

# **La persona trascendental y la crítica trascendental del método**

**The Transcendental Person  
and the Transcendental Critique of the Method**

**MARCELA VENEBRA MUÑOZ**

Universidad Autónoma del Estado de México  
México  
marvenebra@gmail.com

Este artículo tiene el propósito principal de aportar elementos para la clarificación del concepto de persona trascendental en el contexto de la fenomenología husserliana y de los análisis críticos de la *Sexta meditación cartesiana*; ¿qué significa el concepto de persona trascendental en el marco de la crítica trascendental del método?, ¿qué debemos entender por la idea de una conciencia trascendental de sí? La tesis que desarrollo en las páginas que siguen es, entonces, que la persona trascendental es incomprendible en su plena concreción sin la vuelta crítica de la fenomenología sobre sí misma como experiencia, como una "nueva" dimensión de la experiencia. La persona trascendental representa un logro filosófico puro; es la vida en que se cumple el propósito fenomenológico de la filosofía pura, o al menos sería esto algo sostenible a través de la crítica trascendental de la fenomenología, crítica en la que el trascendentalismo alcanza la meta de una filosofía auténtica. En un primer momento, trato de explicar la estructura general de la vida personal desde la capacidad autorreflexiva de la persona humana; en un segundo momento, exploro la incidencia de esta potencialidad a nivel trascendental según Husserl (*Hua* XXXIV) y E. Fink. Finalmente, subrayo la función activa y vital de la persona trascendental frente a la neutralidad del espectador desinteresado.

The main purpose of this paper is to contribute some elements in order to clarify the concept of transcendental person in the context of Husserlian phenomenology and the critical analysis of the *Sixth Cartesian Meditation*. What does the concept of transcendental person mean in the frame of the transcendental critique of method? What should we understand by the transcendental self-consciousness idea? The thesis unfolded in the next pages is that the transcendental person is incomprehensible in its full concreteness without the critical return of phenomenology over itself as experience, as a "new" dimension of experience. The transcendental person is a pure philosophical achievement; it is the life in which the purpose of pure philosophy is accomplished, and this is sustainable through the transcendental critique of phenomenology. First, I try to explain the general structure of personal life from the self-reflection capability, second, I explore the incidence of this potentiality in a transcendental level according to Husserl (*Hua* XXXIV) and E. Fink. Finally, I underline the active and vital function of transcendental person in front of unengaged observer.

## § 1. Introducción

¿Quién es la persona trascendental y cuál es su sitio en la arquitectónica de la fenomenología? Mi intención en las páginas que siguen no es más que clarificar el sentido de esta pregunta. La tesis que sostiene este intento es que en el concepto de persona trascendental se expone la unidad del proyecto fenomenológico, lo que Husserl vio como el cumplimiento filosófico del trascendentalismo. La persona trascendental es el “agente” de la realización o el logro de la fenomenología como filosofía pura, pues ella misma —como instancia de la subjetividad concreta— emerge en la crítica trascendental del fenomenologizar, sin confundirse con el observador desinteresado de la crítica trascendental del método desarrollada por Eugen Fink.

Trato de ceñirme a los análisis husserlianos de los años treinta (1930-1932) editados por Sebastian Luft en el tomo XXXIV de la obra completa, *Sobre la reducción fenomenológica*<sup>1</sup>, pues el concepto de persona trascendental emerge solo en la revisión crítica del método y la experiencia fenomenológica, y este aspecto determina su lugar en la unidad de la correlación conciencia-mundo. De ahí el protagónico papel que la crítica del método juega en la construcción de la filosofía pura y en la clarificación del estatuto de la persona trascendental. Mostrar esto implica rechazar cualquier solapamiento simplificante entre los planos experienciales de la persona humana, de la trascendentalidad y de la experiencia trascendental como tema y objeto de meditación filosófica en el sentido “puro” del término, que es lo que aquí importa. Esta

---

<sup>1</sup> Husserl, Edmund, *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, *Husserliana*, vol. XXXIV, Luft, Sebastian (ed.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002 (Husserl, Edmund, *De la réduction phénoménologique. Textes postumes [1926-1935]*, traducción de Jean-François Pestoreau, revisión de Marc Richir. Grenoble: Jérôme Millon, 2007. En adelante, citado como *De la réduction phénoménologique*).

pureza representa el nivel de la crítica fenomenológica de la filosofía. Esa filosofía pura es filosofía de la filosofía, pero en sentido trascendental. Se trata de atender a la demanda husserliana de reconducir todos nuestros conceptos ingenuos a su sentido trascendental, pero también los conceptos ingenuos de la primera fase de la fenomenología (como lo indica el propio Husserl al final de las *Meditaciones cartesianas*).

Desarrollaré esta exposición en tres momentos. En el primero, trato las determinaciones del yo personal mundano que describe Husserl, sobre todo en el segundo libro de las *Ideas*. Me centro en el análisis de lo que ahí señala como rasgo principal de la persona "plenamente desarrollada": su saber de sí, su tenerse como un "objeto" para sí misma, que es la determinación que sirve como hilo conductor hacia el reconocimiento del estatuto de la persona trascendental; pues esta potencialidad del tener-se es lo que la reducción fenomenológica potencia, en el sentido en que hace de la persona trascendental el "exponente" concreto de la unidad de la vida subjetiva. En un segundo momento, desarrollo la función que juega la reducción fenomenológica en el desgajamiento y visibilidad de la persona trascendental. En este punto, es crucial su distinción respecto del yo fenomenologizante en el contexto de la teoría trascendental del método, aspecto que procuro aclarar en el tercer apartado, donde discuto con mayor profundidad las determinaciones de la persona trascendental y, especialmente, el sentido de su concreción como la cualidad más precisa de este estrato de la vida constituyente. Finalmente, el objetivo más amplio de estas páginas es alcanzar a ver algunos elementos comprensivos de la persona trascendental como una noción en la que se explicita el sentido de la filosofía fenomenológica como filosofía de la filosofía.

