

La *epojé* y la reducción como acceso a la vida trascendental

Jaime Villanueva Barreto

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

jvillanuevabarreto@gmail.com

Sumilla

Este artículo tiene como intención fundamental hacer una presentación crítica de la *epojé* y la reducción como modos de acceso a la vida trascendental de la conciencia. Es nuestra intención principal mostrar la diferencia que Husserl mismo establece entre estos dos conceptos, así como mantener una discusión con la formulación y planteamiento de los principales estudiosos de este tema. Queremos también mostrar cómo las nociones de *epojé* y reducción solo son posibles si asumimos antes una reformulación de los sentidos tradicionales de inmanencia y trascendencia, siendo de este modo la fenomenología una clara superación del dualismo moderno.

Palabras Claves: *Epoje*, reducción, actitud natural, psicología eidética, inmanencia, trascendencia.

Abstract

This article is intended to give a presentation critical review of the epoche and reduction as modes of access to transcendental life of consciousness. It is our primary intention to show the difference that Husserl himself down between these two concepts and have a discussion with the formulation and approach of the leading scholars of the subject. We also show how notions of epoche and reduction are possible only if we assume before a reformulation of the traditional sense of immanence and transcendence, thus being a clear improvement phenomenology of modern dualism.

Keywords: Epoche, reduction, natural attitude, eidetic psychology, immanence, transcendence.

1. La actitud natural y su desconexión

La primera lucha que entabla la fenomenología para ganarse su derecho de ciencia filosófica suprema es la de reconocer, además de los hechos, el mundo del *eidós* y del *a priori*, superando el naturalismo. Precisamente esta distinción le permitirá a Husserl dejar clara la diferencia de abordar la subjetividad que tienen tanto la psicología naturalista como la eidética, y la fenomenología trascendental. Esta diferencia fundamental entre psicología eidética y fenomenología trascendental, es que la primera aborda a la psique como existente en el mundo (la psique intencional pertenece al mundo). Mientras que, para la fenomenología trascendental, la experiencia precede a la existencia, es decir, el origen de nuestra discriminación respecto a la existencia o no-existencia, a la verdad o falsedad, es en última instancia la experiencia¹. El yo trascendental –a diferencia del psicológico– es el que antes de afirmarse como existente primero experimenta, pues antes de afirmar que soy algo en el mundo está mi experiencia de este mundo, y eso, es lo trascendental.

A la fenomenología le interesa describir cómo se da la correlación entre nuestra experiencia y el mundo; su pregunta no es ¿qué es el mundo?, sino ¿cómo llegamos a determinar qué es el mundo? Y precisamente es la actitud natural la que parte de nuestra primera experiencia del mundo en su plena concreción. Husserl mismo lo reconoce así desde el primer párrafo de sus *Ideas*: “dentro de la actitud teórica que llamamos “natural”, queda, pues, designado el horizonte entero de las indagaciones posibles con *una sola palabra*: es el mundo” (Husserl 1992: 17). Pero en este mundo no nos la vemos únicamente con objetos empíricos, la actitud natural no es lo mismo que la actitud positivista (naturalista), sino que ésta es la cotidianidad del mundo de la vida, por lo que los tipos de objetividades con las que nos relacionamos pueden ser también esencias. De hecho, toda la primera sección del capítulo uno de las *Ideas* está dedicada a los hechos y las esencias, allí Husserl (1992) muestra que las objetividades de tipo ideal no son sólo de tipo matemático, sino que hay objetividades ideales de distinto tipo, unas que tienen un tipo de *a priori* puramente formal (aritmética) y otras que lo tienen de tipo material (geometría). Y así como hay distintos tipos de objetividades, también hay distintos tipos de ciencias, las hay de hechos que tienen una toma de posición con respecto a la existencia, y las hay de esencias, que no. Pero, sin embargo, es la experiencia la base de derecho de estas ciencias, pues es la base de todo juicio, que a su vez recoge lo captado en la vivencia en que se dan originariamente los objetos: la percepción; pero dentro de esta experiencia y con referencia a la percepción aunque con derecho propio están también las objetividades ideales.

1 Esto también lo vio Descartes mismo cuando habla del *ego cogito* como actividad, como experiencia; y del *ego sum* como la afirmación de la existencia que experimento.

La tesis general de la actitud natural es entonces la existencia, el mundo existe y nosotros existimos dentro de él, todas las objetividades tienen este presupuesto. Pero el cómo existe el mundo es lo que no se puede explicar desde la actitud natural misma, sino que sólo mediante la reflexión fenomenológica se puede describir la actitud natural.

La tesis básica de la actitud natural es entonces la de la existencia de mi mundo circundante y yo dentro de él, este mundo se me presenta “ahí delante” en la forma espacial y temporal, me encuentro ante él de forma inmediata e intuitivamente lo experimento, tengo conciencia de él como siendo sin fin en el espacio y sin fin en el tiempo. Este mundo en el que me muevo y que está “ahí delante” no es tampoco un mundo de meras cosas, sino que también es un mundo práctico, es, en suma, lo que se conocerá después como el mundo de la vida. Puedo eventualmente desviar mi atención a otros objetos como cuando estoy ocupado con las matemáticas y me inserto en el mundo de los números, pero “el mundo aritmético está ahí, si y mientras estoy en actitud aritmética. Pero el mundo natural, el mundo en el sentido habitual de la palabra, está constantemente para mí ahí mientras me dejo vivir naturalmente” (Husserl 1992: 67), es decir, mientras me encuentro en “actitud natural”. Esto nos lleva inmediatamente a considerar que el estar en el mundo es un estar actitudinal, pues así como puedo estar ocupándome de la aritmética sin dejar de estar en el mundo, sino encontrándome solamente en actitud matemática, puedo estar en otra actitud sin que por eso deje caer al mundo.

Decimos esto porque, como se verá, luego se empieza aquí a esbozar la posibilidad de la desconexión de la actitud natural, que no es lo mismo que la desconexión del mundo natural, pues, “el mundo natural *sigue entonces ahí delante*; después, lo mismo que antes, sigo en la actitud natural, *sin que me lo estorben las nuevas actitudes*” (Husserl 1992: 67). Esto quiere decir que mientras me ocupo de otros objetos u otros mundos como el matemático por ejemplo, no estoy en el mundo natural aunque éste permanezca como trasfondo de él. Pero en este mundo no me encuentro solo sino que estoy con otros sujetos-yos que son parte de mi mundo circundante, así como yo soy parte de del suyo, y que juntos, aunque cada uno en su propio campo de percepción, recuerdo, expectativa, etc., damos común realidad espacial y temporal objetiva al mundo circundante de todos nosotros, y al que todos pertenecemos.

