



CONSTITUCIÓN Y DIFERENCIA  
HACIA UNA ONTOLOGÍA DE LA DIMENSIÓN CONSTITUYENTE Y  
AUTOEVIDENTE DE LA SUBJETIVIDAD EN LA FILOSOFÍA DE HUSSERL<sup>1</sup>

*Constitution and Difference.*

*Toward an ontology of the constituent and self-evident dimension of the Subjectivity in  
the Philosophy of Husserl*

Andrés Gatica Gattamelati<sup>2</sup>

**Resumen**

La pretensión de establecer una diferencia radical y de principio entre aquello que funge como condición de posibilidad de la experiencia y aquello que a su vez resulta condicionado por estas condiciones es un gesto metodológico típico de las filosofías de raigambre trascendental. En este artículo nos interesa poner de relieve el rol que cumplen la intencionalidad y la auto-transparencia del *ego cogito* en el marco de la fenomenología husserliana como criterios epistemológicos para diferenciar entre regiones de ser. A partir de la distinción entre el “aparecer” y lo que “aparece” intentaremos reconstruir la posición de Husserl respecto de la dimensión constituyente de la subjetividad trascendental como un primer intento por diferenciar y articular ontológicamente la esfera de la conciencia y la de la realidad. Para ello prestaremos especial atención a la oposición crítica que establece Husserl con el ego cogito cartesiano, en cuyo gesto inaugural, tal como es sabido, se dejaron sentir con igual fuerza para el padre de la fenomenología, la fundación del proyecto trascendental y, al mismo tiempo, su extravío más amenazador. Para Husserl, en efecto, Descartes no sólo fue el padre de la moderna filosofía del sujeto, sino también el progenitor filosófico del absurdo del “realismo trascendental”.

**Palabras clave:** Aparecer, autotransparencia, autoevidencia, constitución, diferencia ontológica, Realismo trascendental.

**Abstract**

Transcendental philosophy is defined by its undying attempt to offer a reliable distinction between what designates as “conditions of possibility” and what is itself conditioned by these. In this regard I would like to build a case in favor of the ontological role that both intentionality and egological self-transparency plays in Husserl’s static phenomenology

---

<sup>1</sup> Quisiera agradecer especialmente al Prof. Eric Pommier por alentar la publicación de este trabajo y por su apoyo académico constante. La publicación de este artículo no habría sido posible sin su tutela filosófica. También quisiera agradecer especialmente a los revisores anónimos de la revista *Pensamiento Político* por las lúcidas observaciones que hicieron a la primera versión de este ensayo. Vaya para ellos mi agradecimiento.

<sup>2</sup> Licenciado en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. E-mail: aigatica@puc.cl

as epistemological criteria for differentiating between regions of being. By discussing the difference between the “appearing” and what “appears” I try to reconstruct Husserl’s position with regard to the constituting dimension of transcendental subjectivity as a first attempt to differentiate once and for all the realm of transcendental subjectivity from the constituted world. In this way I incorporate into the discussion Husserl’s opposition against Descartes, as both a funding figure for the transcendental project but also as a powerful threat, in what Husserl came to call Descartes’ “transcendental realism”.

**Keywords:** Constitution, ontological difference, transcendental realism, self-transparency, self-evidence, appearing.

## I. Problematización y tesis

Desde Kant hasta Heidegger la delimitación de una diferencia de órdenes de *realidad* ha sido un paso obligado dentro de la filosofía de raigambre trascendental: ya sea entre lo empírico y lo trascendental, entre lo constituyente y lo constituido, entre lo ontológico y lo óntico, el sujeto no puede tener una relación de objeto con aquello que es condición de todos los objetos. Sin embargo, el que la subjetividad esté en relación desde sí con lo trascendente implica que toda comprensión del ser del mundo supone implícitamente una pre-comprensión, auto-evidencia o familiaridad del propio ser de la subjetividad. Si la unidad del mundo, en el marco de una filosofía trascendental, no es algo así como un objeto de la experiencia sino una condición de la experiencia, la tematización de la diferencia de la subjetividad respecto del mundo se vuelve una cuestión relevante.

Nos interesa mostrar —a partir de la discusión que entabla Husserl en torno al *realismo trascendental* cartesiano— que el concepto de intencionalidad ofrece a la fenomenología husserliana una posibilidad de diferenciación ontológica que, a un tiempo permite, por una parte, dar cuenta del carácter autosupresivo de las condiciones de posibilidad *económicas* del fenómeno<sup>3</sup> y, asimismo, por otra, preservar la dimensión constituyente del sujeto trascendental en su diferencia respecto del mundo. Lo anterior sólo se puede conseguir a partir de la superación del fracaso palmario de la modernidad a la hora de reconocer la plena certifi-

---

<sup>3</sup> Para una discusión de la dimensión económica de la filosofía trascendental véase Marion, J-L. *Siendo Dado: ensayo para una fenomenología de la donación*. Editorial síntesis, Madrid 2006. En el seno de una fenomenología de la donación algo así como el fenómeno saturado es la apuesta *anaeconómica* y destructiva de una fenomenología del don más allá de toda *reserva*. El fenómeno saturado no puede, por ello mismo, verse como una instancia especial o única de la donación, sino que debe leerse ante todo como el fenómeno *en cuanto dado más allá* de toda condición subjetiva.

cación epistémica de la autoevidencia y autodonación del *ego cogito* como garante del acceso a la dimensión intencional y trascendental de la conciencia constituyente.

## II. Autoevidencia y constitución.

Es suficientemente conocido que la fenomenología de cuño reflexivo que Husserl desarrolla en el denominado período *estático* de su pensamiento se afina íntegramente, en tanto analítica trascendental de la conciencia y de sus correlatos, en la andadura de la moderna filosofía del sujeto inaugurada por Descartes. La autoevidencia del *ego cogito*, tan preciada para el proyecto fundacional cartesiano, reaparece en la fenomenología de Husserl animada por una recuperación del desiderátum *arborescente* de la modernidad, a saber: la pretensión fundamental de asegurar para la filosofía la posibilidad de un *comienzo absoluto*<sup>4</sup>.