## § 2. El sujeto personal como un modo del tener-se

El concepto de persona —humana, mundana, corporal, animal, etcétera— se configura críticamente en relación con el concepto de yo-puro, como si comprender el concepto de persona nos exigiera entender la relación en la que se encuentra con otros estratos o más profundos niveles de la experiencia, como el yo-puro. En todo caso, la comprensión de la vida personal (concretamente humana) demanda una explicitación de su posición en la arquitectónica fenomenológica polarizada en el yo-puro. ¿Cuál es entonces la relación entre la persona humana mundana y el polo-yo? Deberíamos evitar a toda costa la confusión de los diferentes niveles que conforman la vida subjetiva, tanto como el desplazamiento de nociones que a primera vista parecen oscuras. El concepto de yo puro no es desplazado por el de persona humana o animal, del mismo modo que la persona trascendental no subsume (no es este el sentido de su concreción) a la persona humana. El yo puro es el polo de referencia de la identidad de la vida subjetiva, el residuo visiblemente primero en el orden de la exploración de lo que queda o lo que deja el ejercicio de la *epojé*. En las *Ideas* de 1913, este yo puro aparece nada más que como la intermitencia de la identidad que permanece intacta

en cada acto objetivante. En medio de la mutación de perspectivas y matices correlativos de los objetos dados en la multiplicidad de actos y vivencias, el yo como polo permanente unifica toda la corriente, articula los múltiples actos orientados hacia lo otro, hacia el objeto en sus variaciones. El objeto, en sus matices, varía y difiere en relación con la orientación activa de la conciencia en tal concurso (conurrencia temporal del yo), pero el yo permanece como uno e idéntico en medio de la mutable actividad intencional y de las variaciones de la propia corriente temporal. En *Ideas I*, el *cogito* es metafóricamente descrito como un rayo que brota del continuo fluir de la actividad intencional. Cada rayo es nuevo y espontáneo respecto del yo que se mantiene como el polo y foco de irradiación intencional. El rayo se proyecta sobre el objeto "iluminándolo". En cambio, el yo puro está siempre presente en la vida subjetiva y puede ser atraído por objetos constituidos en el fondo que, por una impulsividad que los capta, pasan del fondo al primer plano de atención en 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 él. Pero el yo es algo idéntico<sup>2</sup>.

Ese yo-puro no es nada más que el polo unificador de la corriente intencional, el modo que da unidad al flujo cambiante de las vivencias en su decurso temporal<sup>3</sup>. Es la pura forma de la unidad de las vivencias, de cada vivencia actual e inactual. El polo yo no tiene en sí mismo ningún contenido propio, no tiene cuerpo, y no es tampoco, aunque solo podríamos asumirlo momentáneamente, el yo de los hábitos que será presentado casi veinte años más tarde en las *Meditaciones cartesianas*. Podríamos afirmar que este concepto de yo-polo aparece como un apunte que demandará mayores desarrollos, tal como Husserl lo señala al final del párrafo 57: "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"<sup>4</sup>.

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

<sup>2</sup> Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, traducción de Antonio Zirión Quijano, México: UNAM-FCE, 2013, § 57, p. 208/123. En adelante, citado como *Ideas I* (Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, vol. III/1, Schuhmann, Karl [ed.], La Haya: Martinus Nijhoff, 1976).

<sup>3</sup> "En cada *cogito* actual despliega su vida en sentido particular, pero también pertenecen a él todas las vivencias de fondo y él a ellas; todas ellas, en cuanto pertenecientes a la corriente de vivencias UNA que es la mía, TIENEN que dejarse convertir en *cogitaciones* actuales" (*ibid.*, p. 209).

<sup>4</sup> *Loc. cit.*

posibilidad de la autopercepción espiritual. El *cogito* no coincide, no plenamente al menos, con el yo puro. En todo caso, en los actos intencionales en los que digo "yo pienso, siento, deseo, me represento, etcétera", el yo puro queda expuesto o exhibido desde esa potencia cogitativa propia de la corriente. El *cogito* es, pues, "exponente" del yo puro en dos sentidos principales: primero, como un índice matemático que potencia la forma de la unidad de la conciencia en la autorreflexión; segundo, como el que exhibe —o expone— al *yo puro* que, sin el *cogito*, permanece en estado sordo:

Ninguna necesidad de esencia habla en contra de que una conciencia sea por completo sorda. Por otra parte, a esta, como a toda conciencia en general, le cabe sin duda la incondicionada posibilidad esencial de poder llegar a la vigilia; de que una mirada actual del yo se establezca en un sitio cualquiera de la misma en la forma de un *cogito* que se le añadiera a esta conciencia o que más bien brotara de ella<sup>5</sup>.

La vigilia posibilita la autoconciencia. De la propia corriente intencional puede brotar el rayo del *cogito*, el rayo de una mirada que aluce la actualidad del yo en un acto que brota de la experiencia misma y la ilumina para sí. El problema es, entonces, establecer las condiciones de esa posibilidad de la vigilia, como determinaciones ínsitas en la corriente intencional: "un análisis de la subjetividad concreta supone dar cuenta de las operaciones de conciencia que posibilitan: en primer lugar, la configuración del campo sensible que hace frente al yo en la fase actual y, en segundo lugar, que la experiencia pasada cobre sentido para el yo presente, afectándolo, y que la experiencia futura pueda ser anticipada a partir de la experiencia pasada"<sup>6</sup>. Por la autorreflexión se capta la propia corriente de la vida, su contenido es la consistencia temporal de la vida, la deposición o sedimentación de los actos que no solo pasan, sino que adquieren un sitio temporal —en el decurso de la propia vida— sobre el que se puede volver reflexivamente.

Puedo tornarme sobre sobre mis opiniones y ciertas creencias cuya validez es relativa a mis tomas de posición. Puedo volver una y otra vez sobre mis convicciones y determinaciones individuales y encontrarlas siempre como las mías, como siendo parte de la unidad de mi propia vida. Estos contenidos son mi propiedad habitual. Hay un yo persistente por este hábito duradero, las ganancias (de cada acto o experiencia) son tuyas. Estas ganancias son, a fin de cuentas, lo que deja en su estela cada acto del yo puro que entonces se exhibe como un yo de habitualidades, un yo que prefigura un carácter habitual y que es, de hecho, el sustrato o fondo idéntico del sujeto de los

<sup>5</sup> Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro segundo: Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, traducción de Antonio Ziriñ Qujiano, México: UNAM-FCE, 2005, § 26, pp. 144-145. En adelante, citado como *Ideas II* (Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana*, vol. IV, Biemel, Walter [ed.], La Haya: Martinus Nijhoff, 1952).

<sup>6</sup> Osswald, Andrés M., "El concepto de pasividad en Edmund Husserl", en: *Areté*, vol. XXVI, n° 1 (2014), p. 50.

hábitos: "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"<sup>7</sup>. Esta es, pues, una importante distinción entre los análisis de las *Meditaciones cartesianas* respecto de las *Ideas*, y es que "con la teoría del yo como polo de sus actos y como sustrato de habitualidades hemos tocado ya en un punto importante los problemas de la génesis fenomenológica y el estadio de la fenomenología genética"<sup>8</sup>. La relación entre el yo puro y el yo como sujeto personal o de hábitos se aclara precisamente a través de la génesis fenomenológica:

A la esencia pura del alma pertenece la polarización-yo; además pertenece a ella la necesidad de un desarrollo en el cual el yo se desarrolla hacia la persona y como persona. A la esencia de este desarrollo pertenece que el yo como persona está constituido en el alma mediante la experiencia de sí mismo (...) y el sí mismo de la experiencia de sí mismo es, en cuanto experimentado, un sí mismo presunto; el verdadero sí mismo es la persona misma<sup>9</sup>.

