

Primera Parte

1	INTRODUCCIÓN GENERAL.....	2
2	Introducción, la fenomenología, su contexto y dificultad.....	6
2.1	La disolución de la filosofía en teoría de la ciencia durante la segunda mitad del siglo XIX.....	6
2.2	El positivismo, realismo y naturalismo (psicologismo); El historicismo.....	9
2.3	LOS PROBLEMAS DE UNA LECTURA DE HUSSERL.....	21
2.3.1	LOS MOTIVOS PRINCIPALES DE ESA DIFICULTAD:.....	23
2.3.2	ESCASEZ DE PUBLICACIONES EN VIDA DE HUSSERL.....	25
2.3.3	RELACIÓN DE LO PUBLICADO A LO INMEDIATO.....	25
2.3.4	LAS PERSPECTIVAS EN LA LECTURA DE HUSSERL: LA PERSPECTIVA ESTRUCTURAL Y LA PERSPECTIVA FUNCIONAL.....	25
2.4	EJERCICIOS PRÁCTICOS.....	28
3	Tema 2. El nacimiento de la fenomenología en las Investigaciones lógicas (1900-1901).....	29
3.1	Apunte biográfico: Husserl profesor en Halle (1887-1901).....	29
3.2	La refutación del Psicologismo.....	31
3.3	El lema de la fenomenología: «A las cosas mismas».....	33
3.4	La defensa de la racionalidad.....	36
3.5	El descubrimiento de la vida de la conciencia: las vivencias y la intencionalidad.....	39
3.6	Preguntas sobre el tema segundo.....	41
4	Tema 3. La madurez de la fenomenología en las Ideas.....	42
4.1	Introducción.....	42
4.2	Apunte biográfico: Husserl profesor en Gotinga (1901-1916).....	43
4.3	Sentido general de esta etapa.....	45
4.4	Hechos y esencias.....	50
4.5	La meditación fenomenológica fundamental: epojé y reducción.....	61
4.6	La fenomenología como crítica de la razón.....	67
4.7	El giro trascendental y la acusación de idealismo.....	70
4.7.1	PRUDENCIA.....	70
4.7.2	IDEALISMO TRASCENDENTAL.....	71
4.8	Preguntas sobre el tema tercero.....	77
5	Tema 4. Desarrollo y aplicación de la fenomenología en La crisis.....	78
5.1	Introducción.....	78
5.2	Apunte biográfico: Husserl profesor en Friburgo (1916-1938).....	78
5.3	La influencia de la Primera Guerra Mundial.....	80
5.4	La quiebra de la racionalidad europea.....	81
5.5	La historicidad del sujeto trascendental.....	83
5.6	El mundo de la vida.....	85
5.7	Preguntas del tema 4.....	86
6	Tema 5. De la actitud natural a la actitud trascendental.....	87
6.1	Introducción.....	87
6.2	La actitud natural: la actitud naturalista y la actitud personalista. Sobre la actitud natural entendida de un modo genérico.....	88
6.3	La epojé y la reducción trascendental.....	90
6.4	Los motivos para efectuar la reducción fenomenológica.....	98
6.5	Los caminos de la reducción.....	102
6.6	Preguntas del tema 5.....	103

7	Tema 6. En torno a algunos malentendidos.....	104
7.1	Introducción.....	104
7.2	Reducción trascendental y reducción eidética.....	104
7.3	Reducción trascendental y reducción psicológico-fenomenológica: La arquitectónica de la fenomenología.....	108
7.4	El concepto de constitución.....	125
7.5	Preguntas del tema 6.....	132

1 INTRODUCCIÓN GENERAL

Si pudiéramos hacer un balance de la filosofía el siglo XX, ahora que acaba de terminar, tendríamos que decir que ha sido una filosofía reactiva a la del XIX, pero escindida en varias direcciones, al menos en apariencia, profundamente divergentes. Globalmente todas las filosofías representan respuestas a la profunda crisis cultural de la Modernidad. Las filosofías de la sospecha, que se inauguraron en el XIX —con Marx, Nietzsche y Freud— y se terminaron de perfilar o incluso de formular en el XX, marcarán todas las corrientes filosóficas hasta la contemporaneidad.

Por otra parte, las imponentes realizaciones de las ciencias y técnicas contemporáneas no podían dejar de representar, tanto en su faceta de crisis como en la de los logros, un motivo básico para la reflexión filosófica. La epistemología necesaria para pensar esa ciencia representó un punto de partida decisivo para la filosofía contemporánea. Por eso, en gran medida detrás de muchas corrientes filosóficas desde 1900 ha latido el deseo de formular una epistemología adecuada a la producción científica del siglo XX. Sobre todo como respuesta a las corrientes psicologistas que predominaban a finales del siglo XIX con la irrupción de los estudios de una psicología de matiz experimental. Toda la corriente neopositivista y, en relación con ella, la llamada filosofía analítica está en relación con esa teoría de la ciencia.

También está íntimamente conectada con esa epistemología la fenomenología, que nace expresamente como una superación del psicologismo. La fenomenología es, por tanto, una corriente del pensamiento del siglo XX, que nace como una respuesta a una epistemología que a su fundador le parecía insuficiente para comprender el carácter del sujeto que hace ciencia en cuanto tal sujeto.

Para poder transitar con cierta comodidad por la filosofía del siglo XX, tenemos que contar, por tanto, con tres grandes continentes filosóficos, entre los cuales se darán influencias, mezclas y diálogos: las filosofías de la sospecha, entre ellas fundamentalmente el marxismo, la filosofía analítica y la fenomenología.

La fenomenología se constituye formalmente a principios mismo del siglo y lo atraviesa íntegramente hasta el final. Pero no es una filosofía que fuera definida en un primer momento, de manera que estuviera ahí ya para ser asimilada por quien quisiera. Su definición fue lenta, tortuosa, con multitud de ramificaciones en diversos campos; escisiones, que desde la perspectiva de su fundador implicaban traiciones y abandonos; mutaciones que podían dar lugar a filosofías muy alejadas y, tal vez, más cercanas a otros continentes. De hecho, la filosofía hermenéutica que ha sido dominante en los últimos cuarenta años es heredera de la fenomenología, pero en una herencia que en cierta manera y en algunos casos pretende alejarse totalmente del punto de partida, dejando en él todas las vituallas del viaje. La hermenéutica ha pretendido muchas veces tomar la fenomenología sólo como un punto de partida que criticar y superar, contra el que definirse y, por tanto, que abandonar. Por supuesto, a veces, en esa definición, o no se ha llegado a ninguna parte o se ha entrado en otro continente filosófico, por ejemplo, en el de la sospecha, incluso en el de la no filosofía. La filosofía llamada posmoderna ha sido un fruto de esa actitud, en la actualidad en uan cierta retirada. Pero lo mismo les

ocurre a otro tipo de filosofía de la sospecha, como pueden ser la filosofía deconstructivista desarrollada por Derrida, que arrancó de Husserl, para convertirlo, según algunos de los intérpretes del filósofo francés, en el modelo de todo aquello que habría que superar.

Precisamente la indefinición inicial de la fenomenología, la lentitud con la que se puso en marcha y, por tanto, la dificultad de señalar sus contornos la ha convertido en una filosofía aparentemente sencilla y al alcance de cualquiera, pero en realidad sumamente difícil, casi podríamos decir que impenetrable para el estudioso normal.

Este curso tiene el objetivo global de ofrecer al alumno una introducción general a la fenomenología de Edmund Husserl, que es el fundador del movimiento y a quien todos se refieren. En él es donde realmente se concentran las dificultades de comprensión que después se han transmitido a las filosofías que lo tienen como base. Estas dificultades han llevado a que fuera de los expertos en fenomenología el uso que de ella se hace sea mínimo o nulo o profundamente distorsionado. Esta situación es especialmente grave en España. El corte que en la filosofía española supuso la Guerra Civil convirtió a la fenomenología en una total desconocida. Y eso a pesar de que, aunque se crea lo contrario, España había sido pionera fuera de Alemania en el conocimiento de la fenomenología, gracias a la importantísima labor exegetica de Ortega y Gasset a partir de 1913.

Una pregunta que conviene plantear es la de por qué es la fenomenología de Husserl tan difícil, hasta el extremo de resultar prácticamente imposible hacerse con ella como un instrumento de pensamiento filosófico, que sería el presupuesto que nos induce ofrecer este curso. ¿Es que la filosofía de Husserl no se puede estudiar a partir de la lectura de alguno de sus libros básicos, sin que sea necesaria cualquier otra ayuda, como ocurriría con la mayor parte de las filosofías? Efectivamente, ese es el problema: que no podríamos señalar ningún texto de Husserl que ofreciera la suficiente garantía de que, estudiándolo, ya su lector se ha iniciado en los elementos rudimentarios de la fenomenología. Esta es una peculiaridad de la filosofía de Husserl que en pocas otras ocurre.

Naturalmente que debemos justificar esto que decimos, porque es muy fuerte y de ser así, deberá haber muy poderosas razones. Vamos a señalar algunas. Primero, la fenomenología se inicia, como hemos dicho, en 1900 con el primer tomo de las Investigaciones lógicas, cuyo objetivo es una refutación del psicologismo, refutación que es fácil de entender; pero cuando se quiere construir la filosofía que de ello resulta Husserl escribe un voluminoso texto, publicado en 1901, en el que se analizan las vivencias de un sujeto que parece ser el mismo sujeto psicológico al que se refería en el tomo primero y que allí fue rechazado como el sujeto de la ciencia. Para clarificar el carácter de ese sujeto Husserl pone en marcha después, pero muy pronto, a partir de 1904, una operación profundamente complicada, —que consta de al menos dos palabras que suelen ser citadas como equivalentes o de modo conjunto, o unas veces una y otras otra, para significar lo mismo, la epojé y reducción fenomenológica—, de la que el público tendrá la primera noticia escrita en 1913, en la segunda gran obra de Husserl, las Ideas para una fenomenología pura. Ésta ha sido la obra canónica de Husserl, que se ha tomado siempre como fundamental para iniciarse en la fenomenología, pero es, sin embargo, una obra sumamente problemática. Consta, en efecto, de cuatro secciones, cuya unidad no se termina de ver con claridad; pero más allá de ese problema, en esa obra no se termina de comprender el verdadero sentido de la epojé y reducción fenomenológicas, que parecen ser las operaciones básicas para poder entrar en la fenomenología y a cuya presentación está dedicada la sección II.

Pero aún hay otro punto muy importante: no sólo es difícil entender el sentido profundo de la epojé y reducción fenomenológicas, sino que, y es lo principal, no se entiende muy bien cómo mediante la epojé y la reducción, tal como Husserl las expone en las Ideas para una fenomenología pura, se pretende completar el programa iniciado en 1900, o siquiera llevarlo a cabo.

