

EL DESPLAZAMIENTO DE LA *EPOJÉ* FENOMENOLÓGICA EN LA ESTELA DE *IDEAS I*

MARCELA VENEBRA MUÑOZ

Universidad Nacional Autónoma de México

Universidad Autónoma del Estado de México

La *epojé* es uno de los conceptos que mayores malentendidos ha provocado en la fenomenología de Husserl. El apego (aunque a veces parcial) a los términos de su exposición en el primer libro de las *Ideas* ha desencadenado a lo largo de un siglo las mayores confusiones y la masiva deserción de las filas del trascendentalismo a través de su llana calificación como idealismo sin más. La *epojé*, esta aparente deshumanización¹ de la filosofía a través de un método cuando menos ‘oscuro’, hace ver a la fenomenología como una filosofía descomprometida con el mundo. Una filosofía que, como no sin ironía diría Alfonso Reyes, no le dice si o no a la vida misma.² Sin duda estos reproches sobre la vi-

¹ Retomo el término –aprobado por Husserl– de la *Sexta meditación cartesiana* de Fink. Este tema en concreto y tratado bajo este mismo concepto, fue centro de diversas reflexiones de Husserl desde los años veinte y treinta. Baste con referir aquí algún momento de la *Sexta meditación*: “En tanto que actividad que trasciende el mundo, [la actividad fenomenologizante] vuelve al mundo [...] se vuelve una actividad que intenta trascender el mundo en el mundo; en tanto que ‘des-humanización’ de la reducción, ella es actualmente re-humanizada.” Fink, E., *Sixième méditation cartésienne. L’idée d’une théorie transcendante de la méthode*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, p.165. Trad. Natalie Depraz. (En adelante, *SM*)

² “Cuidado, yo en esto no entro ni salgo. Atención, que yo no he dicho cosa que luego me echen a la cara. Cautela, que yo no afirmo ni niego la existencia. Como que la pongo entre paréntesis para mejor ocasión. Digo que aparece, no que sea; y cómo aparece, no cómo sea. Yo no quiero discusiones con Dios.” Reyes, A., “El espejo de Husserl”, en *Posición de América*, México, Nueva Imagen, 1982, p. 46. Es probable que el lector se pregunte porque cito la crítica de un no fenomenólogo como Alfonso Reyes, mi intención es seguramente mostrar cierta percepción generalizada entre los no filósofos o entre los filósofos no “especializados” en el lenguaje y el método fenomenológicos. Esto es importante a la hora de establecer el alcance mundano de la fenomenología respecto de la desmundanización metódica de la *epojé*. ¿Qué es lo que más comúnmente se entiende por fenomenología y método fenomenológico? ¿Qué es lo que de

talidad de la fenomenología (que bien puede formularse el hombre de a pie) se fundan en objeciones históricas que el propio Husserl notó desde muy temprano,³ sobre todo en lo referente a la presentación del método fenomenológico, de hecho es por esta clara conciencia de las dificultades comprensivas, quizás motivadas por el arraigo de un lenguaje proveniente de siglos enteros de tradición filosófica, que él mismo vuelve una y otra vez sobre sus pasos, afinando su instrumental en cada nueva presentación.

Con todo, hay que asumir con Husserl que la *epojé*, este gesto, el inicial o casi iniciático, de la fenomenología, suele interpretarse bajo el talante de un simple desentendimiento del mundo, quizás, la desatención filosófica de la realidad a través de un método que en sus oscuridades terminológicas nunca terminó de casar bien con una época (aquellos albores del siglo XX) que más bien exigía la continua vigilia del filósofo y el científico sobre su circunstancia. ¿Cuál es entonces la pertinencia de todas aquellas metáforas sobre la desconexión, la puesta entre paréntesis, el “apagamiento” del mundo para el develamiento de su sentido trascendental? Husserl mismo se planteó estas preguntas en distintos momentos. ¿Qué pasa con el fenomenólogo cuando su ejercicio concluye y –por así decirlo– debe retornar al mundo? ¿Cuál será el nuevo compromiso del filósofo con su mundo una vez descubierto el ámbito de lo trascendental? Es esperable que esa nueva posición del fenomenólogo en su mundo sea radicalmente renovada por el descubrimiento de la vida

inmediato suele captarse bajo el sentido de la *epojé*? Se diría entonces que bajo cierto sentido corriente, al mismo tiempo, el más extendido, es el de un descompromiso con la vida y con el mundo. Acaso esta percepción termina por alcanzar la lectura filosófica ‘longitudinal’ de la obra de Husserl. Cómo habría de responder entonces el fenomenólogo al –casi malicioso– comentario de Reyes (digamos entonces, el hombre de a pie): “Los fenomenólogos estáis avezados a sacarle el bulto a la realidad.” (p. 48)

³ “Sólo quisiera decir expresamente que no puedo reconocer justificación de ninguna clase a todas las objeciones que se han suscitado desde estos lados –la del intelectualismo, la de que mi proceder metódico se queda atascado en abstracciones unilaterales, la de no llegar en general y por principio a la subjetividad concreta-primigenia, la práctica-activa, ni a los problemas de la llamada “existencia”, y tampoco a los problemas metafísicos.” Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, México, F.C.E., 2013. Trad. José Gaos, Edición y refundición integral de Antonio Ziriñ Quijano. (En adelante, *Ideas I*). Me interesa destacar de esta cita la clara conciencia que Husserl mantiene de las dificultades comprensivas de su forma de hacer filosofía y, sobre todo, las principales objeciones (el intelectualismo, el desentendimiento de la vida) que se ciernen sobre estos malentendidos. Esto es destacable a la hora de plantearnos la tarea, como trato de hacerlo ahora, de despejar los más comunes prejuicios que pesan sobre la fenomenología. Se diría que desde cierta posición más o menos convencional de la fenomenología, estos prejuicios se descalifican de inmediato como falsos problemas, sin embargo, ¿cómo pasar de largo sobre dificultades que el propio Husserl está señalando en tono de alerta? En última instancia trato de seguir las motivaciones fundadas o infundadas de estos prejuicios en el curso del trabajo de Husserl.