Atendiendo a la pretensión fundamental de la fenomenología, la reducción procura remitir la constitución o *desocultamiento* del mundo como correlato intencional de la conciencia a las prestaciones trascendentales de la subjetividad, por lo cual Husserl en ningún momento abandona la pretensión de purificar la estructura trascendental de la conciencia. La epojé fenomenológica, frente a la duda cartesiana, carece de toda motivación, no por una suerte de *agotamiento ético*

---

<sup>4</sup> Cfr. Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica, México 1986, p. 58. Cfr. Kockelmans, J. *Edmund Husserl's Phenomenology*. Purdue University Press, West Lafayette 1994, p. 83 “What is adequately self-given can and must be taken as an absolute beginning. It is assumed further that everything that is given in consciousness in an immediate act of seeing is adequately self-given (*ibid.*, 4[2], 24 [31]). Self-giveness in the absolute sense rules out any meaningful doubt; it consists of an absolutely immediate seeing and apprehending of the intended object itself as it is; it constitutes the precise concept of evidence understood as immediate evidence (*ibid.*, 28 [35]). The seeing or grasping of what is given, insofar as it is actual seeing, and actual self-giveness in the strictest sense, not an-other sort of givenness that points to something which is not given: that is an ultimate. That is absolute self-evidence (*ibid.*, 39–40 [50]).” A partir de 1905, sin embargo, siguiendo la nervadura del descubrimiento de una “intencionalidad longitudinal” [*Längsintentionalität*] que condiciona la posibilidad de la *reflexión fenomenológica*, la reducción a la esfera trascendental que viene a ser desglosada en la fenomenología husserliana como una reducción a la inmanencia intencional, parece ofrecer un campo filosófico más rico desde donde determinar no sólo la posibilidad inmotivada, incausada y libre del conocimiento filosófico, sino también, en su carácter inmediato y apodíctico, la realidad absoluta de la propia vida subjetiva, por lo que parece justo sostener que el horizonte temático de la reducción, en la medida en que descubre una intencionalidad atravesada por los nudos temporales de la conciencia absoluta del tiempo, excede y supera el proyecto fundacional de raigambre cartesiano. San Martín, J. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Editorial Anthropos, Barcelona 1997, p. 59

del sujeto que no puede ya apertrecharse de “causas libres” que lo conduzcan soberanamente a la tierra autónoma de la filosofía<sup>5</sup>, sino porque precisamente la reducción descubre una esfera trascendental constituyente que en el proyecto cartesiano sólo alcanza a despuntar para volver a quedar sepultada en los preconceptos y en las preestructuras heredadas que organizan su situación de interpretación<sup>6</sup>.

Si en Descartes la autoevidencia del cogito se ofrece como una purificación incipiente respecto de los atributos fácticos y mundanos que han categorizado encubiertamente la estructura de ser del sujeto, al ofrecer precisamente un primer aislamiento respecto de toda facticidad en el descubrimiento de la dimensión absoluta del *ego cogito*, también en una medida proporcional, es posible advertir que Descartes purifica a la conciencia de toda mundaneidad *sólo* para reencontrarla como algo real, como una *res cogitans*, una cosa contaminada categorialmente con los atributos del mundo, y finalmente, como nulificada en su dimen-

---

<sup>5</sup> El carácter inmotivado de la reducción aparece en este sentido como la preservación de la libertad del sujeto. De ahí el carácter esencialmente no-natural e infamiliar de la actitud filosófica. Al respecto Fink observa lo siguiente: "The unmotivated character of the phenomenological reduction (the absence of any worldly problem which could serve as its real motive) expresses the reduction's unfamiliar nature in a similar way. Because it is the suspension of the "natural attitude" it cannot appear within this attitude and it therefore must be unfamiliar. The reduction becomes knowable in its 'transcendental motivation' only with the transcending of the world" Fink, E. "Husserl's Phenomenology and Contemporary Criticism" en Elveton, R. O., ed. *The Philosophy of Husserl*. Quadrangle Books, Chicago 1970. p. 105.

<sup>6</sup> Lo acuñado bajo el concepto de “situación de interpretación”, correspondería al *contexto situacional [situs]* en el que se desarrolla *todo comportamiento interpretativo*, enfatizando no sólo la *localización y limitación* del *acto interpretativo* como tal respecto de sus *posibilidades concretas* —el aspecto puramente negativo de la finitud del acto interpretativo—, sino también el *horizonte de sentido* a partir del cual se dejarían proyectar *finitamente* esas posibilidades. Tal como ha sostenido H.-G. Gadamer, retomando positivamente el concepto de *situs (situación)* para la aclaración de la dependencia del *acto interpretativo* respecto del *horizonte* que *delimita su posición*: “El concepto de [...] situación se determina justamente en que representa una *posición que limita las posibilidades de ver*. Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto del *horizonte*. *Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto*” (Énfasis mío). Gadamer, H. -G., *Verdad y método*, (Tomo I). Ediciones Sígueme, Salamanca 1999, pp. 372-373 La “*Situación de interpretación*” correspondería, pues, en el plano de esta *preconceptualidad* paradójica del comienzo absoluto cartesiano precisamente a aquellas *construcciones tradicionales* que destruyen la posibilidad de una *ausencia de perspectiva [Standpunktfreiheit]*, como garante de una “*aprehensión*” *inmediata, no escorzada* y pretendidamente *definitiva* del fenómeno de la auto-donación del ego-cogito. Cfr. Husserl, E. *Meditaciones cartesianas: Introducción a la Filosofía*. Fondo de Cultura Económica, México 1985, p. 66 “Descartes había tomado la más serie resolución de liberarse radicalmente de los prejuicios. Pero nosotros sabemos gracias a modernas investigaciones [...] cuanta escolástica hay escondida como prejuicio oscuro en las meditaciones de Descartes”.