Pero aún hay más. En 1900 Husserl establece un programa: la construcción de una filosofía coherente con la refutación del psicologismo, lo que yo llamo la reconstrucción del sujeto racional; en 1913 propone una filosofía para la que exige la epojé y la reducción, sin que se vea con plena claridad cómo se cumple el programa de 1900; pues bien, el desarrollo de la propia fenomenología, sobre todo en la última obra que Husserl escribió y que sólo publicó en vida parcialmente, La crisis de las ciencias europeas, de 1936, parece dar un giro aparentemente en desacuerdo con algunos conceptos de 1913. Esta situación, alimentada por el hecho de las escasas publicaciones de Husserl, llevó a ver su obra de un modo muy calidoscópico, sin unidad, llegándose a hablar de que había tres Husserl bien distintos, el de 1900, el de 1913 y el de La crisis de 1936.

Se comprenderá en todo este pequeño o gran galimatías la dificultad e incluso imposibilidad de señalar uno de los textos publicados por Husserl como suficiente para entender la fenomenología. Porque aunque se lean los tres textos hasta ahora mencionados, si no se percibe su unidad de fondo, se puede hasta tener tres visiones opuestas, sin unidad alguna, con lo que no nos hacemos con la fenomenología, sino con perspectivas separadas unas de otras. En ellas los diversos conceptos pueden aparecer desconectados entre sí y sin que muestren contribución alguna al programa inicial.

Los manuales de Historia de la Filosofía, por lo general, tampoco os ayudarían mucho. Si en su conjunto constituyen un sistema insatisfactorio para estudiar filosofía, por lo que tienen de esclerotización de la filosofía viva que se encuentra en los textos filosóficos, en el caso de la fenomenología la situación es mucho más dramática, porque lo que suelen exponer es una sucesión de incoherencias y a veces incluso de sandeces ininteligibles, que no sirven para nada, y que lo único que demuestran es que sus autores no tienen ni la más remota idea de aquello de que se trata.

Bien es cierto que en gran medida todas estas dificultades provienen de la forma en que la fenomenología fue expuesta al público. Su fundador, Husserl, que inicialmente era matemático, tenía la costumbre de pensar escribiendo, utilizando para ello un sistema de taquigrafía. En vida, y desde que anunció el nuevo movimiento filosófico, publicó no más de cinco libros —de ellos han sido citados ya tres, aunque el de 1936 sólo fue publicado parcialmente— y algunos artículos, lo que supone, en total y como máximo, no más de tres mil páginas. Pues bien, su legado póstumo, que está en la Universidad de Lovaina, consta de más de 40.000 hojas, que van siendo publicadas lentamente en la colección Husserliana, de la que se han editado ya veintinueve volúmenes. En esas publicaciones póstumas hemos podido ir viendo el paso y el contexto de cada una de sus obras, la problematicidad de sus conceptos, el cumplimiento de su programa, etc, etc. De todas maneras, hay que tener en cuenta que los manuales por lo general han expuesto la fenomenología como era vista desde los textos publicados, que sólo son realmente comprensibles desde el contexto más amplio de la obra no publicada. Por eso, por lo general, lo que se dice en los manuales no es más que un conjunto de tópicos, muchos de ellos con escaso sentido.

Nuestro objetivo en este curso es ofrecer una introducción a la fenomenología de Husserl que supere las dificultades que hemos ido mencionando y en la que se pone como punto de partida fundamental el cumplimiento del programa iniciado con la refutación del psicologismo y que es el que reproduce el título del curso. Para ello combinaremos tres estrategias.

En la primera parte del curso, que abarca los seis primeros temas, trataremos de dar una primera aproximación, en el tema 1 sobre el contexto de la fenomenología. Ahí nos detendremos un poco a ver con más detenimiento las razones de la dificultad de comprender la fenomenología. Luego, en los tres temas siguientes, nos centraremos en el desarrollo de la fenomenología, que ahora podemos ya reconstruir con bastante precisión, una vez que conocemos textos de prácticamente todos los años y sobre la multitud de temas que Husserl tocó en su vida. Es muy importante conocer ese desarrollo, porque sólo desde él podemos comprender el sentido que en cada momento tienen los diversos conceptos y así evitaremos algunos de los tópicos más inveterados en el tratamiento de Husserl. Precisamente el haberlos entendido de un modo descarnado, es decir, alejado del tiempo y el lugar preciso en el que surgen, es lo que los desactivó e imposibilitó el entenderlos en la relación que tienen al programa para el que nació la fenomenología. Uno de los tópicos más continuos, por ejemplo, es que sólo al final de su vida, es decir, en el periodo de La crisis se había preocupado de cuestiones histórica, pues bien viendo su biografía se constata que ese tema, la filosofía de Europa, es propio del periodo inmediato después de la Primera Gran Guerra, que por tanto no tiene nada que ver con los nazis, sino con el fracaso de la Modernidad que la Guerra puso al descubierto. Los temas 5 y 6, para terminar esta primera parte, con muy importantes para empezar a ahacerse con los conceptos básicos de la fenomenología.

En la segunda parte profundizaremos en la fenomenología desde el estudio de su modo de hacer filosofía, de un modo sistemático. Esto puede llamar la atención, porque se ha solido decir que la fenomenología no es sistemática, veremos sin embargo que, aunque no esté escrita en un sistema, lo que ya no hacemos nadie, está surcada por un profundo sistema conceptual y de desarrollo. Así los temas 7 y 8 tratarán de mostrar el análisis de la estructura de la subjetividad que la fenomenología ofrece; el tema 9 estudiará la relación con la sociedad, lo que podríamos llamar, inicio a una fenomenología social. En el 10 estudiaremos la aplicación de la fenomenología a la ética, para en el tema 11 ver la filosofía de la historia propia de la fenomenología. Para terminar, en el tema 12, ofreciendo una visión del desarrollo de la fenomenología a lo largo del siglo. Nos centraremos especialmente en España, y así diríamos ya desde ahora, en la filosofía de Ortega y Zubiri como aportaciones españolas a la fenomenología.

El objetivo global es que el alumno tenga una comprensión de los conceptos más importantes o desde los elementos estructurales que componen la fenomenología, de manera que el alumno adquiera una visión global de los temas fundamentales de la investigación fenomenológica. Naturalmente que no podemos ser exhaustivos. Nuestra oferta no es sino una selección de temas, pero nos hemos fijado en aquellos que, en nuestra opinión, resultan imprescindibles para no perder la perspectiva global que es necesario mantener, y recorriendo un amplísimo espectro.

En la tercera parte ofreceremos al estudioso una bibliografía amplia, tanto para el curso como más general, así como enlaces a otros sitios de Internet que se pueden consultar

2 Introducción, la fenomenología, su contexto y dificultad

2.1 La disolución de la filosofía en teoría de la ciencia durante la segunda mitad del siglo XIX

De La fenomenología de Husserl como utopía de la razón, pp. 29-35

El contexto de la filosofía husserliana

No es fácil determinar cuál es el contexto pertinente o eficaz respecto a una filosofía, desde el momento en que no todo lo incluíble en un contexto es realmente determinante o sólo influyente en el pensamiento. Es obvio que aquí más que en ningún otro terreno, nos movemos en el ámbito de la interpretación. En todo caso hay que distinguir un contexto amplio y uno restringido, puesto que la incidencia de ambos es desigual; el contexto amplio, el contexto sociopolítico, puede incidir según los momentos de modo distinto, pues mientras a veces tiene una incidencia directa como, por ejemplo, en el caso de la guerra, en otros momentos puede pasar desapercibido al incidir sólo indirectamente, mediante la creación de un ámbito de trabajo. Partiendo de estos presupuestos, sería necesario considerar en la vida de Husserl tres momentos diferentes; en un primer momento, el del II Reich, Alemania goza de una época de cierta paz interna; el imperio alemán se siente seguro de sí mismo, hasta el punto de que las preocupantes tensiones que se van acumulando en Europa fundamentalmente por tres conceptos, no parecen alterar el ámbito social alemán. Los problemas del rearme, sobre todo naval, de cara a garantizar las posesiones coloniales, que eran necesarias y esenciales para el aprovisionamiento autónomo de materias primas, es obvio que mantienen o alimentan una tensión política entre los diversos países. En segundo lugar, tenemos la cuestión austrohúngara; la inestabilidad motivada por la desarmonía entre los Estados existentes en Centroeuropa y los conjuntos étnico-nacionales que pugnaban por un reconocimiento político era creciente. En tales condiciones el Imperio austrohúngaro difícilmente podía mantener una estabilidad, cuando sólo el 33 % de la población de la Gran Austria era alemana. En la otra parte del Imperio, en Hungría, sólo eran magiares (húngaros) el 54 %. En Bohemia, por ejemplo, aproximadamente el 37 % eran alemanes; en Moravia, de donde era Husserl, sólo lo eran el 27 %; el resto eran checos. Tanto Austria como Hungría tenían importantes minorías de rumanos (en Hungría), de croatas, eslovacos, etc. El problema se agudizó obviamente con la anexión por parte del Imperio austrohúngaro de Bosnia (actualmente Yugoslavia), cuya población era en un 100 % servocroata. Todas estas tensiones aumentaron también con la decadencia del Imperio otomano, que llevó a las guerras balcánicas, al intentar varios países expansionarse a costa de los espacios europeos de dicho Imperio. En tercer lugar, no se puede olvidar la tensión social interna existente en los países europeos, que provenía de la creciente reorganización del movimiento obrero y de los sindicatos, que contaban con una ideología capaz de comprender el funcionamiento del sistema social y de dar coherencia y sentido preciso a una lucha reivindicativa. Estos tres aspectos estaban haciendo subir la tensión hasta límites difícilmente asimilables. Sin embargo, para los individuos de determinadas clases sociales o de determinadas profesiones, por lo menos en lo que concierne a su vida concreta, tales tensiones podían carecer de repercusión. Por eso las etapas que Husserl pasó en Halle y en Gotinga transcurrieron en la tranquilidad interna deparada por unas condiciones económicas relativamente satisfactorias.

El sentido del contexto sociopolítico fue totalmente distinto a partir de la explosión de la guerra de 1914, que en el caso de Husserl coincidió con la práctica disolución del grupo de discípulos de Gotinga, debido también a la incompreensión generalizada del concepto de reducción. La guerra penetró en la familia Husserl, pues el hijo mayor tuvo que ir al frente. Pero el sentido de la guerra no se limitó a alterar las condiciones concretas de vida. La guerra suponía, ante todo, la prueba más patente del fracaso de un proyecto de convivencia y el fracaso de la cultura europea. La razón humana aplicada al desarrollo tecnológico sólo había servido para esa "deshumanización" terrible, de la que hablaba Husserl por aquellos años. Pero la impresión que los acontecimientos provocaron en Husserl no provenía sólo de la irracionalidad de la guerra; también su terminación le pareció inexplicable, pues se había pasado de una situación militarmente más o menos equilibrada en 1918 a un derrumbamiento total, sobre todo por causas de política interna, de una política que seguramente un intelectual ajeno a la política real difícilmente podía entender. Husserl habla de ("terrible desmoronamiento" (entsetzlicher Zusammenbruch). Los acontecimientos posteriores son conocidos. En el marco de un auge generalizado del fascismo, a caballo de unas crecientes dificultades económicas, la inestabilidad de la república de Weimar sería incapaz de detener o impedir el acceso al poder del nacionalsocialismo, apoyado por la gran burguesía alemana (clan Hindenburg), que terminaría prohibiendo los libros de Husserl, así como incluso que se le visitara en su casa, en virtud de una ascendencia judía de la que él ni siquiera se debía sentir solidario, pues era de familia protestante.