trascendental, de la propia vida como continua actividad constituyente; esta renovación tendría que verse en distintos niveles, Husserl lo expone en algún momento de la *Sexta meditación cartesiana*, primero el nivel referido al mundo mismo, al fenomenólogo entre no fenomenólogos, pero también, en segundo orden, el referido al fenomenólogo respecto de su hacer filosófico. “Ellos [los fenomenólogos] se hablan mutuamente, viven en su mundo nuevo como en un mundo nuevo en común [...] Los fenomenólogos en intercambio con los no-fenomenólogos los inducen a la reducción fenomenológica y a la comprensión de la fenomenología que de ahí se sigue”.⁴ Si la posición del filósofo en el mundo, una vez llevada a cabo la *epojé*, sufre alguna modificación, la *epojé* misma, en el curso de la reducción trascendental, ha de padecer igualmente cierto desplazamiento, alguna afectación ocasionada por los descubrimientos de aquella esfera que la “neutralización” del mundo –que implica la *epojé*– descubre. Me interesa mostrar entonces, por un lado, que efectivamente hay una transformación propia del filósofo que ha descubierto en sí mismo o desde sí mismo la vida trascendental y, por otro lado, que tales develamientos tienen también sus repercusiones en la comprensión husserliana del camino fenomenológico, de tal modo que el sentido de la *epojé* sufre en algún momento cierto “desplazamiento” (*Verschiebung*), un cambio de orientación o de sentido sin el que ese nuevo compromiso del fenomenólogo con su mundo y su realidad se hace incomprensible.

Trataré estos dos desplazamientos en tres momentos, el primero abarca el análisis de ciertas matizaciones en el interior del aparato conceptual de la fenomenología que se hace visible a partir de la lectura del primer libro de las *Ideas* y hacia delante. Es decir, tratando de confrontar lo propuesto en esta obra inaugural con las vueltas críticas que el propio Husserl emprende sobre la trama conceptual que ahí se tiende originalmente. Partiré para ello de tres conceptos que marcan los desplazamientos del aparato conceptual del método fenomenológico: primero la idea del yo puro a través de cierto enfoque diacrónico, es decir, a través del avance histórico en la obra de Husserl, desde sus primeras menciones en 1913, hasta su más amplio tratamiento en el segundo libro de las *Ideen* y las *Meditaciones cartesianas*. El segundo momento corresponde al análisis del concepto de mundo como correlato trascendental de una vida que tiene como polo primero aquel yo puro tratado en el primer apartado. Me interesa mostrar que si, efectivamente, el yo como yo puro de la vida subjetiva va sufriendo ciertas matizaciones que alcanzan su punto culminante en la segunda de las *Meditaciones*, ello es congruente con el hecho de que el

⁴ Husserl, E., nota 469, en Fink, E., *SM*, p. 187.

mundo, la idea de mundo originalmente puesta entre paréntesis, padece también una modificación profunda, de tal modo que pasamos de aquella idea ingenua de mundo objetivo independiente del sujeto, a un concepto de mundo como el correlato trascendental de una vida que tiene ese mundo como horizonte de todas sus realizaciones y todas sus habitualidades. El tercer momento abarca, en cierta medida, lo que podría considerarse una consecuencia lógica de estos “desplazamientos”, matizaciones o ganancias conceptuales, se trata de lo que ocurre con la *epojé* una vez llevada a cabo la reconducción del mundo a correlato trascendental. Si la idea del yo como una mera unidad idéntica se desplaza hacia la idea de un yo como sujeto de habitualidades, y la idea del mundo bajo un sentido ingenuo-objetivo se desplaza hacia la idea de un mundo como horizonte trascendental, es por lo menos esperable que el sentido de la *epojé* sufra también alguna modificación verificable en cierto momento de la teoría trascendental del método, o de la reflexión de Husserl sobre el avance del camino de la fenomenología, lo que de hecho ocurre a lo largo de la segunda y tercera décadas del siglo XX según queda expuesto en algunos textos del tomo XXXIV de *Husserliana* y que serán, en este caso, objeto de especial escrutinio.

Finalmente, y ya en un apartado que se puede considerar conclusivo, aunque sólo parcialmente, pues la hondura del problema sólo puede conducirnos a más amplias reflexiones, me interesa dejar sentadas las bases de lo que considero la renovación del compromiso humano de la filosofía a través del método y, con ello, derribar aquel prejuicio de la deshumanización que pesa sobre la fenomenología desde sus inicios metodológicos. El alcance último de estas páginas apunta sólo a la reafirmación de aquel compromiso que en Husserl permanece vigente de manera harto congruente desde las *Investigaciones lógicas*, un compromiso que Javier San Martín bien ha sabido leer como la restitución del sujeto racional⁵ a través del ser y hacer de la filosofía.

La legitimidad del esquema aquí propuesto depende de la claridad que sea posible mantener sobre la fenomenología como un camino progresivo y continuamente autocrítico. Sin la consideración dinámica de la filosofía husserliana difícilmente se harán visibles las continuas ganancias teóricas y metodológicas de Husserl. En este sentido el libro primero de las *Ideas* abre los temas de la progresión y el movimiento fenomenológico.

⁵ “La fenomenología pretende reconstruir un sujeto racional que sea a la vez sujeto en el mundo y objeto del mundo.” San Martín, J., *La fenomenología como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987, p. 43.

1. La *epojé* fenomenológica y lo obtenido mediante ella: El yo puro

El primer libro de las *Ideas* es, de muchas maneras, el motor del camino fenomenológico, en esta obra aparecen los temas sobre los que Husserl volverá una y otra vez a lo largo de su vida ganando con ello un paisaje cada vez más rico y un campo siempre más profundo para su filosofía. Este continuo progreso puede hacerse visible en dos de los conceptos medulares de la fenomenología: el concepto de yo puro y el sentido de la *epojé*. En el análisis de estos conceptos se verifica aquella progresión del campo fenomenológico, al menos, desde la puesta en marcha de la *epojé* en las *Ideas* hasta algunos textos de los años veinte y treinta en los que vuelve sobre las exposiciones de 1913.

El concepto de yo puro es, probablemente, uno de los conceptos más sensiblemente matizados a lo largo del recorrido que determina el camino cartesiano. El curso de su desplazamiento va del punto cero de la identidad y unidad de la vida subjetiva, hacia la estructura dinámica que permite la comprensión histórica de la subjetividad trascendental.