sión constituyente. Tal como ha insistido Taylor Carman (Carman 2009, 114), se puede advertir en este sentido una poderosa influencia kantiana en torno al estatuto ontológico del sujeto trascendental husserliano, no sólo bajo el supuesto de que, a partir de una pretensión delimitadora de carácter crítico, Husserl intenta poner coto a la subrepción ontológica de la conciencia, sino ante todo, porque debe pensar forzosamente al sujeto como un ente ontológicamente neutral para asegurar su dimensión constituyente. “Si decimos del yo que experimenta y vive de cualquier otro modo natural ‘el’ mundo, que está ‘interesado’ por el mundo, la actitud fenomenológicamente modificada, y con constancia mantenida en esta modificación, consiste en que se lleva a cabo una escisión del yo, en que sobre el yo ingenuamente interesado se instala el yo fenomenológico como ‘espectador desinteresado’” (Husserl 1985, 82). Esta posibilidad de escisión se afina, tal como es sabido, en la diferencia radical y de principio que Husserl aduce entre el yo y el mundo. “Entre la conciencia y la realidad —apunta Husserl (1986, 114) — reside un verdadero abismo. Aquí un ser que se manifiesta en perspectiva, que nunca se da a sí mismo absolutamente, que es puramente contingente y relativo. Ahí un Ser necesario y absoluto, incapaz fundamentalmente de darse a través de las apariencias y en perspectiva”.

Es esta *neutralidad* ontológica lo que caracteriza al genuino comienzo absoluto de la filosofía y que ha sido tan ferozmente atacada desde el propio seno de la fenomenología, ya sea bajo el impulso conceptual de la *facticidad* como en el caso de Heidegger o a partir de la lógica del suplemento y de lo indecible en Derrida<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Cfr. Caputo, J. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Indiana University Press, Bloomington 1987, p. 54. La crítica de Heidegger a la autoneutralización de la conciencia trascendental husserliana, contrariamente a lo que supone Caputo, no pasa tanto por la posibilidad de extraerse y aislarse respecto de la situatividad mundana, sino que estribaría a nuestro juicio, más bien, en la incapacidad de la epojé de dar cuenta de un modo de ser ontológicamente purificado. El reconocimiento de un rasgo fáctico en la propia aperturidad impide pensar la diferencia entre la dimensión constituyente y la dimensión constituida a partir de la auto-evidencia del principio de todos los principios afincado a su vez en la autotransparencia del *ego cogito*. La reflexión no puede garantizar dicha diferencia porque el Dasein ya está atravesado desde siempre por el a priori perfecto de la apertura y ello implica naturalmente la posibilidad de una alienación ontológica en el *reflejamiento ontológico* del mundo en la estructura del Dasein. Según Heidegger el Dasein es ontológicamente lejano, por ello la reflexión no podría garantizar en su base auto-evidente la estructura ontológica del ser-ahí. Debemos reconducir la diferencia entre el plano constituido y el plano constituyente desde una ontología explícita del ser-ahí que coloque en la situación de interpretación la posibilidad de toda articulación de sentido. Aquello sin embargo, implica abandonar para siempre la posibilidad de una fenomenología del comienzo....dicho comienzo estaría diferido por la posibilidad de explicitar *repitentemente* la estructura de ser del Da-

Para Husserl, sin embargo, no basta la autoevidencia del *ego cogito* —el *maxime notum* propio de las *ideae*— si no clarificamos paralelamente el problema de la constitución, pues la idea de que un yo espectador reflexionante puede intencionar la dimensión trascendental de un sujeto constituyente supone la posibilidad de purificar al sujeto de toda *facticidad* y de todo lastre mundano, y eso implica el carácter esencialmente *latente* y *presupuesto* de la subjetividad trascendental (Husserl 1989, 104 [§22])<sup>8</sup>. Sólo así puede Eugen Fink, por ejemplo, apelar a una limitación genuina de la fenomenología en el curso de la desconexión de todo prejuicio, precisamente porque dicha limitación remite al carácter autocondicionado de la comprensión fenomenológica y a la idea de que la epojé preservaría a la subjetividad trascendental de cualquier confusión óptica (Fink 1988, 36)<sup>9</sup>. La dimensión intencional de la conciencia, aseguraría para Husserl en este sentido, la *separación* y *distinción* de aquello que opera como *condición de posibilidad* —la subjetividad trascendental— y aquello que es *condicionado* por ésta —el mundo—. Por ello, es precisamente la autoneutralización de la conciencia trascendental lo que pone de manifiesto el hecho de que el comienzo absoluto para la fenomenología debe operar como el canon último de toda legitimidad epistémica: la consecución de una evidencia perfecta, tanto adecuada como apodíctica opera como la *diferencia* estructural que garantiza la unidad sintética última de la experiencia y es, al mismo tiempo, por tanto, aquello que permite a la fenomenología circunscribirse en el *dato fenomenológico* de un modo absoluto, vale decir, en lo *dado* de un modo absoluto, esto es, de un modo evidente. “No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la ‘intuición’, hay que tomarlo simplemente como da, pero también sólo dentro de los límites en que se da” (Husserl 1986, 58). La empresa fenomenológica sería finalmente incomprensible en sus pretensiones últimas si no atendiéramos a la relevancia metódica y sistemática del *principio de todos los principios*: la autoevidencia y autodonación de la experiencia sólo es pensable desde la economía de un límite, desde una diferencia categorial que debe estar

---

sein. En este sentido, la fenomenología se encamina hacia una dialéctica del aparecer. No hay comienzo absoluto sino pura repetición.

<sup>8</sup> Cfr. Landgrebe, L. “Husserl’s Departure from Cartesianism”, en *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*, Vol. I., Routledge, New York 2005, p. 160.