Pero el contexto de un pensador no sólo es político. Incluso hemos visto que el contexto político puede no ser directamente eficaz, al incidir sólo mediatamente. En concreto, el contexto sociopolítico alemán hasta la guerra de 1914 no se puede decir que influyera directa e inmediatamente en Husserl. Algo muy distinto ocurre con el que podemos llamar contexto cultural en sus dos vertientes, la mentalidad de la época y los productos culturales, que obviamente no son sino materializaciones más o menos directas de esa mentalidad. Pues bien, ¿existe la posibilidad de citar algunos rasgos de la mentalidad o del ambiente mental de la época de finales del siglo XIX e incluso principios del XX? Según comenta Tatarkiewicz, fenomenólogo polaco, hacia 1880 se había generalizado la actitud cientista positivista, que podríamos caracterizar por tres rasgos fundamentales: primero por el culto a los hechos y a las ciencias que los estudian; en segundo lugar, por el papel que se atribuye a la psicología como ciencia, pues se confía en que la psicología ofrezca la base teórica de las ciencias, que sea además la teoría de cualquier praxis; y tercero, por la creciente negación del papel y sentido de la filosofía tradicional. La filosofía deberá limitarse a ser teoría y metodología de la ciencia, que es la única instancia teórica que ofrece contenidos científicos.

Todas estas ideas serán decisivas, tal como iremos viendo, en el nacimiento del pensamiento de Husserl. Por otro lado, no pueden dejar de tener sus expresiones literarias; la literatura propia del realismo y del naturalismo pretende ceñirse a los hechos, describiéndolos en toda su exhaustividad; en el realismo la suma de los hechos produce los acontecimientos. Este externalismo o positivismo, pues de eso se trata en el realismo, estaba en perfecta consonancia con las nuevas ideas biológicas sobre el hombre: la razón humana no es sino un instrumento más de la selección natural, la razón no es sino un mecanismo más de adaptación a la naturaleza, un hecho más seleccionado en la lucha por la supervivencia. La razón no es sino una prueba más del realismo que impregna la cultura: los realistas no querrán ver en la realidad sino lo que es

estrictamente real. La razón es, por otro lado, una capacidad humana que está dando sus frutos en esta segunda mitad del siglo xix en la aplicación técnica. La máquina de vapor aplicada al ferrocarril o a la navegación, el telégrafo y el teléfono empiezan a generalizarse también por entonces, en la segunda mitad del siglo xix. Todo ello son muestras de lo que la razón puede dar, cuando se aplica con rigurosidad a lo real, más allá de cualquier caduco subjetivismo y de la consideración de los factores personales y simbólicos, más allá de cualquier recurso al yo, al individuo, al significado humano del mundo. La realidad es lo que es por sí misma. Frente a la imaginación romántica de la primera mitad del siglo, la observación científica será el paradigma decisivo; frente al yo individual pesará la colectividad. Lo único que cuentan son los hechos, es decir, las realidades susceptibles de una observación colectiva y de un acuerdo universal.

René Huygue dice en su obra *El arte y el hombre*: "A partir de 1850 fue el movimiento científicista el que se apropió la literatura y el arte, con el realismo, reforzado pronto como naturalismo, y el que intentó extender su influencia a las ciencias morales, la filosofía e incluso la religión con el movimiento positivista, que su fundador Augusto Comte impulsó hasta sus ambiciones más extremadas. Puesto que la ciencia creía tomar a su cargo en lo sucesivo el porvenir total de la humanidad y su progreso, exigirá a su vez que el arte se someta a sus métodos de observación objetiva y acepte su ambición de resolver el problema social planteado por los progresos mecánicos" (Tomo III, pág. 344). Fruto de este afán realista por los hechos y datos objetivos será también el ensayo, en pintura, de limitarse a las sensaciones de las cosas, en el impresionismo -que irónicamente contendrá la superación misma del realismo-. La utilización del hierro en las grandes estaciones o en grandes salas como la de lectura de la Biblioteca nacional de París o en monumentos como la Torre Eiffel, será una impresionante prueba más del nuevo espíritu realista de finales del siglo xix, que se impone con la contundencia de su extraordinaria monumentalidad.

Este espíritu nuevo se estaba introduciendo cada vez más en la vida ordinaria, a medida que los productos manufacturados, los nuevos sistemas de comunicación, las nuevas técnicas, etc., alteraban las viejas costumbres. Sin embargo, en la última década se detecta ya un movimiento de reacción, que, sin lugar a dudas, será decisivo para el pensamiento de Husserl, pues terminará apuntándose a él. Dice Tatarkiewicz que, a partir de 1880, "la filosofía y la actitud general no dejó en absoluto de ser científicista, nominalista, mnimalista; por el contrario, la *intelligentzia* lo fue aún más. Precisamente en ese momento apareció lo que se podría llamar la Biblia del científicismo: *The Grammar of Science*, de Karl Pearson. En esta época Mach y Avenarius publicaban sus principales trabajos, que, en todo caso, forman parte de ese espíritu que acabo de caracterizar. Pero, por otro lado, se manifestaban nuevas corrientes". Tres corrientes renovadoras cita Tatarkiewicz; por un lado Poincaré y Duhem muestran las limitaciones de la ciencia y sobre todo el carácter relativo y convencional de los hechos y las leyes científicas; la ciencia no es algo absoluto, sino que tiene sus convenciones, es decir, son los científicos quienes deciden o convienen en tomo al carácter científico de algo, cuándo una formulación sobre hechos puede ser considerada ley, etc. La segunda corriente renovadora proviene de la oposición que surge en Alemania al concepto de unidad de la ciencia y, por lo tanto, el rechazo a la noción de psicología que se estaba promocionando desde la psicología psicofisiológica. A una psicología que pensaba poder deducir o construir el espíritu humano desde las sensaciones psicofisiológicas, es decir, desde abajo, oponía Dilthey otra psicología que debía partir desde arriba, es decir, que ante todo tomaba en consideración lo humano, que no está compuesto de sensaciones sino de significados. En tercer lugar, aparecía en el horizonte la nueva psicología de Brentano, que parecía introducir un nuevo elemento de análisis en la

psicología, la intencionalidad. Frente a una consideración en la cual el ser humano y lo humano son reintegrados en la naturaleza, de cuyo estudio se encarga la ciencia unitaria, pero en una naturaleza previamente vaciada de contenido humano, surge una nueva sensibilidad en la cual la ciencia empieza a aparecer como una convención humana y, lo humano, a mostrar un carácter irreductible a lo científico natural.

2.2 El positivismo, realismo y naturalismo (psicologismo); El historicismo.

REFLEXIONES CRONOLÓGICAS SOBRE LA ÉPOCA EN QUE VIVIÓ HUSSERL

por W. Tatarkiewicz

No deseo siquiera agradecer a mi querido amigo su alocución para no emocionarme, lo que tendría tener malas consecuencias para comunicación. Quiero decir ante todo que tomo la palabra con un sentimiento de molestia y de incertidumbre. Tenía ciertamente la intención de tomar parte en los debates de Royamont pero no de hacer una comunicación en sentido propio de la palabra. Y es con cierto espanto que la he visto inscripta en el programa.

Mis reflexiones cronológicas como las he llamado, no conciernen en el fondo a Husserl mismo, sino a la época en que él vivió. Este el tema directo e inmediato de tales reflexiones. Si pese a todo me permito presentarlas aquí, es porque creo que podrían servir de marco para un estudio de Husserl. Pero esto es todo lo que puedo prometer a mis auditores.

El problema que me he planteado es éste: ¿qué es lo que pasó en filosofía en la época en que Husserl vivía? ¿Quiénes fueron sus contemporáneos? No quisiera limitarme a aquellos de sus contemporáneos o de sus predecesores que ejercieron influencia sobre su obra, ni siquiera a aquellos que tuvieron ideas semejantes a las suyas. También los que sostuvieron ideas completamente diferentes o que, simplemente, no se interesaron en las ideas de Husserl pero pertenecieron a su misma época, figuran con el mismo título en mi trabajo.

Quisiera presentar, si fuera posible en cortas reflexiones, la actitud general que Husserl encontró durante su vida, la evolución de esta actitud y las diversas corrientes que se oponían a él. Para saber lo que fue la época de Husserl es necesario recordar las fechas principales de su vida.

Husserl nació en 1859. Hizo su doctorado en matemáticas en 1882. En 1884 encontró a Brentano y asistió a sus cursos. En 1887 comenzó su carrera universitaria en calidad de docente privado en Halle. Obtuvo su cátedra de filosofía en Gotinga en 1900 y, el mismo año, publicó las *Logische Untersuchungen*, donde abandonó las ideas que había sostenido hasta esa época.

En 1913 ya había reunido a su alrededor un número suficiente de alumnos y adherentes como para poder lanzar una revista: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Ya había fundado una escuela: la idea de la fenomenología se había expandido entonces, sobre todo en Alemania, pero también en

otros países. Y en esta misma época se operó en el pensamiento de Husserl un nuevo gran cambio doctrinal: se trata de su pasaje al idealismo. Las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, que aparecieron en 1913, son ya testimonio de ese cambio. En 1916 Husserl obtuvo la cátedra de Friburgo, donde permaneció hasta su muerte ocurrida en 1938. Desde 1928 estaba en retiro.

Las fechas principales de su vida -fuera de las de su nacimiento, 1859, y muerte, 1938- son, creo, los años 1884 a 1887, en que encontró a Brentano y preparó sus primeros libros; 1900, en que publicó las *Logische Untersuchungen*, y 1913, cuando logró constituir una escuela y publicar una revista que era su manifiesto.

