesis. En general, puedo poner en duda lo que veo, pienso, imagino o sueño, pero no los actos de ver, pensar, imaginar, soñar, etc. ¿Tienen estos actos un carácter apodíctico? No se trata de la apodicticidad de un razonamiento lógico. Pero entonces, ¿de qué apodicticidad hablamos? Aquí aparece justamente la ambigüedad a la que nos referíamos. Si la apodicticidad se refiere a algo que tiene que ser necesariamente y que no puede no ser, ni ser de otra manera, difícilmente se puede predicar la apodicticidad de los actos. Como ya había observado Aristóteles, los actos pueden no ser, o pueden dejar de ser. Estamos precisamente ante un flujo, ante una corriente de vivencias. En esta perspectiva, no es extraño que Husserl se deslice hacia la subjetividad. Una vez que tengo, por ejemplo, el acto de abstenerme, no puedo pensar ese acto sin un yo que lo piense. Igualmente, puede pensar el no-ser del mundo entero, pero el sujeto es necesario para pensar ese no-ser.

Veamos exactamente lo que sucede aquí: en primer lugar tenemos un hecho inconcuso, como puede ser el acto de abstenerse o de dudar. El acto no es necesario, pero a partir de ese acto inconcuso colegimos que no podemos pensar ese acto sin pensar en el sujeto como una condición suya de posibilidad. Y esto es muy importante porque nos muestra exactamente lo que encontramos en los textos de Husserl: en primer lugar la evidencia del acto, y en segundo lugar la afirmación de la necesidad de un sujeto. Sin embargo, la afirmación de la necesidad de un sujeto es algo colegido a partir de la verdad primera del acto. Y, curiosamente, los actos mismos no son algo necesario. Los actos, a pesar de su carácter indubitable, escapan a la ontología de lo necesario. Por supuesto, se puede poner en cuestión la idea de una "necesidad" ontológica del yo puro. Heidegger introdujo, no por casualidad, el tema del *Dasein* como "ser para la muerte"<sup>68</sup>. Sin embargo, no es necesario transitar hacia consideraciones existenciales para encontrar una dificultad en el planteamiento de Husserl. Se trata de una dificultad analizable fenomenológicamente. Cuando me doy cuenta de que puedo abstenerme de toda creencia en la validez de lo que experimento, pero no puedo abstenerme de la verdad primera de ese acto de abstención, lo que aparece propiamente como inconcuso e indubitable es un acto. Puedo dudar de todo, menos del acto de dudar. Algo muy distinto es la apodicticidad en un sentido lógico o la necesidad de un sentido ontológico. Los actos no nos están dados en un razonamiento lógico ni tampoco son seres necesarios, que no puedan no existir. Y, sin embargo, se me presentan como algo que excluye toda duda imaginable (*jeden vorstellbaren*

67 Cf. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, p. 17.

68 Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 246-267.

*Zweifel... ausschließt*)<sup>69</sup>. Husserl también llama a esto apodicticidad. Pero démonos cuenta que se trata de una apodicticidad primigenia, anterior a los razonamientos lógicos o a la ontología del ser necesario. En cierto modo, habría que decir que estamos ante una patencia primera, anterior a toda apodicticidad.

Se podría argüir que incluso en este nivel primigenio la exclusión de toda duda tiene una referencia al ser, pues no dudo de que los actos "existen". Y aquí es precisamente donde tiene que plantearse la cuestión. No sabemos qué sentido concreto puede tener la afirmación de que un acto existe. ¿Se trata del tradicional *sistere extra causas* o de algún otro sentido del existir? Justamente aquí es donde se hace evidente la necesidad de una "ontología" de los actos. Los actos no existen como existen las cosas del mundo. Los actos no son cosas entre cosas. Tampoco son subjetividades absolutas o seres necesarios. Como bien señala Husserl, los actos de abstención que ponen en marcha la filosofía primera son actos libres<sup>70</sup>. Son actos perfectamente contingentes. Podrían acontecer o no. Pero entonces, ¿qué significa aquí acontecer? ¿Nos encontramos de alguna manera de nuevo con Heidegger? Posiblemente Heidegger rechazaría que su terminología se aplicara a un análisis fenomenológico de los actos. En cualquier caso, es menester aclarar en qué consiste ese acontecer y en qué consiste esa contingencia. Es algo anterior a toda apodicticidad en el sentido de una necesidad lógica u ontológica. Los actos son algo inconcuso, indubitable, inmediato a nosotros mismos, por más que carezcan de toda necesidad. Ha sido la ontología clásica de occidente la que ha conducido a Husserl desde la inmediatez de los actos hacia una subjetividad pura, a salvo del no-ser. Pero el problema va más allá de la ambigüedad con la que utiliza el término "apodíctico". Se trata de una estructura mental profundamente enraizada en la filosofía occidental.

## Conclusión

Como sabemos, el término "sujeto" proviene del latín *subjectum*, compuesto de la partícula *sub* ("por debajo de") y del participio *jectum* ("arrojado"). El sujeto sería "lo que está por debajo de", algo equivalente al *ὑποκείμενον* griego, que tiene exactamente la misma construcción: *ὑπο-* (en el sentido de *sub-*), y *κείμενον* (de *κείμεναι*, que significa "yacer"). Para Aristóteles, la *οὐσία* se caracteriza precisamente por ser principalmente (*μάλιστα*) un *ὑποκείμενον*, un sujeto, pues cumple la función de ser el soporte o substrato de las propiedades de una cosa<sup>71</sup>. Por eso no es extraño que la *οὐσία*, que literalmente significa "entidad", fuera traducida por los latinos como *substantia*, con lo que de nuevo se alude a aquello que está por detrás de los actos o de los predicados de una cosa. La sustancia y el sujeto, a pesar de su aparente distancia en la historia de la filosofía, reflejan una misma estructura mental. Y esta estructura mental es precisamente la de las lenguas indoeuropeas, cuya forma principal de predicación está montada