En esta actitud estamos entonces volcados a las cosas que nos están dadas, y es a este mundo al que se refieren nuestros juicios, pues como dice Javier San Martín “la actitud natural es la forma fundamental de vivir del hombre en el mundo, viviendo en la *doxa* del mundo, en la seguridad del mundo, seguridad que subyace a la diferencia entre el mundo y la representación del mundo” (San Martín 1986: 128). Es por eso que nuestros enunciados están siempre referi-

dos a estas cosas ya dadas, a sus relaciones, sus cambios, sus funciones, sus dependencias, sus leyes, sus variaciones, etc., expresando lo que nos ofrece la experiencia directa. Es a base de ellos que hacemos generalizaciones que luego transferimos de nuevo de un conocimiento universal a los casos singulares, abriéndose las diversas posibilidades de determinación o explicación, donde los juicios más fuertes tienen que ceder frente a los más fuertes.

Por ello mismo, el pensamiento natural no tiene motivo alguno para plantear la pregunta por la posibilidad del conocimiento que obtiene a través de sus ciencias, pues lo supone como un hecho de la naturaleza, es un *factum* de la psique naturalizada. Sin darse por enterado del profundo problema que plantea la correlación entre vivencia de conocimiento, significación y objeto, que es poner en cuestión precisamente la posibilidad misma del conocimiento pues significa salir de los parámetros científico-naturales y arribar a una reflexión filosófica mucho más profunda. Pues teniendo como modelo a las ciencias fácticas de la naturaleza encontramos todo de un modo claro y comprensible, pero cuando nos interrogamos por la posibilidad misma de esa correlación antes mencionada, o por la posibilidad misma del conocimiento en general, éstas ya no nos sirven pues caen en constantes contrasentidos al querer fundamentar a partir de lo ya fundado. Por eso la llamada a elaborar esta crítica del conocimiento, que es una crítica de la razón es la fenomenología, es ella la llamada a ser crítica del conocimiento natural en todas las ciencias naturales, pero no de interpretar si los resultados son correctos y definitivos, pues ella misma no puede ser otra ciencia exacta como el modelo de filosofía heredado de la modernidad, que sí confundió filosofía con matemática.

Uno de los modos en que Husserl explicará dicha desconexión de la actitud natural es en términos de la duda universal cartesiana, pues Descartes con ella quería obtener una esfera de ser absolutamente indubitable, sin embargo no debemos confundirnos y pensar que Husserl cayó con esto en un irremediable cartesianismo, pues él mismo advierte en seguida que “(...) el intento de duda universal sólo debe servirnos como instrumento metódico para poner de relieve ciertos puntos (...)” (Husserl 1992: 70). Duda y *epoché* son diferentes pues mientras la primera es a su vez una tesis sobre el mundo, la otra lo único que busca es poner entre paréntesis, es decir, alterar la actitud básica sobre el mundo. El parecido entre ambas es que las dos provienen del reino de nuestra absoluta libertad y son radicales en su planteamiento. Husserl toma como modelo la duda cartesiana porque piensa efectivamente que en el intento de dudar de algo de lo que tenemos conciencia se acarrea cierta abolición de la tesis, con la diferencia nuevamente en que durante la desconexión fenomenológica no abolimos ninguna tesis sino que “la tesis sigue existiendo, como lo colocado entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis, como lo

desconectado sigue existiendo fuera de la conexión” (Husserl 1992: 70). Es decir, no se elimina el mundo natural sino que se coloca entre paréntesis toda posición respecto a su existencia. Husserl nuevamente es explícito al decir que en Descartes prevalece un intento de negación universal, intento que a él no le interesa. La preocupación de Husserl, al contrario, es el fenómeno del “colocar entre paréntesis” o “desconectar” (Husserl 1992: 72), es decir, poner “fuera de juego” toda tesis, en una palabra modificar la tesis de la actitud natural.

Lo que se desconecta en la actitud natural es entonces la actitud básica frente al mundo, es decir, la mera relación sujeto y objeto como había venido siendo entendida hasta entonces, para trocarla en la descripción de las puras vivencias en una subjetividad también pura. Sin embargo, se podría decir, que esto mismo lo puede realizar la psicología tanto natural como eidética, pues también tendrían entre sus temas precisamente el estudio de la subjetividad, es por ello necesario, antes de ingresar al tema de la *epojé* fenomenológica, detenerse a mostrar la singular distinción entre fenomenología trascendental y psicología en cualquiera de sus formas.

2. Psicología y fenomenología. Preliminares de la *epojé*

Un modo privilegiado de ingresar al tema de la *epojé* primero, y la reducción luego, ha sido para Husserl el de la psicología, siempre fue para él muy importante deslindar su posición frente a esta ciencia. Recordemos que desde el inicio mismo de su reflexión filosófica se las ha tenido que ver con ella, llegando incluso a catalogar a sus Investigaciones lógicas –inicialmente por lo menos– como una psicología descriptiva, sin olvidar tampoco su lucha permanente con toda forma de psicologismo.

El tema del interés por la psicología es que ésta es la llamada a ser la ciencia de la subjetividad, pero ella –constata Husserl– siempre ha planteado los problemas en los mismos términos que la ciencia natural en relación con la experiencia, es decir, que por querer reducir lo psíquico a sus procesos reales lo rechaza como propiamente psíquico dejándolo como algo meramente subjetivo según el mismo modelo de la ciencia natural. Es decir, el modo de abordar lo psíquico es el mismo modo de abordar lo físico, en éste se intenta despejar a la objetividad de todo carácter subjetivo con el fin de poder estudiarlo matemática y exactamente en los términos de la causalidad, en aquella, se intenta despejar a lo psíquico de toda relación real con la experiencia inmediata para también poder explicarlo en términos de relaciones objetivas, terminando por confundir lo propiamente psíquico con esos procesos reales-causales.

Según Husserl, este es el error fundamental de la psicología naturalista pues en ella lo psíquico no existe propiamente, ya que ha sido mal entendido, al equipararlo con los procesos naturales, entiende a la conciencia como na-

turalidad, sin percatarse que el abordar la subjetividad requiere de una actitud completamente diferente a la tomada por la ciencia de la naturaleza. Olvida por ello el análisis de la experiencia inmediata que debió ser su objeto primero de estudio, por eso, para Husserl toda vuelta a la subjetividad deberá pasar antes por este estudio de la experiencia inmediata, pero que ya no podrá realizarse en los términos de la psicología naturalista.

El tema principal, sin embargo, es cómo quedarnos con esta experiencia inmediata que compete al campo puramente psíquico, mediante qué método puedo yo en tanto psicólogo despejar mi campo de estudio sin entenderlo como una entidad natural más al lado de otras. Este camino, por supuesto, es el de la *epojé* primero y luego la reducción, por ello: “se puede comprender que la reflexión psicológica pertenece estructuralmente al método fenomenológico como preparación indiscutible de la reducción trascendental” (San Martín 1986: 93), pues ella me puede acercar a los modos de operar de la subjetividad pero no en tanto psicología natural sino en tanto psicología eidética pura o fenomenología psicológica.

