

## Conciencia y subjetividad en las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl

Juan Jesús Borobia  
Universidad de Navarra

Throughout the whole 20th century, Phenomenology could make solid contributions to philosophical knowledge. Husserl demanded that philosophy be founded as a rigorous science, as a foundation for pure logic. Trained as a mathematician, Husserl was attracted to philosophy by Franz Brentano. In the *Logical Investigations*, Husserl began with an analysis and critical discussion of the principals authors of psychologism, naturalism and historicism; these tendencies were incapable of achieving the rigour required by genuine science. The directedness of the consciousness toward an object is a basic concept in Phenomenology. The call "To the things themselves" is not a demand for realism, because the things at stake are the acts of consciousness and the objective entities that get constituted in them; the objects of Phenomenology are absolute data grasped in pure, immanent intuition. The second part of this paper continued by an reading of Husserl's various ideas on the difference between empirical and transcendental subjectivity from the early *Logical Investigations*, and the paradox of subjectivity. The problem is that the ego is more than a simple phenomena, or a logic object. To do phenomenology was for Husserl tantamount to returning to the transcendental ego as the ground for the foundation of all meaning.

### Introducción

He dudado mucho sobre el enfoque que cabría adoptar al escribir este artículo en el primer centenario de las *Investigaciones Lógicas* de Edmund Husserl. De una parte, la misma efemérides obliga a hacer referencia al entorno histórico de la obra y a su influencia en la evolución husserliana posterior. De otra parte, los textos de Husserl

incitan inmediatamente a la discusión, y esto obligaría a un tratamiento conceptual sobre esa obra. La forma que Husserl tiene de hacer filosofía se caracteriza por el rigor minucioso de los análisis; rehuye las afirmaciones de amplio sentido; realiza incesantemente redefiniciones de todo presupuesto para garantizar la precisión de lo afirmado. Sin embargo, detrás de esa apariencia de fría neutralidad, Husserl es un espíritu provocador que enfrenta las cuestiones de principio con el análisis de los hechos concretos de la conciencia. Ese carácter de provocación se acentúa en las *Investigaciones Lógicas* porque en ellas inicia una nueva forma de pensar, con toda la provisionalidad y, al mismo tiempo, la trascendencia de los planteamientos germinales.

Ambas perspectivas, histórica y analítica, ofrecen amplios inconvenientes. En cuanto a lo primero, la insuficiencia de la historia de la fenomenología ya es conocida, por lo que unas breves páginas servirán para recordar sus rasgos más generales. El segundo punto de vista exigiría centrar estas páginas exclusivamente en torno a una concreta aportación sobre alguno de los conceptos esenciales de la primera fenomenología, y excluiría una valoración del conjunto de la obra.

He optado por tratar simplemente dos puntos concretos en una consideración intermedia que quizá dejará insatisfechos tanto los historiadores de la fenomenología como a los estudiosos de la compleja trayectoria intelectual de Husserl y de sus críticos posteriores. En estas páginas se recogen, en primer lugar, algunos datos sobre los principales autores reconocidos por Husserl, los objetivos que pretende alcanzar con esa obra, y la incidencia de este texto en el itinerario de la fenomenología. En segundo lugar, se repropone uno de los temas más discutidos por el propio Husserl y por los que han estudiado su obra a lo largo de estos pasados cien años: la descripción del yo en aquella primera aproximación a la fenomenología —imponente e indecisa al mismo tiempo— que se halla en los *Prolegómenos a la lógica pura*, y las seis *Investigaciones Lógicas*.

## La herencia del mundo filosófico

Cien años más tarde de la composición de esta obra es obligado recordar, aunque sea parcialmente, su contexto histórico e intelectual para situarla en su propia originalidad y comprender, asimismo, alguna de sus inevitables carencias.

Los *Prolegómenos*, que ocupan el primer volumen editado en 1900, estructuran las aportaciones de Husserl al hilo y en torno a la exposición del *status quaestionis* de la definición de la ciencia lógica. Aunque terminadas prácticamente en esa fecha, el volumen que contiene las seis investigaciones lógicas fue publicado en 1901. La estructura formal de las cuatro primeras investigaciones que le siguen es semejante entre sí; dedican su primera parte a exponer de forma crítica la posición de diferentes autores sobre el tema tratado. En cada una de ellas, la segunda parte es casi exclusivamente una exposición nueva, autónoma y en gran medida independiente de esos autores. Las investigaciones V y VI, en cambio, prácticamente carecen de esa parte de discusión previa; están edificadas sobre los hallazgos acumulados en las investigaciones anteriores, y la mayor parte de las notas hacen referencia a los textos del propio Husserl.

Un somero estudio de las fuentes utilizadas muestra que Husserl conoce de cerca la extensa bibliografía sobre el tema de la lógica de su época; recoge amplias discusiones con los autores más destacados de finales de siglo, y adopta una neta toma de posición frente a las aportaciones de cada uno. Es, en particular, numerosa la información que recoge del ámbito centroeuropeo. Por ese motivo, entre otros, las *Investigaciones Lógicas* fueron, en su momento, un acontecimiento limitado a los sectores académicos dedicados a la lógica.

Las fuentes más inmediatas son sus maestros Brentano y Stumpf. Husserl, el matemático, descubre en Viena su verdadera vocación intelectual al asistir a dos cursos de Franz Brentano entre 1884 y 1886. En Halle, continúa su formación filosófica bajo la dirección de Stumpf, discípulo de Brentano, y allí mismo imparte docencia como *Privatdozent* hasta 1901. Son años en los que progresan estas investigaciones propias sobre el campo específico de la lógica,

distanciándose de la posición inicialmente recibida de sus maestros pero sin olvidar la relación con ellos. A Stumpf, en testimonio de veneración y amistad, está dedicada la edición de las investigaciones lógicas. Brentano es, netamente, uno de los autores preferidos de Husserl, por más que puntualice constantemente las incoherencias, contradicciones o imprecisiones de su análisis lógico.

Junto a ellos, Husserl asume otras influencias intelectuales. En el ámbito propio de la lógica, toma partido por Leibniz y Kant, aunque ambos autores serán profundamente corregidos en cuestiones esenciales. En su crítica a Kant, Husserl llega a reproponer una nueva clasificación de las leyes *a priori* analíticas y sintéticas, en sustitución de las leyes kantianas, “que, a nuestro parecer — afirma — no merecen ser llamadas ‘clásicas’”.<sup>1</sup> La revisión de esta filosofía crítica se debe a que “Kant no vió claro nunca lo peculiar de la ‘ideación’ pura, de la intuición adecuada de esencias conceptuales y de proposiciones universalmente válidas, que expresen leyes esenciales, o sea, que a Kant le faltó el auténtico concepto fenomenológico de lo *a priori*”.<sup>2</sup> El filósofo de Königsberg se dejó llevar de “aquellos confusos conceptos míticos”<sup>3</sup> que son los conceptos kantianos de entendimiento y razón. Esas observaciones llevan a Husserl a incluir el idealismo formal kantiano bajo el título de psicologismo moderado.<sup>4</sup>

Entre los autores ya desaparecidos, Bolzano es con gran diferencia su preferido. Las ideas de Bolzano son “de matemática claridad y rigor”, y su obra, aunque imperfecta, ha de servir como modelo: “en ella [en la filosofía] ha de aprender lo que necesita: rigor

---

<sup>1</sup> Edmund HUSSERL: *Investigaciones Lógicas* III, §12, p. 408. Para mayor facilidad se toman las citas de las investigaciones de la excelente traducción realizada por Manuel G. Morente y José Gaos en Edmund HUSSERL: *Investigaciones Lógicas*, Madrid: Revista de Occidente 1976. Si no se indica otra cosa, los otros textos citados de Husserl se toman de la edición en *Husserliana. Edmund Husserl. Gesammelte Werke auf Grund des Nachlasses veröffentlicht in Gemeinschaft mit dem Husserl-Archiv (Louvain)*.

<sup>2</sup> *ibid*, VI, Adición al § 66, p. 746.

<sup>3</sup> *ibid*, Prolegómenos, § 58, p. 181.

<sup>4</sup> *ibid*, Prolegómenos, § 27, p. 97.

*matemático en las distinciones, exactitud matemática en las teorías*".<sup>5</sup> Entre los lógicos contemporáneos, Husserl toma partido por Herbart —y su discípulo Dorbrisch— que le resulta más cercano que Kant;<sup>6</sup> por Lotze, a quien confiesa deber mucho<sup>7</sup>, y por Bergmann, Marty o Schwartz. Una especial consideración muestra así mismo por Natorp en las numerosas referencias que hace sobre sus trabajos; su respeto por él es particularmente significativo si se recuerda que Natorp pertenecía al influyente colectivo de los neokantianos, de quienes Husserl se distancia constantemente.

Con otro amplio grupo de autores discrepa en algunos puntos importantes, aunque admita algunas de sus aportaciones en otros aspectos. Son principalmente Lange, Liebmann, Höfler, Meinong —a quien aplaude su cuidadosa redacción y sus sólidos contenidos—,<sup>8</sup> Wundt; más escasamente Twardowski, o Frege.

