



El Método Fenomenológico: aplicación de la epoché al sentido absoluto de la conciencia

Francisco Osorio. Antropólogo social. Magíster en Filosofía. Universidad de Chile

Introducción

El objetivo de este trabajo es responder la pregunta: **¿cómo es posible que la epoché sea capaz de develar el sentido absoluto de la conciencia?** Para ello se procederá con una exposición del método fenomenológico, para continuar con el tema de la conciencia desarrollado en *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica* (en adelante *Ideas*); esto permitirá mostrar cómo Husserl aplica la epoché al tema de la conciencia. Es decir, más que una investigación acerca del sentido absoluto de la conciencia, el propósito es reconstruir la aplicación de la reducción fenomenológica a este tema en especial.

Los límites de la argumentación están dados por la consideración de sólo dos textos de bibliografía primaria, específicamente la Segunda Sección de *Ideas* (Husserl 1913) y la Conferencia *Fenomenología y Antropología* (Husserl 1931), más algunos textos de bibliografía secundaria. Debido a la ingente obra literaria (en el sentido de publicaciones) de Husserl, este trabajo puede verse disminuido, empero, la presente investigación es específica, residiendo ahí su posibilidad. Por lo tanto, el criterio para evaluar si se ha respondido la pregunta reside no tanto en la explicación del carácter absoluto de la conciencia, sino en la reconstrucción del método para lograr tal conocimiento. Sin embargo, no podemos desconocer el *contenido* del tema que se trata: el sentido y la conciencia.

La Epoché

La argumentación de esta sección consta de dos partes. La primera trata de la reducción fenomenológica y, para ello, no se hará distinción rigurosa entre los conceptos epoché, reducción fenomenológica, reducción eidética o reducción fenomenológica trascendental. De acuerdo a Velozo (1995) si bien es posible establecer matices de diferencia -a veces en forma significativa y otras no- la argumentación del método puede realizarse ocupando todos estos conceptos (situación que el mismo Husserl emplea en sus textos). La segunda parte desarrolla el tema de la conciencia según la Segunda Sección de *Ideas*, en estrecha relación con la argumentación que le precede.

Para llevar a cabo este cometido, se describirá el método fenomenológico ocupando dos caminos en forma independiente. El primero se basa Capítulo I de la Segunda Sección de *Ideas*, mientras que el segundo en la Conferencia de Husserl *Antropología y Fenomenología* de 1931. Ello permitirá, posteriormente, caracterizar el método en base a ambos textos, apoyándose también en bibliografía secundaria.

El Camino de *Ideas*

El Capítulo I de la Segunda Sección de *Ideas* comienza con la descripción de la actitud natural, que el mismo Husserl se preocupa de resumir de la siguiente manera:

"Yo encuentro constantemente ahí delante, como algo que me hace frente, la realidad espacial y temporal una, a que pertenezco yo mismo, como todos los demás hombres con que cabe encontrarse en ella y a ella están referidos de igual modo. La 'realidad' la encuentro -es lo que quiere decir ya la palabra- *como estando ahí delante y la tomo*



como tal como se me da, también estando ahí. Ningún dudar de datos del mundo natural, ningún rechazarlos, altera en nada la *tesis general de la actitud natural*" (Husserl 1913:69).

En las próximas cinco páginas el autor expone el método fenomenológico, lanzando al comenzar un desafío a cambiar radicalmente la actitud natural. El primer párrafo establece la distinción entre la actitud natural como juicio de existencia y como mera existencia, a la primera Husserl la llama tesis expresa del juicio y a la segunda tesis potencial y no expresa, es decir, la actitud natural no enjuicia la actitud natural, una persona en la actitud natural no realiza juicios sobre su existencia del tipo fenomenológico, para él el mundo está ahí, existe.

Pero, algo que cualquier persona puede hacer es el intento de duda universal (Descartes). ¿Dónde está el fundamento de ello? En nuestra absoluta libertad: ¡podemos intentar dudar!

Es conveniente que el lector se centre ahora en la siguiente frase de Husserl: "consideremos lo que implica la esencia de un acto semejante" (Husserl 1913:70). Es decir, nos llama la atención de un juicio que, si bien puede usarse como una frase que invita a la reflexión filosófica, es un tipo especial de ella: el método fenomenológico está en constante acción, incluso sobre sí mismo.

¿Cuáles son las consideraciones que plantea el autor? 1) Se intenta dudar de algún ser, la forma de ser es indiferente. "Quien, por ejemplo, duda si un objeto de cuya existencia no duda, es de tal o cual manera, duda justamente del *ser* de tal manera" (Husserl 1913:70). 2) No se puede dudar y tener por cierto a la vez la misma materia de ser. 3) El intento de dudar acarrea necesariamente cierta abolición de la tesis. Husserl plantea que no se trata de una eliminación, sino un "colocarla entre paréntesis". "Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, *no* por ello *niego* 'este mundo', como si yo fuera un sofista, *ni dudo de su existencia*, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la epoché 'fenomenológica' que me *cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo*" (Husserl 1913:73). Empero, no continuaremos diciendo lo que la epoché no es, sino lo que es. Es "un modo sui generis de conciencia (...) *Este cambio de valor es cosa de nuestra absoluta libertad y hace frente a todos los actos en que el pensar toma posición*" (Husserl 1913:71). Por ello, la relación que existe entre el pensar filosófico y la epoché es característica: ¡la epoché piensa fenomenológicamente! ¿Qué quiere decir esto? Que la epoché es un modo del pensar filosófico, una forma de ser. 4) El camino de Descartes lleva a la negación universal, pero este no es el objetivo de Husserl.

¿Cuál es el objetivo? "(...) descubrir un nuevo dominio científico [mediante] *el poner fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural*" (Husserl 1913:73).

Hasta aquí el desarrollo del autor de *Ideas*, aunque faltan otros elementos que entregar a la exposición del método, como los que siguen.

El Camino de Fenomenología y Antropología

Husserl, en el contexto del problema de la posibilidad de una antropología filosófica (1931:369), desarrolla una exposición de la reducción fenomenológica que, a continuación, se tratará de seguir.

En breves páginas desarrolla la vía cartesiana de su aproximación a la epoché, pero antes de comenzar, será mejor citar la parte final de su argumentación:

"Con esto se ha descrito lo que significa la reducción fenomenológica en la fenomenología trascendental. No quiere decir que ella es una momentánea supresión de la fe en el ser del mundo, sino que es una supresión de la fe, continua y constantemente querida que me obliga a mí como fenomenólogo de una vez para siempre" (Husserl 1931:371).