Para abordar el tema de la psicología pura o eidética tenemos antes que referirnos a la diferencia que establece Husserl entre lo real y lo psíquico o como lo llama también en *Ideas II*, entre la naturaleza material y la animal. Allí desde una perspectiva ya fenomenológica, nos señala que la naturaleza en general se divide en material y animal, siendo la nota distintiva de la primera la materialidad mientras que en la segunda es lo animado, lo “viviente” en el sentido genuino de animal. Lo que las distingue es que la naturaleza animal no posee una extensión que es atributo exclusivo de la cosa material. Debe entenderse, entonces, a la extensión como la nota diferenciante entre lo material y lo anímico. La extensión corpórea es la forma esencial de todas las propiedades reales, es decir, la cosa está constituida tanto por las determinaciones extensivas cuanto por las cuantificantes. Sin embargo, esto no aclara que el cuerpo sea una determinación real en cuanto es fundamento esencial de todas las otras determinaciones, mediante él la perspectiva espacial se me presenta mediante escorzos. Lo psíquico, en cambio, no tiene una localización en esta realidad corporal, aunque trabaja a uno con él, el tema es que, si bien lo psíquico no se me manifiesta por escorzos espaciales, si lo hace por escorzos temporales.

Estas diferencias han sido marcadas para mostrar que no podemos acercarnos a ambas realidades con un mismo método, sino que lo psíquico reclama una ciencia especial que no lo entienda como una cosa material del orden de la naturaleza, sino que esta nueva ciencia tiene que ofrecer la estructura que constituye lo propiamente psíquico. Y para ello no podemos usar el método abstractivo y formalizante de las ciencias exactas de la naturaleza, pues a diferencia de la naturaleza del físico la que le interesa al psicólogo es la naturaleza de nuestra experiencia ordinaria, mientras que el físico para lograr su descripción tiene que prescindir de todas las propiedades subjetivo-relativas.

Por eso, el estudio de lo psíquico rectamente entendido no puede tener ninguna referencia al modo de trabajar de las ciencias de la naturaleza: “lo anímico, considerado puramente desde un punto de vista esencialmente propio, no tiene ninguna naturaleza, no tiene ningún en-sí en sentido natural susceptible de ser pensado, no tienen ningún en-sí espacio-temporalmente causal, ningún en-sí idealizable y matematizable, ninguna ley según el modelo de las leyes naturales; aquí no hay, como sucede en atención a la ciencia natural, teoría alguna susceptible de una referencialidad retrospectiva idéntica sobre el mundo de vida intuitivo, no hay ninguna observación ni ningún experimento que detende una función análoga para la teorización (...) una ciencia del alma no puede guiarse de ninguna manera –tampoco en el esquema: “descripción” y “explicación”- por ninguna ciencia natural, ni tampoco puede dejarse aconsejar metodológicamente por ella. Sólo puede guiarse por su tema tan pronto como lo haya puesto en claro en su esencialidad propia” (Husserl 1991: 232-233). Esta larga cita se justifica porque deja en claro la última posición de Husserl respecto al tema que había venido manteniendo desde el inicio mismo de su reflexión fenomenológica, en relación a que la psicología no podía usar el mismo modelo de las ciencias de la naturaleza pues sería caer en el absurdo de tratar a la subjetividad como una cosa material.

El primer momento de este método es realizar una *epojé* de todo lo objetivo para quedarnos (reducirnos) en lo puramente psíquico. Esto, sin duda, es extremadamente difícil pues lo psíquico se encuentra presente en toda constitución de sentido y validez, por ello se trata de sacar de la realidad mundana lo propiamente psíquico. Así la psicología descriptiva se encuentra con su tema específico desde un punto de vista puro de las personas como tales, como sujetos de una vida exclusivamente intencional, e intencionalmente ligados entre sí en una mancomunación, que es la conexión de la intersubjetividad. Es decir, lo psíquico no es algo encerrado en mi cerebro que pudiera oponerse a lo que está fuera de él, esto lo descubre la reducción, pues mediante ella se ve que la característica fundamental de la conciencia es ser conciencia-de, esto es que no descansa en sí misma, sino que se refiere siempre a un polo objetivo, estableciéndose una correlación intencional entre ambos polos.

El sentido de formular una psicología pura o fenomenológica es precisamente mostrar la posibilidad efectiva de elaborar una ciencia de lo subjetivo con una metodología propia que le descubre a esta ciencia su objeto propio de estudio, sin ser más tributaria de las ciencias exactas. Por eso, “la psicología tiene que ser, en efecto, la ciencia universal de las almas, el paralelo respecto a la ciencia universal de los cuerpos, y así como esta última es de antemano ciencia en el marco de una *epojé* universal, en el marco de una actitud profesional habitual e instituida de antemano, y desea investigar abstractivamente

tan solo lo corporal en sus conexiones esencialmente propias, así también sucede con la psicología (...) su *epojé* concierne a todas las almas” (Husserl 1991: 250). Es decir, la psicología pura mediante esta *epojé* psicológica debe excluir todo interés teórico de lo que pertenezca al mundo en sí para quedarse con las representaciones del mundo, en una palabra, dirigir dicho interés teórico exclusivamente a la conciencia del mundo.

Sin embargo, esta aproximación es sólo el preludeo a la *epojé* y reducción trascendentales, lo que hemos querido mostrar es que el sentido primigenio de la *epojé* es la suspensión de toda toma de posición, y el de la reducción el de la reflexión sobre aquello que me alcanza la *epojé* como lo puro. Pero, no podemos quedarnos a este nivel de reflexión pues la actitud global de la psicología pura es la misma que la de la ciencia pura, ya que ambas mantienen la “tesis del mundo” y por tanto la diferencia entre el mundo real y la representación del mundo. Pues mientras la ciencia estudia el mundo en sí en su contexto causal, la psicología pura estudia la representación del mundo en su contexto intencional, por ello es todavía una ciencia mundana que se mueve en la actitud natural. Por lo que, para tener una idea clara de lo que significa el descubrimiento fenomenológico de la *epojé*, no podemos quedarnos en esta actitud, sino que debemos dar el paso a la *epojé* y reducción trascendental que nos presente al mundo como “fenómeno del mundo”.

3. La noción de *epojé* y la crítica de la razón

Desde la actitud natural no podemos fundar una ciencia absoluta y mucho menos emprender una descripción de los procesos constituyentes de sentido y validez. Hemos visto también cómo es que la psicología pura se mueve en el ámbito de esta actitud natural y pese a la *epojé* que realiza para conseguir luego la reducción a lo puramente psíquico, ésta no es suficiente pues todavía se encuentra presa de la creencia básica en la actitud natural, ésta creencia es lo que también Husserl llama la tesis de la actitud natural, a saber: el mundo existe. Incluso puedo dudar de las cosas en el mundo pero no del mundo existente. El mundo circundante natural es captado en actitud natural, como una realidad existente, pero esta tesis no es un acto original fruto de un juicio sobre la existencia del mundo, sino que persiste como trasfondo de la conciencia natural vigilante en el acto particular. No es sino después, y sobre su base, que se puede emitir un juicio explícito (predicativo) de existencia. Así, la tesis de la actitud natural (la presencia del mundo) se transforma en tema y tanto la experiencia antepredicativa natural como a la predicativa podemos alterarlas.