Dentro del terreno propio del análisis de la abstracción, rechaza de plano "*las engañosas confusiones del pensamiento de Locke*",<sup>9</sup> es fuertemente crítico de Berkeley, a quien califica a pesar de todo como "*el genial obispo de Cloyne*",<sup>10</sup> y de Hume.

Por razones bien diversas, Husserl se enfrenta a quienes postulan una explicación psicologista de las vivencias y fenómenos lógicos, explicación que domina el panorama de la época. Incluye entre éstos al mismo Sigwart, que considera un investigador de rango, y que intenta conciliar la lógica y la psicología. En ese firme rechazo se enfrenta con mayor razón al ya desaparecido Beneke, y entre los contemporáneos especialmente a Lipps, o con menos importancia a Kroman y Heymans. Avenarius, Mach y Cornelius, que sostenían una lógica basada en el principio del mínimo esfuerzo o de la economía del pensamiento —emparentada de alguna forma con las

---

<sup>5</sup> *ibid*, Prolegómenos, Apéndice al capítulo 10, pp. 189-190.

<sup>6</sup> *ibid*, Prolegómenos, § 50, p. 182.

<sup>7</sup> *ibid*, Prolegómenos, § 50, p. 184.

<sup>8</sup> *ibid*, II, Observaciones al § 37, nota 11, p. 367.

<sup>9</sup> *ibid*, II, § 10, p. 314.

<sup>10</sup> *ibid*, II, § 17, p. 329.

leyes del evolucionismo darwiniano— incluyen asimismo errores similares.

Husserl identifica el relativismo y el empirismo como formas de pensamiento que, en el fondo, y sin hacerlo de forma explícita, hunden sus raíces en la confusión entre lógica y psicología. Por esa razón no admite el relativismo neokantiano de Bain, Wundt o Erdmann, de forma similar a como lo advierte en los ya mencionados Sigwart o Lipps, que pertenecen también a esa escuela. Bajo la misma acusación es rechazado el empirismo de Hume, Spencer o J. S. Mill que *“tan sagaz en otras ocasiones, parece abandonado de todos los dioses cuando se trata de los principios fundamentales de sus prejuicios empiristas”*.<sup>11</sup>

Como es bien conocido, las *Investigaciones Lógicas* llevarán a Husserl más allá del plano de las precisiones estrictamente lógicas. El estudio está inicialmente dirigido hacia la definición de *“una lógica pura, como ciencia teórica, independiente de toda experiencia”*,<sup>12</sup> y por tanto autónoma frente a la psicología. Pero el análisis de la estructura del pensamiento lógico llegará hasta la descripción de los límites de la epistemología en general y, por tanto, hasta la definición del conocer y su relación con el mundo real. *“Lo que aquí estamos haciendo no es una exposición sistemática de la lógica, sino su aclaración epistemológica y, al mismo tiempo, una preparación para toda exposición futura de aquella especie”*.<sup>13</sup> En esa obra, como se comprueba en los años inmediatamente posteriores, está el germen de una nueva forma de filosofía, las condiciones de una nueva onto-logía de Husserl que cristalizarán en la propuesta fenomenológica:

Interesa decisivamente, por tanto, la pregunta por las fuentes que Husserl maneja en el ámbito de la metafísica. A este respecto debe recordarse que la posición husserliana está centrada en el desarrollo de la cuestión crítica del conocimiento, y que Husserl discute con

---

<sup>11</sup> *ibid*, Prolegómenos, § 21, p. 88.

<sup>12</sup> *ibid*, Prolegómenos, § 57, p. 179.

<sup>13</sup> *ibid*, III, Introducción, p. 385.

Hume o con Kant sobre cuestiones de enorme trascendencia cognoscitiva, sin llegar a replantear realmente sus presupuestos ontológicos.

Un síntoma de su posición aparece en el juicio comparativo que, a favor del primero, establece entre Bolzano y Hegel, ambos contemporáneos. En el mismo texto en el que alaba a Bolzano, Hegel está señalado en cambio como origen de "*profundas ambigüedades de la filosofía*", como el iniciador de unos "*sistemas que más pretendían ser genial intuición filosófica del universo que saber teórico-analítico, y que, en confusión desdichada de intenciones radicalmente distintas, tanto dificultaron el progreso de la filosofía científica*".<sup>14</sup>

Otra huella de esa misma posición puede ser extraída de los autores silenciados. Como es obvio, esa omisión se debe en gran medida a la coherencia interna de la obra. Al estudiar, Husserl reproponer el análisis lógico y centra su esfuerzo en clarificar las posiciones de los principales autores en esa materia, sin entrar en discusión con los especialistas de otras áreas filosóficas. Schopenhauer, por ejemplo, es citado solamente al final de la sexta investigación de forma brevisima. Fichte, Schelling, Marx, Kierkegaard o tantos otros no son especialmente relevantes en el ámbito lógico por lo que no hace referencia a ellos. Coetáneos, como Nietzsche o Dilthey, tampoco entran en su campo de atención.

Es decir, Husserl rehuye la metafísica filosófica.<sup>15</sup> Su interés filosófico está dominado por las cuestiones que giran en torno al

---

<sup>14</sup> *ibid.*, Prolegómenos, Apéndice al capítulo 10, pp. 189-190.

<sup>15</sup> Para Husserl, la filosofía anterior, la 'metafísica', carece de una fundamentación estricta; de ahí que niegue en ocasiones que la fenomenología y sus resultados puedan caer bajo la misma denominación: "*lo que acabamos de exponer no es 'teoría', 'metafísica'*" (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, libro I, *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, edición y notas por W. BIEMEL, Haag: Martinus Nijhoff 1950 (Bd. III), § 149, p. 368). En cambio, más adelante, aclarando las diferencias de método con la filosofía anterior, afirma que la fenomenología es una verdadera filosofía: "*nuestros resultados son metafísicos, si es verdad que han de llamarse metafísicos los conocimientos últimos sobre el ser*" (*Cartesianische Meditationen*

campo de la lógica. De ahí que las *Investigaciones Lógicas* pasaran casi inadvertidas en el momento de su publicación fuera del ámbito académico dedicado a esa ciencia. En ellas no se adoptaba aparentemente una postura definida sobre las intensas polémicas filosóficas de final de siglo, ni se mostraba la intención de participar en ellas. Se reclamaba únicamente el respeto que merece el análisis riguroso acerca de los objetos y procesos lógicos.

No obstante, en realidad la fenomenología estaba situándose más allá del debate filosófico, en un plano más profundo. Estaba pretendiendo adjudicarse a sí misma el carácter de fundamento necesario para cualquier otra forma de filosofía, el papel de una teoría formal del conocimiento, previa a cualquier desarrollo posterior.<sup>16</sup> Años más tarde, la fenomenología seguirá reclamando para sí ambas características: mantendrá, de una parte, su carácter de metodología independiente de postulados 'metafísicos', y, simultáneamente, seguirá entendiéndose a sí misma como una filosofía primera, como una forma autofundada de filosofía. Tal ambigüedad, que cristalizará pocos años después en la sutil propuesta del idealismo fenomenológico, está presente desde el principio y exigirá para los que se acerquen a ella una toma de posición, una cierta interpretación desde la perspectiva ontológica. Obligará a adherirse a la neutralidad del idealismo fenomenológico o a entroncar su método con otras opciones metafísicas.

De ahí la enorme distancia entre el método fenomenológico y las propuestas del idealismo hegeliano o de la irracionalidad nietzscheana. Por esa razón se distanciará enormemente de él, a su vez, aquel Martin Heidegger que en su juventud universitaria volvía una y otra vez sobre las investigaciones lógicas de Husserl,<sup>17</sup> pero que necesitaba una explícita reformulación ontológica del problema del conocimiento.

---

*und Pariser Vorträge*, edición y notas por S. STRASSER, Haag: Martinus Nijhoff 1950 (Bd. I), V, § 60, p. 166). En adelante, ambas obras se citan como *Ideen* y *Cartesianische* respectivamente.

<sup>16</sup> HUSSERL: *Investigaciones...* Introducción, § 7, p. 229.

<sup>17</sup> MARTIN HEIDEGGER: *Zur Sache des Denkens*. Tübinga: Niemeyer, 1969. p. 81.

### El retorno a las cosas mismas

El itinerario intelectual de Husserl parte del análisis de la lógica matemática. Su primera gran obra es la tesis de habilitación *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen* que, una vez revisada, publica en 1891. En esa fecha Husserl tiene 32 años. Los años posteriores los dedicará a un duro y riguroso trabajo de análisis sobre las relaciones entre la psicología y la lógica. De todas formas, aquel primer volumen será considerado a lo largo de esa etapa como punto válido de arranque. Nueve años más tarde comenzará a publicar las investigaciones generales sobre las leyes de la lógica. Con cierta frecuencia, y con una enorme conciencia de su importancia, remitirá a lo largo de estas investigaciones a los descubrimientos y hallazgos que ya se habían alcanzado en aquel texto al analizar la objetividad del mundo matemático.