<sup>9</sup> Cfr. Crowell, S. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Northwestern University Press, Evanston 2001, p. 252

incluida en esa donación absoluta y que debe ser, como tal, *aprehensible* y mostrable fenomenológicamente. De ahí que cualquier radicalización de la fenomenología como filosofía de la *donación* suponga, como en el caso del derrotero que ha proseguido críticamente Jean-Luc Marion, un alejamiento tan drástico como definitivo de la reducción al sujeto puro de la fenomenología husserliana: pensar la donación de un modo radical, *sin reservas*, supone perder todo marco sistemático para pensar *positivamente* la diferencia categorial entre el mundo y la subjetividad, precisamente porque es la esfera de la inmanencia egológica la que se ha extraviado. La fenomenología, a ojos de Husserl debería en cambio, reducir el fenómeno a su puro modo de darse a la conciencia, procurando con ello evitar, de una parte, una recaída en el *realismo trascendental* que destruiría la dimensión constituyente del sujeto, y al mismo tiempo, por otra, forzarse a pensar dicha donación desde un límite, ahí donde el carácter autosupresivo, condicionante y *económico* de la nóesis aseguraría la integridad ontológica de la dimensión constituyente del sujeto. La motivación de la filosofía, y esto es lo que quiere mostrar Husserl, es el comienzo absoluto: la paradójica ontología de una conciencia neutral que se ha servido de su autoevidencia como un canon para diferenciar, y por tanto, articular, su relación con el mundo. Dicho en su reverso más escandaloso: el mundo no puede arrimarnos a la filosofía, no puede virarnos, motivacionalmente hablando, hacia la actitud trascendental o filosófica.

A partir de esta doble dimensión *diferenciada* de la intencionalidad, a saber, la correlación estructural de la conciencia y el mundo ganada de la mano del descubrimiento de la correlación noético-noemática, la fenomenología es capaz, por una parte, de garantizar la descripción fenomenológica de la *unidad de la experiencia* sin destruir el dato fenomenológico íntegro de la donación, tanto de los objetos considerados en calidad de fenómenos como de la auto-donación de la propia vivencia intencional, y por otra, es capaz de preservar la diferencia entre la dimensión constituyente de la esfera trascendental y la dimensión constituida del *mundo*. “Es evidente —asegura Husserl (*Ibíd.*, 92) —que la intuición y lo intuitivo, la percepción, y la cosa percibida están, sin duda, referidas en su esencia una a otra, pero, por una necesidad de principio, no son algo uno ni están vinculadas como ingredientes ambas ni por esencia”.

### III. Auto-evidencia y Diferencia

Uno de los mayores logros de la fenomenología de cuño husserliano estriba, precisamente, en haber mostrado de un modo inequívoco, que el estrepitoso fracaso de la modernidad a la hora de dar con la dimensión ontológica propia de la conciencia trascendental como un polo *egológico no constituido* se debió al hecho de que la reducción, como autoremitencia de la constitución a las operaciones de la conciencia, asumía en ella una falsa limitación: el que la esfera de la evidencia absoluta de la inmanencia pertenecía a los atributos de un sujeto axiomático (Husserl 1985, 66), autoenclaustrado en su esfera de donación y sin acceso *intencional* al mundo de los objetos trascendentes. Es por eso que a ojos de Husserl, el descubrimiento de la intencionalidad como campo filosófico genuino, ofrece la oposición más potente dentro de la historia de la filosofía al inveterado prejuicio de la conciencia entendida como una *trascendencia constituida*, precisamente porque la intencionalidad no designaba ya un atributo *natural* de la conciencia, sino que, por el contrario, definía a la conciencia de un modo radical: la conciencia sólo existía en el modo de la intencionalidad; ella constituía el *modo de ser esencialmente relacional* de la conciencia.

Siguiendo esta nervadura, Husserl diagnóstica en la época moderna una tendencia sostenida a confundir las esferas de la constitución merced a una aplicación inconsistente de la reducción: la incapacidad para diferenciar el aparecer y lo que aparece, la nóesis y el nóema, la intencionalidad en su forma originaria de mención vacía e intuición donante y los “portadores” de intencionalidad, se debe en esencia a una comprensión inadecuada de las esferas de donación y a una comprensión reificante de la correlación conciencia-mundo. Pero el descubrimiento de la intencionalidad no sólo supondría, en este sentido, una radicalización de las tendencias fundacionalistas de la modernidad, sino también, una rehabilitación definitiva de lo ontológico en su *multivocidad* irreductible. El descubrimiento de la *fenomenalidad del fenómeno* vendría a ser, pues, el reimpulso decisivo de la cuestión ontológica, ya sea que interpretáramos dicha fenomenalidad en dirección a la conciencia constituyente husserliana o ya en dirección a la constitución extático-horizontal del Dasein como en el caso de Heidegger, la fenomenología, al afincarse en la interrogación por los *modos de ser* trascendentalmente reducidos y reconducidos a la evidencia inmediata del *ego cogito* o ya a la comprensión del ser, aseguraba, en su pretensión original, la conservación del *modo de ser* del dato fenomenológico y apostaba a dicha conservación, la integridad completa y la legitimidad de la empresa filosófica propiamente tal. Un mismo objeto podía ser, ahondando en la reidentificación entre donación y ontología, el



correlato de múltiples actos intencionales pero era necesario ofrecer un resguardo en contra de la confusión de las esferas de la donación apelando a una fuente de legitimidad epistémica: el aparecer.