El yo puro de las *Ideas* no tiene cuerpo pero se desplaza y se orienta⁶ en la corriente de la vida de conciencia. No tiene riquezas internas, es una transparencia simple y, sin embargo, va ganando adquisiciones perdurables en la forma de “habitualidades”;⁷ es una pura forma (idéntica) pero es una forma que posee cierto *carácter habitual*. El yo puro no requiere del mundo para ser, pero sólo actúa a través de los objetos que están

⁶ “La estructura de los actos que irradian del centro-yo, o el yo mismo, es una forma que encuentra una analogía en la centralización de todos los fenómenos sensibles en la referencia al cuerpo. En la conciencia absoluta tenemos siempre un ‘campo’ de la intencionalidad, y la ‘mirada’ espiritual del atender se ‘dirige’ tan pronto a ‘esto’, tan pronto a aquello. La cuestión es si estas imágenes tienen un significado primigenio y expresan una analogía primigenia. Esto es, ¿radica en el atender, prescindiendo de lo espacial que da origen a la imagen, algo de la índole de una dirección que parte de un punto?” *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*; F.C.E., México, UNAM, 2005. § 25, p. 142, Trad. Antonio Ziriñ Quijano. (En adelante, *Ideas II*)

⁷ En el contexto de las *Meditaciones cartesianas* las habitualidades son propiedades duraderas del yo que no se aprende “meramente como vida que corre” sino como siendo el mismo yo a través de sus tomas de posición y convicciones duraderas. Volveremos sobre esto más adelante. Por el momento vale la pena tener en cuenta lo dicho por Husserl en los párrafos § 31-32 de las *Meditaciones cartesianas*, donde se puede ver con cierta claridad que el polo yo del que nos ha venido hablando (aunque con ciertos matices diferenciales, desde las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas*) hasta este momento, es este mismo yo de hábitos que aparece en las *Meditaciones cartesianas* con mucha mayor nitidez. Esto viene al caso frente a percepciones ambiguas sobre la distinción entre el polo yo y el yo de las habitualidades que puede formar el último sustrato de la personalidad.

siempre en un mundo y es indistinguible él mismo, en idea, de sus actos,⁸ es pues *inseparable de “su” vida* y su vida transcurre de modo habitual en un mundo. Vale la pena detenernos aquí en una distinción que en Husserl no siempre es muy clara, se trata de lo que diferencia al yo puro como polo de todas las vivencias, de la corriente trascendental o constituyente de sentido. Es probable que el lector poco familiarizado con el continuo de distinciones que operan en el lenguaje husserliano pase de largo sobre la distancia que media entre este yo como polo de la experiencia de una corriente unitaria y la corriente misma que puede considerarse, al menos abstractamente, de modo separado respecto de dicha identidad. La relativa ambigüedad con la que Husserl suele pasar de un concepto a otro nos obliga a tener especial cuidado con su tratamiento pero, además, nos exige adentrarnos en la identidad de un yo cuya unidad Husserl mismo defendió frente a los intentos enfáticos en la escisión que emprendiera, por ejemplo, Fink en la *Sexta meditación cartesiana*.⁹ Esta defensa de Husserl nos indica, en última instancia, la necesidad de clarificar esa unidad que impera entre las distintas formas auto-aprehensivas de la vida subjetiva. Nos interesa aclararnos, sobre todo, que el yo personal-humano que ha sido desconectado por la *epojé*, el yo puro que se obtiene por la neutralización de todo sentido ingenuamente objetivo, y el yo que como observador científico da cuenta de los descubrimientos trascendentales, son todas variaciones autoaprehensivas de una y la misma vida, todos son, a fin de cuentas, el mismo yo. Tales variaciones de la vida subjetiva tienen más bien que ver con la disposición o actitud que cada sujeto adopte frente a su propia vida, sin que tal variabilidad nos permita afirmar que se trata de diferentes estructuras yoicas, o que hay una distinción más que operativa entre el yo puro y el yo mundano. En parte, este acer-

⁸ “En los actos del cogito polimorfo [...] el yo puro practica sus funciones puras, y en tal medida querríamos designar, en sentido traslaticio, los actos mismos como funciones. Aquí, el yo puro puede, por un lado diferenciarse de los actos mismos en cuanto que funciona en ello y se refiere a objetos a través de ellos; por otro lado, sin embargo, sólo puede diferenciarse de ellos abstractamente [...] en tanto que no puede ser pensado como algo separado de estas vivencias, como algo separado de ‘su’ vida.” *Ideas* II, § 22, p. 135.

⁹ Hablando de los puntos de ‘desacuerdo’ o reserva que Husserl mantiene frente a la *Sexta meditación cartesiana* señala San Martín que: “Estas reservas serían fundamentalmente tres. Husserl encontraría “demasiado acentuada” la oposición entre el yo constituyente (el yo trascendental directo) y el yo fenomenologizante (...) En segundo lugar “encuentra exageradas las dificultades, del lenguaje trascendental y del lenguaje propio de la fenomenología trascendental. Finalmente, y el tema es más polémico. Husserl defiende la individualidad del fenomenólogo, frente a Fink, quien postula siquiera “de modo tácito la “reducción del sujeto individual que hace filosofía a la vida profunda del espíritu absoluto que es anterior a toda individuación”.” San Martín, J., “La *Sexta meditación cartesiana* de Eugen Fink”, en *Revista de filosofía*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 4, 1990, p. 249.

camiento progresivo a las descripciones del yo puro desde las *Ideas* hacia las *Meditaciones cartesianas*, es el que nos debe procurar, más tarde o más temprano, la claridad necesaria para dar cuenta de la unidad e identidad entre esas distintas formas de saber-se de la vida subjetiva.

En *Ideas I* el *cogito* es un rayo que surge de la corriente; cada rayo es nuevo y espontáneo respecto del yo que se mantiene como el mismo. El rayo se proyecta sobre el objeto “iluminándolo”; el yo puro, en cambio, está también en el horizonte latente de lo percibido, puede experimentar impulsos de los objetos constituidos en el fondo, es decir, ya constituidos, y estos objetos pueden pasar a un primer plano de atención a través de un giro de la mirada:

El yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente persistente, 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 la mirada es cambiante con cada cogito, brota de nuevo con el nuevo y desaparece con el. Pero el yo es algo idéntico.¹⁰

Ahora bien, estar absorto en el objeto, arrobado en la presencia del mismo, es pura pasividad. El plano activo implica la puesta en juego de la voluntad, es un estar ahí lúcidamente. La distinción entre actos actuales y actos inactuales deja ver la continua presencia aunque opacada, aunque latente, del yo puro. Este polo yo del primer libro aparece todavía, sin embargo, como una forma vacía, es pues la pura forma de la identidad de las vivencias, no tiene en sí mismo ningún contenido propio, no tiene cuerpo, no es, tampoco, aunque sólo podríamos asumirlo momentáneamente, el yo de los hábitos que será presentado casi veinte años más tarde en las *Meditaciones cartesianas*. En realidad Husserl está exponiendo en este § 57 una veta analítica cuyas detenidas consideraciones quedan aplazadas para el segundo tomo de esta obra: “Encontraremos ocasión, por lo demás, de dedicar a las difíciles cuestiones del yo puro, y a hacer más segura la posición que hemos tomado aquí provisionalmente, un capítulo propio del libro segundo de este escrito”.¹¹

¹⁰ Husserl, E., *Ideas I*, § 57, p. 208.