La tendencia a la polarización yo (como guía del desarrollo de la persona) es una potencialidad trascendental, una condición *a priori* del desarrollo del sujeto personal. Por ello, la génesis de la subjetividad personal, ese modo del tener-se en que consiste el sujeto personal, trasparece por mediación de la reducción fenomenológica en la medida en que esta hace visibles las determinaciones esenciales u originarias de la vida subjetiva; esto es lo que significa que la polarización yo pertenezca a la "esencia pura del alma". En la génesis del desarrollo, se localizan los factores que determinan la individualidad (o la mismidad) —en abierta transformación— del sujeto personal: las tomas de posición, las habitualidades y su cristalización en actitudes concretas como pre-orientaciones constitutivas de la persona.

En su dimensión limitadamente humana, la persona es vida lúcida, vida que se sabe; y en ese saberse incluye al mundo, en el mundo incluye a los otros, en los otros su cuerpo, y en el cuerpo de los otros su propio cuerpo. La persona tiene un cuerpo y con él, en él y desde él, ciertas potencias y facultades que configuran la egoicidad. Yo soy lo que puedo, por lo menos en un primer momento —y ello si, en tal vaguedad, no se incluyera que también soy lo que no puedo—. La persona es, sobre todo, la unidad desarrollada de las potencialidades y capacidades de un yo. Ese yo es la marca del tiempo, y su "desarrollo" señala cierta plenitud o madurez de la persona. La persona plenamente desarrollada es el adulto autoconsciente que se sabe en un mundo con otros. Para Husserl, "todo sujeto desarrollado no es meramente corriente conciencia

<sup>7</sup>Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de José Gaos y Miguel García Baró, México: FCE, 2005, § 32, p. 111. En adelante, citado como *Meditaciones cartesianas* (Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana, vol. I, Strasser, Stefan [ed.], La Haya: Martinus Nijhoff, 1973).

<sup>8</sup>*Ibid.*, § 34, p. 113.

<sup>9</sup>*Ideas II*, § 27, p. 145.

con yo puro, sino que también se ha ejecutado una centralización en la forma de 'yo'; las cogitaciones son actos de un sujeto-yo; el yo es una unidad constituida por tomas de posición (activas) propias y por costumbres y capacidades propias, y luego externamente aperceptiva, cuyo núcleo es el yo puro"<sup>10</sup>.

Una toma de posición se funda en las menciones objetivas que se instituyen de modo permanente en la corriente y determinan disposiciones en el sujeto de modo duradero o, por lo menos, hasta que en el curso de la propia experiencia surjan motivos para su cancelación o modificación. Las habitualidades y la estructura misma de la "pasividad secundaria"<sup>11</sup> señalan nada más que la dimensión temporal de la vida subjetiva y la incidencia efectiva de las vivencias pasadas (de toda vivencia de hecho) en la actualidad vivida. Sin embargo, en esta incidencia la memoria no juega en verdad ningún papel. No es la rememoración, sino la convicción la que orienta o pre-orienta la actualidad del yo. 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 institución originaria, y así cada vez, quedando siempre abierta la posibilidad de su cancelación o corrección. El análisis de la consistencia y contenido del yo supera la estructura del *ego cogito* cartesiano y establece el campo de trabajo de la fenomenología trascendental:

En contraste con Descartes, nosotros asumimos la tarea de explorar el campo infinito de la experiencia trascendental. La evidencia cartesiana, la de la proposición *ego cogito, ego sum*, no dio fruto no solo porque Descartes omite poner en claro el puro sentido metódico de la *epojé* trascendental, sino que también omite la posibilidad que tiene el ego de explorarse a sí mismo hasta el infinito y sistemáticamente por medio de una experiencia trascendental, y con ello al hecho de que el ego está ahí presto como un posible campo de trabajo<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> *Ibid.*, § 59 b, p. 313.

<sup>11</sup> Este concepto aparece como "sensibilidad secundaria" en los anexos del segundo libro de las *Ideas*; concretamente, este es un anexo a la sección III donde se desarrollan los análisis sobre la constitución del mundo espiritual. Lo decisivo del concepto estriba en que abre una dimensión mucho más rica de la vida subjetiva que aquella en que nos había dejado la mención del yo puro en el primer libro. La pasividad secundaria es la estructura del proceso de sedimentación que constituye la base de la historicidad del yo. La pasividad primaria es, respecto de esta, el flujo temporal, la unidad de la corriente de vivencias sobre la que la actividad del yo no tiene una incidencia significativa. Yo bien puedo elegir ciertas prácticas, hábitos sobre otros, pero luego no puedo orientar el proceso de su sedimentación de sentido, que es pasivo: "Distinguimos aquí SENSIBILIDAD y (decimos) RAZÓN. En la sensibilidad distinguimos la PROTOSENSIBILIDAD, que no contiene nada de sedimentos de la razón, y la sensibilidad secundaria, que nace de una producción de la razón. En conformidad con ello dividimos también la razón en RAZÓN PRIMIGENIA, *intellectus agens*, y razón sumergida en sensibilidad" (Husserl, Edmund, *Ideas II*, anexo XII, § 1, p. 386). La pasividad no describe solo un cierto estrato carente de un yo activo, sino las estructuras que orientan el contenido de la identidad yoica. La pasividad secundaria es el proceso mismo de sedimentación de habitualidades en el yo. Es un concepto decisivo en el análisis de la identidad de la vida subjetiva porque atraviesa la unidad de la misma o le otorga un contenido a la identidad que se delinea en su individualidad.

<sup>12</sup> *Meditaciones cartesianas*, p. 73.



El sí mismo de esta apercepción tiene un contenido, mi biografía —dicho orteguianamente—, mis vivencias globalmente captadas bajo la unidad de las tomas de posición que van prefigurando mis disposiciones y, a través de ellas, mi carácter. En las *Meditaciones cartesianas*, esta estructura de preservación vivencial adquiere su desarrollo más explícito. Según Hart, las *Stellungnehmen* son una clave para entender el modo en que se constituye la personalidad; de hecho, el propio Hart interpreta las tomas de posición como un concepto que en cierto modo sintetiza las nociones estoica de *διάθεσις* y aristotélica de *ἔξις*<sup>13</sup>. La persona es el alma que se va desarrollando; ella —cito a Husserl— “está siempre determinada por el vaivén entre el haber predado y el volverse y la actuación con ello, y la constitución de una nueva objetividad, de un nuevo haber para nuevas objetividades”<sup>14</sup>. La constitución de la realidad objetiva se despliega sesgadamente bajo la pre-orientación individualísima (e individualizante) que resulta de la sedimentación que conforma el sustrato de los hábitos, las tomas de posición y las diferentes actitudes del sujeto en la unidad de su carácter. Yo no solo estoy en el mundo, sino que tengo el mundo de cierta forma, como bajo cierta inclinación. La dimensión o el plano personal de la vida subjetiva es un continuo movimiento y desarrollo de la conciencia hacia metas que se propone y fines que elimina de su propio horizonte ya siempre intersubjetivamente significado. La persona humana, además, y a diferencia de la persona animal —que también es persona, y persona trascendental en un nivel básico—<sup>15</sup>, cuenta entre sus esenciales determinaciones con la potencia de vuelta sobre sí y auto-exhibición, autorreflexión, como determinación esencial del alma: “el sujeto personal desarrollado es sujeto consciente de sí mismo; el sí mismo como *objeto* es un producto constitutivo, una unidad ‘aperceptiva’”<sup>16</sup>. El desarrollo quiere decir tendencia a alcanzar esta conciencia de sí, que se sabe ser para sí en su ser para el mundo. La tendencia está orientada por la estructura de las propias capacidades y facultades de la subjetividad, en este caso, de la subjetividad humana. Esta plenitud o madurez es nada más que el cumplimiento de tales potencialidades que alcanza de hecho su punto crítico en la madurez de la vida adulta, solo posible para cada sujeto en el trato con otros adultos semejantes en un mundo socializado, es decir, significado.