Dos términos pueden destacarse en esta cita: supresión momentánea v/s continua y constante [de la fe en el ser del mundo]. Así, se nos precave de tomar la epoché como una simple herramienta, como un lápiz de grosor



especial para realizar ciertos trazos en un dibujo o en el mundo pues, antes bien, es una actitud fundamental del pensamiento filosófico.

Comienza el autor diciendo: "El punto de partida más cómodo lo ofrecen las *Meditaciones* de Descartes (...). Sólo mediante el aislamiento y la meditación se hace el filósofo, surge en él la filosofía necesariamente desde él mismo. Lo que para otros vale tradicionalmente como ciencia o fundamentación científica, debo perseguirlo como un Yo autónomo, exclusivamente en mi propia evidencia, hasta lo último por fundamentar. Esta ultimidad debe ser inmediata, apodícticamente evidente. Solamente así puedo yo ser responsable y fundamentar absolutamente. Así pues, no puedo dejar pasar ningún prejuicio, aunque sea el más obviamente evidente, sin cuestionarlo, sin buscar su fundamento" (Husserl 1931:369).

Característica es, entonces, la relación que establece el filósofo con aquello que piensa. La epoché no se contenta con fundamentar, sino que la fundamentación es última, con certeza apodíctica. Se pretende dejar claro que la búsqueda del fundamento es una tarea llevada radicalmente y con rigor, que constituye, precisamente, la base de todo cuestionar fenomenológico. Permítase insistir sobre este punto, pues debe destacarse que una filosofía fenomenológica entiende la palabra fundamento con un sentido especial, como una obligación o búsqueda *sine qua non*.

"Si trato seriamente de cumplir con esta condición, descubro con sorpresa una obviedad en la que no se repara, la de una universal fe o creencia en el ser (Seinsglauben), que atraviesa toda mi vida y la sostiene o lleva en sí. Al punto penetra ella, sin ser notada, en mi concepción de una filosofía. Con esta denominación quiero yo, naturalmente, una ciencia universal del mundo y después, especializándome, ciencias especiales de la regiones particulares del mundo. 'El' mundo, es el supuesto constante, continuo e inexpresado" (Husserl 1931:369).

El mundo es el supuesto constante. Con este juicio Husserl nos lleva primero al tema del mundo y, luego, al tema del yo. La epoché llega al mundo, se dirige a él, por la condición señalada anteriormente: no dejar pasar ningún prejuicio. Como señala al comienzo de la cita: "si trato seriamente de cumplir con esta condición...", entonces la relación que se establece con lo pensado impone un "filtro" a ello, siendo esta condición la relación fenomenológica con el fundamento. El pensar el mundo de esta manera está, por lo antes dicho, precedido por una relación frente a la obviedad del mundo. A continuación Husserl realiza las preguntas que nos permiten entender este aspecto.

"Su fuente [mundo] es naturalmente la experiencia universal en su constante y continua certeza de ser. ¿Cómo se me da a mí su evidencia? Con respecto a realidades singulares, a menudo no basta la evidencia de la experiencia. La certeza del ser, que ella ofrece, es a veces dudosa y a veces suprimida, bajo la denominación de una apariencia nula. ¿Por qué, contrariamente a lo anterior, me ofrece seguridad inalterable para mí, la certeza de la experiencia del mundo como la de la totalidad de las realidades que existen verdaderamente para mí? No puedo dudar de ella o negarla efectivamente.

¿Basta con esto para una fundamentación radical?, ¿no está en definitiva la certeza del ser, que habita en la continuidad de la experiencia del mundo, fundada de una forma múltiple?, ¿he perseguido reflexivamente, he preguntado responsablemente por la fuente de la validez de la experiencia y su alcance? No. Por lo tanto mi vida anterior y mi quehacer científico no tienen justificación responsable. Y esa pregunta no debe quedar sin respuesta. Debo plantear la pregunta. No puedo, por cierto, dar comienzo a una auténtica ciencia autónoma, sin antes haberla fundamentado responsablemente hasta lo último mediante una actividad fundamentadora del preguntar y el responder" (Husserl 1931:369-370).

Si la reflexión sobre el mundo se funda en la singularidad de la realidad como la experimenta el individuo e, incluso, sobre una experiencia múltiple de él, la pregunta fenomenológica del fundamento del mundo es, en cada caso, intocada. La actividad del preguntar fenomenológico tiene la característica del dirigirse responsablemente al fundamento, radicando la responsabilidad en la construcción auténtica de la ciencia, la única que podría



entenderse como ciencia estricta. Se impone por ello un asumir como constante (y no como momentáneo) el proceder del método que se emplea.

"Continuemos: si la certeza del ser de la experiencia del mundo se ha hecho dudosa, no puedo entonces considerarla como el suelo sobre el cual pueden construirse juicios. Con esto se nos impone, se me impone a mí, el yo que medita y que filosofa, una epoché universal al ser del mundo, incluyendo también en ella todas las realidades singulares que la experiencia, la experiencia consecuentemente concordante, me ofrece como realidades" (Husserl 1931:370).

¿Cómo la experiencia del mundo se ha hecho dudosa? Mediante la pregunta fenomenológica y su característica de condición-fundamento. Es decir, la pregunta fenomenológica es una pregunta filosófica con un matiz, un matiz de diferencia. Si se logra establecer que existe una separación, diferencia, distancia o posibilidad de que la experiencia del mundo sea algo, ese algo puede ser examinado en su fundamento. "¿Y por qué no poner en entredicho la experiencia del mundo?" Con esa sola pregunta establezco la diferencia. Husserl continúa ahora con el tema del yo.

"¿Qué resta?, ¿no es el mundo la totalidad del ser?, ¿estoy ante la nada, puedo todavía juzgar, tengo todavía alguna experiencia como suelo de juicio, donde el ser sea para mí intuible originariamente, antes de todo juicio? Contestaremos en forma algo análoga a Descartes, pero, por cierto, no completamente igual: aunque la existencia del mundo, que es lo primero por fundamentar, esté ahora para mí en duda, y haya perdido validez frente a la epoché yo, el que cuestiona, el que está ejercitando la epoché, por cierto soy. Y que yo soy, de esto soy consciente y puedo verificarlo de inmediato apodóticamente. De mí mismo, como el que está ejercitando la epoché, tengo experiencia, de la que puedo responsabilizarme directa y activamente. No es experiencia del mundo -la totalidad de la experiencia del mundo ha sido puesta fuera de validez- pero sí es experiencia. A través de ella me comprendo yo mismo, justamente como Yo en la epoché del mundo, con todo lo que es inseparable de mí como ese yo. De este modo, como ese Yo apodóptico me encuentro, frente al ser del mundo, como lo anterior en sí. A saber, en la medida en que mi ser como este Yo permanece intocado, como quiera que estén las cosas con la validez de ser del mundo y su justificación. Es patente que sólo como este Yo puedo yo justificar en último término el ser del mundo, puedo llevar a cabo una ciencia justificadora radical, si es que esto es en general posible" (Husserl 1931:370-371).