Sabemos perfectamente que toda periodización de la historia es más el producto del arte que de la naturaleza, como lo dice el célebre adagio latino. Y sin embargo la periodización de la historia es necesaria y es posible. Los hechos se desarrollan de manera continua, pero esta continuidad es desigual, engloba cambios diversos. Entre tales cambios hay algunos que son más intensos y profundos y que constituyen momentos decisivos en la evolución. Se puede, e incluso se debe, aprovecharlos para trazar un cuadro de la historia. Estos momentos clave nos permiten fijar las fechas en que comienzan los nuevos períodos de la historia. Aunque sean fechas aproximativas, y hasta cierto punto convencionales, son indispensables para que podamos tener una idea neta del pasado. Ahora bien, yo creo que en el dominio de la filosofía moderna las siguientes fechas constituyen momentos clave de la historia moderna. Son - aproximativas y más o menos convencionales, repito- 1860, 1880, 1900, 1914. Explicaré inmediatamente por qué he elegido estas fechas como momentos clave. Están separadas entre sí por intervalos de veinte años. Lo que en suma no ha de asombrar, pues veinte años es aproximadamente la duración de una generación. Si el período 1900-1914 es más breve, ello se debe a que la guerra lo interrumpió acortándolo; al mismo tiempo la actividad filosófica fue particularmente intensa en ese comienzo del siglo veinte y contribuyó a acelerar la evolución del pensamiento. Seguramente habréis observado que las fechas citadas coinciden en amplia medida con las fechas que hemos citado antes, las fechas de la vida del mismo Husserl. Esta coincidencia no es en absoluto un azar. Por lo que se refiere a 1900 y 1914 es justamente Husserl quien contribuyó a darle importancia. Recordemos que las *Logische Untersuchungen* son de 1900, las *Ideen* y el *Jahrbuch* de 1913. Por lo contrario, es más bien por azar que la primera fecha, 1860, coincida casi con el nacimiento de Husserl.

1. Comencemos por analizar esta primera fecha, 1860. Preguntémonos cuáles son las razones para ver en ella un momento clave del pensamiento filosófico, y comencemos por los hechos exteriores. Un hecho exterior, y sin embargo importante para la historia del pensamiento, es sobre todo la publicación de un libro. Ahora bien, en 1859 apareció el libro de Darwin que ejerció tanta influencia sobre los espíritus filosóficos. Esta fecha era una especie de preludio. Al año siguiente aparecieron otros tres libros importantes y precursores. Eran: el programa de la filosofía evolucionista de Spencer, el libro de Kuno Fischer sobre Kant y la Psicofísica de Fechner. Con el evolucionismo Husserl tenía relativamente pocos puntos de contacto. Pero esta corriente contribuyó, sin embargo, a la atmósfera general de la época en que él estudió. En lo que concierne a la filosofía de Kant, Husserl fue siempre antagonista. Pero para comprender a un sabio es preciso conocer tanto a sus adversarios como a sus amigos. Por lo que se refiere a la tercera corriente, iniciada por Fechner, desempeñó en cierta época de la vida

de Husserl un papel sumamente importante. Pues con Fechner nació la idea de que la psicología podría ser la ciencia ideal y que heredaría todos los problemas de la filosofía.

Lo que más importa es saber cuál era la actitud común a estas tres corrientes. Pues se trata, de tres corrientes: la corriente evolucionista representada por Spencer, el neokantismo representado por el libro de Kuno Fischer y la tendencia a desprender de la filosofía las ciencias especiales, representada por el libro de Fechner. Ahora bien, estas tres corrientes tenían una actitud común: era la actitud antimetafísica, positivista o, para emplear la palabra inventada por Renouvier, la actitud "cientificista". Yo propongo llamarla actitud "minimalista", y creo que es un nombre tan bueno como otro. Esta actitud es la que caracteriza los años que van hasta 1880. Fue tan fuerte que incluso el kantismo, que en el fondo no era en absoluto una doctrina minimalista ni científicista, llegó a serlo en esta época, especialmente en la interpretación de Lange, quien, aun siendo kantiano, era al mismo tiempo positivista como todos los hombres de este período. Evidentemente esta actitud científicista o minimalista no fue inventada en 1860. Comte y Mill la habían adoptado bastante tiempo antes. Por otra parte, no era la única actitud; había todavía hegelianos. Pero cada vez se generalizaba más. Se expandía no solamente entre los filósofos mismos sino también en la *intelligentzia*, que en esta época era también, podemos decirlo, científicista. Tal estado de cosas duró más o menos hasta 1880.

Para expresarnos de manera un poco más precisa, podemos decir que esta actitud se caracteriza particularmente por tres rasgos: primero, por el culto de los hechos y de las ciencias; segundo, por el papel especial atribuido a la psicología como ciencia. Y en tercer lugar, por la tendencia a negar la filosofía en el sentido tradicional. En cuanto a los problemas de la filosofía, en esta época se creía -o aquellos que, por así decirlo, estaban al día en esta época, creían- que sus problemas eran, o bien insolubles, o bien falsos problemas. Era la alternativa -insoluble o falso- que se disputaban en esta época los espíritus. F. A. Lange, quien como buen kantiano creía que la realidad es incognoscible, terminó, sin embargo, admitiendo hacia el fin de su vida que la distinción misma entre realidad y fenómenos es un producto del espíritu -que no existe una realidad distinta de los fenómenos-, que, en consecuencia, conocer tal realidad no constituye un problema. Dicho de otro modo, el problema del conocimiento en sentido tradicional es un problema inexistente.

La juventud de Husserl transcurrió en esta atmósfera científicista, nominalista, psicologista. No hay que olvidar nunca esta coincidencia. Esta atmósfera reinaba todavía cuando Husserl hizo sus estudios en la universidad. Y sus primeros trabajos, trabajos de matemático-filósofo: *Philosophie der Arithmetik*, *Psychologische Studien zur elementaren Logik*, son la expresión de esta atmósfera, verdaderos productos de este período que duró desde 1860 hasta 1880.

2. Paso al segundo período de la vida de Husserl. ¿Qué ocurrió en filosofía en 1880? ¿Qué nos da derecho a ver en esa fecha el comienzo de un nuevo período? Después de 1880, la filosofía y la actitud general no dejó en absoluto de ser científicista, nominalista, minimalista; por lo contrario la *intelligentzia* lo fue aun más. Precisamente en ese momento apareció lo que se podría llamar la Biblia del científicismo: *The Grammar of Science*, de Karl Pearson. En esta época Mach y Avenarius publicaban sus principales trabajos que, en todo caso, forman parte de ese espíritu que acabo de caracterizar. Pero, por otro lado, se manifestaban nuevas corrientes. Y son ellas las que

nos permiten distinguir, hacia 1880, un nuevo momento clave de la historia. Estas corrientes son tres. La primera tuvo sus orígenes en Francia. Al demostrar la contingencia de las leyes de la naturaleza, Boutroux había puesto de manifiesto serias dificultades en la idea que los científicos se hacían de la ciencia. Lo que ellos creían ser la certidumbre misma casi no lo era. Las nuevas ideas de Boutroux eran de orden ontológico más que epistemológico. Sin embargo, rechazaba el concepto de la ciencia uniforme que era la base del cientificismo. Fue seguido cerca por Poincaré y Duhem, que atacaron fuertemente los conceptos científicos de ley científica y de hecho científico. La ciencia no solamente tiene sus contingencias, como decía Boutroux, sino que tiene también sus convenciones, como decían Poincaré y sus seguidores. Hablando en el lenguaje de M. Strasser, a quien pronto oiremos, luego de la época en que se glorificaba la grandeza del hecho, vino aquélla en que se reconoció su miseria.

La segunda corriente, surgida después de 1880, vino de Alemania. Dilthey por una parte, y Windelband y Rickert por la otra, habían insistido sobre el hecho de que las ciencias humanas no pueden ni deben conformarse a la idea de ciencia forjada según el modelo de las ciencias de la naturaleza. La *Einleitung in die Geisteswissenschaften* de Dilthey, es de 1883, y los *Präludien* de Windelband, de 1884. El libro de Rickert *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* es un poco posterior, de 1896. También esta obra fustiga la concepción científica del saber, que exigía una única visión, común a todas las ciencias. Según tal concepción, toda ciencia digna de tal nombre debía ser constituida de acuerdo con el modelo de las ciencias de la naturaleza.

La tercera y nueva corriente que dio un violento golpe a las ideas del período anterior, era diferente. Provenía de Brentano. Mientras que las otras dos que acabo de mencionar, la de Boutroux y la de Dilthey y Windelband, pueden ser consideradas como un movimiento orientado en la misma dirección que el período precedente y referido sólo a detalles de las ideas recibidas, la última corriente venía de afuera. Provenía de otro orden de ideas. Procedía de una visión del mundo y de la ciencia totalmente inspirada por la concepción aristotélica que, por razones bien conocidas, había sido descartada durante siglos. Las ideas de acto intencional, de evidencia, y también el realismo inmediato de Brentano, eran revolucionarios, aunque no fueran nuevos. Estas nuevas ideas no suscitaron ningún interés entre la mayor parte de los filósofos y de los psicólogos de entonces. Yo mismo he oído calificar de absolut anachronisch (absolutamente anacrónico) el libro de Brentano, en 1905, hace más o menos medio siglo. Era mi primer semestre en un curso de Ernst Meumann, un distinguido psicólogo que, después de haber dado una bibliografía de psicología moderna, había agregado, concienzudamente, que para ser completo nombraría aun un libro completamente anacrónico: era el libro de Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Sin embargo, antes de 1900, las ideas de Brentano encontraron fervientes adeptos; su alumno, mi compatriota Wardowski, publicó en 1894 su libro sobre el contenido y el objeto de esas ideas. Y Husserl conoció a Brentano aun antes de esa época. Bajo su influencia modificó sus ideas y durante los últimos años del siglo escribió su gran libro, que dedicó a Brentano, y en el cual sobrevive el espíritu de Brentano, aunque en una forma muy modificarla y personal. Vemos así que este segundo período, de 1880 a 1900, tiene muchos e importantes enlaces con la obra de Husserl.

3. Pasemos ahora al tercer período. Una de las primeras razones que nos hacen considerar a 1900 como el omienzo de un nuevo período de la filosofía es la publicación de las *Logische Untersuchungen*, que tuvo lugar ese mismo año. Pero hay también otras

razones. A partir de 1900 se desencadenó un movimiento extremadamente intenso en filosofía, con un impulso extraordinario, que aportó una verdadera cosecha de nuevas ideas. Y éste se mantuvo al menos durante la primera década del siglo XX. Recordemos algunas fechas: en 1900 aparece el primer volumen de las *Logische Untersuchungen*; Planck hace conocer la teoría de los cuanta; Bergson, en el apogeo de su éxito, llega a ser profesor en el Colegio de Francia y en el mismo año Freud publica la *Traumdeutung*. 1901, el segundo volumen de las *Logische Untersuchungen* 1902, *La science et l'hypothèse*, de Poincaré; *Ueber Annahmen*, de Meinong; *The Varieties of Religious Experience*, de James; *Die Logik der reinen Erkenntnis*, de Cohen. He ahí los títulos de las obras que aparecieron en 1902. 1903, los libros de G. E. Moore, Schiller, Dewey, el libro de Natorp sobre Platón. 1905, la teoría de la relatividad, de Einstein. 1906, *la théorie physique*, de Pierre Duhem. 1907, *L'evolution créatrice*, de Bergson, y *El pragmatismo*, de James. 1908, *Identité et Réalité*, de Meyerson. 1909, *Materialismo y Empiriocriticismo*, de Lenin, libro que pronto sería muy leído. 1910, *Principia Mathematica*, de Russell y Whitehead.