¹¹ Husserl, E., ob. cit. p. 209.

Es probable que una de las más significativas aportaciones a la descripción del yo puro en las *Ideas* II, sea la referente a la estructura de la pasividad secundaria (llamada así en *Experiencia y juicio*) que será, luego, sustanciosamente enriquecida en las *Meditaciones cartesianas*. Las menciones objetivas son instituciones duraderas en el sujeto hasta que no surja un motivo para un cambio de posición. Lo que aquí Husserl describe es la forma en que las vivencias cobran su sitio en la corriente temporal, una permanencia que vuelve a darse, vuelve a presentarse de manera que tengo conciencia de su continuidad. La convicción, nos dice Husserl, es propiedad permanente del yo, la permanencia de las convicciones depende de la posibilidad de su reactivación, de su reconducción a su dación originaria, y así cada vez, quedando siempre abierta la posibilidad de su cancelación o su corrección. En las *Meditaciones cartesianas* esta estructura de preservación vivencial adquiere su desarrollo más explícito. En la edición alemana de las *Meditaciones* Roman Ingarden¹² hace una observación sobre la compleción bajo la que se presenta en esta obra la estructura de la subjetividad pura en relación con las habitualidades. De alguna manera, para Ingarden es ésta una ganancia casi ‘sorpresiva’ del camino fenomenológico que, sin embargo, tiene ya su antecedente en el segundo libro de *Ideas* que permanecía inédito hasta entonces (1929). “El yo puro –nos dice Husserl– NO ES UN VACÍO POLO DE IDENTIDAD, sino que en virtud de una ley de la ‘génesis trascendental, gana una nueva propiedad duradera con cada acto de un nuevo sentido objetivo irradiado por él (...) Duraderamente soy el yo resuelto de este o aquel modo”.¹³ Puedo tornarme sobre la opinión que tengo como válida y tornar reiteradamente sobre ella, encontrándola siempre como la mía. Me es, pues, propia de un modo habitual. Hay un yo persistente por este hábito duradero, las ganancias son suyas; el yo puro es un yo de habitualidades, un yo que prefigura un carácter personal habitual, es, de hecho, el sustrato o fondo idéntico del yo personal habitual. Este es uno de los grandes pasos ganados en las *Meditaciones cartesianas* respecto de las *Ideas*, y es que “con la teoría del yo como polo de sus actos y como sustrato de habituali-

¹² “Habría que decir, por tanto, que las propiedades habituales, dado el caso de que se originen por este camino, no son “meros correlatos de vivencias de la conciencia”, sino que existen de modo absoluto. Pero, ¿no lleva esta solución del problema a transformar muy profundamente el método de la fenomenología trascendental? d) O bien, hay que negar la existencia de las propiedades habituales. Entonces volveríamos al punto de vista de las *Ideen* y tendríamos que considerar al yo puro como un simple punto vacío que surgen los actos, lo cual ciertamente es insostenible.” Ingarden, R., “Observaciones”, Apéndice consignado en Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979, pp. 250-251. Trad. Mario A. Presas.

¹³ Husserl, E., *MC*, §32, p. 111.

dades hemos tocado ya en un punto importante los problemas de la génesis fenomenológica y el estadio de la fenomenología genética”.¹⁴ La relación entre el yo puro ya como polo yo inicial, ya como yo de habitualidades y el yo como sujeto personal o yo mundano, se aclara precisamente a través de la génesis fenomenológica.

En el primer capítulo de la segunda sección de las *Ideas* II –que está dedicada al análisis de la realidad anímica– Husserl describe la estructura del yo puro como posibilidad de la autopercepción espiritual. El yo pienso, siento, deseo, me represento, etc., es el exponente del yo puro en los dos sentidos principales del término: primero, es como un índice matemático que potencia la forma de la unidad de la conciencia en la autorreflexión, y segundo, es el que exhibe –o expone– al *yo puro* que, sin el *cogito*, permanece como una dimensión latente. El *ego cogito* es función, trae a presencia al yo puro. Pero el yo puro abarca la vida fluyente, la corriente de conciencia toda y no se limita a los momentos de su aparición actual. El conjunto de distinciones relevantes para el caso, es el que podemos establecer (aunque no con toda transparencia a partir de la letra de Husserl) entre el yo puro como la forma de la unidad de la vida de conciencia, es decir, la unidad del flujo, y el polo yo que en *Ideas* I aparece como una intermitencia formal, es decir, como yo activo, el rayo¹⁵ atencional que puede aparecer en actos lúcidos, y no siempre se manifiesta o patentiza en una corriente de conciencia. La constancia de esta estructura en el caso concreto de *Ideas* I es puramente formal. Es la forma de la unidad de la vida de conciencia sobre la que emerge el rayo intencional que puede dirigirse sobre un acto bajo cierto sentido de propiedad, este *cogito* es, en el mismo contexto de las *Ideas*, el polo yo de los actos o el yo activo. Esa dirección atencional en la que tengo este acto y tal vivencia como mía, es una posibilidad de esa pura forma unitaria del flujo. Ahora bien, en el segundo libro de las *Ideen* Husserl amplía las descripciones de las cualidades de esta estructura que en el primer volumen unifica y posibilita la vuelta yoica y la mirada espiritual sobre las vivencias. Primero extiende la descripción de la condición funcional del *cogito*; segundo, establece las bases para la comprensión de lo que más tarde serán las habitualidades de esa vida subjetiva y su incidencia particular sobre la constitución de cada corriente.

¹⁴ Husserl, E., *MC*, §34, p. 113.

¹⁵ Refiriéndose al yo puro, nos dice Husserl, tal como aquí tratamos de enfatizar, que este es la ineludible permanencia unitaria de la vida de conciencia, del flujo vivencial todo, el cogito, el polo yo activo, es algo así como la “mirada” atencional de esta unidad del flujo: “Su ‘mirada’ se dirige ‘a través’ de cada cogito actual a lo objetivo. Este rayo de la mirada es cambiante con cada cogito, brota de nuevo con el nuevo y desaparece con él. Pero el yo es algo idéntico.” Husserl, E., *Ideas* I, § 57, p. 208.