En la V *Investigación lógica* Husserl introduce la diferencia entre el *aparecer* y lo que *aparece*, no sólo porque al pensar la diferencia “entre el contenido real de un acto y su *contenido intencional*” (Husserl 2002, 511) podemos garantizar la relación con la trascendencia del mundo en cuanto trascendencia descubierta desde la esfera de la inmanencia intencional, sino ante todo, para resistir la tendencia cosificadora que quiere vincular la conciencia y el mundo de un modo puramente externo, por medio de *presentificaciones* que carecerían de una dimensión constituyente al ser puramente contenidos internos de una subjetividad constituida. “Las sensaciones e igualmente los actos que las ‘aperciben’, —nos recuerda Husserl (*Ibíd.*, 503) — son vividos, pero no aparecen objetivamente; no son vistos, ni oídos, ni percibidos con ningún ‘sentido’. Los objetos por otra parte, aparecen; son percibidos, pero no son vividos”. La diferencia irreductible entre la esfera constituyente y la esfera constituida apunta finalmente al carácter autoevidente de la propia vivencia intencional y a la diferencia ínsita en su carácter de ser “vivido”, vale decir, en su carácter de ser *escorzante* y en ello, no-apareciente, frente al carácter inadecuado de lo que aparece, al carácter *escorzado* del correlato noemático de la vivencia intencional, que es precisamente lo no-vivido, vale decir, *lo que aparece*. Si el proyecto fundacionalista de la modernidad se apoyaba en la univocidad de la razón, el proyecto fundacionalista que es recogido en la fenomenología buscará precipitarse, desde la autoevidencia del *ego cogito*, en la *trascendencia* que es descubierta en la inmanencia intencional del yo de un modo fundamentalmente plurívoco, y por ende, es decisivamente un proyecto de fundación *sin falsas limitaciones*. Lo anterior viene a aportar una nueva distinción insospechada respecto de la reducción ontológica de raigambre cartesiana al *ego cogito*, pues mientras el *ego cogito* supone el acceso a una autotransparencia enclaustrada en los límites de su evidencia absoluta, extrayendo desde allí una falsa garantía emancipadora respecto de cualquier habitualidad genética o histórica, en Husserl la reducción ocurre a la vivencia *intencional* en su pleno despliegue temporal; de ahí que la autodonación de la experiencia no sea una manera de eliminar el carácter dinámico e inacabado de la percepción, sino más bien un conservarse en los límites autóctonos de la experiencia misma. La percepción, y nos atenemos a ella como caso paradigmático de la diferencia ontológica, no debe leerse desde la grilla de una melancolía racionalizante, ahí donde la perspectiva divina vendría

subrepticamente a sublimar y por ende a superar la falibilidad de la percepción completándola y configurando categorialmente su unidad objetiva, vale decir, llevándola a puerto, a tierra firme, reconvocándola de su trágica dispersión en el mar incierto de la trascendencia. La percepción es radicalmente incompleta, y es ese índice de incompletud lo que preserva la trascendencia del nóema al que ella esencialmente apunta —*i.e.*, lo que *aparece* como no-“vivido”. La incompletud no designa aquí una modalidad privativa del conocimiento, sino un *modo de ser* en toda regla.

Este es el paso más drásticamente *especulativo* que da Husserl en la reelaboración del problema de la trascendencia y por ende, en el problema de la dimensión trascendental de la subjetividad: la unidad de la experiencia es dinámica, por lo cual la separación entre la esfera constituyente y la esfera constituida es efectivamente un problema abierto. El que Husserl desplace en una dirección claramente ontológica el lugar de la incompletud en tanto que modo de donación del mundo, viene a marcar la diferencia más radical respecto de un proyecto trascendental como el kantiano o el cartesiano precisamente porque es la muestra más concreta de que la idea de límite u horizonte ha sido rehabilitado en su dimensión esencialmente ontológica. No es el límite del conocimiento el que está aquí en juego meramente, sino el límite de la donación como modo de la verdad. La trascendencia y su incertidumbre tienen una relevancia ontológica que debe ser conservada a toda costa en un proyecto fenomenológico, precisamente porque designa, en toda regla, un modo de donación, y por lo tanto, un modo de ser.

El atolladero irremontable de la concepción moderna del sujeto constituyente deriva entonces del error de asumir un falso punto de partida: ella toma como principio de autoevidencia al *ego cogito* para luego encaminarse a explicar, bajo una traición manifiesta y total de lo que dicha donación revela —a saber, la correlación entre conciencia y mundo aseguradas *intencionalmente*— la unidad e identidad de la multiplicidad siempre cambiante del mundo por medio de una relación *real, natural*, entre dos cosas *constituidas*. La vida intencional de la conciencia en su doble dimensión noético-noemática aseguraría para la fenomenología, de este modo, la diferencia del plano constituyente y el plano constituido al tiempo que contra todo dogmatismo buscaría preservar su carácter incompleto, excesivo y, contra todo escepticismo, su carácter esencialmente *donante*. Dicha superación sólo podía ser alcanzada para Husserl mediante una modificación de neutralidad que purificara a la conciencia de cualquier eslabonamiento *real* con el

mundo y nos acercara su dimensión intencional: la epojé fenomenológica<sup>10</sup>. Sólo a través de una neutralización puede el ego filosofante ganar acceso al modo de ser de la conciencia en su diferencia radical respecto del mundo, precisamente porque como variación eidética aplicada a la conciencia, dicha modificación de neutralidad pone de manifiesto la radical independencia del sujeto respecto de la existencia efectiva del mundo; pero dicha *independencia* no corresponde a una recaída inadvertida en el sustancialismo sino que estriba en el descubrimiento de la vida intencional de la conciencia, y finalmente en la cristalización de sus motivaciones trascendentales.

Para Husserl la nóesis es la forma auto-evidente de la vivencia como tal, y constituye un momento real (*Reelle*) inmanente de la propia conciencia. La nóesis es como tal un acto *donador de sentido* por medio del cual intencionamos objetos, *no representaciones*. Lo que la noesis ejecuta es la formación, interpretación, aprehensión del material hylético no-intencional —por ejemplo, las sensaciones de color como en el caso de la percepción— para dotarlo de forma. Puesto frente al problema de la unidad en la multiplicidad, Husserl busca la identidad del objeto intencionado vaciamente en el *puro dar sentido*, —precisamente en la nóesis— y por su parte, explica la multiplicidad como enraizada en la correlación de la nóesis con el material hylético (Brainard 2002, 143). Lo decisivo es aquí que la percepción, tomada por sí misma, es como tal un *acto intencional objetivante*, que aporta por *sí mismo* un excedente noemático-objetivo que no está contenido como ingrediente en el acto intencional.