¿Cómo procede la reducción ahora? Si bien la experiencia del mundo ha sido cuestionada en su fundamento, la característica de lo constante del inquirir fenomenológico se nos impone. Para expresar esta idea, mejor será decir que no basta con haber avanzado hasta este punto, sino que la actitud filosófica no está acabada, nunca lo está. El método, aplicado correctamente, nos invita siempre a mantenerse en la actitud de la pregunta, aun cuando se llegue a respuestas. Por ello, ejercitar el epoché en este nuevo resultado nos lleva a reconocer que "yo soy" mientras realizo la epoché del mundo, pero justamente aquí volvemos a empezar, eso sí desde un peldaño diferente. En efecto, la pregunta por el mundo y el yo lleva a la experiencia como fundamento; al preguntar la experiencia comprendo al Yo apodóptico y, por ello, al ser del mundo.

"Demos ahora un nuevo paso importante: no he hecho en vano hincapié en 'este Yo'. Pues, llegados tan lejos como lo hemos hecho, he de notar que con mi Yo filosofante ha acontecido una verdadera revolución. Al comienzo de la meditación era yo para mí ese único ser que, sólo de vez en cuando, se aísla, como ermitaño filosófico, de los demás para mantener su juicio a distancia. Por esto estaba yo por cierto en el campo del mundo de la experiencia que existe obviamente. Ahora que éste debe permanecer en duda, también mi ser, como hombre-entre-hombres y el resto de las realidades puestas en duda, debe perder validez con la epoché.

De la soledad humana nace, mediante esta epoché, una soledad radicalmente nueva: la soledad trascendental, es decir, la soledad del Ego. Como Ego no soy el ser humano en el mundo existente, sino el Yo que pone en duda el mundo, respecto a todo su ser y con ello su ser-así o aquel Yo que transvive la experiencia universal, pero poniéndola entre paréntesis. Sucede análogamente respecto a las diferentes formas de conciencia no experimentante, en las cuales el mundo adquiere validez práctica y teórica. El mundo sigue apareciendo como aparece, la vida del mundo no se interrumpe: pero el mundo es ahora 'mundo' puesto entre paréntesis, mero fenómeno y por cierto, fenómeno de validez de la fluyente experiencia, de la conciencia en general, la cual empero



es ahora conciencia trascendentalmente reducida. Patentemente, no se puede separar de ella este fenómeno de validez 'mundo'." (Husserl 1931:371).

Con este párrafo termina la descripción del método fenomenológico, tal como se desarrolla en la conferencia que pronunciara Husserl en *Fenomenología y Antropología*. Estas líneas llevan a los resultados de su búsqueda, i.e., a las respuestas elaboradas de las preguntas que fueron caracterizadas más arriba. Permítase tratar de elaborar un comentario al respecto. Sólo aquí la expresión "poner entre paréntesis" aparece explícita, aunque se puede notar que la expresión "actitud natural" también ha estado presente, pero no mencionada. ¿A qué resultado se llega? A una nueva soledad, la soledad del Ego; ¿qué es este Ego sino nosotros mismos en la actitud fenomenológica? ¡Cuánta diferencia del Ego freudiano! Este Ego tiene la posibilidad de establecer una diferencia no sólo frente al mundo (que ya es una situación no presente en la actitud natural), sino respecto de su propio ser mediante el procedimiento que, ahora, se rotula como poner entre paréntesis. En este contexto, es conveniente destacar la frase "la vida del mundo no se interrumpe". Ello quiere indicar que la actitud fenomenológica no reviste carácter de artificial o, mejor dicho, de antinatura. La pregunta filosófica no se separa del mundo para volver a él, antes bien es formulada al mundo desde el mundo. La experiencia fluye. El filosofar fenomenológico tiene en cuenta lo anterior. La trascendencia del Ego es la condición para dar cuenta del mundo y de la experiencia del sujeto en su relación con otros y con el mundo.

El Método Fenomenológico

Con el propósito de entregar una síntesis, se apoyará la argumentación que sigue en los filósofos Paul Ricoeur y Richard Schmitt. Así, Ricoeur señala: "Lo que desconcierta mucho al lector de *Ideas*, es que es difícil decir en qué momento se realiza efectivamente la famosa reducción fenomenológica. En esta II Sección se habla de ella desde fuera en términos enigmáticos e incluso engañoso" (Ricoeur 1992:5-6). "Se ve el método completamente cartesiano de proceder. Este es un camino, más no el único, puesto que además *Lógica formal y trascendental* procederá únicamente por la vía lógica (el gran inédito *Krisis* distingue cinco vías diferentes)" (Ricoeur 1992:7).

Es importante la última cita de Ricoeur, pues hay que dejar manifiesto que los dos caminos planteados en este trabajo son, a no dudarlo, cartesianos. Con respecto a la primera cita, Ricoeur nos advierte de considerar diáfana la exposición del método. Velozo (1995) puntualiza que el mismo Husserl nunca estuvo contento con su propia disertación en el tema, ni siquiera en un escrito que se le solicitó para la Enciclopedia Británica.

Richard Schmitt propone lo siguiente: la reducción "nos conduce a cuestionar lo que previamente parecía evidente (...). Esto involucra un cambio de actitud, debemos mirar el mundo con 'ojos nuevos'. ¿Qué es exactamente esta nueva actitud que adopto al realizar la reducción fenomenológico-trascendental? Aquí Husserl nos provee de una variedad de frases pensadas para mostrar esta nueva actitud al lector: ya no le atribuyo ninguna validez a la 'creencia natural en la existencia de lo que experimento'; 'invalido', 'inhibo', 'descalifico' todos los compromisos con referencia a objetos experimentados; 'yo pongo entre paréntesis el mundo objetivo'. Esta última es una de las frases más conocidas usadas en este contexto" (Schmitt 1960:2).

"Husserl insiste en que la reducción fenomenológico-trascendental en modo alguno limita la experiencia. El fenomenólogo no se aparta ni de la totalidad de la realidad experienciada ni de ciertas áreas de ella, solamente suspende el juicio concerniente a la realidad o validez de lo que es experienciado. El mundo antes de la reducción fenomenológica-trascendental y el mundo que he transformado en 'mero fenómeno' no difieren en contenido, sino en la forma en que me relaciono con cada uno de ellos" (Schmitt 1960:3).