Husserl propone una alteración radical de esta actitud natural y que ella es posible por principio, precisamente mediante la supresión de todo lo que nos impide ver las cosas mismas, ya que la actitud natural por su carácter objetivante nos lo impide, es a este momento supretorio al que Husserl llama *epojé*.

El término proviene del griego *epojeo* que significa “tener sobre”, y en voz media “tenerse” o “contenerse”, entonces, retenerse, abstenerse, ir adelante; una palabra que se puede usar como que contiene y retiene. Para Husserl en concreto *epojé* es “echarse para atrás” para mirar (San Martín 1986: 28), es la actitud crítica abstencionista para poder mirar libremente. Practicar *epojé*, es entonces, abstenerse o prescindir.

Es por este prescindir que lleva consigo la *epojé*, que Husserl creyó conveniente usar una entrada cartesiana para poder explicarla, por este motivo equipara su alteración de la tesis de la actitud natural con la duda cartesiana aunque aclarando que esta última sólo la toma como procedimiento subsidiario. Ambas la *epojé* y la duda caen bajo la entera libertad del que las realiza. Todo puede caer bajo la duda, todo ser explicitado o no, puede caer bajo la duda -no importa de qué especie- en cuyo caso no puedo afirmar la certeza del ser de su existencia al mismo tiempo. Husserl pretende extraer entonces de la duda el componente de la *epojé*, es decir, su carácter de suspensión, no de negación, suposición conjetura o duda. Estas últimas destruyen la creencia cierta -siendo a su vez una modalidad de la creencia-, no suspendiéndola, como la *epojé*. Por eso, la *epojé* es más propiamente un acto libre (no se compromete ni con una ni con otra tesis). De ahí que use la figura del “entre paréntesis” y la desconexión; es decir, no se excluye una parte del mundo, como en la duda, sino la posición en la creencia de su existencia. La *epojé* como abstención aparenta sólo el carácter privativo, cuando en realidad, después, deberá aparecer como dando paso al descubrimiento del poder constitutivo de la experiencia trascendental (reducción), en una palabra, por medio de la *epojé* se “retiene” lo que se excluye.

Con la *epojé* se pone entre paréntesis la tesis general de la actitud natural y todo lo que incluye de modo óntico, por ende, todo el mundo natural que está allí constantemente para nosotros como “realidad”. Al proceder así, por este acto de libertad, no niego el mundo como sofista, no pongo su existencia en duda -como el escéptico-, sino que opero como fenomenólogo. Es la *epojé*, la que me prohíbe pronunciarme judicativamente sobre la existencia espacio-temporal del mundo, pues quiera o no la vida natural es el fundamento de mi vida práctica y teórica, que continúa su marcha a pesar de la *epojé*, en la que sólo se suspende todo juicio sobre ella. “Justo este valer de antemano ‘del’ mundo, valer que me sostiene de continuo, actual y habitualmente, en la vida natural, que es el fundamento de mi vida práctica y teórica entera, este de antemano ser-par-mí ‘del’ mundo, lo inhibo ahora, quitándole la fuerza que hasta ahora me daba el terreno del mundo de la experiencia, y sin embargo, sigue marchando como hasta aquí la vieja marcha de la experiencia, sólo que esta experiencia modificada en la nueva actitud ya no me suministra justo el

‘terreno’ en el que pisaba hasta aquí (...) así es como practico la *epojé* fenomenológica, que *eo ipso* me encierra, pues, en adelante también el llevar a cabo todo juicio, todo tomar posición predicativamente respecto al ser y a la esencia y a todas las modalidades del ser de la existencia espacio-temporal de lo real” (Husserl 1992: 451). Este texto, que el mismo Husserl coloca como reemplazo en el §32 sobre la *epojé* fenomenológica, es de vital importancia y meridiana claridad para entender a qué nos estamos refiriendo con dicho término. En primer lugar esta *epojé* es diferente de la psicológica porque es una desconexión de la tesis básica de la actitud natural que ésta no llega a hacer; en segundo lugar no significa –como muchas veces se ha mal interpretado- una destrucción del mundo, al modo cartesiano de la duda, sino como dice la mismo Husserl, significa tan solo una suspensión de juicio que se refiera a la actitud objetivante en que se encuentra el mundo en su cotidianidad, nuestras práctica, por otro lado, continúan siendo las mismas; en tercer lugar, es distinta de la duda porque ésta supone en sí misma una tesis o toma de posición respecto a lo existente, mientras que la *epojé* es una puesta entre paréntesis de cualquier postura tética con respecto a la existencia del mundo.

Por ende, se ponen entre paréntesis a las ciencias y sus valideces, tanto a las fácticas como a las eidéticas -pues ninguna da fundamentos –todas esas proposiciones se aceptan sólo entre paréntesis. En la práctica de la *epojé* no se trata de un cuestionamiento escéptico común contra teorías positivas. Lo que debe interesarle al fenomenólogo es tomar el mundo más allá de toda teoría tal como se da en la experiencia y en el encadenamiento de experiencias en la actitud natural (objetivante) más allá de prejuicios naturalistas. Este método de acceso al campo de esta ciencia nueva (la fenomenología) requiere de una pluralidad de pasos: la primera *epojé* toca todas las ciencias objetivas, no es, por tanto, una simple abstracción de ellas (dejarlas de lado) sino que consiste en no participar en la efectuación de los conocimientos de las ciencias objetivas, en suspender toda posición crítica que toma parte en su verdad o falsedad, o de su carácter de objetivo, por ella, como ya se vio no desaparecen las ciencias ni los científicos

Husserl compara esta *epojé* con la *epojé sui generis* que realizamos respecto a nuestros distintos intereses vitales cuando ejercemos nuestra actividad profesional (Husserl 1992: 35) (siguen siendo nuestros intereses pero no hacemos uso de ellos). Cada interés tiene su tiempo, etc. Así, la ciencia, el arte, el servicio militar, etc., son nuestros oficios pero, en cada uno de ellos seguimos siendo seres humanos, padres de familia, ciudadanos etc. Lo que introduce esta *epojé* es un nuevo interés profesional, este nuevo interés no está en el mismo nivel que el de las ciencias objetivas, hay una inmensa diferencia de valor entre ellos. Pero no se trata de introducir un nuevo interés al lado de los otros (una nueva “teoría”, ciencia o técnica profesional) esas, dice Husserl, son interpretaciones de aquellos que sólo entienden lo que quieren entender.