Es raro que en una sola década aparezcan tantos libros de semejante importancia histórica y filosófica. Lo que caracteriza a este período que comienza en 1900 es, ante todo, una intensa actividad. Pero, en segundo lugar, esta actividad está plena de ideas nuevas. Y, en tercer lugar, estas ideas son, al menos en parte, ideas positivas y constructivas. La filosofía nueva no se limita a la crítica y a la negación, como ocurría entre 1880 y 1900. El lado crítico y negativo prevalece quizás en el pragmatismo, pero no ciertamente en la filosofía de Bergson en la fenomenología de Husserl. En cuarto lugar, las tendencias positivas de la época son múltiples y variadas. Una filosofía puramente analítica se desarrolla al lado de las síntesis. La más pura teoría al lado de la *Lebensphilosophie*. La filosofía de la intuición junto al empirismo radical; el pluralismo y el convencionalismo filosóficos junto a la filosofía absoluta. En esta variedad extrema es necesario distinguir las corrientes principales. Fueron por lo menos cinco. Primero, el pragmatismo -las cito en un orden que tiene razones cronológicas-, que se gestó más temprano que las otras corrientes. En segundo lugar, la filosofía de Bergson. En tercer lugar, la filosofía analítica y realista de Moore y toda la escuela británica. En cuarto lugar, la escuela de Marburgo que en esta época representaba algo muy distinto del neokantismo de sus comienzos. Y en quinto lugar, la fenomenología de Husserl. Se podría agregar también la escuela austríaca de Meinong y, sobre todo, en lo que concierne al neotomismo, la escuela de Lovaina. Pues justamente en la víspera del siglo XX, en 1899, el cardenal Mercier daba término a su curso de filosofía. En cambio los éxitos de Croce se produjeron en fecha posterior, así como el advenimiento y la inmensa expansión del leninismo.

Algunas de estas corrientes se iniciaron, en realidad, antes del siglo veinte. Pero quien inaugura en cierto modo el siglo y el nuevo período filosófico es Husserl con el primer volumen de *Logische Untersuchungen*. Mas, digámoslo enseguida, éste es el segundo Husserl, el que había roto con las tendencias de su primera juventud. Sus ideas nuevas fueron elaboradas durante el segundo período que hemos mencionado y fueron el fruto y el fundamento del tercero, que corresponde al comienzo del siglo veinte. Sin embargo en cronología es necesario distinguir la fecha de nacimiento de una filosofía y la de su expansión. Concebida en el siglo XIX, nacida en 1900, la filosofía de Husserl sólo se expandió más tarde. Permitidme agregar aquí un recuerdo personal. En Marburgo, donde estudié hasta 1910, no se hablaba jamás de Husserl ni de la fenomenología. Sólo el, 1910 oí por primera vez su nombre gracias a un alumno de

Husserl llamado Leyendecker. Había escrito una tesis bastante interesante sobre la fenomenología de las ilusiones, pero luego se volvió infiel a la filosofía y se dedicó a cuestiones de arte más que de filosofía. Casi no es conocido por los fenomenólogos actuales. No obstante, a él le debo el conocimiento de esta filosofía. Leyendecker venía de Colonia y fue así como conocí la existencia de la filosofía de Husserl. Y cuando, después de haber defendido nuestras tesis de doctorado vinimos a París en 1911 para continuar nuestros estudios, llevábamos en nuestras valijas ejemplares de las *Logische Untersuchungen* que estudiamos entre los cursos de Bergson y de Pierre Janet y las sesiones de la Sociedad Francesa de Filosofía, a los cuales asistíamos asiduamente. Al volver a Polonia escribí un ensayo sobre "Las tendencias de la fenomenología", que fue publicado en 1913 en una de las dos revistas filosóficas que poseíamos en esa época. No solamente tuve en cuenta las *Logische Untersuchungen* sino también los primeros escritos de Pfänder, de Geiger y de von Hildebrandt. No creo engañarme al decir que ese pequeño estudio, que hoy no tiene por cierto ningún valor, fue uno de los primeros trabajos aparecidos sobre la fenomenología y ciertamente el primero en lengua no alemana. Pero fueron necesarios doce años y el azar de un encuentro con un alumno de Husserl para que yo tomase contacto con esa filosofía. Era ya el año 1913, el año de la fundación del *Jahrbuch*. A partir de ese momento el éxito de Husserl y de la fenomenología no se hizo esperar. Mas, debo agregar aquí que en ello correspondió una parte importante a Scheler. Pues él contribuyó tanto como Husserl a aquellos primeros triunfos de la fenomenología. Posteriormente, en mi país, la persona de Husserl es sobre todo la que ha aparecido en primer plano, gracias en especial a mi amigo Ingarden.

4. Nos queda por considerar el cuarto período. Cuando se pasa a los años que siguieron a la primera guerra mundial, se tienen buenas razones para distinguir un nuevo período de la filosofía. Su característica es que las ideas nuevas se hacen raras en filosofía, en tanto que las concernientes a las ciencias, sobre todo a las ciencias próximas a la filosofía, se vuelven más importantes. Es el período en que se elaboran los principios de la física, y en el campo de la psicología obtienen sus éxitos más grandes el psicoanálisis, el conductismo, la *Gestalttheorie*. En este mismo período la escuela sociológica de Durkheim está en su apogeo. En filosofía, la influencia del pragmatismo y del bergsonismo parece disminuir; en cambio se observa un retorno inesperado del cientificismo minimalista en el *Wiener Kreis*. La filosofía de Husserl, por su parte, corre tina suerte muy diferente a la filosofía de Bergson y a la de James. En vez de retroceder gana terreno. Pero la filosofía de Husserl, como sabemos, ha experimentado un cambio. Este nuevo período de la filosofía es también un nuevo período para Husserl. No me detendré aquí, pues evidentemente en los debates de nuestro coloquio se considerará este período y la evolución de Husserl. Sólo quisiera insistir en una cosa. Según parece, en el cambio operado en el espíritu de Husserl tuvo mucho que ver su correspondencia con Natorp. Este hecho, si se confirmara, sería extremadamente curioso. La escuela de Marburgo, que dejó de existir súbitamente, desempeñó, empero, su papel; antes de expirar transmitió a algunos filósofos, entre ellos a Husserl, su idealismo abstracto y radical. En la misma época Nicolai Hartmann, antiguo discípulo de Marburgo, pasa al realismo, no sin influencia de la fenomenología. Sería un hecho bastante raro en la historia de las ideas este intercambio de influencias, esta influencia del idealismo de Marburgo en la fenomenología, coincidente con la influencia del realismo de la fenomenología en un discípulo de la escuela de Marburgo. No quiero sin embargo insistir en ello, pues quisiera consagrar el poco tiempo que me queda a otra breve reflexión histórica.

Una vez más cabe señalar aquí algunas fechas para iluminar esta reflexión. El problema es el siguiente. ¿Quiénes fueron los contemporáneos más eminentes de Husserl? Es decir, ¿cuáles fueron, en el fondo, las otras opciones filosóficas a las que dio lugar la época en que él vivió? Recordemos que Husserl nació en 1859. Pues bien, en este año nacían también otros cuatro filósofos que desempeñaron un papel importante: Bergson, Durkheim, Meyerson y Dewey. Creo, que no parece de interés insistir en este sincronismo sorprendente, en esta coincidencia cronológica de los creadores de la fenomenología, del bergsonismo, de la nueva sociología filosófica, de tino de los grandes representantes del pragmatismo y de Meyerson, del cual se puede decir que llevó a su culminación el movimiento iniciado por Boutroux y Poincaré. Aunque no exactamente en la misma fecha, sí en una muy próxima nacieron los kantianos, Natorp en 1854, Stammler y Vorländer, ambos en 1856. El relativista Ziehen en 1858, el ficcionalista Vaihinger en 1852, Freud en 1856, Poincaré en 1854, los matemáticos Planck y Klein ambos en 1858, el científico Pearson en 1857, el idealista Royce en 1858. El cardenal Mercier nació un poco antes, en 1851. Croce, Lenin y los grandes filósofos británicos más tarde. Casi todos los discípulos de Brentano eran mayores que Husserl. Stumpf nació en 1848, Ehrenfels en 1850, Meinong en 1853, mientras que Twardowski nació mucho más tarde, en 1866 y Kraus en 1872. Evidentemente sería injusto exagerar la importancia de estas coincidencias cronológicas, pero es bueno conocerlas y tenerlas presentes.

Antes de terminar permitidme resumir dos puntos que me parecen relativamente los más importantes. En primer lugar, cuatro períodos filosóficos se sucedieron durante la vida de Husserl. Primeramente, el período científico y psicologista de 1860 a 1880, que coincide con su juventud y halló expresión en sus primeros escritos. Segundo, el primer período crítico y "brentaniano", por así decir, de 1880 a 1900, y durante el cual Husserl cambió sus anteriores opiniones. Tercero, Husserl mismo, por sus nuevas ideas, contribuyó a formar el período que duró desde 1900 hasta 1914 y del cual puede decirse fue los grandes períodos de la historia de la filosofía. Finalmente, en cuarto lugar, el período que sucedió a la primera guerra y que encontró expresión en las últimas obras de Husserl.

La segunda reflexión que he tratado de presentar aquí es la que concierne a la simultaneidad de opiniones diversas: entre los contemporáneos ilustres de Husserl hemos visto hombres que sostuvieron ideas absolutamente diferentes de las suyas. Esta gran diversidad de opiniones, contemporáneas de las ideas de Husserl, testimonia, sobre todo, que la época en que él vivió fue de una riqueza sorprendente. Es por lo demás un hecho confirmado a través de la experiencia filosófica e histórica que en la misma época en que nace una idea filosófica importante, nacen simultáneamente otras ideas filosóficas.

Evidentemente estas reflexiones no han sido hechas para explicar la obra de Husserl, para descubrir las causas y las fuentes de su filosofía. Pero quizás ellas puedan ser de alguna utilidad para comprender esta filosofía y, yuxtaponiéndola a las otras corrientes, a las otras opciones de la época, apreciarla en su justa medida.

FILOSOFIA NATURALISTA

De La filosofía como ciencia estricta, pp. 49-54

El naturalismo es una consecuencia del descubrimiento de la naturaleza considerada como unidad del ser espacio-temporal conforme a leyes naturales exactas. Con la realización progresiva de esta idea en las sucesivas ciencias de la naturaleza, que acogen un gran número de conocimientos estrictos, el naturalismo se propaga cada vez más. De un modo muy análogo, el historicismo se desarrolló más tarde como una consecuencia del descubrimiento de la historia y de la fundación de las sucesivas ciencias del espíritu. Siguiendo los hábitos de interpretación dominantes en cada uno, el naturalista tiende a encararlo todo como naturaleza; el que se dedica a las ciencias del espíritu tiende a encararlo como espíritu, como creación histórica y, por consiguiente, ambos tienden a falsear el sentido de aquello que no puede ser encarado a su modo. Así, el naturalista, para ocuparnos ahora sobre todo de él, sólo ve naturaleza y, ante todo, naturaleza física. Todo lo que existe es físico, y como tal pertenece al complejo unitario de la naturaleza física, o bien, aunque sea psíquico, no es más que una variante que depende de lo físico, a lo sumo un fenómeno concomitante paralelo secundario. Todo ser es de naturaleza psicofísica, es decir, está inequívocamente determinado por una legalidad rígida. A nuestro juicio no se hubiera modificado nada esencial en esta concepción, si la naturaleza física en el sentido del positivismo (ya sea de un positivismo que se apoya en un Kant interpretado de un modo naturalista, o de un positivismo que renueva y al mismo tiempo retorna de un modo consecuente con Hume) se hubiese resuelto de un modo sensualista en complejos de sensaciones: colores, sonidos, presiones, etcétera, y, asimismo, la llamada naturaleza psíquica se hubiera resuelto también en complejos complementarios de esas 'sensación' o de otras.