El yo puro como unidad del flujo que hasta 1913 era descrito como pura unidad, pura forma vacía de la identidad de la corriente de conciencia, adquiere a partir del segundo libro de las *Ideen* y hasta las *Meditaciones cartesianas* una consistencia habitual. Esto es, la forma de la unidad en las *Ideen* va convirtiéndose en una forma de modulación, una forma estilística, e incluso una formativa del carácter como cualidad diferenciada de la identidad y unicidad de la vida subjetiva. Husserl mismo había previsto esta suerte de enriquecimiento, y es probable que por ello haya dejado para el segundo volumen del programa fenomenológico, las más detalladas descripciones de esta estructura. Pues tales habitualidades ¿no están acaso enraizadas en un mundo? Aunque claro, este mundo no se refiere al sentido del mundo objetivo que fue puesto entre paréntesis por la *epojé*, sino al mundo como correlato de la vida trascendental. Entonces, entender lo que representa esta “ganancia” del yo puro nos exige entender esa reconducción trascendental del mundo a correlato de la subjetividad trascendental. Si el yo puro no es, o ha dejado de ser, incluso, una mera forma vacía de la identidad es porque se ha ubicado ya como su correlato un mundo que ya no es solamente el sentido ingenuo-objetivo de una realidad independiente de mi propia vida.

Desde luego, esta estructura mundana que es dada con las habitualidades que prefiguran la personalidad del yo, es solidaria de la estructura egoica en su continua progresión. Se puede decir que así como el yo pasa de ser un polo vacío a convertirse en el sujeto de las habitualidades, es decir, una estructura tanto más compleja, estratificada a lo largo de sedimentaciones que perfilan el sentido o la dirección de la conciencia, así también el mundo pasa de aquel sentido meramente objetivo o trascendente que debe ser desconectado a la adquisición de su auténtico sentido fenomenológico en tanto correlato de esta continua actividad que se va desplegando bajo cierto *estilo* cada vez más concreto.

2. El mundo como correlato trascendental del yo

En *Ideas I* la circummundaneidad es lo que está *ahí delante* desde una posición espacio temporal cuyas coordenadas sólo puedo describir en primera persona: “Una niebla vacía, de oscura indeterminación, se puebla de intuitivas posibilidades o conjeturabilidades, y sólo se delinea la ‘forma’ del mundo precisamente como ‘mundo’”.¹⁶ En adendas

¹⁶ Husserl, E., *Ideas I* § 27, p. 136.

siguientes Husserl profundiza en la idea de una conciencia que tiene el mundo como algo más que un continente de las individualidades dadas a la experiencia: “Las cosas y el mundo tienen para mí constante validez y no por obra meramente de una limitada percepción de cosas singulares y ya por eso pertrechada de horizontes, sino por obra de una conciencia de validez de la índole de la conciencia de un horizonte universal”.¹⁷ Este horizonte universal es el suelo en el que toda objetividad y toda trascendencia se dan. Las cosas mismas de la fenomenología se dan siempre en un mundo o, mejor, en un horizonte que es, propiamente, la estructura del mundo.

Un aspecto importante a tomar en cuenta a la hora de plantearnos la clarificación del sentido trascendental del mundo es la distinción de los dos planos que pone de manifiesto la *epojé* de las *Ideas*, y que son el plano psicológico-natural, por un lado, y el trascendental, por otro, en realidad y visto con detenimiento, es claro que la oposición entre lo mundano-natural, la ingenuidad natural pues, y lo trascendental, es una oposición que tiene como punto de partida la misma actitud ingenua que opone o confronta a la trascendental. Pero veamos esto con un poco más de detenimiento. La relación entre lo trascendental y lo mundano sólo puede darse bajo un sentido oposicional desde la actitud natural. Así, por ejemplo, el experimento metafísico de la aniquilación del mundo sólo puede llevarse a cabo dentro –todavía– de la actitud ingenuo-natural cuya superación pretende el experimento mismo. La crítica de la experiencia que motiva la puesta entre paréntesis del sentido objetivo del mundo sólo puede concluir en la posibilidad de su no-existencia, por tanto en su inapodicticidad, sin embargo, esa posibilidad en sí misma, la de la no-existencia, está hondamente arraigada en la forma de dación primaria del mundo como horizonte. Esto es, sólo significa que el mundo como realidad o como posibilidad, el mundo imaginado, el mundo como voluntad o representación, el mundo como el sueño inducido por un genio maligno, todos son mundos que presuponen ya el mundo; pueden ser constituciones trascendentes, históricas, ideológicas, pero toda trascendencia, incluida la objetivación natural de un mundo como trascendente presupone ya el mundo. Lo relevante del caso es que todo esto sólo es visible gracias a la reducción fenomenológica. La crítica de la experiencia nos revela, por un lado, que el mundo no es más que el correlato de una conciencia que transcurre a través de un flujo o nexo coherente de vivencias que fluyen o se suceden de acuerdo con ciertas expectativas de su propio desarrollo. Esto es, el mundo es sobre todo un orden mundano-experiencial: “La existencia del mundo es el

¹⁷ Husserl, *E. Ideas I*, Anexo 45 al § 46, pp. 639-640.

correlato de ciertas multiplicidades de experiencia señaladas por ciertas configuraciones esenciales”.¹⁸ La crítica de la experiencia muestra que bien puede darse una ruptura de ese nexo experiencial, es decir, que la congruencia de la experiencia, de mi vivencia actual respecto de lo que sigue inmediatamente puede romperse. No suelo cuestionarme ni considerar la posibilidad de que el piso termine más allá de esta puerta, de tal modo que al abrirla yo caiga en el vacío para siempre e, incluso, que, en el curso de mi caída, sea posible que deje de caer y algo ocurra de tal manera que el acontecimiento se convierta repentinamente en otra cosa. La solidez de la creencia en la continuidad del mundo y mi experiencia del mundo puede debilitarse, puede ser que dicha coherencia desaparezca incluso y esto es lo que sería la aniquilación del mundo, la ruptura del curso concorde de mi experiencia:

Pues la aniquilación del mundo –afirma Husserl– no quiere decir correlativamente sino que en toda corriente de vivencias (la corriente total de las vivencias de un yo plenamente tomada, esto es, sin fin por ambos lados) quedarían excluidos ciertos nexos ordenados de experiencias y por consiguiente también ciertos nexos de la razón teorizante que se orienta por ellos.¹⁹

Ahora bien, al hilo de este argumento que Husserl presenta en el § 49 de las *Ideen*, se sigue, por un lado, que el mundo es aquí ese nexo concordante de la experiencia, por otro, que la posibilidad de la no-existencia, es decir, que la posibilidad de la aniquilación del mundo no es nada más que la posible ruptura del nexo experiencial solidario o coherente de dicha experiencia. Entonces la posibilidad de no existencia del mundo no es más que la posibilidad de la locura, esto es, la posibilidad de perder la razón, y “La posibilidad de la locura –afirma Husserl– no prueba, por otro lado en nada la posibilidad de la no existencia del mundo. Al contrario, es esta precisamente la que nos muestra que estamos cerradamente en su propia existencia como una existencia absolutamente necesaria. ¿Entonces la posibilidad de la locura no presupone acaso, de por sí, la existencia del mundo?”²⁰

¹⁸ Husserl, E., *Ideen* I, § 49, p. 187.