Es común sugerir que, desde el principio, Husserl está fascinado por los objetos matemáticos y por sus leyes de relación. En ellos encuentra el ideal de exactitud del que carece la filosofía de su época. Un ideal que no reside en la implacable exactitud numérica del cálculo aritmético, ni tampoco en la simétrica correspondencia entre los números y sus aplicaciones geométricas. Husserl no se siente deslumbrado por el aparato matemático de las ciencias empíricas y su aparente precisión. Al contrario, su actitud inicial ante ellas es de una profunda reserva.

Lo que Husserl descubre en la lógica matemática es la posibilidad de fundar todo un método filosófico en sentido estricto. Las matemáticas se revelan evidentemente sólo como una parte del verdadero mundo de los objetos que la filosofía debe considerar. Los números señalan el comienzo de un sendero que conduce hacia territorios más amplios. La personal exploración de Husserl pretende descubrir el continente de los objetos necesarios, de aquellos *seres* que no pueden ser de otro modo, seres que están regidos por leyes unívocas entre sí y con la conciencia pensante. Los primeros pasos de Husserl por el terreno de la lógica le harán creer que ha alcanzado ya su objetivo. Así parece indicarlo el tono de los extensos

*Prolegomena* que publica en 1900. Las seis investigaciones posteriores le conducirán a una realidad más lejana. El verdadero continente no es la lógica sino aquel otro mundo fenómeno-lógico que se adivina en el horizonte en los primeros perfiles trazados en esas investigaciones. Doce años más de trabajo marcarán el intervalo de su segunda navegación, hasta la publicación del primer volumen de *Ideen zu einer reinen Phänomenologischen, und phenomenologischen Philosophie*, en 1913. Pero en 1900, a pesar de la madurez intelectual de un riguroso pensador de 41 años, es aún prematuro adivinar el alcance del descubrimiento.

La referencia a la lógica matemática es una característica constante en la *forma mentis* con la que Husserl hace filosofía, y que halla perfectamente compatible con la tradición crítica que nace en Descartes. Asume los resultados de esa tradición incondicionalmente tanto en cuanto al planteamiento de los problemas y el abordaje de las dificultades, como en la adopción de soluciones parciales. Lo hace de forma crítica; procede a un inmenso esfuerzo de revisión del legado de Leibniz, Hume o Kant; evita puntualmente la ingenuidad de una aceptación masiva de sus conclusiones. No obstante, se mueve en el mismo eje, avanzando hacia adelante, profundizando en la cuestión crítica del conocimiento.

Los objetos de la matemática y, por extensión, los objetos lógico-formales son conocidos de forma especialmente comprensiva. Las proposiciones generales, las ecuaciones, las reglas formales, las significaciones simples, los nexos lógicos..., forman un universo que está regido por leyes de necesidad intrínseca. La conciencia opera en ellos de acuerdo a su propia naturaleza intencional.

Sin embargo, Husserl no pretende reducir el campo de estudio a esa clase de objetos. Su objetivo es el conocimiento en un sentido global y, en consecuencia, analiza también aquellos actos de conocimiento que se dirigen hacia los objetos reales, las cosas físicas y sus cualidades, tal y como ocurre en la percepción, la imaginación o el recuerdo. Cualquier lector de su obra reconoce en *el árbol, lo rojo, o el papel blanco*, algunos ejemplos paradigmáticos utilizados una y otra vez por nuestro autor en sus análisis.

En los primeros compases del estudio, Husserl parte del hecho del conocimiento del mundo y de sus objetos. Adopta el conocido lema de la primera fenomenología: "*Queremos retroceder a las 'cosas mismas'*".<sup>18</sup> Un emblema que suscitó la adhesión del primer grupo de discípulos en torno al maestro. Un lema ciertamente ambiguo porque podía ser entendido en el sentido de una nueva forma de realismo filosófico, como una reformulación del ideal clásico de la *adaequatio* entre lo conocido y la realidad exterior.

Aisladas de su contexto, algunas afirmaciones de las *Investigaciones Lógicas* podían apoyar esa interpretación. En los prolegómenos se anunciaba que "*el problema de la armonía entre el curso subjetivo del pensamiento lógico y el real de la realidad exterior, problema en apariencia tan profundo, no es en realidad —y lo demostraremos posteriormente— más que un pseudo-problema, nacido de una confusión*".<sup>19</sup> Y al final de la quinta investigación, con el apoyo de todo el minucioso desarrollo anterior, se ofrece la conclusión de que "*el objeto intencional de la representación es el mismo que su objeto real y —dado el caso— que su objeto exterior, y es un contrasentido distinguir entre ambos*".<sup>20</sup>

Husserl está diciendo que ambas clases de objetos —sean lógicos o reales— son objetos de conocimiento. Cualquiera de ellos es vivido en un correspondiente acto de conocimiento. "*Considerado lógicamente, los siete cuerpos regulares son siete objetos, lo mismo que los siete sabios y el teorema del paralelogramo de las fuerzas es un objeto, lo mismo que la ciudad de París*".<sup>21</sup>

Lo común a todos ellos es precisamente la cualidad de ser objetos conocidos. El análisis epistemológico de Husserl hace precisamente de esa cualidad la principal característica de los objetos de conocimiento: en todos ellos se da una objetividad inmanente que se encuentra en el interior de cualquier acto cognoscitivo. Hasta el

---

<sup>18</sup> HUSSERL: *Investigaciones...*, I, § 2, p. 218.

<sup>19</sup> *ibid*, Prolegómenos, § 59, p. 184.

<sup>20</sup> *ibid*, V, Apéndice a los §§ 11 y 20, p. 529.

<sup>21</sup> *ibid*, I, § 31, p. 288.

punto que toda otra cualidad de los objetos y de los actos es secundaria y subordinada a ella. Sea cual sea el tipo de acto — percepción, imaginación, recuerdo, juicio... — y el objeto en consideración — físico o lógico, probable o imposible, existente o ficticio... — se da, en todo caso, un objeto inmanente a la conciencia. “*Es indiferente a este respecto en qué sentido o con qué razón se hable de su ‘ser’, es indiferente que sea real o ideal, que sea verdadero, posible o imposible; el acto va ‘dirigido a él’*”.<sup>22</sup>

Parece por tanto que las *cosas mismas*, el mundo real, los objetos físicos, han encontrado por fin una puerta de entrada hacia la vida interna de la conciencia, y que ésta puede analizarlos, describirlos y juzgarlos. Pero Husserl no puede desprenderse fácilmente de cuatro siglos de filosofía de la inmanencia ni especialmente ignorar el formidable legado de Kant. Años más tarde volverá a dedicar amplios análisis a la experiencia del mundo físico y a las relaciones entre el mundo de la vida ya dado y su constitución en la vida de la conciencia. En este período de su pensamiento su posición es más cautelosa. Para no distanciarse en exceso de la actitud crítica, le es suficiente precisar con una mayor exactitud qué es lo que se entiende por conocimiento verdadero, científico.

Desde el principio de las investigaciones, Husserl establece las condiciones para que una significación ideal tenga valor científico y pueda ser aceptada de forma rigurosa con carácter de evidencia. La evidencia no reside en una forma cualquiera de certeza subjetiva, en una cierta convicción sobre su claridad o su inmediatez. Estas características pertenecen a la esfera de la afectividad y fundan el ámbito de las creencias, que pueden ser subjetivamente muy importantes pero que no son un criterio racionalmente válido. La evidencia racional no reside sino en la plena identidad entre el objeto significado y el objeto intuitivamente dado. “*Toda evidencia del juicio (todo conocer actual en sentido riguroso) supone significaciones intuitivamente cumplidas*”.<sup>23</sup> Ese criterio inicial del que parte el análisis es una tesis *a priori*. En ningún lugar de las

<sup>22</sup> *ibid*, V, § 20, p. 521.

<sup>23</sup> *ibid*, I, § 21, p. 266.

*Investigaciones* queda demostrado aunque se aplique como una norma para sucesivas distinciones.

Su estricta aplicación vuelve a arrojar a las cosas mismas fuera de la esfera del conocimiento verdadero. Solamente las significaciones puras, los objetos ideales del conocimiento, cumplen con la inexorable condición de poseer un sentido impletivo pleno, de alcanzar un cumplimiento intuitivo perfecto. De las cosas mismas, de los objetos físicos solamente es posible hablar de forma científica en la medida en que se dan inmanentemente en la conciencia. Es decir, no se puede hablar de las cosas como tales, sino de los conceptos que formamos sobre ellas. De nuevo, *“lo ideal y lo real están separados por un abismo infranqueable”*.<sup>24</sup>

Los motivos que han movido al autor a adquirir esa temprana convicción no son banales. Una de las razones implícitas de ese criterio reside en el propósito general de la obra. Las investigaciones nacen desde la perspectiva de la defensa y refundación de la lógica filosófica. En la actividad cognoscitiva, los objetos lógicos son objetos segundos del pensamiento. La inteligencia reflexiona sobre ellos una vez que los ha constituido y los descubre como ya existentes en el seno de sí misma. Esos objetos se dan por tanto en la vivencia reflexiva de una manera intuitiva plena y, por tanto, aunque haya una cierta circularidad en la argumentación, resulta claro que los objetos lógicos son objetos evidentes y la lógica es ciencia de evidencias. Es una lógica pura, *“como ciencia teórica, independiente de toda experiencia”*.<sup>25</sup> De esa forma, ese criterio permite afirmar la supremacía de la lógica sobre las ciencias empíricas porque éstas son las ciencias de lo probable, aunque pueda concederse incluso que tratan de lo máximamente probable cuando se edifican con rigor. Aún en este caso están atadas al mundo empírico, no pueden desprenderse del carácter de provisionalidad,<sup>26</sup> de contingencia que define a su objeto propio.