"La reducción fenomenológica-trascendental es llamada 'trascendental' porque desvela el ego para el que todo tiene significado y existencia. Es llamada 'fenomenológica' porque transforma el mundo en mero fenómeno. Es llamada 'reducción' porque nos hace retroceder (lat. *reducere*) a la fuente del significado y la existencia del mundo experienciado en cuanto es experienciado al descubrir la intencionalidad" (Schmitt 1960:4).



Es impactante el grado de claridad que Schmitt (1960:7) entrega con el ejemplo de un niño que es castigado. Primero, Schmitt dice que esta persona está "interesada" en los objetos de su pensamiento ("me han castigado injustamente"). Segundo, "estar interesado o atraído por un objeto lleva consigo el hecho de que el objeto que me atrae sea aceptado tal como se presenta; Se 'impone' a sí al observador. Para el niño, su rabia y dolor son indudablemente reales. Rechazaría enfáticamente cualquier sugerencia de que *las cosas no son realmente tan malas*". Tercero, "para empezar a reflexionar debemos efectuar la epoché, esto es, debemos suspender este interés, desinteresarnos". Cuarto, "la epoché vuelve discutible lo que previamente había sido considerado como cierto y evidente". Schmitt continúa explicando el método diferenciando la epoché de la reducción. Sin embargo, para efectos de este trabajo, consideraremos los dos momentos que Schmitt distingue como un solo proceso. Así, "lo que en algún momento pareció ser un hecho de la experiencia inmediata, ahora se ve como si hubiera sido simplemente una interpretación (...), la reflexión debe describir estos nuevos hechos en lugar de explicarlos [ya que] al abandonar las certezas anteriores no hay nada definido que requiere ser explicado, en cambio, hay hechos que antes sólo observábamos casualmente (...) que necesitan ser examinados para separar lo que es evidentemente dado en nuestra experiencia" (Schmitt 1960:8-9). Los últimos momentos que Schmitt distingue tienen que ver con el ego trascendental y la conciencia: el sujeto se examina a sí mismo y en relación al mundo.

Visto lo anterior, ¿qué es epoché?

Se puede señalar que existe una diferencia entre lo que sea la epoché y la exposición husserliana de ella. Si bien relacionadas, asumiremos el siguiente punto de partida: Husserl no entrega los pasos de un método como una serie o secuencia, antes bien, pretende hacernos ver fenomenológicamente para que, posteriormente, alguien pueda plantear una secuencia si lo desea. Existe, por lo tanto, una condición anterior al desarrollo de un método fenomenológico que, sin embargo, es ya fenomenológica.

El problema es complejo por lo siguiente: se pretende hablar de algo que está al mismo tiempo en lo que se habla; se pretende dar cuenta de algo al mismo tiempo que ello es. La reflexión permite dar cuenta de la reflexión, la conciencia se puede mostrar a sí misma.

Puede considerarse una ventaja estar en este tiempo, ya que el desarrollo de la hermenéutica -en especial del círculo hermenéutico-, la teoría de sistemas y su concepto de autopoiesis o la filosofía del lenguaje y su problema de cómo hablar del lenguaje desde el lenguaje, nos son hoy comunes, pero no en el tiempo de Husserl. Como neófito desconozco los antecedentes filosóficos de estas ideas -que de seguro las hay-, empero planteo que los antecedentes sólo pueden llamarse como tales en base a una proposición formulada en el presente. Ello implica que el contra-argumento "pero si esto lo dijo x hace z años" es falso, por cuanto no se puede formular tal juicio desde el pasado al futuro, sino sólo cuando una persona -como Husserl-, logra mostrarnos algo latente, pero desconocido justo frente ante nuestro rostro.

Lo latente como tal es una proposición formulada del presente al pasado o al futuro, de otra manera es mera adivinanza. ¿Cuál es el fundamento del mostrar lo "desconocido justo frente ante nuestro rostro"? Un cambio, una nueva mirada, un *modo* de ser *sui generis* de la conciencia.

Ello implica que seguir el método fenomenológico exige un esfuerzo filosófico de un pensar reflexivo en la epoché. Veamos un ejemplo, un hombre puede decir "la persona que está ahí es mi esposa, ella existe con independencia de mi voluntad, es real como real es mi amor por ella". La frase constituye para ese hombre una creencia. El puede decir "creo en lo que he dicho". Así, se plantea él frente a la proposición como haciéndose cargo de lo que ha dicho que, por ello mismo, es capaz de distinguir como algo distinto de él. Podemos decir que él ha reflexionado, pero su reflexión no es fenomenológica. Incluso puede decir "¿la amo?". Es conveniente detenerse en este punto, pues ha surgido una pregunta. ¿Cómo surge esta pregunta? Una manera de acercarse al tema es mencionar que la experiencia de este hombre con otras mujeres lo ha llevado a un problema del cual surge la pregunta, sin embargo, esto no basta, pues la experiencia por sí sola no da cuenta de cómo surge la pregunta y es posible que la propia pregunta surja sin necesidad alguna de un contacto con otras personas: el sujeto es capaz en soledad de preguntar. Sin embargo, la pregunta todavía no es fenomenológica.



Una persona en la actitud natural confunde -en rigor no diferencia- el concepto de realidad en el juicio "ella es real como real es mi amor por ella", pues aun cuando pueda poner en duda el concepto de realidad de su amor, deja intocada la realidad de la existencia de ella, de la existencia con independencia del sujeto y, por ende, del mundo. Un cuestionamiento radical como el anterior si tiene el carácter de la epoché. Con estas palabras se da por terminada la caracterización del método, para continuar ahora con el tema de la conciencia.

El Sentido Absoluto de la Conciencia

Para responder la pregunta de investigación, es conveniente centrarse en el desarrollo de los Capítulos II y III de *Ideas*. En efecto, Husserl señala: "Metódicamente se descompondrá esta operación [la investigación de la conciencia] en diversos pasos que 'desconectarán' o 'colocarán entre paréntesis', con lo que nuestro método tomará el carácter de una reducción progresiva" (Husserl 1913:77). El Capítulo II titulado "La Conciencia y la Realidad Natural" es la "operación" de la que habla Husserl y el Capítulo III titulado "La Región de la Conciencia Pura" es donde encontramos su resultado: el sentido absoluto y necesario de la conciencia.