Lo que caracteriza a todas las formas del naturalismo extremo y consecuente, que va desde el materialismo popular a las formas más recientes del monismo sensualista y del energetismo, es, por un lado, la naturalización de la conciencia, inclusive la de todos los datos intencionales inmanentes de la conciencia; por el otro, la naturalización de las ideas y, por consiguiente, de todo ideal y de toda norma absoluta.

Al final de cuentas, el naturalismo se suprime a sí mismo sin advertirlo. Tomemos como índice ejemplar de toda idealidad la lógica formal. En ella, como se sabe, el naturalismo interpreta los principios lógico-formales, las llamadas leyes del pensamiento, como leyes naturales del pensamiento. En otra parte demostramos detalladamente que esto implica un contrasentido que caracteriza por excelencia a toda teoría escéptica. También puede someterse a una crítica semejante la axiología y la doctrina práctica naturalismo, inclusive la ética, y asimismo la propia praxis naturalista. Pues es inevitable que los contrasentidos teóricos produzcan contrasentidos (desacuerdos evidentes) en la conducta actual, ya sea teórica, axiológica o ética. El filósofo naturalista es, por así decirlo y bien considerado, idealista y objetivista en su procedimiento. Lo anima el deseo de presentar científicamente (o sea de modo obligatorio para todo ser racional) lo que en todas partes, es genuina verdad, belleza y bondad auténticas; de hacer conocer el modo de determinarlas de acuerdo a su esencia universal, de alcanzarlas en los casos particulares. Cree haber cumplido su meta por medio de la ciencia de la naturaleza y de una filosofía derivada de la ciencia de la naturaleza; y, entusiasmado con esa idea, se considera maestro y reformador práctico en lo que se refiere a la verdad, el bien, lo bello de acuerdo a la ciencia de la naturaleza. Pero no es más que un idealista que anticipa y pretende fundamentar teorías que niegan justamente lo que presupone en su actitud idealista, ya sea construyendo teorías, ya sea fundando y proclamando a la vez valores o normas prácticas como las más bellas y mejores. Por cierto, tiene sus presupuestos en la medida en que se ocupa de teorías, en

que presenta objetivamente valores como normas de validez y en que propone reglas prácticas de acuerdo a las cuales cada uno ha de querer y obrar. El filósofo naturalista enseña, predica, moraliza, reforma². Pero niega lo que toda prédica, todo postulado como tal, presupone de acuerdo a su significación. Sólo que no predica como los antiguos escépticos, *expressis verbis*: la única posición razonable consiste en negar la razón, tanto la razón teórica como la axiológica, y la práctica. Sin ninguna duda, desecharía tal opinión. No le resulta evidente el contrasentido; se le oculta en el hecho mismo de naturalizar la razón.

Desde este punto de vista, el conflicto ha quedado materialmente resuelto, aun a pesar de que la corriente del positivismo y del pragmatismo -que supera al positivismo en su aspecto relativista- continúa creciendo. Es verdad que justamente por este hecho se ve lo insignificante que es el peso efectivo de los argumentos extraídos de consecuencias. Los prejuicios ciegan, y al que no ve más que los hechos de experiencia y no reconoce valor intrínseco sino a la ciencia empírica, no lo molestarán las consecuencias absurdas que, en la experiencia misma, no pueden ser demostradas como contrarias a los hechos de la naturaleza. Las eliminará como 'escolásticas'. La argumentación que procede de las consecuencias termina, Además para aquellos que aceptan la fuerza demostrativa, en una falsa conclusión. Por el hecho de que el naturalismo, que se proponía crear una filosofía basada en la ciencia estricta, filosofía que debía ser ella misma una ciencia estricta, parezca estar en completo descrédito, también su finalidad teórica parece estar desacreditada ahora, y tanto más que también en este sentido se ha desarrollado la tendencia a no poder considerar como estricta más que a una ciencia positiva, y como científica más que a una filosofía fundada en una semejante ciencia. No obstante, todo esto no es más que prejuicio, y sería un error capital querer desviarse por eso de la línea de una ciencia rigurosa. El mérito del poder del naturalismo en nuestro tiempo consiste justamente en la energía con que trata de realizar, tanto en la teoría como en la práctica, el principio del rigor científico en toda la esfera de la naturaleza y del espíritu; en la energía con que aspira a resolver científicamente a su juicio, los problemas filosóficos del ser y del valor con la 'exactitud propia de las ciencias naturales'. Acaso en toda la vida contemporánea no haya una idea más poderosa y cuyo avance sea más irresistible que la de la ciencia. Nada podrán trabar su marcha triunfal. De hecho, en lo que se refiere a sus objetivos legítimos, lo abarca todo. Pensándola en su perfección ideal, ella aparece como la razón misma, que ya no puede admitir ninguna autoridad a su lado y por encima suyo. Al dominio de la ciencia estricta pertenecen por lo tanto, sin duda, todos los ideales teóricos, axiológicos y prácticos, que el naturalismo falsea al mismo tiempo que les asigna una significación empírica.

Sin embargo, las convicciones generales significan poco cuando no es posible demostrarlas; las esperanzas orientadas hacia una ciencia tienen poca importancia cuando no es posible distinguir las vías que conducen a la realización de sus fines. Por lo tanto, para que no permanezca impotente la idea de una filosofía como ciencia estricta de los problemas indicados y de todos los problemas esencialmente afines, es preciso que no perdamos de vista la clara posibilidad de su realización; es menester que, aclarando los problemas y ahondando su verdadero sentido, se llegue a dar de un modo plenamente inteligible con los métodos adecuados a ellos, impuestos por la esencia misma de dichos problemas. Eso es lo que hay que realizar, con lo cual se adquiere al mismo tiempo una confianza viva y activa tanto en la ciencia como en su principio real. Desde ese punto de vista. la refutación del naturalismo a partir de sus consecuencias,

por cierto muy útil y hasta indispensable en otros casos, tiene muy poco valor para nosotros; sería muy distinto si aplicáramos la crítica positiva necesaria -por lo mismo una crítica de principio- a fundamentos, a métodos, a resultados del naturalismo. En la medida en que la crítica distingue y aclara, en la medida en que nos obliga a perseguir el verdadero sentido de los motivos filosóficos, que en su mayoría están tan vaga y ambiguamente formulados como problemas, ella se presta para evocar las representaciones de los fines y medios mejores para promover positivamente nuestro plan. Con ese fin nos detenemos para examinar más de cerca ese carácter debatido de la filosofía que destacamos más arriba, es decir, la naturalización de la conciencia. Las relaciones más profundas con las consecuencias escépticas ya señaladas saltarán a la vista en lo que sigue. Al mismo tiempo se hará comprensible toda la amplitud en que se entiende y con que ha de ser fundamentada nuestra segunda objeción, que se refiere a la naturalización de las ideas.

Es natural que nuestra crítica no habrá de referirse a las reflexiones más bien populares de los, investigadores científicos que hacen filosofía; nos ocupamos de la filosofía culta que se presenta, con un cariz realmente científico, en particular con un método y una disciplina por los que esta filosofía cree haber alcanzado definitivamente la jerarquía de ciencia exacta. Está tan seguro de serlo que desprecia toda otra manera de filosofar. A su juicio, toda otra manera de filosofar se comporta frente a la suya, que es exacta y científica, como la confusa filosofía de la naturaleza del Renacimiento frente a la juvenil mecánica exacta de Galileo, o la alquimia frente a la química exacta de Lavoisier. Cuando se inquiere sobre cuál es la filosofía exacta, aunque todavía poco desarrollada, que corresponde a la mecánica exacta, se nos indica la psicología psicofísica y, sobre todo, la psicología experimental, que sin duda, ostenta -y nadie se lo puede discutir- la jerarquía de ciencia estricta. Ella es, se dice, la psicología científica exacta buscada desde hace mucho tiempo y por fin realizadas; gracias a ella, la lógica, la teoría del conocimiento, la estética, la ética y la pedagogía han adquirido por fin su fundamento científico y están en vías de convertirse en ciencias experimentales. Se dice, además, que la psicología estricta es evidentemente el fundamento de todas las ciencias del espíritu y también de la metafísica. Se admite que en lo que se refiere a la metafísica, ella no es el único fundamento, puesto que la ciencia física de la naturaleza participa en el mismo grado en la fundamentación de esta doctrina de la realidad, que es la más universal.

A esto oponemos las siguientes objeciones: primero, que hay que comprender, como lo mostraría una breve consideración, que la psicología en general, como ciencia de hechos, es inadecuada para fundar esas disciplinas filosóficas que se ocupan de los principios puros de toda normación, o sea: la lógica pura, la axiología y las prácticas puras. Podemos ahorrar una exposición más detallada; evidentemente nos llevaría de nuevo a los contrasentidos escépticos ya discutidos. Pero en lo que se refiere a la gnoseología, que nosotros separamos de la lógica pura -en el sentido de una *mathesis universalis* pura (y que en cuanto tal nada tiene que ver con el conocimiento)-, se puede decir mucho contra el fisicismo y el psicologismo gnoseológicos; es preciso señalar aquí algunos rasgos.

En virtud de su punto de partida, toda ciencia de la naturaleza es ingenua. La naturaleza que ella pretende estudiar existe simplemente. Se sobrentiende que las cosas son, como cosas en reposo o en movimiento, que cambian en el espacio infinito, y como cosas temporales en el tiempo infinito. Las percibimos, las describimos en simples

juicios de experiencia. La ciencia de la naturaleza se propone conocer de un modo objetivamente válido y rigurosamente científico esos datos evidentes. Ocurre lo mismo para la naturaleza, en el más amplio de los sentidos de la palabra, el sentido psicofísico, o bien para las ciencias que la estudian, por ejemplo, la psicología. El orden psíquico no es un mundo en sí; está dado como yo y como vivencia del yo (en un sentido por lo demás muy diferente), y como tal se presenta en la experiencia, ligado a ciertas cosas físicas llamadas cuerpos. También esto es un dato previo evidente. Por lo tanto, la tarea de la psicología es estudiar científicamente lo psíquico en el complejo psicofísico de la naturaleza en que se da, determinarlo de un modo objetivamente válido y descubrir las leyes según las que se forma y se transforma, aparece y desaparece. Toda determinación psicológica es eo ipso psicofísica, es decir, en el sentido más alto de la palabra (al que nos atenemos de ahora en adelante), ella tiene siempre un sentido físico que jamás abandona. Aun cuando la psicología -ciencia de la experiencia- se propone exclusivamente la determinación de los puros acontecimientos de la conciencia y no de los nexos psicofísicos en el sentido habitual y más estrecho del término, esos acontecimientos son pensados sin embargo como pertenecientes a la naturaleza, es decir, a conciencia de hombres y de animales y se comprende de un modo evidente que, por su parte, estas conciencias están ligadas a cuerpos humanos o animales. La desconexión de la relación con la naturaleza privaría a lo psíquico del carácter de hecho natural determinable objetiva y temporalmente, en suma, de su carácter de hecho psicológico. Por lo tanto, recordemos lo siguiente: todo juicio psicológico contiene en sí, explícitamente o no, la posición existencial de la naturaleza física.