¹⁹ Husserl, E., *Ideen* I, § 49, p. 188.

²⁰ Husserl E., *Philosophie Première*, II, París, PUF, 1972. 35e Leçon, p. 76. Trad. A.L.K. En adelante, *PP*.

Este pronunciamiento de Husserl en el contexto de la puesta en marcha de la “vía psicológica de la reducción”²¹ revela por un lado esa necesidad husserliana de vuelta continua sobre los propios pasos, el recorrido una y otra vez del camino cartesiano, en el que se va corrigiendo o clarificando las posibles oscuridades, en este caso, parece que la crítica de la experiencia que concluye en la presuntividad del mundo –que motiva la *epojé*– opera sobre una ingenuidad natural que dispone del sentido objetivo del mundo. Dicho de otra forma, sólo en el plano ingenuo-natural el mundo puede no existir. Los resultados de la crítica de la experiencia se basan en la posibilidad de un rompimiento del curso concorde de continuos cumplimientos y cancelaciones de la expectativa. Pero la probabilidad de enloquecer es, en efecto, “una de las formas posibles de lo dado como realidad, que presupone ya el mundo”.²² Entonces ¿cómo debemos entender, una vez efectuada la reducción trascendental el sentido de la *epojé* fenomenológica?

Por un lado el valor de la *epojé* como primer paso casi vocacional del filósofo se enfatiza en el en cada nueva presentación del método, incluidas, claro, las *Meditaciones cartesianas*, por otro se produce un desplazamiento de la ingenuidad inicial con la que opera la *epojé* en un primer momento que podríamos llamar pre-trascendental. Esto es menos una corrección que una vuelta también metódica y consecuente con una crítica del camino fenomenológico que demanda su fundador en diferentes momentos. Una vez que la fenomenología ha alcanzado el plano trascendental y quizás, sin haberse agotado en las descripciones de la esfera constituyente, es necesario que el fenomenólogo vuelva también sobre sus propios pasos, pues hasta ahora se ha desenvuelto de modo semejante al científico natural que inmerso en sus operaciones no da cuenta de su operar mismo.²³ El

²¹ Debemos esta sistematización de las vías o caminos para la reducción a Iso Kern. Cfr. Kern, Iso, “Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica”, en: Serrano de Haro, A. (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Ed. Complutense, 1997. pp. 259-293. Trad. Andrés Simón Lorda.

²² Husserl, E. *PP*, p. 90. Este revés crítico de Husserl fue tempranamente señalado en el trabajo de Javier San Martín sobre la reducción fenomenológica: “Esto significa que toda desarmonía de mis vivencias puede ser considerada como una desarmonía fáctica que en nada toca al ser del mundo. Mi representación del mundo puede estropearse, pero no por ello desaparece el mundo en sí. Lo que H. llama apariencia empírica sería una falsa representación del mundo; con el arreglo de la estructura de la conciencia volvería a formarse la correcta representación del mundo. Esta objeción nos muestra de manera más convincente que cualquier otra cuál es el esquema conceptual de la crítica de la experiencia y consecuentemente de la *epojé*.” San Martín, J., *La reducción fenomenológica. Una introducción a la fenomenología de Husserl*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1973, p. 16.

²³ El tema de la fenomenología de la fenomenología aparece en distintos momentos tardíos y tempranos de la obra de Husserl, su anuncio en las *Meditaciones cartesianas* es uno de los más obvios y conocidos: “Tan sólo, en vez de haber entrado aquí en la problemática ulterior y última de la fenomenología –la de la crítica

fenomenólogo debe volver así sobre su actividad fenomenologizante y, con la ganancia del conocimiento trascendental en mano, debe ser capaz, al menos, de rendir cuentas sobre sus operaciones y elaborar de modo congruente la crítica del método con el que opera. Esto es algo que de alguna manera Husserl lleva continuamente a cabo y a ello responden, por un lado, las múltiples presentaciones del camino cartesiano en diferentes momentos aunque no siempre bajo idéntico talante y, por otro, la extensión de las diferentes vías que conducen a la esfera trascendental. En todo caso, conviene entender ese desplazamiento y crítica del método fenomenológico a través de Husserl antes incluso que de sus intérpretes.

3. *El desplazamiento de la epoje*

Este anunciado desplazamiento tiene como punto de partida la actitud natural en la que se lleva a cabo la suspensión del sentido objetivo del mundo y, como puerto de arribo el plano trascendental, el tránsito de una esfera a otra describe el proceso de reconducción del mundo en sentido ingenuo-objetivo al mundo como correlato trascendental. La crítica de la experiencia que motiva la *epoje* hace visible, retrospectivamente (es decir desde el nivel trascendental) el mundo como pre-dado, como predación que pertenece a un nivel más básico de la vida subjetiva. La *Welt-haben* es la matriz de todas las habitualidades que son descubiertas en el yo puro. Así, el sitio de la *epoje* no es el mismo antes y después de la reducción trascendental:

de sí misma con vistas a la determinación del alcance y los límites, pero también de los modos de la apodicticidad—hemos dado la preferencia a la traza del bosquejo de la inmensa problemática de la fenomenología primera, en la cual (aunque ella misma está afectada aún, a su modo, de una ingenuidad: la ingenuidad apodíctica) se halla el gran rendimiento de la fenomenología, absolutamente privativo suyo, en tanto que configuración nueva y superior de la ciencia.” (Husserl, E., *MC*, § 63, p. 205) Pero este anuncio programático anclado a la reducción de la evidencia fenomenológica a su apodicticidad aparece muy temprano en la obra de Husserl, baste como ejemplo el título del texto correspondiente a las lecciones del semestre de Invierno de 1910/11, “Problemas fundamentales de la fenomenología”. Cito a continuación la nota del Capítulo 4 que inaugura el §23, “Aquí entra, [en El trascender de la fenomenología más allá del ámbito de lo absolutamente dado], en primer lugar, la idea de una crítica apodíctica de la experiencia fenomenológica a partir de sus formas fundamentales: percepción, retención, rememoración, etc., en el fenómeno [...]. Primero se tiene que ganar en general la experiencia fenomenológica pura; sólo después puede ejercerse la crítica apodíctica.” Husserl, E., *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid, Alianza Universidad, 1994, p. 95. Trad. Javier San Martín y César Moreno.