Se presenta a continuación la estructura del Capítulo II y la exégesis que se ha construido del mismo.

Estructura del Capítulo II: La Conciencia y la Realidad Natural

§33. Primera referencia a la "conciencia pura" o "trascendental" como residuo fenomenológico

§34. La esencia de la conciencia como tema

§35. El *cogito* como "acto". La modificación de inactualidad

§36. Vivencia intencional. Vivencia en general

§37. El "estar dirigido a" del yo puro en el *cogito* y el atender aprehensor

§38. Reflexiones sobre actos. Percepciones inmanentes y trascendentes

§39. La conciencia y la realidad natural. La concepción del hombre "ingenuo"

§40. Cualidades primarias y secundarias. La cosa dada en persona, "mera apariencia" de la "verdad física"

§41. Los ingredientes y el objeto trascendente de la percepción

§42. El ser como conciencia y como realidad en sentido estricto. Distinción de principio entre los modos de la intuición

§43. Aclaración de un error de principio

§44. El ser meramente fenoménico de la trascendente y el ser absoluto de lo inmanente

§45. La vivencia no percibida y la realidad en sentido estricto no percibida

§46. Indubitabilidad de la percepción inmanente, dubitabilidad de la trascendente

Exégesis

1. Introducción, Consideraciones Preliminares y Ejemplos (§33, §34, §35).

2. Vivencia Intencional (§36, §37, §38, §39)

2.1. Crítica a la Verdad Física (§40)



3. Elementos de la Percepción (§41)

4. Características y Consecuencias (§42, §43, §44, §45)

5. Consecuencias Finales (§46)

Paul Ricoeur no estaría de acuerdo con esta exégesis. Con respecto al tema señala: "El capítulo II contiene el estudio de la intencionalidad de la conciencia, esta propiedad notable de la conciencia de ser conciencia de..., intención de trascendencia, estallido hacia el mundo, él lo corona por el descubrimiento de la reflexión que es la revelación de la conciencia a sí misma como estallido fuera de sí. ¿A qué apunta este análisis (...)? El propósito es modesto: se trata de prepararse para liberarse de la actitud natural rompiendo el naturalismo que no es más que una de sus manifestaciones menos sutiles. En lenguaje husserliano: la 'región' conciencia es otra que la 'región' naturaleza; ella es percibida de otro modo, existente de otro modo, cierta de otro modo" (Ricoeur 1992:6). Su exégesis es: "1) Primera ojeada a la conciencia trascendental liberada por la reducción §33; 2) Descripción intencional, pre-fenomenológica de la conciencia §34-38; 3) Posición del problema central de una eidética de la 'región' conciencia: ¿en qué sentido la conciencia es ella un ser *otro* que la realidad mundana? §39. La distinción de los dos tipos de ser demanda la oposición de la percepción trascendente y de la percepción inmanente §40-43; 4) Se extraen las conclusiones completas del capítulo: la conciencia es el ser absoluto, indubitable; el ser trascendente es el ser relativo, dudoso §44-46" (Ricoeur 1992:6).

No es el propósito entrar en una exégesis de la exégesis, sino sólo presentar un punto de vista crítico y alternativo - desde una voz tan autorizada como Ricoeur-, que sirva de complemento al lector. Se puede justificar la exégesis que sigue a continuación como un camino propio en base a un objetivo específico.

Introducción, Consideraciones Preliminares y Ejemplos

Husserl señala aquí directamente: "Hemos aprendido a entender el sentido de la epoché fenomenológica, pero en modo alguno su posible acción. No está, ante todo, claro hasta qué punto se dé, con la limitación de la esfera de la epoché dada en lo anterior, realmente una restricción de su universalidad. *¿Qué puede, en efecto, quedar, cuando se ha desconectado el mundo entero, contados nosotros mismos con todo cogitare?*" (Husserl 1913:74-75).

Con este párrafo se inicia la investigación de Husserl (de la cual ya conocemos su respuesta), aunque "empezaremos con una serie de consideraciones dentro de las cuales no nos fatigaremos con ninguna epoché fenomenológica" (Husserl 1913:77). Estas "consideraciones" incluyen la no menos importante distinción cogitatio/cogitatum y el concepto "vivencia de conciencia". Brevemente apuntaremos estos conceptos, pues se postula como hipótesis que el propósito de estos párrafos es entregar una terminología para lo que se desarrolla luego. Así, lo mejor es tomar el claro ejemplo del mismo Husserl: "Este percipiente ver y tocar el papel, como plena vivencia concreta *del* papel que aquí está, y del papel dado exactamente con estas cualidades (...) es una *cogitatio*, una vivencia de conciencia. El papel mismo (...) es un *cogitatum*" (Husserl 1913:79). Sin embargo, Husserl señala que "No se nos ocurrirá mezclar los *objetos de que tenemos conciencia* en estas formas de conciencia (por ejemplo, las ondinas fantaseadas) con las vivencias mismas, que son conciencia *de ellos*" (Husserl 1913:80), lo que nos lleva el tema de la vivencia intencional.

Vivencia Intencional

Los actos son vivencias intencionales (conciencia de), pero las vivencias pueden no ser todas intencionales, como las sensaciones y los sentimientos.

Husserl señala que la característica de la vivencia es el "estar dirigido a". "Al *cogito* mismo es inherente, como inmanente a él, un 'mirar a' el objeto, que, por otra parte, brota del 'yo', el cual no puede, pues, faltar nunca. Este 'mirar a' algo el yo es, según el acto, en la percepción percipiente, en la ficción fingidor, en el querer volente, en el agrado un mirar con agrado, etc"; (Husserl 1913:83). "Pero en el acto de valorar estamos vueltos al valor, en el acto



de la alegría a lo que alegra, en el acto del amor a lo amado, en el obrar a la obra, *sin* aprehender nada de esto" (Husserl 1913:84). "*En todo acto impera un modo de atención. Pero siempre que el acto no sea un acto de simple conciencia de cosas, siempre que en semejante forma de la conciencia se funde otra en que 'se tome posición' relativamente a la cosa, se separan la cosa y el pleno objeto intencional* (por ejemplo, la 'cosa' y el 'valor') y asimismo *el entender y el tener a la vista del espíritu*. Pero a la vez es inherente a la esencia de estos actos fundados la posibilidad de una modificación por medio de la cual sus plenos objetos intencionales se tornan objetos atendidos y en este sentido '*representados*', que por su parte son susceptibles de servir de sustratos a explicaciones, referencias, apresamientos conceptuales y predicaciones. Gracias a esta objetivación, estamos, en la actitud natural, y por ende *en cuanto miembros del mundo natural*, no frente a meras cosas naturales, sino a valores y objetos prácticos de toda índole, ciudades, calles, con instalaciones de luz, habitaciones, muebles, obras de arte, libros, instrumentos, etc." (Husserl 1913:85).