Al plantear el problema de la constitución del mundo desde la evidencia absoluta de la donación, Husserl puede, por fin, remitirse a la mera descripción sin arriesgar la donación a la capacidad engullidora de una construcción teórica: prescinde, por lo tanto, de dar una explicación y conserva en la descripción la pura dinámica del aparecer. En ese sentido es la autodonación de la experiencia la que permite perseverar en el puro ser dado de la percepción, pero en la medida en que la fenomenología es capaz de romper la simetría entre donación y dato, puesto que toda percepción no sólo involucra aspectos presentados sino también aspectos *apresentados* y co-mentados en la forma de una *intención signitiva*<sup>11</sup>, puede, de una parte, pensar la auto-donación de la vivencia en su carácter ontológi-

<sup>10</sup> Véase para la doctrina de la “Modificación de Neutralidad”, Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica, México 1986, §§109ss.

<sup>11</sup> Para la diferencia entre *Intención signitiva* y *significativa* véase Melle, U. "Signitive und Signifikative Intentionen," *Husserl Studies* 15, 1998-99, 167- 181.

camente diferenciado y por otra, puede pensar aquello que *no es dado* como formando parte del proceso perceptivo. No se trata aquí de completar la percepción, unificar el mundo de las representaciones interiores de la subjetividad con el mundo externo por medio de una idea, categorizar la sensibilidad y asegurar así su identidad, puesto que la propia auto-evidencia de la percepción deslinda de una parte el polo noético-aprehensivo y de otra el sentido noemático como vinculados *intencionalmente*. En la medida en que la *intuición* es aquí el epicentro del esfuerzo fenomenológico, por primera vez la filosofía pierde ese halo explicativo de cuño teórico y puede remitirse al fenómeno en su puro *darse*, de modo que la reducción no es a un polo subjetivo enclaustrado y cerrado al mundo, sino a la conciencia intencional constituyente, desocultante, lo cual supone pensar el fenómeno perceptivo en su génesis y en su horizonte interno latente de donación más allá de toda reducción intelectualizante y de toda *vinculación* real.

#### IV. Diferencia y *Realidad objetiva*

Esta descripción fenomenológica orientada por la autoevidencia del principio de todos los principios se encuentra evidentemente en las antípodas de la metafísica cartesiana. Tal como nos ha sido legada en sus hitos principales, la búsqueda cartesiana de un *fundamentum inconcussum* se topa rápidamente con un problema ineludible que amenaza con desmoronar el recién inaugurado edificio del saber. Descartes, llegado a la tercera meditación, ha logrado fundar del modo más cierto todo cuanto pende del *ego cogito*, vale decir, todas aquellas verdades *internas* e inmanentes a la subjetividad, pero toda vez que la orientación fundacionalista se encamina “fuera de la subjetividad” —concretamente cuando se ordena al descubrimiento de una verdad trascendente—, el *cogito* filosofante se estrella con el *factum* de una dependencia insuprimible; a saber, la dependencia que exhiben estas verdades no ya respecto del sujeto y de su esfera de evidencia absoluta, sino respecto de Dios.

La necesidad de concretar una certeza correlativa respecto de verdades que trascienden la esfera estrictamente probatoria de la subjetividad fuerza a Descartes a “extraditarse” del inmanentismo al que había llegado por la vía del *cogito* y las *ideae*, de modo que una vez asegurada la inmanencia del ego, el filósofo está obligado a buscar entre los medios racionales disponibles una salida hacia el mundo que, dada la naturaleza sustancial de la conciencia constituyente, no está ni mucho menos que asegurada.

Evidentemente, visto desde la vereda de la fenomenología, este procedimiento, fruto de construcciones y de herencias conceptuales peregrinas, aparece como viciado de antemano. La salida veraz del sujeto sólo podía alcanzarse para Descartes mediante una justificación de carácter explicativo y deductivo precisamente porque de lo que se trata en todo momento es de conservar el carácter sustancial y autosuficiente del *ego cogito*, reconduciendo la trascendencia y su pernicioso incertidumbre, a la evidencia de la idea. Dicho intento, como si se tratara de los últimos aleteos del moribundo, se apoyaría en un doble fracaso de principio: por una parte, el carácter equívoco de la determinación de la dimensión constituyente del sujeto, donde el ego aparece como una trascendencia constituida, y en consecuencia, por otra, el fallido malabarismo teológico al que Descartes se avoca a la hora de ofrecer una explicación del vínculo real que une a la propia subjetividad y al mundo, vínculo que sólo puede ser preservado, en cuanto unidad fenomenológica, en la consolidación de la *diferencia* entre el yo y el mundo.

La duda cartesiana, y por tanto, la consecuente reducción a la inmanencia que se estimula a partir de ella, al ser una pura negación no guiada en su fuente de legitimidad por un principio de autodonación y evidencia *limitado*, preserva, a ojos de Husserl, en todo momento el modo de ser del mundo y disuelve cualquier instancia de resistencia a la atribución, ya inadvertida o ya anticipada, de este modo de ser al propio sujeto. El sujeto, con toda su autoevidencia absoluta es, en el marco de la epistemología cartesiana, finalmente no mucho más que una *cosa* evidente, y la propia cosa trascendente del mundo, sólo un rudimento fallido de la subjetividad, un cabo alcanzable por la transformación encubierta de su *trascendencia* en una *inmanencia* de segundo orden.

Descartes, dado el corsé del realismo intelectualista bajo el cual atrapa al sujeto, aspiraba a dar con un tipo de evidencia que *eidéticamente* no era alcanzable en relación a la donación del mundo, precisamente porque alcanzarla anularía la diferencia entre la esfera inmanente y la esfera trascendente, destruyendo la posibilidad de la constitución y disolviendo, por tanto, la dimensión trascendental de la conciencia.