<sup>13</sup> Hart, James, *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 53.

<sup>14</sup> *Ideas II*, anexo XII, p. 402/349.

<sup>15</sup> “La sección <segunda de *Ideas II*> quiere analizar —como unidad noemática— la vida anímica que aparece en mi experiencia trascendental. El propósito que anuncia Husserl es investigar la esencia del alma, ‘del alma del ser humano o del animal’ (p. 90). Mi argumento es muy claro, si al alma humana corresponde, después de la reducción, una subjetividad trascendental, tanto en mi caso como en el de los otros, no hay ningún argumento para no extender esa consecuencia a los animales” (San Martín, Javier, *Para una filosofía de Europa. Ensayos sobre una fenomenología de la historia*, Madrid: Biblioteca Nueva-UNED, 2007, p. 47).

<sup>16</sup> *Ideas II*, anexo XII, p. 403/350.

El yo es la unidad aperceptiva<sup>17</sup>, es lo que se aprehende por esta suerte de desdoblamiento, de movimiento centrífugo de la conciencia (como lo describe Fichte) o de desapropiación (como lo verían Rainer Sepp e Iribarne)<sup>18</sup> por el que la unidad de la conciencia se escinde en su auto-contemplación, en la autorreflexión, así pensada, como movimiento en el que la vida misma se descentra para testificar (y es capaz de justificar, o no) su propia vida:

Husserl creyó <según Ströker> que el objetivo de su análisis de la esencia de la conciencia podría ser mucho más preciso si se aplicaba primero al análisis estructural de las experiencias, excluyendo metódicamente cualquier otra consideración. Aquí Husserl vio, con gran agudeza, que algo así como un ego no puede convertirse él mismo en una "experiencia". Por otro lado, Husserl se enfrentó aquí con la difícil cuestión de la escisión del ego, inevitable a partir de la distinción que debió llevar a cabo entre el ego trascendental puro y el ego empírico humano<sup>19</sup>.

La identidad del yo personal o ego empírico y el ego trascendental se explica desde la escisión de la unidad total (o concrecente) de la vida de conciencia. El saber de sí, el tener-se que escinde al tiempo que exhibe la unidad psicológico-trascendental, está incubado en la posibilidad de descentramiento del polo yo como unidad idéntica de los actos intencionales. El polo yo es idéntico a sí mismo, la persona es idéntica en su verse idéntica, en el saber de sí por el que aparece como ser humano en el mundo.

---

<sup>17</sup> La unidad aperceptiva significa nada más que la captación de mi vida como la "mía", en su unidad biográfica en la que me he sabido siempre. Esto es, no reparo ni constituyo esta unidad biográfica en el acto reflexivo exclusivamente, porque en cierto grado toda conciencia es autoconciencia. Pero sí es cierto que esta unidad adquiere un nuevo sentido, un volumen nuevo, por decirlo de algún modo, en ese mismo acto reflexivo. La unidad aperceptiva pasa pues de un segundo a un primer plano de atención. Mi propia presencia motiva la emergencia de otras capacidades estrictamente personales y limitadamente humanas en mi horizonte de acción, aquellas facultades que constituyen el perfil de una persona humana madura.

<sup>18</sup> Este no es un asunto menor, dado que uno de los aspectos críticos recurrentemente señalados en el contexto de todas las filosofías de la conciencia es, precisamente, su reclusión en los límites de la identidad —el solipsismo— o su ineficiencia para dar cuenta de la experiencia empática como el único campo desde donde la filosofía fenomenológica podría (o no) fundar una ética. En tal contexto, podemos afirmar que la fenomenología es una filosofía de la conciencia y de la subjetividad, pero no en el sentido estrecho de la identidad psicológica —descubierta en un acto introspectivo—, como se verá más adelante; sino que, en todo caso, la fenomenología es una filosofía de la identidad descentrada, de una identidad que se constituye de por sí en un descorrimiento o descentramiento del sí mismo, de un "sí mismo como otro"; pero, sobre todo, de un sí mismo que no ha llegado a configurarse y establecerse como centro, sino que apenas potencialmente tiene esta facultad como polo idéntico de todas sus vivencias. Es probable que el proceso mismo del descentramiento egoico de la vida subjetiva coincida con el desarrollo del recorrido arquitectónico de su descripción, desde la neutralidad vacua del yo puro (el del párrafo 57 de *Ideas I*) hasta la constitución post-reductiva (quiero decir, condicionada por la reducción fenomenológica) de los textos de los años treinta aquí en cuestión. Cfr. Sepp, Hans R., "Apropiación por desapropiación. Paradojas de la reducción fenomenológica", en: *Escritos de Filosofía*, vol. XVIII, n.ºs 35-36 (1999), pp. 3-19.

<sup>19</sup> Ströker, Elisabeth, *Husserl's Transcendental Phenomenology*, traducción de Lee Hardy, California: Stanford University Press, 1993, p. 116 (Ströker, Elisabeth, *Husserls Transzendente Phänomenologie*, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1987). La traducción al español es propia.