Por lo tanto, resulta evidente la argumentación que sigue: si hubiera argumentos decisivos que probaran que la ciencia física de la naturaleza no puede ser filosofía en el sentido específico de la palabra, ni servir jamás de algún modo de fundamento a la filosofía, ni adquirir un valor filosófico para los fines de la metafísica, sino sobre la base de una filosofía anterior, todos estos argumentos serían aplicables sin más a la psicología.

Pero no faltan argumentos de esa índole.

HISTORICISMO Y FILOSOFÍA DE LA COSMOVISIÓN

De La filosofía como ciencia estricta, pp 85-89

El historicismo adopta su posición en la esfera de los hechos de la vida empírica del espíritu, y en la medida en que postula a esta vida como algo absoluto, sin naturalizarla por eso (sobre todo porque el sentido específico de naturaleza es ajeno al pensamiento histórico y en todo caso no lo influye de un modo universalmente determinante), resulta un relativismo muy afín al psicologismo naturalista y se enreda en análogas dificultades escépticas. En este estudio sólo nos interesa lo peculiar del escepticismo histórico, y trataremos de detenernos un poco en su peculiaridad.

Toda configuración de espíritu -entendiendo la palabra espíritu en su sentido más amplio posible, que abarque toda clase de unidad social, y en último lugar la del individuo mismo, pero también cualquier configuración cultural- tiene su estructura interna, su tipología, su maravillosa riqueza de formas exteriores e interiores, que se desarrollan y se transforman en la corriente de la vida misma y, según el tipo de transformación, hacen surgir diferencias estructurales y típicas. En el mundo exterior

visible, la estructura y la tipología de! devenir orgánicos nos presentan analogías exactas. No existe ninguna especie fija ni ninguna construcción de ellas basada en elementos orgánicos fijos. Todo lo que parece fijo no es más que una corriente del desarrollo. Si por intuición interna nos acostumbramos a la unidad de la vida del espíritu, podemos rastrear las motivaciones que se encuentran en su interior y por consiguiente, 'comprender' también su esencia y el desarrollo de las disposiciones correlativas del espíritu en su dependencia de los motivos espirituales de unidad y desarrollo. De este modo, todo lo histórico se torna 'inteligible'. 'explicable', en su carácter peculiar de 'ser', que es justamente 'ser espiritual', unidad de los momentos interiormente progresivos de un sentido y, por lo tanto, unidad de lo que se dispone y se desarrolla inteligiblemente de acuerdo a motivaciones interiores. De este modo se puede investigar también intuitivamente el arte, la religión, la moral, etc., y asimismo la concepción del mundo afín a éstos expresada en ellos. Esta cosmovisión, cuando toma las formas de la ciencia y pretende presentar como ellas un valor objetivo, de ordinario suele llamarse metafísica o también filosofía. En lo que se refiere a tales filosofías, se presenta la gran tarea de penetrar a fondo su estructura morfológica y su tipología, lo mismo que sus conexiones de desarrollo y hacer comprender históricamente, por medio de una vivencia endopática intensa, las motivaciones del espíritu que determinan su esencia. Las obras de W. Dilthey, en particular el tratado recién aparecido sobre los tipos de concepción del mundo, demuestran que hay muchas cosas importantes y realmente admirables que hacer en ese sentido¹.

Naturalmente hasta aquí sólo se habló de historia, no de historicismo. Comprendemos muy fácilmente los motivos que llevan a él siguiendo algunas frases de la exposición de Dilthey. Leemos:

"Entre las razones que siempre vuelven a estimular el escepticismo, una de las más eficaces es la anarquía de los sistemas filosóficos` (3). "Pero, mucho más lejos que las conclusiones escépticas provenientes de la oposición de las opiniones humanas van las dudas que proceden del desarrollo progresivo de la conciencia históricas" (4) "La teoría del desarrollo como teoría científiconatural de la de la evolución íntimamente entrelazada con el conocimiento de la historia del desarrollo de las configuraciones de la cultura] está necesariamente, vinculada al conocimiento, de la relatividad de toda forma de vida. Ante la mirada que abarca la tierra y, todo, el pasado, desaparece la validez absoluta de cualquier forma singular de interpretación de la vida, de la religión y de la filosofía. Así, la formación de la conciencia, histórica destruye más radicalmente que la experiencia de la disputa, de los sistemas. la creencia en la validez general de cualquiera de las filosofías que se propusieron expresar de un modo forzoso la conexión, del mundo por medio de un complejo de conceptos" (6)².

Evidentemente no se puede dudar de la verdad de hecho que expresa Dilthey en estas líneas. Pero ahora se trata de saber si puede ser justificado lo que él dice tomándolo con universalidad de principio. Por cierto cosmovisión y filosofía de la cosmovisión son configuraciones de cultura que en la corriente del desarrollo humano aparecen y desaparecen, por lo cual su contenido espiritual está motivado por circunstancias históricas dadas. Pero esto mismo es verdad para las ciencias estrictas. ¿Acaso ellas carecen por eso de valor objetivo? Un historicismo quizá daría una respuesta afirmativa, alegando. el cambio de las opiniones científicas, pues lo que hoy tiene valor de teoría demostrada, mañana queda reducido a nada; y mientras unos hablan de leyes seguras, otros las califican de meras hipótesis y otros de vagas ocurrencias. Y

así sucesivamente. Acaso, por esa circunstancia, frente a la constante transformación de las opiniones científicas, ¿tendríamos realmente el derecho de calificar a las ciencias no sólo de configuraciones de cultura, sino de unidades objetivas de validez? Se ve fácilmente que el historicismo llevado a sus últimas consecuencias conduce al extremo subjetivismo escéptico. Las ideas de verdad, de teoría, de ciencia, como todas las ideas, en este caso perderían su validez absoluta. Decir que una idea es válida significaría que es una formación fáctica del espíritu que debe ser considerada como válida y, por ese valor fáctico, determina la validez del pensamiento. No existe entonces validez absoluta o validez, en sí, que es lo que es aun cuando nadie la realice, ni jamás realizará ninguna humanidad histórica. Por consiguiente, no existiría ninguna validez, ni siquiera para el principio de contradicción ni para toda la lógica, a pesar de estar en plena vigencia en nuestros tiempos. Quizá acabaríamos transformando los principios lógicos de no-contradicción en sus contrarios. Y, avanzando mas aún, todas las proposiciones que acabamos de enunciar y hasta las posibilidades que consideramos y empleamos constantemente como válidas, no tendrían en sí ninguna validez. Y así sucesivamente. No hace falta seguir más y repetir consideraciones que han sido hechas en otro lugar³. Bastará lo dicho para que nos sea concedido que -por grandes que sean las dificultades halladas para aclarar la relación entre validez fluyente y validez objetiva, entre ciencia como manifestación cultural y ciencia como sistema de teoría válida- sean reconocidas la diferencia y la oposición. Pero si admitimos la ciencia como idea válida, ¿qué razón tendríamos para no aceptar al menos como posibles semejantes diferencias entre lo históricamente válido y lo verdaderamente válido -independientemente de que podamos comprenderlo o no 'de acuerdo a la crítica de la razón'? La historia, ciencia empírica del espíritu en general, es incapaz de decidir por sus propios medios, en un sentido o en otro, si es necesario distinguir entre la religión como forma particular de la cultura y la religión como idea, es decir, como religión válida; si hay que distinguir entre el arte como forma de cultura y el arte válido, entre el derecho histórico y el derecho válido; y finalmente si hay que distinguir entre la filosofía en sentido histórico y la filosofía válida; si existe o no entre unos y otros la relación entre la idea, en el sentido platónico de la palabra, y la forma turbia de su aparición. Si las configuraciones del espíritu pueden en verdad ser consideradas y juzgadas desde el punto de vista de tales oposiciones de validez, entonces la decisión científica sobre la validez misma y sobre sus principios normativos ideales todo menos asunto de la ciencia empírica. El matemático tampoco se volverá hacia la historia para recabar informes sobre la verdad de las teorías matemáticas; no se le ocurrirá relacionar el desarrollo histórico de las representaciones y de los juicios matemáticos con la cuestión de su verdad. ¿Por qué entonces tendrá que decidir el historiador sobre la verdad de los sistemas filosóficos dados y menos aún sobre la posibilidad en general de una ciencia filosófica válida en sí? ¿Qué podría aportar él a la idea de una verdadera filosofía que hiciera vacilar al filósofo en su confianza en la idea? El que niega un sistema determinado está obligado a dar argumentos lo mismo que el que niega la posibilidad de todo sistema filosófico en general. Los hechos históricos del desarrollo y también los más generales sobre el modo de desarrollo de sistemas en general pueden constituir razones, y muy buenas; pero las razones históricas no pueden acarrear por ellas mismas más que consecuencias históricas. Desear o demostrar o refutar ideas sobre la base de hechos es absurdo, ex pumice aquam, como dice la cita de Kant⁴.

2.3 LOS PROBLEMAS DE UNA LECTURA DE HUSSERL

De La fenomenología de Husserl como utopía de la razón, pp. 7-10

La fenomenología es, sin lugar a dudas, uno de los movimientos filosóficos más decisivos del siglo xx; es también, sin embargo, uno de los más difíciles de entender; hasta el punto de que el fundador mismo del movimiento y su principal representante, Edmund Husserl, tuvo plena conciencia de esa dificultad, desde los años en que empezó a exponer conceptos sustantivos de la fenomenología hasta el fin de su vida. Normalmente Husserl se esforzaba por presentar su filosofía a los demás porque, según creía, no le habían entendido; sin embargo, solía terminar esforzándose por clarificársela a sí mismo.