La reducción, cuando es legítimamente ejecutada, siempre tiene como contracara la constitución, tanto como tendencia *relacional* como *diferenciadora*, y por ende conduce a un desplazamiento y a un des-solapamiento de los modos de ser del mundo y del sujeto, en la medida en que la reducción no sería ya la auto-remitencia de la donación a un polo reificado categorialmente sino, por el contrario, a un polo puramente *intencional-constituyente*. Tal como hemos insistido,

una de las garantías del principio de todos los principios es que permite a Husserl pensar continuamente un excedente y una pluralidad en los modos de ser y en los modos de donación, y es esa dimensión ontológica abierta, pensada desde el límite y la *reserva* de su donación a la conciencia, lo que garantiza la preservación del modo de ser del sujeto. “[El realismo trascendental] quedará muy lejos de nosotros, —nos promete Husserl en el §10 de las *Meditaciones cartesianas*— si permanecemos fieles al radicalismo de la reflexión sobre el yo, y con ello al principio de la pura ‘intuición’ (o evidencia), o sea, si no admitimos nada más que aquello que encontremos efectivamente, y sobre todo de una manera absolutamente directa, en el campo del ego cogito que se nos ha abierto por medio de la epojé o bien si no afirmamos nada que nosotros mismos no ‘veamos’. En esto erró Descartes, y así sucede que se halle ante el mayor de los descubrimientos, que lo haya hecho ya en cierto modo, y que sin embargo no comprenda su verdadero sentido, esto es, el sentido de la subjetividad trascendental, y en conclusión no pase las puertas que dan entrada a la auténtica filosofía trascendental” (Husserl 1985, 67 *énfasis mía*).

Entre todas las violaciones que perpetra Descartes a la diferencia entre la esfera constituyente y la esfera constituida quizás la más llamativa ocurra en la aplicación del principio de causalidad a la *realidad objetiva* de las ideas en la tercera meditación, precisamente porque es el momento en que el filósofo traiciona de un modo más evidente la donación pura de la auto-evidencia de la esfera inmanente para aventurarse, ya sin reparos de sobriedad filosófica y sin la esperanza de volver a pisar la tierra que ha abandonado, en la cuestión incolumbrable del donador: el dios detrás del don. Descartes se sirve del principio de causalidad, cuya validez, por lo demás, nunca pone en duda, para pensar una prueba *a posteriori* de la existencia de Dios. Sabemos que de esa prueba se sigue toda la estabilidad explicativa y deductiva de su edificio del saber: y ante todo la confirmación definitiva del carácter sustancial del ego. Indudablemente dicho *principio*, aportará en el marco de la epistemología cartesiana, un tipo de efecto que no corresponderá al que concurre en el horizonte de las *cosas actuales*, —dado que la meta última de Descartes es probar la existencia del mundo se cuida de incurrir en un *círculo in probando*— pero sin embargo deberá ser capaz de ofrecer una explicación del proceso de *producción* de la *realidad objetiva* de una idea.

Siguiendo una precisión conceptual clásica, cuyo origen sin embargo Descartes jamás desacredita, todas las ideas pueden ser analizadas según una *realidad formal* y una *realidad objetiva*. Respecto de su *realidad formal* las *ideae*, según Descartes, son todas iguales y su *ser* procede todo del pensamiento, del cual son

sólo modos. Pero en cuanto a su *realidad objetiva*, las ideas difieren unas de otras. La *realidad objetiva*, correspondería para Descartes a la cosa representada en la idea en cuanto *existe objetivamente* en el pensamiento. Tomada en su aspecto esencial, la realidad objetiva corresponde a la esencia misma mentada, vale decir, a la esencia de Dios propiamente tal. Y tomada en su aspecto existencial, se enfatizaría la existencia de esa realidad objetiva en el pensamiento mismo. “Así —afirma Descartes— a fin de que una idea contenga tal realidad objetiva o tal otra debe, sin duda, obtenerla de una causa en la cual se encuentra, por lo menos, tanta realidad formal como realidad objetiva contiene esta idea” (Descartes 1997, 37-38). Es en esta ampliación espuria del principio de causalidad donde se alcanza a observar de un modo patente el entronque de la filosofía cartesiana con el *corpus doctrinal* que le precede —la *escolástica escondida* y el *prejuicio oscuro* que Husserl desesperadamente acusa en Descartes— y finalmente el carácter naturalista de su empresa filosófica (Husserl 1985, 67). Por lo pronto, no sólo la determinación noemática-objetiva de la cosa estaría siendo confundida con el *aparecer* propiamente vivencial-constituyente de la esfera inmanente, sino que el propio contenido de la idea como realidad objetiva estaría siendo tomado como algo de suyo real, sometido a los rigores y a los avatares del mundo natural-constituido.

Con toda la novedad que exhibe el talante de la filosofía cartesiana (proposición de una *subjetividad fundacional*, reducción del *sum* al *cogito*, etc.) los principios eminentes de la tradición son también reinterpretados desde la esfera de la subjetividad y atribuidos sin reserva a su modo de ser. De este modo la propia *realidad objetiva* de las *ideae* y el propio modo de ser del sujeto están sometidos a la *naturaleza del mundo*. “Por desgracia, esto es lo que pasa en Descartes. Lo que pasa con el giro al parecer insignificante, pero fatal, que hace del ego a la *substantia cogitans*, la humana *mens sive animus* separado, y el punto de partida de inferencias hechas con arreglo al principio de causalidad, en suma, el giro por virtud del cual se convirtió en el padre de ese contrasentido que es [...] el realismo trascendental” (*Ibíd.*, 67).