---

<sup>24</sup> *ibid*, Prolegómenos, § 59, p. 184.

<sup>25</sup> *ibid*, Prolegómenos, § 57, p. 178.

<sup>26</sup> *Cf. ibid*, Prolegómenos, § 72, p. 210.

Husserl rescata así a la filosofía de los restos de su naufragio a finales de siglo, y la sitúa de nuevo al timón de la andadura del conocimiento verdaderamente científico. “*El fin esencial del conocimiento científico sólo puede alcanzarse en la teoría, en el sentido riguroso de las ciencias nomológicas*”.<sup>27</sup>

El mundo externo, el mundo real es, desde ese criterio, no-evidente. Las cosas se dan aspectualmente a la conciencia, sin que nunca ésta pueda encontrar un cumplimiento intuitivo pleno de ellas. Lo que nosotros llamamos real no es otra cosa que el carácter noético de realidad que la conciencia, con una *doxa* primitiva, añade a los objetos que conoce. Como es sabido, esa posición inicial, axiomática, conducirá el pensamiento fenomenológico más allá de los límites del idealismo. En obras posteriores, la explicación final de la realidad exterior —que nunca alcanza la plenitud intuitiva en la vivencia— será formulada en ese idealismo peculiar, equilibrado e internamente coherente, que es el idealismo fenomenológico.

La solución es aparentemente suficiente, aunque plantee enormes cuestiones metafísicas o meta-fenomenológicas, de principio. Una de las piezas clave en la que se manifiesta la problematicidad interna de esa posición es la descripción del sujeto del conocimiento. Éste se comporta en el conocimiento reflexivo como una especie de *cosa*. No evidentemente como una cosa física, sino como un objeto del que nunca se puede dar un cumplimiento intuitivo pleno.

En torno a esa cuestión, se producirá principalmente la deriva de la fenomenología de las *cosas mismas* hacia el idealismo fenomenológico trascendental.

### **La caracterización del yo en las *Investigaciones Lógicas***

En las *Investigaciones Lógicas* aún no llega a hacerse explícito ese giro. Las tres definiciones del yo que se recogen en ellas parecen en aquel momento suficientes para explicar cualquier cuestión relacionada con ese concepto.

---

<sup>27</sup> *ibid*, Prolegómenos, § 65, p. 197.

En primer lugar, Husserl describe la conciencia como la unidad fenomenológica real de las vivencias del yo.<sup>28</sup> Las vivencias psíquicas no se dan aisladas, inconexas entre sí, cómo átomos dispersos en un espacio indeterminado, sino que se dan de una forma unitaria en el sentido de que son como un flujo que transcurre dentro de algo idéntico; este algo idéntico, en el que las vivencias tienen lugar, es lo que puede nombrarse inicialmente como conciencia. Con expresión paralela, la conciencia es la unidad de esas vivencias que se dan realmente en el sujeto.

En segundo lugar, la conciencia es también la conciencia interna explícita de las propias vivencias. Éstas, por su peculiar modo de ser, son susceptibles de hacerse conscientes, de ser percibidas como tales vivencias y, además, como vivencias que se dan unitariamente en un único flujo consciente. La percepción interna de las vivencias es de una clase bien diversa a aquellas percepciones externas que tienen como objeto las cosas externas, porque la percepción interna se dirige a *“vivencias dadas simultáneamente con ella misma, pertenecientes con ella a la misma conciencia”*.<sup>29</sup> Ese carácter de interioridad no es un salvoconducto de evidencia. Brentano había concedido que toda percepción interna ha de ser adecuada necesariamente por su cualidad de ser algo interno a la conciencia. Husserl rectifica esa afirmación demasiado general al contrastarla con los frecuentes errores en los juicios que la conciencia hace sobre sí o sobre sus objetos. Pero sí admite como evidente que *“sólo la percepción interna puede ser adecuada”*.<sup>30</sup> La percepción interna puede hacer objetiva la unidad de las vivencias, que se dan progresivamente en el tiempo. Esa unidad objetivada es el yo fenomenológico que constituye intencionalmente el yo empírico.<sup>31</sup> Percibir la identidad del flujo de vivencias significa comprender esa identidad, comprender su sentido. El objeto intencional de ese sentido de identidad es el yo empírico.

---

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, V, § 2, p. 478.

<sup>29</sup> *ibid.*, V, § 5, p. 481.

<sup>30</sup> *ibid.*, V, § 5, p. 481.

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*, V, § 6, p. 483.

En tercer lugar, conciencia es la designación global, general, de la unidad de toda clase de actos psíquicos o de vivencias intencionales que versen sobre cualquier objeto. La conciencia, en este contexto, significa lo mismo que la subjetividad en general, o que la capacidad intencional de realizar actos intencionales. El yo es, también en general, el núcleo fenomenológico formado por los actos intencionales que están dirigidos hacia los objetos.<sup>32</sup> Conciencia es el yo —cualquier yo— que constituye intencionalmente los objetos de conocimiento.

Husserl reduce a esas tres definiciones otros aspectos que, en la psicología o en el conocimiento habitual, reflejan la identidad del yo. La vida de cada uno, por ejemplo, es un conjunto de vivencias que es en realidad lo que el yo vive unitariamente, como un todo real que se compone realmente de esas múltiples partes. El cuerpo del yo, con otro ejemplo, es, como cualquier cosa física, un objeto de percepción en el mismo sentido que las restantes cosas físicas. O el yo concreto, en la conciencia natural, es el hombre singular, es decir, un objeto empírico como cualquier otro. *“El yo en el sentido habitual es un objeto empírico; lo es el propio yo como lo es el extraño; y lo es todo yo como cualquier cosa física, una casa o un árbol, etc.”*<sup>33</sup>

En síntesis, en sentido fenomenológico, el yo parece ser solamente la unidad de conciencia de las vivencias; el yo no es nada subyacente a las vivencias, sino solamente la unidad entre todas ellas y sus contenidos,<sup>34</sup> o el sujeto que las hace objetivas.

En esta primera aproximación a la definición de conciencia, y en ese momento inicial del análisis, no parece ser necesaria la hipótesis de un yo trascendental, como hace el idealismo. El idealismo postula la necesidad de un yo trascendental al constatar que en toda conciencia hay un sujeto que no puede ser absolutamente aprehendido; existe la evidencia de un yo que escapa a cualquier reflexión que intente apresararlo.

---

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, V, § 8, p. 486.

<sup>33</sup> *ibid.*, V, § 4, p. 480.

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, V, § 4, p. 480.

Husserl discute abiertamente esa hipótesis siguiendo el hilo de la argumentación propuesta por Natorp. Lo hace con un enorme respeto, citando literalmente el texto original para evitar posibles ambigüedades. Para Natorp toda representación consciente del yo hace de éste un objeto, y eso significa que —si lo pensamos como objeto— hemos dejado de pensarlo como yo. Ser yo no significa ser objeto, sino ser, frente a todo objeto, aquello para lo que algo es objeto. Es decir, si el yo es representado como objeto, este yo-objeto es nuevamente correlativo a un nuevo yo no objetivado, en un *regressum ad infinitum*. Desde este punto de vista, el yo es precisamente lo que siempre está ante el objeto, sin que él mismo pueda ser conocido como un objeto más. Para Natorp no cabe describir al yo con más detalle que el de considerarlo el centro subjetivo de referencia.

La argumentación husserliana no denuncia contradicciones internas acerca de esa propuesta del yo trascendental. Más bien se limita a exponer la lógica de su propia posición frente a una cuestión de tan enorme trascendencia, y explica que, para el objeto de las investigaciones en curso y de acuerdo con su propio análisis, no encuentra razones que le muevan a aceptar esa tesis. *“He de confesar que no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo como centro necesario de referencia. Lo único que soy capaz de notar o de percibir es el yo empírico y su relación empírica a aquellas vivencias propias o a aquellos objetos externos”*.<sup>35</sup>

Sin adoptar una actitud agresivamente crítica, como hace frente a otros problemas, Husserl apunta uno de los contrasentidos del planteamiento idealista: no se puede hablar de un yo si no ha sido previamente objetivado de alguna manera; esto es, pensar en él supone que el yo tiene que ser ya de alguna forma un objeto más de la conciencia, no en un sentido estricto, ni desde luego en el sentido de cosa, sino en la más amplia acepción de objeto.