Continuando en el párrafo 38 con el acto, señala: "viviendo en el *cogito*, no tenemos conciencia de la *cogitatio* misma como objeto intencional; pero en todo momento puede convertirse en tal, siendo inherente a su esencia la posibilidad en principio de una *vuelta 'reflexiva' de la mirada*" (Husserl 1913:85). Esta "percepción interna" es permitida por la estructura de reflexividad de la conciencia (lo cual puede hacer, por ejemplo, que en el recuerdo podamos reflexionar). De ello se desprende la característica del "estar encerrado" de la percepción inmanente y la unidad de la corriente de las vivencias (Husserl 1913: 87). Husserl pregunta: "*Más, ¿qué quiere decir, en vista de este entretrejimiento con el mundo real en sentido estricto, que la vivencia tiene una esencia 'propia', que forma con otra vivencia un cuerpo cerrado en sí y determinado puramente por estas esencias propias, el de la corriente de la conciencia?*" (Husserl 1913:88). Para responder, dice "busquemos la última fuente de que se alimenta la tesis general del mundo que llevo a cabo en la actitud natural" (Husserl 1913:88). Esta es la experiencia sensible. "Toda conciencia percipiente tiene de propio ser conciencia de la *presencia de un objeto individual en su propia persona...*" (Husserl 1913:89).

Husserl hace la pregunta "¿Cómo se segregan y pueden segregarse la *conciencia misma* como un *ser concreto en sí* y el ser de que se tiene conciencia en ella, el *ser percibido* como un ser que '*hace frente*' a la conciencia y es '*en sí y por sí*'?" (Husserl 1913:89). Lo que nos lleva al tema de la percepción, pero antes.

Crítica a la Verdad Física

Este párrafo, de gran complejidad, es una toma de posición frente a la física que postula que el ser de algo no puede darse en la percepción. Sin embargo, para criticar esta postura, Husserl necesita probar que la percepción no es representación simbólica (situación que subsana a continuación).

Elementos de la Percepción

"Es evidente que la intuición y lo intuido, la percepción y la cosa percibida están, sin duda, referidas en su esencia una a otra, pero, por una necesidad de principio, *no son algo uno ni están vinculadas como ingredientes ambas ni por esencia*" (Husserl 1913:92).

Pero, entonces, ¿cuáles son sus características? Husserl sabe que la investigación en este punto es enorme, por lo que señala algunos elementos fundamentales como que, "la percepción misma es lo que es en el fluir constante de la conciencia y ella misma es un fluir constante [ejemplo del ver una mesa mientras se cambia de posición frente a ella]" (Husserl 1913:92). Incluso "Una y la misma forma (dada en persona *como* la misma) aparece continuamente '*en otro modo*', en distinto escorzo de la forma. Esto es una necesidad..." (Husserl 1913:93).

Resulta extremadamente difícil dar cuenta de otros elementos como "síntesis de identificación", "unidad de apercepción" o "datos y campos de la sensación". Lo que sí se puede mencionar es que el darse de las cosas en matices y escorzos está en directa relación con la conciencia empírica, pero (cuidado) la conciencia es distinta de lo matizado y escorzado.



Características y Consecuencias

Dos consecuencias visualiza Husserl llegado este punto: 1) la trascendencia de la cosa frente a la percepción de ella y 2) frente a toda conciencia relativa a ella. De ahí la diferencia entre ser como vivencia y ser como cosa.

"Es evidente (...) que un ser de tal índole [la cosa] sólo pueda darse, por principio, en percepciones, a través de matices o el escorzo; como, asimismo, de la esencia de las *cogitationes*, de la vivencias en general, que excluyan semejante darse" (Husserl 1913:96).

Ahora, frente a la posición de la física como había quedado planteado, Husserl señala:

"Es, pues, un error de principio creer que la percepción (y a su modo toda otra clase de intuición de cosas) no se acerca a la cosa misma. Esta no nos sería dada en sí ni en su ser en sí. Sería inherente a todo ente la posibilidad de principio de intuirlo, simplemente, como lo que él es, y en especial de percibirlo en una percepción que se diese en su misma y propia persona *sin intermediario alguno de 'apariencias'*" (Husserl 1913:97).

"La cosa espacial que vemos es con toda su trascendencia algo percibido, algo dado *en su propia persona* a la conciencia. *No se da en lugar de ella una imagen o un signo. No se subroga al percibir la conciencia del signo o de la imagen. Entre percepción, de una parte, y representación simbólica por medio de una imagen o simbólica por medio de un signo, de otra parte, hay una infranqueable diferencia esencial*" (Husserl 1913:98).

Continuando con las características de la percepción, se dice:

"La percepción de cosas no representa algo no presente, como si fuera un recuerdo o una fantasía, presenta, aprehende un ello mismo en su presencia en persona. Esto lo hace con arreglo a su *sentido propio*, y pedirle otra cosa significa precisamente pecar contra su esencia" (Husserl 1913:99).

Con respecto al ser como vivencia, señala:

"La *vivencia* (...) no se 'exhibe'. Esto implica que la percepción de vivencias es un simple intuir algo que *se da* (o puede darse) *en la percepción como 'absoluto'* y no como lo idéntico de los modos de aparecer por medio de matices o escorzos" (Husserl 1913:100).

"A la forma de ser de la vivencia es inherente que a toda vivencia real, viva como presencia originaria, pueda dirigirse en la forma más directa una mirada de percepción intuyente. Esto sucede en la forma de la '*reflexión*', que tiene la notable propiedad de que lo aprehendido perceptiblemente en ella se caracteriza por principio como algo que no sólo existe y dura dentro de la mirada percipiente, sino que *ya existía antes* de que esta mirada se volviese a ella" (Husserl 1913:103). "*Vemos que la forma de ser de la vivencia es la de ser por principio perceptible en el modo de la reflexión*" (Husserl: 104).

Con estas proposiciones Husserl tiene las bases para plantear el sentido absoluto y necesario de la conciencia, que desarrollará en el Capítulo III, además de clarificar una de las estructuras de la conciencia: la reflexión.