Si la investigación trascendental ha alcanzado el momento en el que deviene un conocimiento constitutivo no puedo seguir dando a la *epojé* el sentido de abstención o suspensión del juicio que tenía antes de la reducción [...]. Porque el tipo de ingenuidad que consiste en tener el mundo pre-dado cae bajo la *epojé*. La *epojé* no tiene entonces ningún otro sentido definitivamente válido que el de arrancar o desarraigar esta temática ingenua y esta ciencia ingenua, manteniendo el sentido absoluto de la relatividad del ser mundano.²⁴

Debemos entonces considerar dos niveles de ingenuidad pre y post-fenomenológicos. El primero designa el transcurso de la experiencia natural y primaria antes de la puesta en marcha de la *epojé* y de la realización de la reducción fenomenológica por la que se descubre la continua relatividad de los horizontes mundanos a la vida espiritual constitutiva, la vida *yoica* pura que la fenomenología describe. El segundo nivel o post-reductivo, corresponde al cambio de perspectiva que se genera una vez que se ha ganado el campo trascendental como ámbito de realización de la filosofía auténtica o rigurosa. Lo que cambia en nosotros, fenomenólogos, una vez que sabemos que somos más que aquello que se deja determinar por una historia o las condiciones psicobiológicas de una especie, es decir, cuando hemos ganado para nuestra propia vida el conocimiento de nuestra concreción trascendental, cuando sé que yo mismo soy sujeto trascendental, sujeto constituyente del sentido trascendental del mundo, entonces todo lo anterior se ve modificado, en cierto modo la luz bajo la que es visto ahora es distinta, ahora que me sé a mi mismo vida trascendental, mi vida como sujeto personal-mundano, profesionista, miembro de una familia y una sociedad, todo tiende a modificarse por la ganancia de aquella dimensión que la reducción fenomenológica me abre a mí, filósofo o fenomenólogo. Esto es algo de lo que Husserl no deja de ocuparse en diferentes momentos. Pero, antes de explorar las vías de respuesta que anticipa, quisiera centrar el foco crítico de este desplazamiento posicional y actitudinal del fenomenólogo una vez llevada a cabo la reducción fenomenológica, respecto del instrumental propio de la fenomenología.

Javier San Martín señala que este desplazamiento se debe sobre todo a las dimensiones gnoseológicas por las que transita el método de la *epojé*, la primera, esto es, la del primer nivel de ingenuidad, señalado por el propio Husserl, corresponde a un nivel repre-

²⁴ Husserl, E., *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes* (1926-1935), Grenoble, Jérôme Milon, 2002, Texto No. 2, § 9, p. 79. Trad. Jean François Pestureau. (En adelante: *DRP*).

sentacionista cuya puesta en marcha depende aun del lenguaje y las dimensiones gnoseológicas de la tradición filosófica occidental toda, y el segundo, el post-reductivo, como aquel que ha superado ya el esquema tradicional del mundo en sí y el mundo como representación del que dependía toda la primera parte (la parte de las *Ideas*) de su filosofía:

La *epojé* es una abstención de la tesis (posición) del mundo mediante la puesta entre paréntesis de la representación del mundo o mediante la desconexión de la fuerza dóxica que esa representación lleva consigo; por un lado pongo el mundo entre paréntesis y por otro desconecto la fe en el mundo o la posición del mundo. Husserl insiste en que por esa desconexión no pierdo nada, sino que todo lo gano desde un nuevo punto de vista. Uno de los puntos problemáticos de la *epojé* será cómo compaginar la desconexión de todo con el mantenimiento de lo desconectado dentro del campo temático.²⁵

La problemática que San Martín señala es nada menos que la del “residuo” de la *epojé*, algo que ha sido sobradamente señalado por los intérpretes de Husserl ya para negar la posibilidad de realización plena o absoluta de la *epojé*, ya para obviar un problema meramente terminológico que introduce complicaciones innecesarias en el desenvolvimiento de la fenomenología.²⁶ Esto que parece sólo un problema terminológico nos deja, sin embargo –y esto es a lo que apunta la crítica de San Martín–, en los límites del representacionismo de la tradición de la que Husserl mismo proviene, o para decirlo con términos menos ambiguos, nos deja a nivel de la psicología, no nos conduce aún al nivel trascendental que sólo la reducción nos permitiría alcanzar. Por un lado, debemos entonces distinguir entre *epojé* y reducción, algo que a estas alturas y pese a las imprecisiones

²⁵ San Martín, J., *La reducción fenomenológica*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1973, p. 8.

²⁶ Este es, por ejemplo, el caso de Dan Zahavi, quien simplemente señala las dificultades quizás innecesarias que introduce en el análisis la terminología del residuo: “En primer lugar –afirma Zahavi–, es mejor evitar hablar de un ‘residuo’ fenomenológico, y también de ‘exclusión’ del mundo. Ese lenguaje nos engaña fácilmente pues nos lleva a pensar que, de ahora en adelante, el mundo ya no se cifra como un tema fenomenológico, dejando sólo los actos subjetivos, modos de aparición, etc., relacionados con el mundo”. Zahavi, D., *Husserl’s Phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, 2003, pp. 45-46. En realidad estas ambigüedades del lenguaje son las que nos atan al punto de vista psicológico, o lo que es lo mismo, lo que nos deja en el plano pre-trascendental, que es precisamente lo que San Martín apunta como centro de la crítica del camino cartesiano, y lo señala ya, así, en 1972.

de Husserl al respecto es francamente moneda corriente.²⁷ La *epojé* es el preámbulo metodológico de la reducción fenomenológica o trascendental. Por otro lado, nos exige el reconocimiento de los supuestos sobre los que se conforma el camino cartesiano y que el propio Husserl asume en su revisión hacia la puesta en marcha de la vía psicológica que, aunque brevemente, hemos visto ya tanto en *Erste Philosophie*, como en los textos de los años veinte y treinta correspondientes a las investigaciones en torno al método fenomenológico.