De otra parte, según la dirección de la atención, el yo puede darse objetivamente como centro de referencia en cuanto es notado, sin

---

<sup>35</sup> *ibid.*, V, § 8, p. 485.

convertirlo en un objeto,<sup>36</sup> y esa connotación anula la necesidad de recurrir a otro “*principio propio, el yo sujeto de todos los contenidos y unificador de ellos una vez más. La función de semejante principio sería incomprendible aquí como en todas partes*”.<sup>37</sup>

Añade, finalmente, que definir al yo simplemente como centro de referencia es algo impreciso. La referencia al yo presenta diferencias muy notorias que no pueden darse por explicadas agrupándolas en un concepto genérico de referencia.

La conclusión del análisis sobre los textos de Natorp parece confirmar su propia posición inicial. “*La autopercepción del yo empírico es una experiencia de todos los días, que no ofrece dificultades de comprensión. El yo es percibido lo mismo que cualquier cosa externa*”.<sup>38</sup>

El tono de esa propuesta es aparentemente claro, contundente. Sin embargo, ya en aquella aproximación al concepto del yo se adivinan las primeras grietas que obligarán —pocos años después— a una revisión profunda del problema. A pesar de esa aparente seguridad, algunos textos de ese mismo capítulo plantean paradojas importantes que sugieren ser resueltas en la misma dirección que la hipótesis criticada. Husserl se apoyará en algunos de ellos para las correcciones recogidas en la segunda edición de las *Investigaciones Lógicas*.

El primero de estos textos parte de una breve consideración de la evidencia cartesiana *cogito ergo sum*. Husserl volverá sobre ella con mucha frecuencia y mucho más detenimiento a partir de ese momento, fundamentalmente para hacer expresa la tríada sujeto-acto-objeto, que se da implícitamente en el *cogito* cartesiano. En esta ocasión, en cambio, más que en el *cogito*, interesa fijarse en aquel *sum*, que es el segundo extremo de la inferencia. La fórmula de Descartes contiene un juicio de existencia. En este juicio, está

---

<sup>36</sup> Cf. *ibid*, V, § 8, p. 485.

<sup>37</sup> *ibid*, V, § 4, p. 480.

<sup>38</sup> *ibid*, V, § 8, p. 486.

implícito el sujeto, el yo, porque lo afirmado no es el conocimiento que el sujeto tiene de sí, no es la conciencia objetiva de la unidad de las vivencias. Lo afirmado es la existencia del sujeto, sea conocido o desconocido, intuido o no, verdadero en el juicio que forma sobre sí mismo o equivocado. El sujeto advierte su existencia al margen de la definición que pueda dar de sí mismo. *“En el juicio yo soy, la evidencia pende de un cierto núcleo que hay en la representación empírica del yo, y que no está definido con rigor conceptual”*.<sup>39</sup>

Ese núcleo es *“conceptualmente impreciso y por ende inefable”*. En ese juicio, como en otros de ese tipo —yo soy, yo percibo esto o aquello— lo que se comprende conceptualmente es —si lo hay— el objeto dado y se percibe al sujeto solamente como el núcleo que funda y hace posible la evidencia. Pero el yo mismo, como núcleo propio, no es expresable conceptualmente, no existe de él una evidencia adecuada. *“Todos estos juicios comparten el destino del juicio yo soy; no son simplemente aprehensibles ni expresables de un modo conceptual; son sólo evidentes en su intención viva, no comunicable adecuadamente por palabras”*.<sup>40</sup>

En 1900, sin advertirlo explícitamente, Husserl se había precipitado al eliminar uno de los extremos y resolver demasiado sencillamente el problema. Había ya admitido la evidencia de ese yo que, sin embargo, no es expresable conceptualmente: un concepto del yo que escapa a las leyes del cumplimiento intuitivo pleno.

El otro texto que sugiere la provisionalidad de la solución alcanzada se encuentra pocas líneas después, en torno a la unidad del curso de la conciencia a través de la sucesión temporal de las vivencias. La conciencia percibe la identidad del flujo temporal de las vivencias. Se percibe a sí misma inmersa en ese flujo temporal, con una forma de temporalidad distinta a la temporalidad de las cosas físicas. Hay por tanto un tiempo *“que pertenece de modo inmanente al curso de la conciencia, en cuanto unidad en el tiempo (o sea, no el tiempo del mundo real, sino el tiempo que aparece con*

---

<sup>39</sup> *ibid.*, V, § 6, p. 482.

<sup>40</sup> *ibid.*, V, § 6, p. 483.

*el curso mismo de la conciencia, el tiempo en que este curso fluye)*"<sup>41</sup> La cuestión de la identidad del yo parece resuelta si se considera que esa sucesividad pertenece al yo empírico, en el sentido de sujeto psíquico; al reducir fenomenológicamente parece claro que el yo fenomenológico es sin más "*esta unidad de la 'corriente de las vivencias'*"<sup>42</sup> El yo fenomenológico parece ser, por tanto, una unidad atemporal, o supratemporal.

Ni en el texto ni en las notas posteriores se plantean otras consideraciones. Pero el carácter problemático de este aspecto estaba ya apuntado mucho antes, cuando se trató el tema de la temporalidad. Al discutir la unidad ideal de las especies, Husserl había tomado una neta posición sobre la cuestión de la temporalidad como algo característico de lo real.

*"Como nota característica de la realidad, bástanos la temporalidad. Ser real y ser temporal no son ciertamente conceptos idénticos; pero sí conceptos de igual extensión. Naturalmente no queremos decir que las vivencias psíquicas sean cosas en el sentido de la metafísica. Pero son pertenecientes a la unidad de una cosa, si es cierta la vieja convicción metafísica de que todo lo que es en el tiempo necesariamente o es cosa o contribuye a constituir cosas. Mas si hemos de excluir toda metafísica, definiremos sin vacilar la realidad por la temporalidad. Pues lo único que aquí importa es la oposición al 'ser' intemporal de lo ideal"*<sup>43</sup>

Partiendo de la identidad entre ser temporal y ser real, la posición teórica de la temporalidad de las significaciones se había sido resuelto en la primera de las *Investigaciones Lógicas* con un análisis de matices neoplatónicos,<sup>44</sup> como significaciones en sí, idénticas en su idealidad, independientes de todo transcurrir temporal. La

---

<sup>41</sup> *ibid*, V, § 6, p. 483.

<sup>42</sup> *ibid*, V, § 6, p. 483.

<sup>43</sup> *ibid*, II, § 8, p. 308.

<sup>44</sup> Cf. *ibid*, I, §§ 31 y 35, entre otros.

temporalidad, en cualquiera de sus formas, también las immanentes, quedaba ligada al mundo físico o a los estados psicológicos del sujeto.

Una consideración más atenta del problema resultó obligada ante las críticas sobre el carácter platonizante de la solución. Husserl distinguirá en momentos posteriores las distintas formas de temporalidad inmanente.<sup>45</sup> Aunque se trate de una forma de vivir en el tiempo diversa a la de las cosas físicas, llegará a admitir que el yo fenomenológicamente reducido no escapa a toda forma de temporalidad. Ahora bien, aún excluyendo toda metafísica, admitida esa temporalidad será necesario describir cuál es la forma, la clase o el tipo de realidad no ideal que le corresponde, y obligará a Husserl a redefinir a ese sujeto que evade la reducción al ámbito puramente lógico.

En torno al concepto del yo se anudan problemas que están implícitamente expuestos pero no están resueltos en las investigaciones publicadas en 1900. No puede extrañar la provisionalidad de las soluciones entonces sugeridas. Es obvio que las *Investigaciones Lógicas* representan un planteamiento de problemas desde una nueva perspectiva, dotado de un carácter de provisionalidad; son el inicio de un giro más amplio que conduciría al autor en una nueva dirección. Son también textos germinales que desembocarán más tarde en una posición distinta a la inicialmente propuesta.

Resulta, en todo caso, razonable extrañarse ante la sorprendente brevedad con la que se trata el problema del yo dentro del conjunto de las extensas investigaciones que Husserl dedica a otras cuestiones, algunas de ellas de indudable menor importancia. En la edición española aquí citada, ese problema capital se esboza en apenas una docena de páginas dentro de un texto que alcanza casi las ochocientas en su totalidad. Los ocho epígrafes sobre la cuestión son

---

<sup>45</sup> Cf. por ejemplo HUSSERL: *Cartesianische...*, V, § 55, o EDMUND HUSSERL: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur genealogie der Logik*, redacción e introducción a cargo de L. LANDGREBE, Hamburgo: Claassen 1964, § 64.

además breves, si se comparan con otros de la misma obra; en la segunda edición se elimina incluso el epígrafe siete, al considerarlo poco claro y completamente superfluo.<sup>46</sup>

### Los Addenda en la segunda edición

El prólogo de la segunda edición de las *Investigaciones Lógicas* está fechado en octubre de 1913. Es inmediatamente posterior a la publicación, ese mismo año, del primer volumen de *Ideen*, en el que Husserl afirma ya la necesidad de un yo trascendental. Como él mismo advierte, las correcciones realizadas en esa segunda edición no afectan sustancialmente al texto esencial de las investigaciones, ya que la cuestión del sujeto es accidental a las cuestiones y problemas desarrollados en ella.<sup>47</sup>

Husserl se limita a advertir su evolución en el Prólogo a la segunda edición y expone su nueva opinión en tres notas añadidas a algunos epígrafes de la quinta investigación. Así, la nota 5 explica que “*el autor ya no aprueba la oposición a la teoría del yo 'puro'*”<sup>48</sup> y remite a los desarrollos realizados en *Ideen*.