La actitud del fenomenólogo es totalmente distinta de cualquier actitud profesional. La puesta entre paréntesis no cambia en nada el interés anterior tal como es y vale en la subjetividad personal. Esta puesta entre paréntesis puede ser actualizada en cualquier otro momento en sentido idéntico. Así, el cambio de actitud, no es simplemente un cambio de un interés por otro, se trata de una conversión personal completa, a comparar con una conversión religiosa –la metamorfosis de la existencia más grande que sea confiada a la humanidad como humanidad. Si bien Husserl refiere varias veces que el momento de realizar la *epojé* y la respectiva reducción fenomenológica, el fenomenólogo se torna en un espectador “desinteresado”, debemos tener cuidado con esto, pues a lo que se refiere es que su interés ya no está en el mundo de la actitud natural, sino que éste ha cambiado, no en el sentido de tener algún interés o posición tética con respecto a algo, sino a que su ocupación es ahora distinta, aunque por supuesto sin perder nada del mundo como tal.

Esta abstención (reducción) no implica que el mundo desaparezca, el mundo y mi experiencia sobre él continúa, siguen siendo para mí. El yo que reflexiona filosóficamente hace sólo una abstracción de las vivencias concretas para describirlas de modo puro, pero éstas no desaparecen. El encierro del fenomenólogo en su yo no significa que el mundo deje de ser para él, ni tampoco que deje de tener experiencias “(...) el dejar en suspenso las tomas de posición por parte del yo que reflexiona filosóficamente, no significa que las mismas desaparezcan de su campo de experiencia. Pues las respectivas vivencias concretas, repitámoslo, son aquello a que está dirigida la mirada de la atención; sólo que el yo de esa atención, en cuanto yo que filosofa, practica la abstención respecto de lo intuitivo.” (Husserl 1979: 58). Esta *epojé* fenomenológica que practico yo, en tanto yo reflexionante no me enfrenta a una nada, sino al contrario, de lo que me apropio yo el que medita radicalmente, es de mi propia vida pura con todas sus vivencias puras, “La *epokhé* es, así también puede decirse, el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo, y con mi propia vida pura de conciencia en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como él es para mí.” (Husserl 1979: 69). La única forma de ganarme a mí mismo como ego puro junto a la corriente pura de mis *cogitaciones*, es cuando dirijo exclusivamente mi mirada a esta vida misma, en cuanto conciencia (constituyente) del mundo, es decir, el mundo es para mí, yo pienso, experimento, valoro y obro dentro de este mundo, al que yo le doy sentido y validez.

Esta actitud del fenomenólogo es la que se reserva para el paso a la *epojé* trascendental y por ende a la actitud trascendental. Conforme a esta actitud el mundo es relativo a nosotros y nosotros lo somos al mundo, la exterioridad del mundo se hace presente en la interioridad de mi representación. Es en esta actitud que se puede despejar la “enigmática” relación entre la interioridad de

la vida subjetiva y la exterioridad o trascendencia del mundo, donde es la trascendencia lo que aparece como lo propiamente enigmático, por lo que antes de cualquier decisión sobre ella, se debe practicar una *epojé* absoluta y radical de toda trascendencia. Así podríamos decir con San Martín que “la *epojé* es, ante todo, una abstención de juzgar sobre el mundo real en sí, dada la cuestionabilidad o enigmaticidad que éste ha demostrado en la reflexión (...) *epojé* es abstención o inhibición de cualquier toma de postura judicial respecta a la realidad objetiva” (San Martín 1986: 148). Pero hemos dicho que *epojé* es también desconexión y puesta entre paréntesis, el primer término alude al aspecto subjetivo, a la *nóesis*, cuya fuerza dóxica es desconectada, el segundo, alude al lado objetivo, es decir, a los caracteres de ser correspondientes a la *nóesis*, en una palabra al nóema.

Pero, según Javier San Martín, la *epojé* presenta serias dificultades porque a su entender no sale de la actitud natural a pesar que la diferencia de la *epojé* psicológica, esto dice porque Husserl la presenta como previa a la reducción y no en simultáneo, creemos sin embargo que se deben distinguir claramente ambos momentos, y que la *epojé* si bien es cierto también puede realizarla la psicología y no salir por tanto de la actitud natural, la *epojé* fenomenológica exige de entrada la suspensión de la actitud natural y no sólo de lo objetivo como en el caso de la psicología, sino que si bien va a una con la reducción, debe ser previa a ésta pues sin suspensión no puede haber reflexión trascendental. La *epojé* tiene una misión muy distinta a la reducción, se trata simplemente de suspender la actitud natural, que es una actitud objetivante *per se*. No se trata de suspender la dirección de la mirada al mundo para dirigirla a la psique, como en la *epojé* psicológica. Se trata de suspender la tesis general de la actitud natural, que es más profunda que la tesis, que no es tesis en tanto tal porque se halla por debajo de toda toma de posición concreta, teórica o práctica: la tesis de que el mundo que está allí existe, es, del modo como creemos que existe y es. Al suspender esa tesis, se afecta profundamente toda la actitud natural. En una palabra la *epojé* es la *conditio sine qua non* de la reducción trascendental, que tiene otra labor: la reflexión trascendental sin la cual no hay descripción eidética de la vida intencional de la conciencia.

4. La Reducción como reflexión trascendental

La reducción es la que le da a la fenomenología su objeto mismo de trabajo en plena universalidad, es la que la hace diferente de una simple psicología eidética. En una palabra, es la que le abre paso al acceso universal de las “cosas mismas”, “la teoría de la reducción –ha dicho Eugen Fink– interpreta de una manera decididamente original la temática universal de la vida humana” (Fink 1967: 198). Ella es la condición de posibilidad de la fenomenología trascenden-

tal y por tanto la que nos permitirá vislumbrar los procesos constitutivos de la conciencia trascendental en tanto constituyente de los sentidos y valideces.

Lo primero que debemos hacer es no confundir reducción con *epojé*, no sólo porque son intrínsecamente diferentes sino porque su función también es distinta. La *epojé* es un modelo metodológico –como hemos visto ya, reinterpretado por Husserl– para quebrantar la actitud natural en su totalidad, es en su sentido fenomenológico y trascendental la neutralización crítica de la creencia en el mundo, es “un instrumento operativo para volver la mirada a la vida subjetiva” (San Martín 1986: 187). El tema central de esta diferenciación es que en la actitud fundamental de la *epojé* es imposible eliminar la tensión entre el mundo fenomenológico y el mundo real, es decir, entre el mundo y la representación del mundo, entre la vida del yo natural y las cosas con las que se enfrenta.

La reducción trascendental, en cambio, en tanto es una reflexión trascendental acerca de los procesos mismos de la subjetividad a la que está abocada, nos descubre a una subjetividad trascendental constituyente de sentido y validez. Sin embargo, volvemos a insistir en que *epojé* y reducción son solidarias. La *epojé* es la que permite el descubrimiento de la correlación universal entre el mundo y la conciencia del mundo, en ella el mundo como tal no desaparece sino que se torna correlato de una subjetividad operante, “pero el mundo, –dice Husserl refiriéndose a la *epojé* como posibilitadora de la reducción– exactamente así como antes era para mí y todavía es en el mundo en tanto mío, nuestro, de la humanidad, el mundo que está en vigor en las inmemoriales formas subjetivas, este mundo, no ha desaparecido, sólo que durante la *epojé* consecuentemente llevada a cabo queda la vida puramente como correlato de la subjetividad que le otorga sentido de ser de cuyo valer este mundo “es” (...) estoy por encima del mundo, el cual se ha convertido para mí, en un sentido sumamente particular, en fenómeno” (Husserl 1991: 160). Así pues gracias a la *epojé* podemos realizar nuestra tarea de filósofos auténticos, de pensadores no comprometidos con las tesis objetivistas de la actitud natural, sino como responsables de aclarar de una manera fundamental los procesos constituyentes de sentido y validez, es decir, la relación correlativa entre la subjetividad trascendental y el mundo reducido a su forma de fenómeno².