La identidad no se produce pues por un encierro del sí mismo, sino que, como toda intuición interna, capta temáticamente la unidad de la propia vida desde una posición que no está o "ya no" está en el plano de experiencia directa de mi vida volcada a los objetos del mundo, sino que abre a su paso, en el acto mismo de reconocimiento de sí, un plano diferenciado de experiencia; un plano en el que hago de mi experiencia tema de mi experiencia, objeto de mi acto, objeto sí, si por objetivación no entendemos nada más que destacamiento sobre un fondo indeterminado, un momento de la experiencia y sus contenidos: "El punto de partida de la reflexión <afirma Brand> es, en cierto modo, el punto en el que el yo anónimo, que es consciente no objetualmente, traspasa en un yo que se mantiene y deviene así objetualmente"<sup>20</sup>. Pero esta objetualidad tiene la peculiaridad de darse como subjetividad, aunque una "parte" de ella —el cuerpo— se inscriba entre las cosas como cosa física. Pero este objeto, no deja de ser —idénticamente— sujeto, por lo que no podemos dar por sentada la "mera" naturaleza cosificante de sí que acarrearía la autorreflexión así pensada. Lo que salta a la vista es más bien esta doble dimensión de la vida de conciencia, la duplicidad de una conciencia viviente y una conciencia refleja dada en una vivencia peculiar dentro de la corriente temporal de la vida. La apercepción del yo en la reflexión consiste, sobre todo, en una iteración de sí por la cual me constituyo como objeto para mí, o hago de mi acto el objeto de otro acto que sigue siendo mío. Husserl nos dice que coexisten en el sujeto un ego duplicado y un acto duplicado del ego; entre uno y otro se cerca un hiato, un desnivel aun explorable, entre el ego desdoblado y el ego reflejo, el mismo que subsiste entre el cuerpo propio y el yo. La potencia autorreflexiva es una excedencia ilocalizable a nivel de la pura corporalidad.

La unidad anímico-física de la persona humana no es un agregado de partes y, por ello mismo, ninguna parte es amplificable como rasgo determinante del todo. Esto solo quiere decir que efectivamente yo soy mi cuerpo, pero también, al mismo tiempo, soy algo más que mi cuerpo. No es posible hacer una cartografía corporal del alma o de la biografía. El alma no tiene una localización en el cuerpo, aunque por ella el cuerpo es el centro de cualquier τόπος. La ordenación unitaria pero excedente de la vida anímico-corporal<sup>21</sup> excluye cualquier modo de determinación parcial o unilineal de una parte sobre la otra, su mutuo llamamiento en la excedencia anímica del cuerpo físico queda establecida como raíz de la potencia autoescisiva de la vida trascendental. Esta excedencia deja ver —casi trasparece a través de ella— la doble dimensionalidad de la unidad autoconsciente. Es la excedencia del yo, por así decirlo,

<sup>20</sup> Brand, Gerd, *Mundo, lo e tempo. Nei manoscritti inediti di Husserl*, traducción de Enrico Filippini, Milán: Valentino Bompiani, 1960, p. 133/136 (Brand, Gerd, *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserl*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1955).

<sup>21</sup> Quizás es esto lo que ha desviado la crítica sobre la limitación de los argumentos de *Ideas II*, al asumir que Husserl no es consecuente con el papel trascendental que juega la corporalidad, en lugar de ver la defensa primordial del yo como exponente de la excedencia e imposible determinación de lo físico-material sobre lo animado. Defender la insobornable individualidad del yo abre la posibilidad de fundamentar su autodeterminación racional.

la ceja desdoblada sobre sí, un sí cuya mismidad incluye al mundo, a los otros, su propio tiempo como experiencia acumulada en el modo de habitualidades y tomas de posición. El sedimento del tiempo que constituye la personalidad (y la persona es antes personalidad que yo-personal) es la cristalización de esa excedencia. La forma específica de temporalización de la subjetividad humana desgajada —por fases— de la mera causalidad y de la pura impulsividad que envuelve en la mera materialidad física sin dejarse explicar por ella.

Desde el básico acto de calibrar las propias fuerzas respecto de las cosas en la infancia, por ejemplo, hasta la valoración posible de la propia vida en la unidad de su decurso y sus motivos (en la posibilidad de su justificación), el tejido de las motivaciones, en un paralelismo estricto con la causalidad del mundo físico, describe los rieles por los que se despliega la historicidad propia de la vida personal humana. Las motivaciones representan deposiciones intersubjetivas del tiempo, sedimentaciones de sentido que inundan la realidad objetiva que trasparece en ellas. La temporalización efectuada por las habitualidades personales se entrelaza con los otros a través de la significación de los objetos. La significación es temporalización intersubjetiva de la realidad, o bien de la esfera espiritual de la experiencia del mundo. La significación espiritual con que se nos dan las cosas —en primerísima instancia— prefigura las orientaciones habituales del darse. Esto solo quiere decir que el sentido espiritual de las cosas (en sus campos) es parte constituyente de la manifestación de la cosa. Las sedimentaciones del tiempo se depositan también en los objetos que presentan a los otros.

Yo puedo ser objeto de mi reflexión, y esa potencialidad abre todas las posibilidades de iteración hasta las que podamos llegar. Me vuelvo ahora, en tanto reflexionando sobre mí, sobre mi vida, a mi acto reflexionante y me veo a mí mismo como ante un espejo que a mis espaldas multiplica mi figura cual si estuviese en un cuadro de Magritte; pero, en esa continua iteración, la unidad e identidad de mi vida se mantiene y me sé siempre yo mismo. La iteración en sí misma —según Luft— no añade nada a la naturaleza de la conciencia, por lo menos en el plano psicológico, pero la definición de la persona trascendental que nos interesa demanda una justa comprensión de esta iterabilidad del yo sobre el plano psicológico solo para ser comprendida en la esfera trascendental donde sí añade algo a la naturaleza de la conciencia, un nuevo nivel o dimensión experiencial: la de la experiencia trascendental de la experiencia de sí. La clarificación del sentido de la persona trascendental depende enteramente de la comprensión de lo que significa esta escisión en el plano en que se despliega el fenomenologizar.

### § 3. La reducción fenomenológica y la iteración del yo puro

La reducción fenomenológica es, ante todo, reconducción del mundo a su sentido, a su génesis de sentido en mi vida. La fenomenología nos enseña a entender la filosofía como un modo de la experiencia (y una esfera de la praxis) porque la reducción fenomenológica nos enseña a pensar el mundo desde la experiencia del mundo. Pero el mundo no es realmente objeto de experiencia, no es una trascendencia entre otras, ni una cosa entre las cosas, es más bien el escenario donde todo objeto se da y toda trascendencia se constituye. Desde esta perspectiva, fenomenológicamente descubrimos el mundo en su obvia y gratuita presencia para nosotros y, como el primer gesto filosófico, la fenomenología revela el carácter enigmático de esa obviedad, muestra el problema en la gratuidad del mundo. En tanto meditación sobre el sentido del mundo, es decir, como un acto que ya no está empeñado en las cosas —que velan el trasfondo del horizonte mundano—, la experiencia fenomenológica se despliega en un nuevo plano; esta novedad es producida por la peculiaridad misma del fenomenologizar. No es que la fenomenología produzca, en un sentido creacionista, la vida trascendental ni mucho menos; pero como tema que aparece en un primer plano de atención, la vida trascendental es el correlato del fenomenologizar. El fenomenologizar exalta la vida trascendental desde el anonimato, desde su condición de plano de fondo (por razón de su propia legalidad intrínseca). La fenomenología no construye la trascendentalidad, más bien la fenomenaliza, la trae al ser desde su condición de pre-ser, trae —para ponerlo en términos de la *Sexta meditación cartesiana*— a un plano de ser por la experiencia de tal modo radicalizada aquello que solo por esta vía podemos tematizar:

La experiencia fenomenológica no conoce con *antelación el ente* como lo que él es y de la manera en la que él es, sino que ella conoce *cualquier cosa tal, que no es "en sí" ente*, el objetivo del conocimiento de un "ente" (trascendental); ella extrae los procesos constituyentes de edificación de su situación propia de "pre-ser" y los *objetiva* ante todo en cierto sentido. En otros términos, la experiencia teórica del espectador fenomenológico *ontifica los procesos vitales 'pre-entes' de la subjetividad trascendental* y es en ese sentido "productiva"<sup>22</sup>.