La nota 7 se refiere al texto sobre la evidencia *cogito ergo sum*, ya comentado, que dice:

*“La exposición del texto, tomada de la primera edición sin variantes esenciales, no da razón de la circunstancia de que el yo empírico sea una trascendencia de la misma dignidad que la cosa física. Si la eliminación de esta trascendencia y la reducción a lo dado de modo fenomenológico-puro no deja como residuo un yo puro, no podrá haber una evidencia real (adecuada): yo soy. Pero si existe esta evidencia realmente como adecuada —y ¿quién la negaría?— ¿cómo dejar de admitir un yo puro? Este es justamente el yo aprehendido cuando verificamos de la*

<sup>46</sup> Cf. HUSSERL: *Investigaciones...*, Prólogo a la segunda edición. p. 30.

<sup>47</sup> Cf. *ibid.*, V, § 8, Nota (final) a la segunda edición, p. 487.

<sup>48</sup> *ibid.*, V, § 4, p. 481.

*evidencia cogito: y esa verificación pura lo aprehende eo ipso de un modo fenomenológicamente 'puro', y necesariamente como sujeto de una vivencia 'pura' del tipo cogito".<sup>49</sup>*

La nota 10 rectifica la confesada incapacidad de encontrar aquel yo primitivo. "*Después he aprendido a encontrarlo; he aprendido a no dejarme extraviar, en la pura aprehensión de lo dado, por el temor a las degeneraciones de la metafísica del yo*".<sup>50</sup>

Quizá pueda explicarse la brevedad del tratamiento del problema del yo en la primera edición por ese temor de quien era entonces solamente un docente privado en la Universidad de Halle a las degradaciones de una filosofía superficialmente especulativa, pobre en el análisis e ingenua en sus conclusiones.

### **La deriva posterior de Husserl hacia el idealismo: el yo trascendental puro**

El método fundamental de trabajo que se incoa en las *Investigaciones Lógicas* llegará mucho más lejos.

El análisis del acto de conocimiento proporciona implícitamente a Husserl una estructura básica que mantendrá de forma expresa a lo largo de todas sus obras posteriores: la tríada sujeto-acto de conocimiento-objeto. En esa estructura el objeto es siempre y en todos los casos un objeto en y para la conciencia.<sup>51</sup> Es obvio que esta afirmación no se mueve en el orden de las consideraciones ontológicas. Se habla de objetos —también de objetos tales como 'realidad' y 'mundo'— en cuanto a su sentido o, con otras palabras, en cuanto son conocidos y nombrados como mundo y realidad. La realidad y el mundo —de los que hablamos normalmente— se constituyen como unidades de sentido en la conciencia que es capaz

---

<sup>49</sup> *ibid.*, V, § 6, p. 483.

<sup>50</sup> *ibid.*, V, § 8, p. 485.

<sup>51</sup> Cf. HUSSERL: *Ideen...*, § 49, p. 115.

de darles ese sentido de 'realidad' y 'mundo'.<sup>52</sup> Sería incorrecto proceder "con inferencias absurdas de una presunta inmanencia a una presunta trascendencia de ciertas 'cosas en sí' que se suponen incognoscibles por principio".<sup>53</sup> El ser del mundo y de las realidades físicas es un ser dudoso, que la conciencia presume como real. El mundo solamente puede ser conocido de manera indudable *ut cogitatum*, como algo válido en la *cogitatio*. "Sum cogitans: *este enunciado evidente suena más concretamente: ego cogito-cogitata qua cogitata*".<sup>54</sup>

La conciencia se entiende como polo constituyente de los objetos conocidos. Desde este punto de vista, la fenomenología completa y corrige el planteamiento cartesiano sobre la conciencia. Para Descartes el yo se determinaba como *mens sive anima sive intellectus*, pero en el sistema cartesiano la *mens* se relaciona con la extensión corpórea como con su sujeto. Para Husserl el planteamiento de Descartes es correcto en el inicio pero es incompleto e incoherente en su desarrollo.<sup>55</sup> Del análisis estricto del acto de conocimiento, queda la conciencia como el sujeto 'puro' del acto.<sup>56</sup>

A diferencia de las cosas y del mundo, la conciencia es un objeto plenamente inmanente, capaz de garantizar de forma evidente su propia existencia.<sup>57</sup> De ahí que en cualquier planteamiento del conocimiento, aun de carácter crítico, permanezca como indudable el sujeto del conocer. Ni siquiera la reducción trascendental —que afecta al ser del mundo y del hombre empírico— parece afectar al yo. El ser de la conciencia es siempre el sujeto activo del conocimiento y es sujeto activo también de cualquier reducción. La

---

<sup>52</sup> Cf. *ibid.*, § 55, p. 134.

<sup>53</sup> HUSSERL: *Cartesianische...*, IV, § 41, p. 118.

<sup>54</sup> Edmund HUSSERL: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Edición y notas por W. BIEMEL: Haag: Martinus Nijhoff 1954 (Bd. VI), § 17, p. 79. En adelante esta obra se cita como *Krisis*.

<sup>55</sup> Cf. *ibid.*, § 19, p. 84.

<sup>56</sup> Cf. *Ideen...*, § 80, p. 195.

<sup>57</sup> Cf. *ibid.*, § 42, p. 98.

conciencia puede desconocer la existencia real del mundo, pero — ante sí misma— se descubre, de manera necesaria y apodíctica, como existente: como alguien que existe para sí y en sí, aunque no exista nada fuera de ella.

Sin embargo, y a pesar de estas características, el yo no es nunca sólo y absolutamente un objeto de conocimiento. La razón de esa imposibilidad reside en que el yo acompaña siempre a todo acto de conocimiento, también a aquellos que se dirigen sobre él mismo. “*El yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente obstinada, la de una ‘idea fija’*”.<sup>58</sup> La presencia del yo es inherente a todo *cogito*. Recogiendo la conocida fórmula del lenguaje kantiano, “*el ‘yo pienso’ necesita poder acompañar todas mis representaciones*”.<sup>59</sup> Cuando se intenta hacer de él un simple objeto de conocimiento, un ingrediente más de la vivencia cognoscitiva, el *ego* escapa a esa consideración de sí mismo; no puede tomarse nunca como objeto de investigación.<sup>60</sup> Siempre y en todos los casos se sitúa en la posición del sujeto, también presente en aquellos actos por los que se objetiva a sí mismo como *cogitatum*. Es decir, el yo, que en principio parecería ser lo más adecuado al conocimiento, aparece no obstante como un residuo fenomenológico que acompaña a todo acto de conocimiento; en ningún momento puede ser aprehendido absolutamente. Es imposible no recordar en esas palabras el eco de la exposición de Natorp rechazada en 1900.

Con otras palabras, el polo objetivo, el ‘existente’, es el resultado de la síntesis de las múltiples operaciones subjetivas sobre el objeto. El polo egológico, el sujeto, es el que opera la síntesis, el que hace explícito el objeto en sus propiedades particulares. La conciencia se descubre como el polo egológico correlativo, con identidad específica, con su propia forma temporal.<sup>61</sup> Es el sujeto puro que confiere toda la validez de ser al mundo, y al sujeto empírico que se

---

<sup>58</sup> *ibid.*, § 57, pp. 137 y 138.

<sup>59</sup> *ibid.*, § 57, p. 138.

<sup>60</sup> *Cf. ibid.*, § 80, p. 195.

<sup>61</sup> *Cf. HUSSERL: Krisis...*, § 50, p. 175.

incluye en el mundo. *“Inhibiendo la validez de ser y reflexionando sobre mí, yo me encuentro de nuevo como sujeto de todos mis objetos, me encuentro como el sujeto que los tiene como válidos y que les da su validez”*.<sup>62</sup>

La conciencia es un existente en sí, que no depende de ningún otro existente para ser, que es un ser en sí mismo necesario, por contraste con el ser contingente del mundo, por contraste también con el ser del hombre concreto, que es parte del mundo y que adquiere su sentido de ser a través precisamente de la operación constitutiva de la conciencia. El concepto del yo es, por tanto, trascendental al mundo y al sujeto empírico.