Pero debemos distinguir también aquí entre el fenómeno de la psicología y el fenómeno trascendental al que Husserl se está refiriendo. El fenómeno de la fenomenología supera la diferencia que incluye el fenómeno de la psicología,

2 Cabe destacar –como hace E. Fink (1967)– que hay al menos cinco sentidos diferentes de fenómeno: 1) la cosa en su aparición general; 2) la cosa en el dominio de la representación; 3) la cosa interpretada como correlato de una representación subjetiva; 4) el fenómeno como sentido intencional del objeto; 5) el fenómeno como sentido del objeto en la neutralización de los caracteres téticos. En el caso de la reducción trascendental Husserl siempre se referirá a esta última forma de entender el fenómeno.

entre el fenómeno y la realidad. Es en la actitud fenomenológica donde se da propiamente la realidad del fenómeno, “el fenómeno trascendental no es la forma en que una realidad independiente aparece, sino esa misma realidad” (San Martín 1986: 198). Es decir, todo fenómeno es fenómeno para una subjetividad, en este sentido todo ente y toda realidad, todo objeto real o posible, sólo me es dado y accesible en y por la conciencia, estableciéndose de este modo la tan importante correlación intencional, entre el objeto que aparece a una conciencia y la conciencia que dirige intencionalmente a un objeto³. Correlación que sólo puede ser entendida como un *a priori* trascendental y por lo tanto desde una reflexión trascendental también, a la que llamamos reducción, de hecho “la realización de la reorientación total debe consistir en el hecho en que transforma la infinitud de la experiencia real y posible del mundo en la infinitud de la ‘experiencia trascendental’ real y posible en la que, en primer término, se experimenta al mundo y a su experiencia natural como fenómeno” (Husserl 1991: 161). Lo que obtenemos por medio de la reducción es una ciencia del universal *como* de la dación previa del mundo, en la que podemos adueñarnos de algo nunca antes vislumbrado siquiera por cualquier meditación en la actitud natural, a saber, “la vida realizadora universal en la que se verifica el mundo en tanto que siendo para nosotros constantemente en su correspondiente presencia fluyente, el mundo que constantemente nos está dado con anterioridad” (Husserl 1992: 153), es decir, con la reducción el yo trascendental es descubierto en la vida anónima de mi subjetividad mundana, él opera anónimamente en cada acto que realizo en la vida natural.

La reducción trascendental capta entonces la trascendentalidad de la vida psíquica, no inventándola sino, por el contrario, descubriendo dicha trascendentalidad, el yo trascendental no es jamás un dato consciente que estuviera fuera del yo o que pudiera existir separadamente de él, sino que el yo trascendental constituye el fenómeno trascendental, y ésta es una actividad previa a su descubrimiento por medio de la reducción. Es decir, el yo trascendental constantemente está constituyendo todo sentido y validez del mundo, ésta es una actividad que realiza constantemente tanto de modo activo como pasivo. Lo que pone a la luz la reducción es pues dicha actividad constituyente que hasta ese momento estaba anónima. Por eso, discrepamos con San Martín cuando dice –citando a Eley- que la “reducción es reconstrucción” (San Martín 1986: 206), ella creemos nosotros “descubre” las actividades constitutivas mismas, no las “re-construye”,

3 Tema que ha sido de capital importancia para Husserl, quien al final de su vida dice sobre esto “la primera irrupción de este a priori universal de correlación entre objeto de experiencia y formas de dación (durante la elaboración de mis *Logischen Untersuchungen* aproximadamente en el año 1898) me sacudió tan profundamente que, desde entonces, toda mi vida de trabajo estuvo determinada por la tarea de una elaboración sistemática de este a priori de correlación” (Husserl 1991: 175).

pues no sólo esta el hecho de que como dice el padre Van Breda “el ego trascendental, en su forma auténtica, sólo se nos libra por la reducción; pero de ningún modo es producido por ella y mucho menos creado por ella. Simplemente el ego trascendental es *mostrado* en y por ella” (Van Bedra 1967: 283-284), sino que también una vez operada la reducción, el fenomenólogo describe los procesos constituyentes, no los construye o reconstruye al modo kantiano.

Ante la pregunta por el ser del mundo, el yo trascendental queda, en tanto vivencia, inafecto gracias a la *epojé*, pero ese yo y sus vivencias que me quedan en virtud de la *epojé* no son parte integrante del mundo, ni siquiera en el sentido de la vida psíquica de la que habla la psicología; “para mí, yo que medita, el cual al estar y permanecer en la *epokhé* se pone así mismo exclusivamente como fundamento de validez de todas las vigencias y fundamentos objetivos, no hay, por tanto, yo psicológico, ni fenómenos psíquicos en el sentido de la psicología, esto es, como partes integrantes de los hombres psicofísicos.” (Husserl 1979: 66) Así el mundo objetivo –el de la actitud natural– extrae su sentido del yo trascendental; este concepto de trascendental está referido a lo que queda como fundamento apodíctico luego de la reducción fenomenológica y tiene su correlato en lo trascendente, por eso “hay que advertir, a este respecto, que, así como el yo reducido no es ningún trozo del mundo, a la inversa, tampoco el mundo ni ningún objeto del mundo son trozos de mi yo; no se los puede encontrar realmente (*reell*) en mi vida de conciencia como una parte real (*reell*) de la misma.” (Husserl 1979: 66). Esta trascendencia pertenece a lo mundano, lo que aparece a mi conciencia son unidades de sentido, es decir, irrealidades que yo constituyo y las tengo por ciertas cuando las corroboro a través de intuiciones plenificadoras, que permanecen iguales en el tiempo y a las que siempre puedo volver junto a otros por medio de síntesis cognitivas y que estos otros también pueden validar por medio de síntesis de concordancias.” Si esta trascendencia de inclusión irreal (*irreellen Beschlossen-seins*) pertenece al sentido propio del mundo, entonces, el yo mismo, que porta en sí el mundo como sentido válido y que a su vez es presupuesto siempre necesariamente por éste, se llama trascendental en sentido fenomenológico, y los problemas filosóficos que surgen de dicha correlación, de acuerdo con ello, se llaman problemas filosófico-trascendentales.” (Husserl 1979: 66-67). Así pues, toda fundamentación trascendental supone distinguir: 1) el nivel empírico en el que en un principio aparece el propio sujeto de conocimiento; 2) el nivel trascendental en el que se origina dicho conocimiento y; 3) la actitud reflexiva del fenomenólogo que descubre esa doble función, la de ser sujeto y objeto a la vez. Pero esto por supuesto no supone –como falsamente se ha dicho– que hayan tres yos, sino que hay tres actitudes de mi único yo, “yo soy un yo único” (*Ich bin doch ein einziges Ich*) que se desdobra constantemente para poder realizar las descripciones correspondientes, en esencialidad universal.