La reducción fenomenológica abre un campo de experiencia inusitado, excéntrico desde el primer gesto: el de la *epojé*, por la que queda en suspenso todo lo incuestionado. El primer azoro ante la obviedad del mundo es ya una modalidad de la

<sup>22</sup> Fink, Eugen, *Sixième Méditation cartésienne. Première partie: L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, traducción de Nathalie Depraz, Grenoble: Jérôme Millon, 1994, p. 132/85-86. En adelante, citado como *Sixième Méditation* (Fink, Eugen, *VI Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1988). La traducción al español es propia.

experiencia que da cumplimiento a una potencialidad o capacidad subjetiva, la de la autorreflexión. La persona humana se ve además en su ser más que una cosa entre las cosas, se ve como subjetividad viviente, sintiente en un mundo que tiene sentido para ella. La meditación fenomenológica nos descubre a nosotros mismos como partes del mundo, pero partes que por su saberse en el mundo de las cosas han sido, ya siempre, más que meras cosas.

La persona trascendental no se confunde con el yo fenomenologizante finkeano porque esta no solo contempla la experiencia trascendental en su globalidad, ni solo se ve (como el "observador desinteresado"<sup>23</sup>) abrazada a la experiencia trascendental que testifica, sino que se asienta y emerge ella misma en el descubrimiento de la trascendentalidad, en la autodevelación de la dimensión trascendental de su vida: "El yo trascendental no es nada más que la persona humana absoluta que, como tal, aparece objetivamente pero que, objetivada de esta manera, contiene la posibilidad eidética del auto-develamiento por la reducción fenomenológica"<sup>24</sup>. Aquí, es el descubrimiento lo importante y verdaderamente significativo en la constitución de la persona trascendental. Entonces, tal develamiento sería entendido como escisión, primero, de la identidad de la vida subjetiva en su unidad y, segundo, de la vida trascendental en el plano ontológicamente diferenciado que la reducción fenomenológica descubre.

Ahora, desde ese plano de experiencia inaugurado, se dispone el fenomenólogo a describir todo lo que encuentra, es decir, las estructuras elementales de la experiencia del mundo en su génesis, desde la vida en su dar sentido. Entonces, como el científico de la naturaleza que se vuelca en sus objetos y los describe en cierta actitud abstraída del resto de las cosas del mundo, el fenomenólogo suspende episódicamente su interés en las cosas para volverse sobre el aparecer del escenario de esa pluralidad objetiva de su entorno, sin dar cuenta de la naturaleza de su propia experiencia fenomenológica, como el biólogo tampoco da cuenta de la peculiaridad experiencial de los procesos de observación que puede llevar a cabo. El universo de exploración fenomenológica en su amplitud y densidad, su estructura y su génesis, es nada más que la correlación trascendental vida-mundo, experiencia-de-mundo. Ahí la fenomenología se realiza como filosofía (teoría de los elementos), pero solo en un sentido ingenuo

<sup>23</sup> "El espectador QUE NO PARTICIPA de la creencia en el mundo (en la constitución del mundo) hace surgir, por la reducción, la fuente que está a la base y la dimensión original de la creencia en el mundo, él 'descubre' la subjetividad trascendental como constituyente. Pero la auto-escisión de la vida trascendental —en la reducción fenomenológica— no suprime su unidad, sino que esta envuelve su auto-oposición interna" (*Sixième Méditation*, p. 77. La traducción al español es propia.). Heidegger enfatiza la distinción radical del observador fenomenologizante respecto de la persona concreta, crítica frente a la cual Luft trata de profundizar en el sentido de la unidad del yo que medita y la subjetividad que descubre a través de esta meditación: "No es un caso que esté *más allá* de la distinción entre las perspectivas de primera y tercera persona; es una firme perspectiva en primera persona en un sentido no ingenuo ('crítico'), esto es, por ser consciente de su particularidad. Es esta 'imparcialidad metafísica' lo que Husserl pretende con el 'observador no participante'" (Sebastian Luft, *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*, Illinois: Northwestern University Press, 2011, p. 138).

<sup>24</sup> Husserl, Edmund, *De la réduction phénoménologique*, texto n° 15, § 4, p. 226/246.

que no es ya el de la ingenuidad dogmática de las ciencias de hechos, sino una ingenuidad filosófica que demanda la crítica de la experiencia fenomenológica en cuanto tal: "para caracterizar provisoriamente la teoría trascendental del método comenzamos por determinar su *tema*: (...) reflexionar sobre la *reducción fenomenológica*. Esta última no es solo la reflexión fundamental que funda la posibilidad de la filosofía, sino que ella contiene al mismo tiempo, *toda la sistemática de la filosofía fenomenológica in nuce*"<sup>25</sup>.

La fenomenología nos exige reconducir todos los conceptos de la tradición metafísica (sobre todo moderna) a su sentido, resignificar, en el sentido de no dar nada por sentado y, al mismo tiempo, reconocer que todo concepto ingenuo tiene su génesis y sentido fenomenológico. También la filosofía debe ser trascendentalmente recorrida, descrita, problematizada en su naturaleza y sus posibilidades. La filosofía pura es filosofía de la filosofía (es estrictamente equivalente a decir ciencia de la ciencia). Su sentido filosófico se cumple en la crítica de la experiencia científica. La plenitud filosófica se concreta en la crítica de la experiencia filosófica, pero esta filosofía, como experiencia, es experiencia trascendental. La fenomenología trascendental se cumple como filosofía pura en la crítica trascendental del fenomenologizar; la autorreflexión del fenomenólogo, su saberse sujeto de la experiencia, parte ya no del mundo en el sentido ingenuo de la primera efectuación de la *epojé*, sino de la unidad de la correlación:

El yo trascendental como polo y como sustrato de la totalidad de las posibilidades es, por así decir, la persona trascendental que viene a dación originaria por la reducción fenomenológica, que se adjudica, penetrando en la universalidad de lo trascendental en su concreción, la vida plenamente englobante y poniendo en juego todas las potencialidades, y que puede conducir a formación todos los modos ahora posibles de llevar a cabo el tener-se<sup>26</sup>.