*“El yo que alcanzo en la epoché (que equivale al ego que podría ser encontrado a través de una renovación y de una rectificación crítica de la epoché cartesiana), se denomina ‘yo’ solamente por un equivoco, aunque sea éste un equivoco esencial, porque cuando yo trato de definirlo reflexivamente sólo puedo decir que: este yo soy yo, yo-que actúo la epoché, yo que interrogo al mundo como fenómeno, al mundo que vale ahora para mí en su ser y en su ser así-y-así, con todos los hombres dentro de él, los hombres de los cuales yo estoy tan seguro; yo, que estoy por encima de toda la existencia natural que tiene sentido para mí, que soy el polo egológico de la vida trascendental en cuyo interior el mundo tiene sentido para mí puramente en cuanto mundo; yo, que en mi plena concreción incluyo todo eso”*.<sup>63</sup>

Además del análisis sobre la estructura esencial del acto de conocimiento, Husserl aborda el problema de la intersubjetividad del conocimiento, de la relación entre el yo trascendental con los otros sujetos. Es evidente que el sentido objetivo del mundo no es simplemente fruto de una conciencia aislada en sí misma. Las cosas valen como existentes objetivamente del modo en que son puestas por la comunidad de sujetos. Lo que existe no se define por una

<sup>62</sup> *ibid*, Apéndice VI, p. 409.

<sup>63</sup> *ibid*, § 54, p. 188.

subjetividad aislada, sino por una operación intencional unificada y graduada de toda subjetividad. “*Por esto podemos hablar en este sentido de una ‘constitución intersubjetiva’ del mundo*”.<sup>64</sup>

Para resolver esta cuestión, Husserl advierte que es preciso abandonar la actitud natural del conocimiento. La actitud natural lleva a pensar que la conciencia obra en la intersubjetividad. Pero si se acepta la tesis de existencia y se identifica el ser intencional con el ser real, es decir, si se identifica el sentido del mundo con el ‘mundo físico’ y la comunidad intersubjetiva con la ‘humanidad’, el problema no tiene solución. “*El elemento subjetivo del mundo incluiría, por decirlo así, el mundo y por ello también a sí mismo. Y esto es un contrasentido*”.<sup>65</sup>

Desde la *epoché*, en cambio, el yo, tras la reducción, aparece no como una parte del mundo, sino como el polo egológico que constituye el sentido del mundo.<sup>66</sup> Es la subjetividad la que constituye al *otro* o a los *otros en general*,<sup>67</sup> o, con otra expresión de contenido similar, en la subjetividad ellos se constituyen en mí como otros.<sup>68</sup> También los otros hombres forman parte del fenómeno del mundo, que es constituido —como un sentido válido— por obra exclusiva de la actividad cognoscitiva del yo. “*La epoché convierte a los demás hombres en ‘fenómenos’; así para el filósofo que se pone en el interior de la epoché ni él ni los otros valen directamente como hombres, ellos valen sólo en cuanto fenómenos, como polos de una problemática trascendental*”.<sup>69</sup>

Se alcanza así el *ego* trascendental en un sentido más pleno,<sup>70</sup> como un yo que incluye en sí toda la validez de sentido del mundo. Este yo trascendental es, de una parte, el *ego* puro del yo empírico, sin que esto quiera significar que el *ego* puro sea el alma o una parte

<sup>64</sup> *ibid*, § 49, p. 171.

<sup>65</sup> *ibid*, § 53, p. 183.

<sup>66</sup> Cf. HUSSERL: *Cartesiansche...*, V, § 44, p. 125.

<sup>67</sup> Cf. *ibid*, V, § 49, p. 137.

<sup>68</sup> Cf. *ibid*, V, § 56, p. 156.

<sup>69</sup> HUSSERL: *Krisis...*, § 54, p. 187.

<sup>70</sup> Cf. HUSSERL: *Cartesiansche...*, V, § 59, pp. 163 y 164.

del alma, sino el núcleo inobjetivable que hace posible el conocimiento,<sup>71</sup> y, a la vez, es el *ego* puro de toda la comunidad de sujetos. El yo puro es la condición última, el polo egológico necesario para que exista, de hecho, el conocimiento efectivamente intersubjetivo. El ego trascendental en general es el *a priori* de toda constitución, que fundamenta la necesidad esencial de “*la estructura general fáctica del mundo objetivo dado, su estructura como mera naturaleza, como animalidad, como humanidad, como socialidad de diversos grados y como cultura*”.<sup>72</sup>

El mundo se hace inteligible precisamente en cuanto es un sentido constituido en la inmanencia, es decir, en cuanto está referido a la subjetividad. Subjetividad pura y sentido del mundo son los extremos últimos de la relación de conocimiento. El mundo tal y como es comprendido por la última subjetividad trascendental es el correlato de esa subjetividad, y es únicamente ese correlato de la subjetividad. Nada se puede decir de él más allá de esa consideración. “*El intento de indagar más allá sería un no-sentido*”.<sup>73</sup> Esta subjetividad entiende el mundo como realmente ‘existente’, y, al mismo tiempo, esta comprensión del mundo por la subjetividad trascendental es la forma más alta de la racionalidad de ese mundo.<sup>74</sup>

El *ego* primitivo es para Husserl, por lo tanto y aunque parezca paradójico, el fundamento del realismo más radical. Este realismo no es evidentemente un realismo ontológico, que afirme conocer la existencia real de un mundo físico. Es, eso sí, un realismo gnoseológico que afirma como cierto el conocimiento del mundo. “*No existe por tanto un realismo más radical que el nuestro, ya que esta palabra no significa nada más que esto: ‘yo estoy cierto de ser un hombre que vive en este mundo, etc., y de esto no tengo la más mínima duda’*”.<sup>75</sup> Una posición que se titula a la vez como idealismo

<sup>71</sup> HUSSERL: *Krisis...*, § 54, p. 190.

<sup>72</sup> HUSSERL: *Cartesianische...*, V, § 59, p. 164.

<sup>73</sup> HUSSERL: *Krisis...*, § 55, p. 192.

<sup>74</sup> Cf. HUSSERL: *Cartesianische...*, IV, § 41, p. 118.

<sup>75</sup> HUSSERL: *Krisis...*, § 55, pp. 190 y 191.

fenomenológico-trascendental. Un idealismo que no es tampoco el idealismo ontológico, porque no afirma la constitución del mundo físico como resultado de la operación productiva de la conciencia, sino un idealismo gnoseológico, en el sentido de que la conciencia constituye el sentido objetivo del mundo. “*Solamente el idealismo, en todas sus formas, trata de apoderarse de esta subjetividad y de alcanzar al fin un mundo que no se da nunca sino al sujeto y a la comunidad de sujetos*”.<sup>76</sup>

El nombre propio del *ego* puro es la razón, y la forma de la autocomprensión de la razón es la filosofía. Para Husserl la filosofía es la razón en ese continuo movimiento de autoclarificación, es la lucha constante de la razón por alcanzarse a sí misma, para descubrir que es, en sí misma, un mundo y que, a diferencia del mundo físico —siempre cambiante, contingente— existe en su propia verdad universal. Ese movimiento de la razón es utópico, puesto que la racionalidad es una idea llevada al infinito, una meta o un objetivo nunca alcanzados plenamente y, en consecuencia, la razón está abocada de manera necesaria a un devenir continuo. Si la razón se auto-comprende a sí misma y al mundo a través de la filosofía, lo hace en una constante evolución de sentido, en un intento —nunca alcanzado absolutamente— de llegar a la plena racionalidad.<sup>77</sup>

Husserl dejará abierto un nuevo campo de interpretaciones sobre el ser característico de ese yo puro, ya que, de un lado, parece entenderse como un ser en la inmanencia por su estructura netamente intencional. En este sentido, esta razón absoluta sería inmanente a la comunidad de sujetos.<sup>78</sup> Por otra parte, parece tratarse de un ser que está más allá de la inmanencia, con una trascendencia sobre la intersubjetividad, en la forma de un Dios trascendente.<sup>79</sup>

<sup>76</sup> HUSSERL: *Krisis...*, § 73, pp. 271 y 272.

<sup>77</sup> Cf. HUSSERL: *Krisis...*, § 73, p. 273-6.

<sup>78</sup> Así lo entienden, entre otros, L. LANDGREBE: *Phenomenologie und Metaphysik*, Hamburgo 1949; L. DUPRE: *A dubious heritage. Studies in the Philosophy of Religion after Kant*, Nueva York 1977, y R. BOEHM, “Zum Begriff des ‘Absolutem’ bei Husserl”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (1959).