Nos queda como residuo de la desconexión el yo puro que no es una vivencia, ni es tampoco “ingrediente de la conciencia” (como una sensación o una aprehensión intencional), y ni siquiera es un “correlato intencional” (unidad “constituída”), sino que es el último polo subjetivo. Así, “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”. Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su “mirada” se dirige “a través” de cada *cogito* actual a lo objetivo.

Este rayo de mirada cambia con cada *cogito*, brotando de nuevo con el nuevo y desapareciendo con él. Pero el yo es algo idéntico. (...) parece ser el yo puro algo necesario por principio, y en cuanto es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar *en ningún sentido por un factor o ingrediente* de las vivencias mismas” (Husserl 1992: 132). Es decir, en tanto se ve a él mismo como un yo acompañante (en el sentido kantiano de no ser una representación sino de acompañar a cualquier representación), estas vivencias se convierten en *cogitaciones*, pues el yo puro atraviesa toda *cogitatio* haciéndola “mi *cogito*” (un acto de pensamiento mío), lo que se traduce en la fórmula reductiva *ego-cogito-cogitatum*, pues estamos hablando de un yo centralizante al que se le presenta como tal una trascendencia *sui generis* una trascendencia en la inmanencia, pues no se relaciona ni con meras cosas ni con meras representaciones, sino con fenómenos. Esto sólo puede entenderse en el espíritu mismo de la reducción como crítica a la representación, pues ésta descubre un doble sentido de inmanencia y trascendencia propio de las operaciones constitutivas que sirven a Husserl para poder explicar el complejo tema de la descripción de las estructuras esenciales de la conciencia de un modo apriorístico, en tanto reducidas a fenómenos puros.

5. Nuevo sentido de inmanencia y trascendencia como crítica de la representación

Hay que aclarar ahora en qué sentido la reducción encuentra una doble función del yo, es decir, es necesario aclarar cómo en esta nueva actitud nos vamos a relacionar con los fenómenos puros, que se presentan como trascendentes a la conciencia. Hay que partir del reconocimiento de la enigmaticidad de lo trascendente, pues hasta ahora la reducción ha ganado a una subjetividad pura, a un yo puro, pero ese yo tiene como correlato un mundo también puro y por tanto una nueva forma de trascendencia.

Esta aclaración fundamental de la enigmaticidad de lo trascendente fue de gran importancia para Husserl desde muy temprano, a ella le dedica la lección tercera de su *Idea de la fenomenología* de 1907 y continúa trabajando el tema en

sus Ideas de 1913 y a lo largo de toda su vida. Según esto la reducción significa entonces reducirse a la descripción de la *cogitatio* y del *cogitatum* en cuanto pertenece a la *cogitatio* como su objeto intencional. Teniendo que distinguir entre los actos que se cumplen en aprehensiones directas (tales como el percibir, recordar, valorar, proponerse fines, etc) y las reflexiones por medio de las cuales se nos revelan aquellos actos de un modo directo; por ejemplo: al percibir directamente aprehendemos la casa y no el percibir mismo, a este percibir nos dirigimos por medio de la reflexión. Ahora cabe distinguir también entre la reflexión natural, la de la vida cotidiana y también psicológica, donde me encuentro con el mundo ya dado; y la reflexión fenomenológico-trascendental donde por medio de la *epojé* no tenemos por supuesto al mundo. Así “la experiencia trascendental consiste entonces, podemos decir, en el hecho de contemplar el *cogito* ya reducido trascendentalmente y en describirlo, pero sin que nosotros, en cuanto sujetos que reflexionan, co-ejecutamos la posición natural del ser que esta contenida en la percepción originariamente llevada a cabo de modo directo (o en cualquier otro *cogito*), posición que el yo había llevado a cabo efectivamente al vivir de modo directo inmerso en el mundo.” (Husserl 1979: 78). La reflexión altera la vivencia directa –esto lo hace cualquier reflexión, incluso la natural- ya que la reflexión convierte en objeto lo que antes era simplemente vivencia, es decir, pierde su carácter de originalidad directa, pero debido a la propiedad intencional de ser referencia a la vivencia anterior hace consciente de modo evidente esa evidencia y no otra.

Esa escisión del yo en un yo natural ingenuamente interesado, frente al yo fenomenológico como un espectador desinteresado es solamente un cambio de actitud que permite al fenomenólogo observar y describir la vivencias de la conciencia que de modo natural no podría hacerlo; frente a estos dos está además el yo trascendental (fuente última de todo sentido de validez) que de forma desinteresada tiene sólo un interés: el de ver y describir adecuadamente; son estos obviamente niveles o grados superiores de la conciencia y no varios yoes esquizofrénicos, no hay como ya se dijo tal cosa, el yo es uno solo.

Así, al poner fuera de juego la trascendencia objetiva de por ejemplo, una percepción, pues no puedo derivar el conocimiento de ninguna existencia anterior, es que me quedo sólo con mi percepción en cuanto mía, siendo ésta un dato absoluto y por tanto un punto de partida absoluto, que para ser dado como real no necesita de la existencia del mundo; así a todo fenómeno psíquico corresponde por medio de la reducción fenomenológica un fenómeno puro que es un dato absoluto. Pero tampoco nos podemos quedar sólo con el fenómeno como *cogitatio*, por lo que se hace necesario ampliar el sentido de trascendente y su correlativo inmanente.

Así Husserl distingue dos sentidos de trascendente y dos de inmanente. En el primer sentido inmanencia está referida a la naturaleza psíquica, es decir, a la conciencia y sus vivencias, a los ingredientes de vivencias intencionales: a las aprehensiones (*morphe* intencional) y datos de sensación (*hyle* sensible), por ejemplo una percepción incluye como ingrediente suyo la sensación sinestésica del palpar, bien, esa sensación es un ingrediente del acto mismo del percibir, es por tanto inmanente a la percepción. Trascendente será por tanto lo tocado en la percepción, la superficie áspera o lisa que tengo delante de mí, es decir, es la naturaleza física, los individuos y las *eide* (los tipos o estructuras esenciales de individuos –materiales y formales) que son correlatos (objetos) intencionales de la conciencia y sus vivencias, así pues “la *cogitatio* posee partes ingredientes, partes que la constituyen como ingredientes; en cambio, la cosa que ella mienta y que supuestamente percibe, que recuerda, etc., no se halla, en la *cogitatio* misma como vivencia, al modo de un fragmento ingrediente, como algo que efectivamente existe en ella.” (Husserl 1982: 45-46). Pero a este par de inmanente-trascendente que es el propio de la actitud natural y de toda la filosofía moderna cuyo esquema podría ser:

INMANENCIA	TRASCENDENCIA
<ul style="list-style-type: none"> • Vivencias • <i>Nóesis</i> • Ingredientes 	<ul style="list-style-type: none"> • Correlatos • Todo lo objetivo

Husserl contrapone otro par donde lo inmanente es “el darse de modo absoluto y claro, el darse así mismo en el sentido absoluto” (Husserl 1982 45), donde todo conocimiento no absolutamente evidente sería trascendente “en él vamos más allá de lo dado en cada caso en el verdadero sentido; más allá de lo que verdaderamente se puede ver y captar.” (Husserl 1982: 45-46). En este sentido pues inmanente no sólo es lo que incluye la percepción como ingrediente –como en el primer sentido– sino también lo realmente dado, que se me da además por escorzos viendo sólo una parte de la cosa pero teniendo conciencia de su unidad, esto es, la percepción como acto y lo percibido como acto; por su parte la trascendencia sería el objeto en cuanto tal, el mismo que no puedo ver, pues sólo veo de él una parte, un escorzo, la parte que se me aparece en cuanto fenómeno. Aquí ya nos encontramos en la actitud propiamente fenomenológica, es decir, en los modos de aprehensión, en el modo de cómo aprehendemos el mundo para desde ahí decir cómo es, el esquema de esta actitud podría ser:

INMANENCIA		TRASCENDENCIA
<ul style="list-style-type: none"> • Vivencias • <i>Nóesis</i> (contenido real) 	<ul style="list-style-type: none"> • Unidades de sentido (Nóemas) / contenido intencional (irreal) / Y Trascendencia en la inmanencia 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Factum</i> del mundo que está ahí (X) • Objeto en tanto dado y correlato intencional

Sin embargo, como refiere San Martín (1987: 61), alrededor de 1910 Husserl se percató de que estaba trabajando con dos objetivos diferentes, por un lado la *epojé* y la reducción le servían para acceder a un campo nuevo, para describirlo sin interpretarlo con prejuicios de la actitud objetivante; y por otro, que con las mismas quería llegar a una crítica de la razón, por lo que trató de adecuar la *epojé* y la reducción a la fenomenología descriptiva, para lo que tuvo que volver nuevamente a las nociones de trascendente e inmanente, donde el tercer concepto de inmanente abarca no sólo a los ingredientes de la *nóesis* y a lo realmente dado, sino también a lo dable que está implicado en lo dado, es decir, el pasado y el futuro, las experiencias que tengo y tuve y puedo tener de un objeto; donde la trascendencia es todo lo que no es dado ni dable, es decir, “la Naturaleza, pues Naturaleza es justamente un título que abarca la totalidad de las objetividades que se exponen a través de fenómenos.” (Husserl 1994: 106). Así pues, la *epojé* es la puesta entre paréntesis de esta naturaleza, de ese trascendente y la consiguiente reducción es reducción al mundo fenoménico a lo inmanente.

Sólo en la actitud fenomenológica pueden ser descritos todos los acontecimientos del vivir vueltos hacia el mundo sólo en esa pureza pueden llegar a ser temas de una crítica universal de la conciencia, sólo mediante la reducción fenomenológica podemos llegar a establecer el acceso a la vida trascendental del sujeto que nos permita una ciencia radicalmente fundada en la esfera ego-lógica del ser que es absoluta y permanece intacta en cuanto esfera de las menciones reducidas, es decir, nos libramos del prejuicio universal de admitir como dado cualquier existente (la creencia en el mundo). Esto supone la sujeción a los datos puros de la reflexión trascendental, los cuales han sido tomados de modo puramente intuitivo en la simple evidencia.

Por el uso metodológico de la *epojé* no hemos perdido el mundo –antes bien, descubrimos el doble tópico *cogito-cogitatum*- sino que lo conservamos *qua cogitatum*; ya que ahora tenemos las dos descripciones correlativas noético-noemática; el mundo se nos aparece entonces como una unidad, la *epojé* la cual no produce la pérdida del mundo, al contrario, lo conserva como vivencia, y vivencia de un mundo en toda su infinitud espacio-temporal; “el universo es siempre co-conciente en la unidad de la conciencia que puede llegar a ser per-

ceptiva y que, en efecto, a menudo llega a serlo. La totalidad del mundo deviene aquí consciente en la forma de la infinitud espacio-temporal que le es propia. A través de todos los cambios de la conciencia, el universo –cambiable en sus individualidades experimentadas y destacadas de algún modo en las menciones, pero a pesar de ello uno y único– permanece como trasfondo del ser de la entera vida natural” (Husserl 1979: 81). Tenemos entonces que la reducción conserva por su lado noético, la vida pura de la conciencia (sus modos) abierta y sin fin; y por su lado noemático, el mundo mentado puramente en cuanto mentado. En la investigación fenomenológica tomar al mundo *qua cogitaum* no es oponerlo al mundo real, sino descubrir que todo el sentido del mundo real radica en ser mundo de la subjetividad por ello se puede decir que “todo lo que quiera saber o decir del mundo será resultado de mis experiencias o de mis operaciones; todo sentido del mundo surge en las operaciones de la subjetividad. Hablar de un mundo distinto del que yo puedo tener por mi experiencia es totalmente imposible” (San Martín 1986: 217). Por eso soy yo, en última instancia quien constituye el sentido y la validez del mundo que aparece a mi experiencia. De ahí la inseparabilidad de los conceptos de reducción y constitución, vía la intencionalidad e intersubjetividad de la conciencia como partes fundamentales de este proceso de constitución que es necesario aclarar como vía de entrada al mundo de vida de donde surge toda toma de posición, fondo desde donde la subjetividad constituye sus productos más elevados, tales como la filosofía.

Referencias bibliográficas

- FINK, Eugen (1967). “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”, en: Husserl. *Tercer Coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires: Paidós.
- HUSSERL, Edmund (1994). *Problemas fundamentales de la fenomenología* Madrid: Alianza Editorial. Traducción de César Moreno y Javier San Martín.
- HUSSERL, Edmund (1992). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Madrid: FCE. Traducción de José Gaos.
- HUSSERL, Edmund (1991). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica. Traducción de Salvador Mass y Jacobo Muñoz.
- HUSSERL, Edmund (1982). *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, Madrid: FCE. Traducción de Miguel García-Baró.
- HUSSERL, Edmund (1979). *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Ediciones Pulinas. Traducción de Mario A. Presas.
- SAN MARTÍN, Javier (1986). *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: UNED.
- SAN MARTÍN, Javier (1973). *La reducción fenomenológica: una introducción a la fenomenología de Husserl*, Madrid: Universidad Complutense.
- SAN MARTÍN, Javier (1987). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos.
- VAN BEDRA, H. L (1967). “La reducción fenomenológica”, en: Husserl. *Tercer Coloquio filosófico de Royaumont*, Buenos Aires: Paidós.