## V. Conclusión

Puestos frente al panorama problemático de la determinación del carácter trascendental-constituyente del ego-cogito, se alcanza a evidenciar con claridad que uno de los rasgos distintivos de la fenomenología de Husserl es el hecho de que la auto-transparencia del yo no conduce como en Descartes a un *idealismo reifican-*

te sino, por el contrario, a una diferencia ontológica radical entre la conciencia y el mundo: el noéma, como determinación objetiva de la cosa, no pertenece *realmente* a la conciencia sino sólo *intencionalmente*. Dicha intencionalidad garantiza que todo acto intencional sea, en estricto rigor, un acto *directamente* relacionado con objetos trascendentes a la esfera de inmanencia intencional. “Si está presente esta vivencia, —sostiene Husserl— hállese implícito en su propia esencia, que quede *eo ipso* verificada la «referencia intencional a un objeto», que haya *eo ipso* un objeto «presente intencionalmente»; pues lo uno y lo otro quieren decir exactamente lo mismo” (Husserl 2002, 495). Esto por su parte planteará una reivindicación radical de la percepción, —acólita fallida en el modelo teológico del conocimiento que bosqueja para nosotros la modernidad—, frente a los fenómenos categoriales: la intuición es como tal un acto donante y es esa donación lo que preserva su dimensión constituyente.

La radical incompletud de la percepción tiene que ser leída como un modo de *manifestación* a partir de la auto-donación de la experiencia intencional, pero al mismo tiempo tiene que ser una garantía para perseverar fielmente en su diferencia y en el límite en que ella se *da* ¿Qué ganancia se sigue para la fenomenología del hecho de que ella persevere en esa vocación descriptiva a la que Husserl se autoconvoca y donde, en buena medida, se juega la sobrevida de la empresa filosófica en cuanto tal? Si el primer esfuerzo de Husserl estaba enfocado en superar la mera identificación entre *donación* y *dato*, en la medida en que la conciencia intencional abre y descubre un excedente noemático *dado* que no busca ser absorbido en la inmanencia aparente del *ego cogito*, aquí queda de manifiesto que el intento se concentra en superar una *constricción* a lo inmanente demasiado estrechamente entendida. Tanto para Descartes como para Kant la sensibilidad debe ser categorizada desde *fuera* de la percepción, su modo de donación peculiar debe ser superado en tanto ella no garantizaría la unidad de la experiencia, en cambio para Husserl la percepción ya es como tal *objetivante*. Ella, a diferencia de una *presentificación* intuitiva, nos pone, en su condición autosupresiva y transparente, en relación con las cosas mismas: la percepción es una vivencia intencional y eso quiere decir que *podemos* describir lo que se da en el entendido que es el propio carácter autotransparente de la percepción trascendente, considerada como vivencia intencional, lo que permite su tematización y por otra, en la medida en que la incompletud esencial que la afecta en lo relativo al objeto percibido no debe ser superada —o bien, sublimada en una idealización y en una categorialización que le son, en último término, ajenas— su modo de ser debe ser íntegramente



preservado. Si en la percepción se está expuesto a la ilusión no es porque no podamos obtener una relación con las *cosas mismas* a través de ella, sino porque precisamente, nuestra conciencia intencional *sostiene* una relación ontológicamente diferenciada *con las cosas mismas*. La percepción es intrínsecamente *identificatoria* toda vez que es en ella donde el excedente objetivo es alcanzado como correlato de una vivencia intencional: esa identificación posee una doble dimensión, por una parte, la adecuación y la auto-evidencia de la vivencia intencional como fenómeno de la vida subjetiva y por otra, la incompletud e inadecuación de lo que es *dado* en esa vivencia y que asegura la diferencia entre la dimensión constituyente de carácter absoluto, por una parte, y la dimensión constituida, relativa y dependiente de la intencionalidad de la conciencia por otra. “[C]on universalidad o necesidad rigurosamente absoluta, no puede darse una cosa en ninguna percepción posible, en ninguna conciencia en general posible, como inmanente en el sentido de ingrediente. Una distinción de esencial radicalidad resalta, así entre el ser como vivencia y el ser como cosa. En principio es inherente a la esencia regional vivencia (particularmente a la especie regional cogitatio) el ser perceptible en percepción inmanente; a la esencia de una cosa espacial, por el contrario, el no serlo [...] La conciencia considerada en su pureza, debe ser considerada como un sistema contenido en sí mismo, un sistema del Ser Absoluto, en la cual nada puede penetrar y de la cual nada puede escapar; que no tiene un exterior espacio-temporal y que no está en el interior de ningún sistema espacio-temporal, que no puede experimentar causalidad por parte de nada, ni ejercer causalidad sobre nada, puesto que la causalidad, en su sentido de causalidad natural, es una relación de dependencia entre realidades” (Husserl 1986, 95 y 114).

## BIBLIOGRAFÍA

- Brainard, M. 2002. *Belief and Its Neutralization: Husserl's System of Phenomenology in Ideas I*. Albany: State University of New York Press.
- Caputo, J. 1987. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press.
- Carman, T. 2003. *Heidegger's Analytic. Interpretation, Discourse and Authenticity in Heidegger's Being and Time*. Cambridge University Press New York

- Crowell, S. 2001. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Descartes, R. 1997. *Meditaciones metafísicas y otros textos*. Madrid: Gredos.
- Elveton, R. O. (ed.). 1970. *The Philosophy of Husserl*. Chicago: Quadrangle Books.
- Fink, E. 1970. "Husserl's Phenomenology and Contemporary Criticism." En: Elveton, R. O., (ed.). *The Philosophy of Husserl*. Chicago: Quadrangle Books.
- . 1988. *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gadamer, H. -G. 1999. *Verdad y método*, (Tomo I). Salamanca: Sígueme.
- Husserl, E. 1986. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducción general a la fenomenología pura*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 2002. *Investigaciones Lógica, Tomo II*. Madrid: Alianza Editorial.
- . 1986. *Meditaciones cartesianas: Introducción a la Filosofía*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Kockelmans, J. 1994. *Edmund Husserl's phenomenology*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Landgrebe, L. 2005. "Husserl's Departure from Cartesianism" En: *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*, Vol. I. Nueva York: Routledge.
- Melle, U. 1998-99. "Signitive und Signifikative Intentionen," *Husserl Studies* 15: 167- 181.
- Marion, J-L. 2006. *Siendo Dado: ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Editorial Síntesis.
- San Martin, J. 1997. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Editorial Anthropos.