<sup>79</sup> Como, por ejemplo, S. STRASSER: “Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls”, *Philosophisches Jahrbuch* 67 (1958). Para un *status quaestionis*

## Consideraciones finales

El acercamiento de Husserl sobre el problema de la estructura y condiciones del acto de conocimiento en las *Investigaciones Lógicas* ha aportado tesis y planteamientos de enorme influencia al pensamiento filosófico del siglo XX. Quizá uno de los efectos de mayor alcance haya sido el de mostrar los límites del concepto del yo —de la conciencia, de la subjetividad— a partir del análisis del acto de conocimiento. Ese análisis típico abre un enorme número de problemas sobre la naturaleza del yo, porque el conocimiento supone una objetivación en la que el objeto se presente *ante* un sujeto que conoce. También el conocimiento reflexivo de sí mismo procede de esa forma, aunque no sea la única forma de saber de sí mismo. Desde aquel particular y concreto punto de vista, el yo objetivado en el conocimiento reflejo es siempre diverso al yo sujeto, aunque, por otra parte, no es estrictamente necesario que el yo se conozca de esa forma refleja; una característica del yo presente en todo acto es que puede ser o no consciente de sí.

La fenomenología de Husserl pretende eliminar del pensamiento filosófico toda forma de prelogicidad en un colosal esfuerzo de coherencia lógica. Se atiene a la norma de que no puede expresarse racionalmente de forma adecuada lo que no se conoce racionalmente, y propone como solución la hipótesis del sujeto puro trascendental que es la condición última de todo conocimiento posible y es, al mismo tiempo, el sujeto siempre presente en cada acto de conocimiento. De esta forma parece alcanzarse una solución suficiente del problema sin salir del ámbito de la conciencia. Una solución que tiene reminiscencias parciales con, por ejemplo, la teoría neoplatónica de la iluminación, la peculiar tesis averroísta sobre el intelecto agente separado, o la construcción monádica de Leibniz. Es un existente que huye de sí mismo, como ocurre en toda forma de objetivismo cognoscitivo. Lo que sabe de sí no es propiamente lo que es él mismo, sino lo que ha objetivado de sus

---

sobre este aspecto, es útil la consulta de las obras de A. ALES BELLO: *Husserl. Sul problema di Dio*, Roma: Studium 1985, y I. GÓMEZ ROMERO: *Husserl y la crisis de la razón*, Madrid: Cincel 1986, pp. 177-199.

actos anteriores. La mediación intelectual siempre provoca esa distancia entre el *ego cogitans* y el *ego qua cogitata*.

En realidad, la cuestión sobre el yo revela una fractura importante en el método fenomenológico al poner en cuestión su criterio de evidencia. Para Husserl es evidente lo que se da de forma adecuada a la conciencia, con plenitud intuitiva. El sujeto, sin embargo, no cumple esa condición, y, a pesar de ello, es evidente. Ante ese hecho se revela que ese criterio es solamente válido en el ámbito de los objetos lógicos y, en este sentido, también lo es cuando el yo es considerado como objeto lógico. Ahora bien, el yo es evidente de hecho en otro sentido. Husserl debería admitir la existencia de otras condiciones cognoscitivas de evidencia en las que el sujeto alcanza de sí mismo o de otros una evidencia real que es, simultáneamente, inadecuada. Es decir, a pesar de la férrea posición husserliana, la inadecuación no equivale absolutamente a carencia de evidencia.

La cuestión reside en que la racionalidad y el yo no son conceptos mutuamente inclusivos. La definición del yo como ser racional no es ambivalente en ambas direcciones. Es verdadero que el yo es el ser racional, pero, en cambio, no lo es que el ser racional sea simplemente el yo, porque ser yo es estrictamente algo más que ser racional. En el caso del yo, la conciencia tiene evidencia de un sujeto pre-lógico, con una estructura y unas características diferentes a las de los objetos lógicos. Ese sujeto, como el mismo Husserl lo describe, es trascendente al ámbito lógico-reflexivo, a la comunidad de sujetos y a las formas de sucesión temporal.

Quizá el esfuerzo filosófico más importante para superar la antinomia husserliana ha sido el realizado por Heidegger al definir al yo como existente antes de pensar o de ser pensado. La fenomenología de Husserl sobre las estructuras de la conciencia y de sus objetos es en realidad solamente una parte del campo de análisis fenomenológico. La evidencia de objetos inadecuados que se presenta en la conciencia abre el análisis fenomenológico hacia los objetos que la trascienden, es decir, hacia el mundo. Heidegger continúa el análisis a partir de ese punto de acuerdo con sus posibilidades metodológicas aunque en abierta oposición a la postura

de Husserl. La pregunta sobre el yo se transforma en la pregunta sobre el ser. El sujeto no es, para él, solamente la condición lógica de todo acto de conocimiento, sino un ser que está más allá o antes de ese tipo de actos. La prelogicidad del ser será una constante de su filosofía. El conocimiento rebasa, en su opinión, el ámbito lógico y opera sobre y desde el mundo existente. Sin embargo, el existencialismo heideggeriano mantiene como punto de partida la separación, o incluso la oposición, que se muestra en el análisis del acto cognoscitivo, entre el yo consciente y el yo pre-lógico. Es lógico que esa separación sea percibida como algo angustioso, como pérdida de sí, como caída. La inteligencia de la existencia es siempre una reducción de la existencia misma; es efectivamente una caída del existir. La vida es la caída desde sí mismo, la irrecuperabilidad de la propia vida.

Esa oposición entre lo racional y lo pre-racional, lo consciente y lo in-consciente ha dominado en gran parte el pensamiento filosófico de este siglo. No han faltado incluso autores que, con una argumentación circular y paradójica, han hecho de la pre-logicidad del sujeto una definición comprensiva del sujeto humano; o han entendido que el sujeto se desdobra en dos: el *ello* o el yo inconsciente —biológico, impulsivo, histórico, cultural, etc.— y el yo racional que actúa al margen o en oposición a aquél.

No puede olvidarse que, al mismo tiempo que se afirma esa característica del yo en la realidad, el yo pre-lógico es el yo lógico; esto significa que el yo en su forma de operar es racional y consciente de sí aunque no sea de forma objetivante. El yo conocido, conscientemente o no tanto, no es el yo que es. Pero esa diferencia no significa que el yo deje de ser o que deje de ser racional. De hecho, la definición del yo como irracional es una respuesta racional del yo y sobre el yo; es un producto racional. Limitarse a describir la irracionalidad del hombre, o invocar la espontaneidad de las fuerzas afectivas, intuitivas o culturales del ser humano, o proponer la autonomía de la voluntad frente al discurso racional como comportamientos típicamente humanos, solamente son salidas en falso, son construcciones típicamente racionales del hombre sobre sí mismo.

Es posible un saber de sí mismo en el que no se cumple exactamente la estructura sujeto-acto de conocimiento-objeto, sino que el sujeto está presente a sí mismo y no ante sí. La dificultad para definir esa forma de acceso radica en que es la única que funciona de ese modo; todas las otras relaciones de conocimiento funcionan bajo la estructura sujeto-objeto. En el caso del conocimiento de sí parece darse más bien una relación del sujeto consigo mismo, o, aún más exactamente, no se puede hablar de una relación sino de un estar en sí o un ser en sí. La clase de conciencia que el yo tiene de sí mismo no es en sentido estricto objetivante.

El yo sujeto no puede ser objetivado o, si lo es, es objetivado de forma inadecuada. Es decir, el yo sujeto es —aunque esta obviedad debe ser matizada— por definición pre-lógico, pre-consciente o pre-racional.

Esta identidad última del yo exige precisiones terminológicas y conceptuales que aún no se han formulado suficientemente. El sujeto del acto de conocimiento no es la facultad cognoscitiva, sino el yo en su totalidad existencial. Este *suppositum* no es el yo consciente de sí mismo, ni siquiera es el yo como conciencia racional, ni tampoco el yo como subjetividad que opera en todo acto, racional o no. Ninguno de esos sentidos del yo se refiere al *suppositum* último, al sujeto o persona, o como quiera ser llamado. Este sujeto es parcialmente conocido por sí mismo, que no puede autocomprenderse de manera absoluta. Podemos elaborar conceptos racionales y verdaderos sobre las estructuras existenciales y operativas del ser humano pero, a la vez, debe afirmarse la presencia de áreas de la identidad personal que escapan al análisis racional, por más que sean tan reales como los aspectos conocidos. Y sería también necesario proceder a una suficiente clarificación en los términos que respete la pluralidad de los planos de la conciencia, abandonando la confusión entre el ser conscio —en correspondencia con lo consciente, lo inconsciente, lo pre-consciente—, el ser conciencia cognoscente —con lo lógico, lo pre-lógico, lo a-lógico—, el ser subjetividad racional —con lo racional, lo anti-racional, lo a-racional—, o el ser idéntico a sí mismo —temática o a-temáticamente tratado.

Husserl consigue en las *Investigaciones Lógicas* rescatar la peculiaridad de la inteligencia humana y de la filosofía misma. Cien años después de esta obra se puede afirmar que la cuestión de la identidad subjetiva no ha sido abordada de forma sistemática, por más que haya sido tratada parcialmente desde disciplinas filosóficas y empíricas muy diversas. El hombre no es solamente un concepto, ni siquiera es el concepto que alcanza de sí mismo. No es tampoco solamente un ser preconceptual que opera en la espontaneidad irracional, sino ambas cosas simultáneamente. Está pendiente todavía el desarrollo de las consecuencias de la identidad del yo.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.