69 Cf. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, p. 17.

70 Cf. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, p. 20; *Ideen I*, p. 96.

71 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1029 a 1.

precisamente sobre el "sujeto" gramatical. Este sujeto es el pivote de la frase y recibe una serie de complementos, con frecuencia expresados mediante el verbo y otros complementos. Sin embargo, es importante notar que no todas las lenguas se construyen de la misma manera. En hebreo, por ejemplo, la frase se construye más bien a partir del verbo, que suele ser el principio de la misma, tras una minúscula conjunción. Lo que nosotros llamamos "sujeto" viene en la frase hebrea a continuación del verbo, como su primer complemento. Por eso en las traducciones bíblicas literales con frecuencia encontramos frases como "y dijo Abraham a Isaac", o "y fue David a Hebrón", etc.

Heidegger ha insistido en la continuidad entre la sustancia medieval y el sujeto de la filosofía moderna. De hecho, Descartes toma el término *subjectum* de la filosofía medieval, para la que era simplemente equivalente a *substantia*, y lo utiliza para designar la más importante de todas ellas, la que está a salvo de toda duda y puede convertirse en el soporte del nuevo edificio filosófico<sup>72</sup>. Por supuesto, como dijimos, la verdadera certeza recae más bien sobre el *cogito*, y no sobre el sujeto que cogita. Pero, cuando Descartes encuentra que no puede dudar de las cogitaciones, en seguida transita desde la cogitación (*cogitatio est*) hacia el sujeto de la misma (*ego sum*)<sup>73</sup>. A partir de Descartes, el sujeto vino a identificarse con el yo. Las demás cosas ya no fueron consideradas como sujetos, sino como "objetos", en el sentido de aquello que está puesto (*jectum*) ante (*ob-*) el yo que piensa. Más adelante, Kant pudo introducir la distinción entre el sujeto empírico y el sujeto transcendental, contribuyendo decisivamente a la "des-cosificación" de la subjetividad. Sin embargo, la estructura mental de las lenguas indoeuropeas se mantuvo incólume: tanto la sustancia de los antiguos como el sujeto de los modernos se corresponden al sujeto gramatical del que se predicán ciertas propiedades. Es verdad que Kant apunta a veces a la idea de un yo como pura actividad, como acto de determinar la propia existencia<sup>74</sup>. En esta perspectiva, el yo no sería propiamente sujeto, sino acto. El problema del idealismo alemán consiste en que, a pesar de haber tratado de pensar el yo como actividad, siguió recurriendo sistemáticamente a las categorías subjetuales. Y es que los presupuestos, hondamente anclados en la estructura del lenguaje, requieren a veces un esfuerzo fenomenológico supremo para ser superados.

Como vimos, no faltan en los primeros trabajos de Husserl los intentos de considerar el yo en los límites en los que se da. Husserl llegó a decir que el yo podría ser considerado simplemente como el "fajo" de las vivencias, es decir, de los actos. Husserl también habló del yo como un conjunto infinito de rendimientos genéticos<sup>75</sup>. Y, como vimos, la misma "subjetividad absoluta" de las génesis pasivas difícilmente designa a un sujeto en el sentido usual de la expresión. Sin embargo, la terminología utilizada en el análisis fenomenológico puede jugar nos malas pasadas. El término "sujeto", querámoslo o no, contiene

72 Cf. Heidegger, *Holzwege*, p. 220.

73 Cf. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, p. 27.

74 Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 158 n; D. Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos*, pp. 152-157.

75 Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. 2, t. 1, p. 390; *Cartesianische Meditationen*, p. 83.

la referencia a algo que está más allá de los actos y que funciona como su soporte. No deja de ser significativo que Husserl reconociera ingenuamente la existencia de una correspondencia entre la estructura gramatical indoeuropea y los términos con los que él realiza su análisis de los actos. Según Husserl, "en la predicación gramatical sujeto-objeto se expresa lo singular de la estructura del *acto* con el sujeto del acto y el objeto del acto. En el acto el yo ejecutante está dirigido al objeto consciente mismo, y ocupado con él"<sup>76</sup>. Pero no parece que la mejor manera de describir un acto sea la de interpretarlo en los términos de una gramática concreta, postulando la presencia de un yo que, como sujeto, subyace al acto mismo y lo ejecuta. Como hebreo hijo de hebreos, Husserl podría haber pensado en otras estructuras gramaticales. Por supuesto, como hemos visto, las razones del deslizamiento de Husserl hacia la subjetividad no están solamente en el poder inconsciente de las estructuras gramaticales de las lenguas indoeuropeas. Tal como vimos, en Husserl operaron otros factores, como la definición final de los actos por la atención (y no por la intencionalidad, como sucedía inicialmente), la ambigüedad en el concepto de lo apodíctico y la dificultad de poner nombres al nuevo ámbito descubierto por la reducción.

En cualquier caso, la fidelidad a la radicalidad fenomenológica mostrada por el padre de la filosofía del siglo XX no consiste en repetir su terminología. Cabe la posibilidad de seguir afinando nuestro análisis con un renovado esfuerzo de determinar qué es lo que se ha de entender por acto. Al hacerlo, podemos entrever una interesante posibilidad. El rigor radical de la fenomenología, su proyecto de justificación intelectual de todos los saberes, podría ser realizado precisamente como un análisis de los actos. Y con eso sería posible retomar, a la altura del siglo XXI, el proyecto socrático de filosofía. La filosofía, en su radicalidad primera, sería justamente un análisis de los actos, es decir, un análisis de la praxis humana. Veamos adónde nos lleva este camino.