Consecuencias Finales

El mismo autor señala: "De todo esto resultan importantes consecuencias. Toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto" (Husserl 1913:104). Por lo tanto, esta es la fundamentación de la proposición: "La corriente de vivencias que es mi corriente de vivencias (...) podrá no estar captada, tan ampliamente como se quiera (...), pero tan pronto como dirijo la mirada a la vida que corre (...) y me apreso a mí mismo como el puro sujeto de esta vida (...), digo simple y necesariamente: *existo*, esta vida existe, vivo: *cogito*" (Husserl 1913:105).



Otra manera de fundamentar lo anterior es como sigue: "Lo flotante ante uno podrá ser algo meramente fingido, pero el flotar mismo, la conciencia fingidora, no es ella misma fingida, y a su esencia es inherente, como a toda vivencia, la posibilidad de una reflexión que aprehenda el absoluto estar ahí" (Husserl 1913:105).

Empero, el autor es claro también en el siguiente punto: "Ley esencial es la que dice: *la existencia de una cosa no es nunca una existencia requerida como necesaria por su darse, sino siempre contingente* en cierta forma. Lo que quiere decir: siempre puede ser que el curso ulterior de la experiencia fuerce a abandonar lo ya afirmado con *derecho empírico*. Era, se dice después, mera ilusión, alucinación, un mero sueño coherente, etc" (Husserl 1913:106).

Capítulo III: La Región de la Conciencia Pura

Esta parte se presenta con un desarrollo continuo, con el propósito de destacar las ideas principales de qué sea la conciencia pura, comenzando con la proposición entre realidad y sentido: "Aquí hay que observar siempre que *lo que las cosas son*, las cosas únicas sobre las cuales hacemos proposiciones, sobre cuyo ser o no ser, ser de un modo o ser de otro, y sólo sobre él, disputamos y podemos decidirnos racionalmente, *lo son en cuanto cosas de la experiencia*. Esta, únicamente, es la que les impone su *sentido*..." (Husserl 1913:108).

Sin embargo, falta camino para contestar la pregunta: ¿de dónde proviene el sentido? ¿del sujeto? ¿de la realidad? Sigamos el pensamiento del autor: "*Así, pues, ningún ser real en sentido estricto, ningún ser que se exhiba y compruebe mediante apariencias una conciencia, es para el ser de la conciencia misma* (en el más amplio sentido de corriente de vivencias) *necesario. El ser inmanente es, pues, ya sin duda, ser absoluto en el sentido de que por principio* nulla 're' indiget ad existendum" (Husserl 1913:113). "Entre la conciencia y la realidad en sentido estricto se abre un verdadero abismo de sentido. Aquí, un ser que se matiza o escorza, que nunca se da absolutamente, un ser meramente accidental y relativo; allí, un ser necesario y absoluto, que en principio no puede darse por medio de matices ni escorzos ni apariencias" (Husserl 1913:114).

Queda entonces planteada la característica fundamental de la conciencia, derivándose de ello la siguiente consecuencia: "(...) a pesar de todo esto, la conciencia, considerada en su *'pureza'*, debe tenerse por un orden del ser encerrado en sí, como un orden de ser absoluto en que nada puede entrar ni del que nada puede escapar; que no tiene un exterior espacio-temporal ni puede estar dentro de ningún orden espacio-temporal; que no puede experimentar causalidad por parte de ninguna cosa ni sobre ninguna cosa puede ejercer causalidad (...)

Por otra parte, es el *mundo espacio-temporal* entero, en el que figuran el hombre y el yo humano como realidades en sentido estricto singulares y subordinadas, un *mero ser intencional por su sentido* o un ser tal que tiene el mero sentido secundario y relativo de ser *para* una conciencia. Es un ser al que pone la conciencia en sus experiencias, un ser que por principio sólo es intuible y determinable en cuanto es el algo idéntico de multiplicidades motivadas de apariencias -pero que *además de esto* no es nada" (Husserl 1913:114).

El párrafo anterior reviste una fuerza y radicalidad que invitan a tomar una posición al respecto, no en el sentido del compartirla o criticarla, sino en el primario sorprenderse por su sola existencia.

De la cita anterior se puede derivar la siguiente consecuencia: "La existencia de una naturaleza no *puede* condicionar la existencia de la conciencia, puesto que se presenta ella misma como un correlato de esta última; la naturaleza sólo *existe* en cuanto se constituye en órdenes regulados de conciencia" (Husserl 1913:118).

Un punto fundamental que toca el autor es la relación entre la conciencia y el mundo, que se puede prestar para mal interpretaciones si no se hace una lectura atenta de los desarrollos anteriores: "Veamos claro cómo puede la conciencia entrar, por decirlo así, en el mundo real en sentido estricto, cómo puede lo absoluto en sí abandonar su inmanencia y tomar el carácter de la trascendencia" (Husserl 1913:125). "Sólo por su relación empírica con el cuerpo se convierte la conciencia en realmente humana o animal, y sólo por este medio ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo de la naturaleza -en el tiempo que se mide físicamente" (Husserl 1913:126).



Para terminar con la relación entre conciencia y sentido: "En cierta forma y con alguna cautela en el uso de las palabras puede decirse también: 'todas las unidades reales en sentido estricto son 'unidades de sentido'. Las unidades de sentido presuponen (advierto repetidamente: no porque deduzcamos de ningunos postulados metafísicos, sino porque podemos demostrarlo con un proceder intuitivo, completamente indubitable) una *conciencia que dé sentido*, que por su parte sea absoluta y no exista por obra de un dar sentido. Si se saca el concepto de la realidad en sentido estricto de las realidades *naturales*, de las unidades de la experiencia posible, entonces vale tanto sin duda 'mundo', 'naturaleza', como universo de las realidades; pero identificarlo con el universo del *ser*, haciéndolo absoluto, es un contrasentido. Una *realidad en sentido estricto y absoluta es exactamente lo mismo que un cuadrado redondo*. Realidad y mundo son, justo, aquí rótulos para ciertas *unidades de sentido* válidas, unidades de 'sentido' referidas a ciertos complejos de la conciencia pura o absoluta que por su *esencia* dan sentido y comprueban la validez de todo sentido justamente en determinada forma y no en otra" (Husserl 1913:129).

Hasta aquí el desarrollo de *Ideas*, corresponde ahora centrarse en la pregunta específica que anima esta ardua empresa.

Epoché y Conciencia

Corresponde ahora abordar metodológicamente los capítulos II y III, es decir, destacar a través de su desarrollo cómo se va dando la epoché.