Bien puede objetarse que bajo estas vueltas críticas de Husserl se enmascara el rechazo prejuicioso del camino cartesiano, un rechazo también histórico de la fenomenología de Husserl que, por otro lado, se vería refutado desde las *Meditaciones cartesianas* que retoman la vía de la *epojé* afianzando su importancia medular en la filosofía de Husserl. Es decir, ¿cómo sostener estas matizaciones o desplazamientos de la *epojé* cuando el propio Husserl la reafirma en la introducción principal a su filosofía publicada en 1931 y habiendo ya expuesto la vía de la lógica y la de la psicología? Un aspecto importante de la exposición del camino cartesiano en las *Meditaciones* y que de alguna manera tocamos ya en el análisis del yo puro, es que la exposición no es de ningún modo idéntica a la que se lleva a cabo en las *Ideas I*. Los aspectos aquí tratados que en la obra inaugural de 1913 no aparecen son sobre todo: la intersubjetividad –expuesta en la *Quinta Meditación*– y las habitualidades como parte constitutiva del yo puro, que en las *Ideas* había quedado apenas apuntado y cuyos desarrollos analíticos vendrían más adelante. Entonces se diría que efectivamente en las *Meditaciones* hay una reafirmación del camino cartesiano pero ese camino no es exactamente el mismo que fue expuesto por vez primera en la *Idea de la fenomenología* de 1907 o en las *Ideas* de 1913, pues muchos de los temas que fueron abordados en las casi dos décadas intermedias quedaron incorporados a la nueva exposición del método, haciendo de los inicios de la ruta sólo un antecedente que encuentra su forma más acabada en las *Meditaciones*.

Otra obra intermedia que nos permite apreciar los cambios que hay en el camino de la *epojé* al interior del propio discurso husserliano es las *Conferencias de Londres*, aquí Husserl enfatiza el sentido funcional y el valor gnoseológico de la *epojé* que ha sido más

²⁷ “A pesar de esta distinción terminológica, hay que enfatizar que la “*epojé*”, en tanto que abstención de todas las valideces de ser en cuanto a la existencia mundana, es utilizada por el Husserl tardío casi como sinónimo de ‘reducción’, incluso si, en verdad, esta no es sino un aspecto o una parte de la reducción.” Luft, S., en su “Introducción” a Husserl, E., *De la réduction phénoménologique*. Textes posthumes (1926-1935). Grenoble, Jérôme Millon, 2007, pp. 9-10.

o menos patente desde la *Idea de la fenomenología*: la evitación de cualquier *metábasis*.²⁸ Este sentido funcional no puede perderse de vista a la hora de plantearnos su relación con la praxis filosófica y fenomenológica, pues se trata, a fin de cuentas, de una reforma del acto y la experiencia filosófica que busca reactivar el acto filosófico originario. Sólo a través de un punto de partida desprejuiciado, sólo la suspensión del sentido objetivo del mundo, hace visible la posibilidad de esa otra actitud, de una toma de posición trascendental frente al mundo. La función práctica de la *epojé* desencadena toda una reforma de la *praxis* generada a partir de la suspensión o neutralización de los intereses mundanos. El primer acto filosófico, el primer paso vocacional de todo filósofo que comienza es hacerse cargo por él mismo de su propia vida en cuanto filósofo, de sus conocimientos y de lo que tiene como válido y no válido. La *epojé* fenomenológica es crucial o fundamental en sentido vocacional o, más explícitamente, en el sentido de la construcción de la vida del filósofo, de su sentido vital que desborda los límites instrumentales de la profesión en el sentido ordinario del término. La *epojé* se desplaza, su sentido se desplaza, pero es irrenunciable, si mantenemos clara conciencia de sus límites y su máximo alcance. Como paso inicial, casi iniciático del fenomenólogo, la *epojé* es el acceso a una nueva disposición ante la vida, la ciencia y la filosofía, pero luego de esa nueva disposición viene la fenomenología, por lo que no podemos confundir el primer paso con el camino mismo de esta nueva forma de ser y hacer filosofía. Siempre queda preguntarnos por lo que ocurre una vez que el filósofo ha ganado para sí la claridad que le proporciona esa nueva disposición que facilita la *epojé*, qué ocurre, para decirlo llanamente, cuando el fenomenólogo resta los paréntesis y se ve a sí mismo como una ‘nueva’ persona en su mundo, entre filósofos y no filósofos, ¿cómo ha de conducirse, qué representa su nueva posición para el curso de la filosofía toda? ¿Qué pasa, pues, con el fenomenólogo y con su entorno cuando la *epojé* ha sido comprendida por él mismo en toda la profundidad de su sentido? Estos cuestionamientos no pasaron inadvertidos por Husserl y en su respuesta nos va la reforma de la praxis filosófica que es puesta en marcha por la filosofía trascendental. Esta reforma solo es accesible, sin embargo, si mantenemos cierta disposición abierta frente a la pro-

²⁸ “No obstante, hubo buenas razones por las que se ha desarrollado con tanto cuidado la demostración de la posible inexistencia del mundo [...] esto se debe a que, sin duda, no existe ningún otro medio, ninguno más penetrante, para prevenir el deslizamiento que nos conduzca al psicologismo natural y al naturalismo que psicologizar la subjetividad trascendental.” Husserl, E., *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*, Salamanca, Sígueme, 2012, p. 36. Trad. Ramsés Sánchez Soberano.

gresión del camino fenomenológico, siendo esta progresión lo que hasta aquí sólo se ha tratado de aclarar.

Bibliografía citada

Fink, E. *Sixième méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994. Trad. Nathalie Depraz.

Husserl, E.,

_ *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro primero: *Introducción general a la fenomenología pura*, México, F.C.E., 2013. Trad. José Gaos, Edición y refundición integral de Antonio Ziri6n Quijano.

_ *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*, Salamanca, Sígueme, 2012. Trad. Ramsés Sánchez Soberano.

_ *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007. Trad. Jean Françoise Pestureau.

_ *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 2005. Trad. José Gaos y Miguel García Baró.

_ *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1979. Trad. Mario A. Presas.

_ *Philosophie Première*, II, París, PUF, 1972. Trad. A.L.K.

Kern, Iso, "Los tres caminos hacia la reducción fenomenológica", en: Serrano de Haro, A. (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid, Ed. Complutense, 1997. pp. 259-293. Trad. Andrés Simón Lorda.

Reyes, A., *Posición de América*, México, Nueva Imagen, 1982.

San Martín, J., "La Sexta meditación cartesiana de Eugen Fink", en *Revista de filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 4, 1990, pp. 247-263.

_ *La reducción fenomenológica*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1973.

_ *La fenomenología como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987.

Zahavi, D., *Husserl's phenomenology*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

ABSTRACT

This paper pretends to clarify the function of phenomenological epoché in the renovation of vocational commitment between the philosopher and his world. This goal demands us an exploration of the epoché through the continuous distinctions held by Husserl on two important concepts in the conceptual system of phenomenological method: the sense of world (bracketed by the epoché), and the pure ego. The displacement of the epoché refers only to the levels of its thematization pre- and post- transcendental. From this orientation change, it results explicable the depth of the philosophical praxis reform, which can be reached by the epoché.

Key words

Epoche, pure ego, phenomenological method, world, displacement.