La reducción fenomenológica expone originariamente el estrato más complejo y omniabarcante de la vida personal, en todas sus modalidades del tener-se; la más radical o (o la más alta) es el modo del tener-se trascendental. Aparece una clave del problema en el sentido de lo "originario" de la dación en que interviene la reducción fenomenológica. Por la reducción fenomenológica viene a dación originaria, es decir que la meditación reconducente de nuestra vida a su despliegue trascendental instaure en su originariedad mi ser trascendental para mí. Esto es decir que la persona trascendental es el sujeto personal que se sabe trascendental y que reconoce, por una iteración autorreflexiva, la dimensión trascendental de su vida que la reducción fenomenológica expone:

---

<sup>25</sup> Fink, Eugen, *Sixième Méditation*, § 2, p. 62. La traducción al español es propia.

<sup>26</sup> Husserl, Edmund, *De la réduction phénoménologique*, p. 191.

Solo mediante la posibilidad del yo trascendental, de la capacidad de hacerse consciente de esta iteración en su infinitud, de abarcarla con la vista unitariamente en el y-así-sucesivamente, y además de ello de captar y fijar en la posibilidad la formaesencia de esta infinitud —y naturalmente también en la posibilidad de poder ejecutar en el siempre-de-nuevo, también para este logro en la reflexión, el mismo logro, etc.<sup>27</sup>.

El saber-se trascendental no se exhibe en el plano de la experiencia trascendental directa (en el que el fenomenólogo está volcado en sus objetos como el científico en los suyos), sino que la tematiza, es una nueva experiencia que tiene por tema el curso de experiencia trascendental. Es el fenomenólogo en un acto autorreflexivo que no abandona el plano trascendental, sino que lo escinde. Se escinde autorreflexivamente el yo fenomenologizante. Se produce una iteración del acto por el cual descubro la trascendentalidad de mi vida. El yo que se descubre, el sujeto que lleva a cabo la reducción fenomenológica, el yo que explora trascendentalmente su propia vida, ese yo ahora se tiene por tema y objeto, es el yo que se escinde, se itera, se repite o refleja, pero, más precisamente, se descentra de sí una vez más para verse como la vida que no es solo trascendental, sino que se sabe trascendental. En el saber trascendental del decurso constituyente de mi propia vida se cumple la potencia más amplia, la que abarca todos los modos posibles del tener-se. El saber de sí trascendental abarca la unidad concreta de la correlación o se cumple mediante la efectuación de la reducción fenomenológica y la instauración de su decurso experiencial, pero llevado por la iteración del yo fenomenologizante a su plena concreción.

La persona trascendental no es el yo fenomenologizante que Fink describe, y aquí podemos invocar la franca oposición de Husserl al exceso hegeliano de su discípulo —como lo señala San Martín en su ensayo sobre la *Sexta meditación cartesiana*—<sup>28</sup>. Para Husserl, es tan fundamental como irrenunciable el mantenimiento de la individualidad de la vida subjetiva. La persona trascendental no se solapa con el yo fenomenologizante: más bien, se trata del modo en que Husserl determina una función más vasta que la del yo fenomenologizante, justificando al mismo tiempo la experiencia fenomenológica en el devenir de la filosofía. La filosofía radical está, de cualquier modo, orientada a ser crítica de sí misma hasta donde da la última posibilidad iterativa del yo. La reducción fenomenológica establece más bien un hiato, hiende la unidad de la conciencia en un acto que tiene como correlato objetivo esa unidad desdoblada. Lo importante es el descubrimiento, la dimensión fenomenológica en la que se manifiesta el ser para sí trascendental que abarca al yo fenomenologizante como un momento del devenir trascendental. Es la última iteración del yo con contenido experiencial concreto, que es la experiencia trascendental como tema. La persona trascendental no

<sup>27</sup> *Ibid.*, texto n° 13, § 4, p. 198 (traducción de Antonio Ziriñ Quijano, cedida para este texto).

<sup>28</sup> San Martín, Javier, "La *Sexta meditación cartesiana* de Eugen Fink", en: *Revista de filosofía*, vol. III, n° 4 (1990), pp. 247-264.



es solo la vida descubierta en su continua actividad constituyente, sino la vida que se sabe trascendental, que se contempla descubriéndose.

#### § 4. Las determinaciones de la persona trascendental

La primera cualidad específica de la persona trascendental sería, pues, su “concreción” lograda por mediación de la crítica trascendental de la experiencia fenomenológica. Es concreto absoluto como unidad omniabarcante de todos los posibles modos del saber de sí, del tener-se de la vida trascendental: “Siendo válida la proposición <afirma Husserl> de que todo contenido absolutamente independiente posee partes abstractas, podrá todo contenido tal ser considerado y designado como concreto absoluto. Los dos conceptos tienen, pues, la misma extensión (...) Cuando se usa sola la palabra concreto, se alude, regularmente, al concreto absoluto”<sup>29</sup>. La totalidad trascendental que engloba la persona trascendental es la unidad horizontal que precede a la polarización conciencia-mundo; pero no la precede en el sentido de que sus partes sean solo un conjunto post-puesto en un marco unitario, sino en el sentido mereológico de la co-pertenencia de las partes, de su mutuo llamamiento en la unidad concreta que designa el principio de correlación.

La arquitectónica se entiende, entonces, como unidad total (concreta) de las múltiples partes que conforman la experiencia del mundo y sus objetos<sup>30</sup>. ¿Qué parte de esta unidad de la vida (que es mi vida) es la persona trascendental? La mereología husserliana exhibe la no precedencia ontológica del todo respecto de las partes; la vida trascendental no precede ni abarca como de modo pre-existente a la persona trascendental, aunque esta última capa de la experiencia se incuba en la vida misma en el sentido más básico y se ancla en el plano intermedio que representa la persona humana. Persona trascendental y persona humana no son términos equivalentes, pero tampoco opuestos. Podría decirse que se guarda entre ellos la misma distancia que media entre la persona animal y la persona humana teniendo, al mismo tiempo, rasgos equidistantes en común. En todo caso, se trata aquí de precisar la naturaleza de la persona trascendental en relación con las otras “disposiciones” vitales que toman parte de nuestra experiencia del mundo.

En la unidad o totalidad concreta, la persona humana es una capa abstracta de la vida trascendental unitaria. Ahora, en la revisión crítica del método, experimento en carne y hueso mi ser sujeto trascendental, me veo en una intuición —trascendentalmente reducida— como viviendo mi vida trascendentalmente. El yo-polo, el sustrato de la

<sup>29</sup> Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid: Alianza, 2006, p. 416. En adelante, citado como *Investigaciones lógicas* (Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Text der 1 und der 2. Auflage*, Husserliana, vol. XVIII, Holenstein, Elmar [ed.], La Haya: Martinus Nijhoff, 1975).