Husserl, y contra la esperada, es muy claro en este punto. Comienza con la pregunta qué queda cuando se ha desconectado el mundo, pero advierte que las primeras consideraciones no son fenomenológicas. ¿Qué son entonces? Son descripciones y ejemplos hechos desde el pensar filosófico; son reflexiones filosóficas que mediante el rigor van estableciendo conceptos y relaciones. Las consecuencias de un juicio son motivo de otras proposiciones e investigaciones. El tema que desarrolla es la "vivencia de conciencia", lo que lleva a la pregunta ¿cómo justificar como "consideración" la intencionalidad de la conciencia? Frente a este cuestionamiento se plantea como hipótesis que Husserl está desarrollando (en ese contexto) una crítica a la actitud natural hasta su último fundamento y, por ello, concentra su atención en el contenido de la crítica más que en explicar la forma en que actúa el método fenomenológico. Ello implica que ahí está dándose la epoché, mas no en forma explícita para el lector.

Lo latente se vuelve manifiesto para este trabajo de investigación en el momento en que Husserl realiza la siguiente pregunta: "¿Cómo se segregan y pueden segregarse la *conciencia misma* como un *ser concreto en sí* y el ser de que se tiene conciencia en ella, el *ser percibido* como un ser que *hace frente* a la conciencia y es *en sí y por sí*?" De nuevo, Husserl no dice que ahí ha comenzado la epoché, sino que en este trabajo se plantea como hipótesis que ésta es la pregunta fenomenológica en rigor.

En efecto, de acuerdo a la presente exégesis, Husserl luego de abordar el tema de la vivencia de la conciencia aborda la percepción: la relación más directa entre la conciencia y el mundo (Veloza, 1995). Entre ambos momentos existe un puente, que es la pregunta fenomenológica que se caracteriza por un reflexionar radical en busca del fundamento. Por ello, cuando critica la verdad física, Husserl desarrolla una argumentación inconclusa a ojos del lector, pues la pregunta recién comenzará a desarrollarse en el tema de la percepción y el capítulo III.

No es relevante para este desarrollo abordar los elementos de la percepción y las consecuencias que de ello se derivan, pues interesa cómo puede lo anterior ser metodológicamente posible.

Si Husserl plantea que su primer desarrollo no es fenomenológico y, posteriormente, extrae explícitamente consecuencias fenomenológicas de sus proposiciones acerca de la percepción, entonces existe un momento en que actúa la epoché. Se postula que la epoché se ejemplifica con la pregunta de carácter fenomenológico citada *supra*. Por ello, todo reflexionar fenomenológico tiene su origen en un modo especial de la conciencia que, en términos de su desarrollo y aplicación, se puede denominar pregunta fenomenológica.



Para seguir argumentando este punto, considérese ahora el capítulo III. La epoché es una empresa constante: el carácter conclusivo del capítulo o, más bien dicho, la fuerza de las conclusiones a las que llega el autor no pueden ser tomadas como un desarrollo exento de la pregunta fenomenológica; esta se encuentra ejemplificada en el cuestionamiento de la fuente del sentido.

Husserl llega a la conclusión que todas las unidades reales son unidades de sentido. Las unidades de sentido presuponen una conciencia que de sentido, que por su parte sea absoluta y no exista por obra de un dar sentido (Husserl 1913:129).

Por ello, la pregunta que da origen a esta conclusión debe ser planteada de un modo especial. Como hipótesis del camino recorrido por el autor, se plantea que Husserl habría formulado una interrogante de la siguiente manera: "En la actitud natural podemos decir: 'el mundo tiene sentido, el sentido está ahí para ser aprehendido'. Empero ¿aun cuando una persona actúa con sentido, puede ella dar cuenta de él? Hemos señalado que la actitud natural confunde la noción de sentido, pues ¿cómo, efectivamente, se llega al sentido? ¿cuál es el fundamento último para decir que el mundo tiene sentido? ¿cuál es el fundamento para decir que la conciencia recoge el sentido del mundo? ¿de dónde proviene como tal el sentido?". La manera en que se responden estas preguntas se desarrollan en el capítulo III, por lo que no es pertinente abordar este aspecto. Lo que se pretende destacar es que la investigación de qué sea la relación entre sentido y conciencia arranca de la epoché y, aún cuando Husserl distingue muchos caminos posibles de ella, la epoché tiene una característica fundamental: la pregunta fenomenológica.

Se postula que la pregunta fenomenológica se caracteriza por dos grandes modos o posiciones de la conciencia. Permítase comenzar por la segunda: la búsqueda del fundamento o del supuesto en que se basa una proposición determinada. La búsqueda del fundamento es una actitud, una orientación, un camino metodológico de quien piensa fenomenológicamente. Si se posee a la mano una proposición, entonces esta es examinada en su base más original. Aquí reside la duda cartesiana como co-presente al develar del supuesto. Una frase del sentido común - pertinente de citar aquí- es "tomar conciencia", implicando que lo dado se hace presente de una manera distinta, manifiesta y no meramente fluyente, sino que es detenida para permitir su observación, contemplación y/o reconocimiento. Es, permítase emplear la palabra, un desafío. La primera característica es la condición de posibilidad de lo anterior, es decir, para que exista un supuesto que develar, se requiere un modo de conciencia que se puede denominar diferencia fenomenológica. No se está en ningún terreno que no haya descrito pulcramente Husserl, sino que es sólo un hacerse cargo del carácter absoluto y necesario de la conciencia que se aplica a sí misma. La epoché, aunque sea una obviedad decirlo, es un modo de la conciencia en relación a la conciencia, primariamente. La diferencia que se plantea no es sino la estructura de la reflexión actuando sobre un ente, que puede ser él mismo: al actuar establece la diferencia.

Para finalizar, frente al objetivo: "¿cómo es posible que la epoché sea capaz de develar el sentido absoluto de la conciencia?", la conclusión señalada de manera sucinta es: mediante su característica fundamental denominada pregunta fenomenológica. Por ello, la epoché es un modo del preguntar filosófico.

Bibliografía

Husserl, Edmund. 1913 *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. FCE. México. 1986.

Husserl, Edmund. 1931. *Fenomenología y Antropología*. 1931. En: *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*. No3. 1985. Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social. Traducción de Raúl Velozo.

Ricoeur, Paul 1950 [1992] Introducción a 'Ideas I' de Edmundo Husserl. Traducción y notas de Raúl Velozo del libro *Idées directrices pour une phénoménologie*. Gallimard. Paris.



Schmitt, Richard Husserl's Transcendental-Phenomenological Reduction. En: Philosophy and Phenomenological Research. 20 (1959-1960). pp. 238-245. Traducción de Norman Hansen. Revisión y corrección de Raúl Velozo.

Velozo, Raúl. 1995. Seminario Fenomenología y Etica. Departamento de Filosofía. Universidad de Chile.