<sup>30</sup> Este sería el sentido estrictamente husserliano fundado en la teoría mereológica de la “Tercera investigación lógica”, § 21.

totalidad se escinde y percibe a sí mismo en el decurso de la experiencia trascendental. La persona trascendental no es, pues, la vida viviéndose en su espontaneidad directa o sin mediaciones, ni siquiera viviéndose en la trascendentalidad, como corresponde a las descripciones de la primera parte del ejercicio de fundamentación científica de la filosofía que Husserl reseña en el último momento de sus *Meditaciones cartesianas*<sup>31</sup>. La persona trascendental es esa experiencia trascendental descubierta en su unidad, es la vida trascendental que aparece, que se da a sí misma en su trascendentalidad:

En otros términos, el cumplimiento de la reducción fenomenológica abre un abismo en el campo de la subjetividad trascendental, instaura una escisión del ser trascendental en dos campos heterogéneos. La teoría trascendental de los elementos tiene uno de estos distritos (...). La vida del espectador fenomenologizante (...) es el tema de la teoría trascendental del método<sup>32</sup>.

La unidad total que se constituye a través de la crítica de la experiencia trascendental es la condición personal trascendental, la vida en su concreción, es decir, la plena unidad de la vida trascendental, como unidad de sus capacidades o potencialidades trascendentales. La persona trascendental es la subjetividad trascendental plenamente desarrollada, es decir, que sabe de sí misma, que es consciente de sí en su trascendentalidad. La concreción puede entenderse entonces como unidad englobante de todos los planos o niveles que constituyen la vida de conciencia, y como cumplimiento trascendental del desarrollo (o *telos*) de la conciencia, tendiente a su autocaptación, pues la totalidad implica *in nuce* la potencialidad del autodevelamiento como condición teleológica. Las dos dimensiones, la teleológica y la mereológica de la concreción, se clarifican a la luz del descubrimiento, la unidad plena: la totalidad de la vida de conciencia se alcanza en el develamiento para sí de la conciencia trascendental. La conciencia trascendental de sí es lo que designa el modo del tener-se de la persona trascendental como "plenamente desarrollada".

La persona trascendental no es solo una versión enriquecida del sujeto trascendental; tampoco es la persona humana<sup>33</sup>. No solapa, pues, ninguna instancia anterior,

---

<sup>31</sup> "Tan solo, en vez de haber entrado aquí en la problemática ulterior y última de la fenomenología —la de la crítica 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 configuración nueva y superior de la ciencia" (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, § 63, p. 205).

<sup>32</sup> Fink, Eugen, *Sixième Méditation*, p. 73. La traducción al español es propia.

<sup>33</sup> Sara Heinämaa, por ejemplo, incurre en este solapamiento al asumir que la persona trascendental es nada más que la dimensión temporal que abraza la unidad de la vida subjetiva: "Husserl llama 'persona trascendental' o 'personalidad' del ego trascendental (*Person, Persönlichkeit*) a la totalidad que se forma en el establecimiento y habituación de los actos en el tiempo interno (...). El ego no es la mera totalidad de los actos simultáneos, sino que se forma en el tiempo" (Heinämaa, Sara, "Selfhood, Consciousness and Embodiment: a Husserlian Approach", en: Heinämaa, S., V. Lähtenmäki y P. Remes [eds.], *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*,

sino que designa un plano más amplio y abarcante; de ahí el énfasis en su plena concreción, el que corresponde al autodevelamiento trascendental del sí mismo iterado en la reflexión fenomenológica. Entonces, no se trata solamente de un concepto que nos previene del mentalismo posiblemente incubado en la noción yo-puro o yo fenomenológico, sino que señala el cumplimiento de la más alta potencialidad de la vida constituyente, la de ser para sí. Su pleno desarrollo y concreción implica este reconocimiento de su mismidad; la escisión de su identidad trascendental y su exposición crítica en la teoría trascendental del método a la que la fenomenología estaba pre-determinada desde un inicio, tal como se lee en el título de las *Ideas*.

¿Quién cumple esa fase crítica?, ¿quién lleva a cabo esa revisión culminante de la experiencia trascendental?, ¿quién es, pues, el sujeto trascendental que sabe de sí mismo? La persona trascendental es el agente de esa crítica trascendental del método y, por lo tanto, es a través de quien se cumple el ideal de filosofía pura o científica que Husserl se propone desde un inicio. Pero ¿es solo el fenomenólogo quien alcanza el estatuto de vida trascendental plenamente desarrollada? En realidad, estamos ante la ganancia fenomenológica del decurso histórico del pensamiento filosófico. Es la filosofía plenamente desarrollada la que descubre en nosotros esa potencialidad del saber-nos trascendentales: "Reducido a la fórmula abstracta <nos dice Fink>, la teoría trascendental del método es devenir para sí trascendental de un devenir para sí trascendental"<sup>34</sup>. Así como la filosofía abre en la historia de la humanidad una brecha de nuevo calado, descubre una dimensión inusitada del ser y estar en el mundo humano, así la fenomenología, como filosofía de la filosofía, como filosofía pura y radical, abre sobre esa novedosa dimensión una nueva brecha de reconocimiento trascendental. La persona trascendental no se solapa con la trascendentalidad humana sin más, sino que representa una dimensión nueva, naciente en el decurso del fenomenologizar, es decir, desde la experiencia trascendental dispuesta ante sí misma. Diría, para concluir, que la filosofía pura está, respecto de la filosofía en sentido ingenuo, en la misma posición que la persona trascendental lo está frente a la persona humana, y todo pende, entonces, de la crítica trascendental de la experiencia fenomenológica.

---

Dordrecht: Springer, 2007, p. 316). Si bien la persona trascendental abarca la unidad total de la vida trascendental, el carácter personal designa el ser para sí de la vida constituyente; por ello, no solo la reducción fenomenológica es condición de su descubrimiento, sino más allá, demanda el ejercicio crítico del devenir trascendental que exhibe la reducción. Podría decir que el énfasis de la definición de persona trascendental está puesto aquí en la escisión de la unidad (y sus condiciones de posibilidad), más que en la consistencia temporal que señala Heidegger; y que, por otro lado, en los límites de la definición husserliana, referiría menos las habitualidades que la temporalidad del acto reflexivo, tal como podría interpretarse desde la Lección de 1910-11 sobre los *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Cfr. Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza, 1994 (Husserl, Edmund, "Grundprobleme der Phänomenologie [1910-1911]", en su: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920, Husserliana*, vol. XIII, Kern, Iso [ed.], La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 111-194).

<sup>34</sup>Fink, Eugen, *Sixième Méditation*, p. 67. La traducción al español es propia.