En efecto, la lectura de Husserl resulta habitualmente decepcionante; cuando uno cree saber algo sobre la fenomenología, lo más frecuente es que sepa muy poco; o que lo que sabe sea contraproducente de cara a un eventual progreso; incluso suele darse el caso de que uno piense que está en el buen camino por seguir orientaciones expresas de Husserl, y estar en realidad profundamente desorientado. Voy a señalar algunos de los motivos fundamentales de esta situación. Husserl publicó durante su vida relativamente poco y además lo que publicó no era resultado de un plan claramente proyectado y llevado a cabo de un modo progresivo, sino que ordinariamente se trataba de textos redactados en muy poco tiempo con ayuda de manuscritos anteriores y en los que generalmente solía tocar problemas específicos. El trabajo filosófico de Husserl, sin embargo, produjo miles y miles de páginas (más de 45.000), y de su contenido lo publicado durante la vida del filósofo apenas ofrece atisbos. En segundo lugar, la relación de las obras publicadas con el conjunto de esa producción nunca deja de ser problemática, pues tales obras pueden exponer un enfoque muy parcial dentro del conjunto e incluso puede utilizar Husserl en ellas conceptos o metáforas que no pasan de ser artilugios para llevar al lector por otros derroteros, y cuyo valor el propio Husserl relativizaba en su reflexión personal inédita. En tercer lugar, es preciso no olvidar nunca que en la fenomenología toma cuerpo y se consume una ruptura con la filosofía anterior, iniciándose en ella un nuevo modo de ver la realidad; pero ese pensamiento nuevo se inicia y es presentado a partir de problemas viejos, arrojándose también en conceptos viejos de la tradición filosófica, con lo que no es de extrañar que fueran malinterpretados, al ser entendidos desde los significados que tenían en la historia de la filosofía.

De los tres motivos señalados el primero afectaba al gran público, pero no a quienes trabajaban en la cercanía de Husserl, como era el caso de sus sucesivos ayudantes de cátedra, Edith Stein, Ludwig Landgrebe y Eugen Fink, y eventualmente incluso Heidegger, todos los cuales tuvieron acceso a la masa de inéditos de Husserl; obviamente ese motivo no afectaba al propio Husserl, que tenía un buen conocimiento de los resultados de su trabajo. Los otros dos motivos, sin embargo, afectaban también al propio Husserl, que era capaz de dedicar páginas y páginas a los artilugios metodológicos, como si fueran lo decisivo; que insistía en los problemas viejos y en una terminología vieja sin ser capaz ni de presentar su obra en una 'unidad sistemática', ni de ofrecer de sus conceptos básicos una definición precisa, cabalmente porque en ellos se anuncia algo nuevo en un lenguaje quizá viejo. Esa es la razón de que todos esos conceptos estén necesariamente en cierta penumbra, de modo que opera con ellos, sin terminar de exponerlos a la luz de las palabras, o de convertirlos en conceptos claramente definidos.

Pero aún hay más; la propia filosofía de Husserl parece implicar la dificultad —e incluso, la imposibilidad— de comprenderla en el lenguaje ordinario y en la vida pre-fenomenológica; con lo que a las dificultades anteriores se añade una que, por lo menos desde una perspectiva teórica, parece ser esencial: la fenomenología consiste en entender y hablar de la realidad desde la experiencia de la realidad, a diferencia de lo

que ocurre en la experiencia ordinaria, en la que hablamos o creemos hablar de la realidad desde la realidad misma. La fenomenología implica, pues, necesariamente una ruptura con la vida ordinaria —en terminología precisa y técnica se dice que la fenomenología implica el abandono o ruptura de la 'actitud natural'—¹. Pues bien, desde la actitud natural no se puede entender la actitud fenomenológica. Husserl llevó este convencimiento hasta extremos sólo comprensibles desde dentro de la fenomenología.

Todo esto no tiene el objetivo de desanimar al lector, sino todo lo contrario. Me gustaría, por un lado, excitar su curiosidad y, por otro, motivar la prudencia. La fenomenología es una filosofía difícil, que sólo se capta —si alguna vez se consigue— a través de muchos rodeos; pero a la vez es preciso que el lector mantenga, tanto respecto a los escritos fenomenológicos como respecto a aquellos que tratan sobre la fenomenología, una actitud de distanciamiento, de relativismo, pues sería conveniente no olvidar que eso mismo visto desde una perspectiva distinta ofrecerá un aspecto distinto. Todo depende -y esto es ya fenomenología- de la perspectiva, de la experiencia que de ello tengamos.

2.3.1 LOS MOTIVOS PRINCIPALES DE ESA DIFICULTAD:

De La fenomenología de Husserl como utopía de la razón, pp. 10-13

Vamos a considerar un ejemplo que nos ha de servir para comprender lo que acabamos de decir, así como para indicar el camino que seguiremos. Representéese el lector el conocimiento que tiene de una ciudad desde cuatro perspectivas distintas: 1) desde dentro de la ciudad; 2) a unos kilómetros de distancia, por ejemplo, al ver la ciudad cuando nos vamos acercando a ella, como un conjunto abigarrado de casas en el horizonte, sin otro orden que el puramente lineal o apiñadas a la falda de un monte; 3) desde una altura, por ejemplo, desde un avión; y 4) en un plano. La perspectiva en cada uno de los casos es muy distinta y al cambiar la perspectiva correlativamente -y esta palabra es decisiva en la fenomenología- cambia también la ciudad, pues nada se parece el plano de la ciudad a las calles reales; poco se suele parecer la vista aérea a lo que veo desde dentro de la ciudad; pueden, sin embargo, reconocerse las semejanzas entre el plano y la vista aérea, pues ciertas líneas de la vista aérea aparecerán en el plano. Ahora bien, sería inútil buscar en la vista aérea ciertos detalles o pretender detenerse en ellos; sin embargo, aparece la estructura espacial de la ciudad. ¡La distancia es necesaria para que aparezca la estructura! Evidentemente, al alejarnos dejamos de tener acceso a ciertos aspectos concretos, pragmáticos... El restaurante, por ejemplo, ha desaparecido. Los intereses y los valores en unas y otras perspectivas son distintos.

Dos consecuencias vamos a sacar de este ejemplo, que es mucho más que una metáfora. En primer lugar ilustra lo que antes he dicho: en la fenomenología todo depende de la perspectiva en que nos situemos: lo que digo desde la actitud natural puede no valer en la fenomenológica o tener un sentido distinto; mas en la medida en que en la propia fenomenología hay varios niveles o perspectivas, es decir, varias actitudes -que todo es lo mismo-, lo que se ha podido decir en un nivel, perspectiva o actitud, puede ser diferente en otra. Esto es un principio básico en una lectura de Husserl, que con demasiada frecuencia suele ser olvidado, provocando muchos malentendidos. Una correcta interpretación exige tener en cuenta el nivel en el que se sitúa una afirmación.

Lo mismo vale para este escrito de introducción a la fenomenología, pues también él es relativo a una perspectiva y a un interés concreto, a saber, el de transmitir al lector una especie de estructura de la fenomenología que pueda servirle de guía en las lecturas que haga o deba hacer de textos de fenomenología. Para lograr esa especie de estructura es

preciso, en primer lugar, que Husserl, que la fenomenología estén relativamente distantes; que su obra aparezca ya como un todo, como una totalidad, en la cual incluso el tiempo de aparición de las diversas obras quede un tanto diluido. En segundo lugar, es necesario que seamos capaces de descubrir en ese todo las líneas significativas, es decir, aquellas líneas que unen los diversos elementos de la estructura.

Pero ese interés determina un primer nivel de este trabajo: la mejor forma de hacer accesible la fenomenología de Husserl sería la de fijarse en la estructura de la fenomenología y en sus líneas significativas. Pero con este interés o desde esa perspectiva² no se indica ninguna preferencia sobre la línea significativa que debería a optarse; por eso a ese interés hemos de sumar otro. En efecto, en la fenomenología como en cualquier filosofía -o sistema cultural- podemos distinguir relaciones significativas internas que mantienen entre sí los diversos elementos de esa estructura. Si digo, por ejemplo, que la noción de 'esencia' en la obra de Husserl sólo debe ser correctamente entendida desde el concepto de 'constitución' y de 'ontología regional', quiero indicar que esos conceptos mantienen una relación estructural o significativa. Pero existen otras líneas significativas que unen una estructura o un sistema a un conjunto más amplio, que puede incluso ser considerado externo al anterior. Pues bien, la conexión del sistema filosófico en cuestión -aquí la fenomenología de Husserl- con ese otro conjunto más amplio, por ejemplo, el sistema cultural y político en el que Husserl vivió, pone de relieve ciertas líneas significativas que sólo aparecen si uno se fija explícitamente en tal conexión. Ahora bien, en mi opinión es decisivo adoptar esa perspectiva a la hora de transmitir una filosofía, pues la enseñanza filosófica no sólo debe enseñar a pensar en torno a ciertos problemas y conceptos, sino que a la vez y fundamentalmente debe enseñar cómo pensaron algunos hombres eminentes sobre unos problemas que la sociedad de su tiempo tenía planteados, sobre todo si tales problemas siguen siendo algunos de los nuestros o incluso los que están también a la base de nuestro propio momento histórico. La lectura de Husserl desde este interés y perspectiva hace aparecer ciertas líneas significativas que de otro modo no se harían visibles. Así vemos la estructura relacionada con otro conjunto en el que aparecen modos de pensar, formas políticas e incluso acontecimientos trágicos tales como la primera guerra mundial y el acceso al poder del partido nazi; todo lo cual da sentido a unas formulaciones que sin tales acontecimientos y modos de pensar quedan desprovistas del humus de donde toman su pleno significado.

Sin embargo, tampoco se debe olvidar que ese punto de partida también es un punto de partida «situado», es decir, es una perspectiva que da una visión determinada, una «interpretación» de la fenomenología, que tal vez desaparezca desde otra perspectiva, del mismo modo que la visión aérea de la ciudad desaparece cuando aterrizamos en el aeropuerto.

Pero quisiera salir al paso de una dificultad que se me podría plantear desde una perspectiva o postura ingenua. Comentando esta dificultad nos vamos introduciendo poco a poco en el estilo de la filosofía fenomenológica. Al hablar de interpretación desde una perspectiva o interés, no se debe suponer que existen unos 'hechos', la fenomenología, que admiten después una u otra interpretación. La fenomenología es la lectura que de ella hacemos -y la que hizo o pensó Husserl-, del mismo modo que la ciudad es: ¿cuál?, ¿la aérea?, ¿la vista desde dentro?, ¿todas? Efectivamente, todas. La fenomenología de Husserl es el conjunto de los textos de Husserl leídos por todos los posibles lectores; por lo que es una idea infinita, una realidad siempre abierta. Obviamente con esa idea no conseguimos nada, pues su realización es inviable; sólo sirve como una idea reguladora, es decir, una idea que mantiene mi interpretación real y

efectiva como una posible, a saber, como la adoptada por mí durante estos años, que por supuesto es a mi entender la que mejor se ajusta a la pretensión más insistente de Husserl y, por otro lado, la que, también en mi opinión, más puede servir a lo que yo creo que son los intereses filosóficos.³

2.3.2 ESCASEZ DE PUBLICACIONES EN VIDA DE HUSSERL.

2.3.3 RELACIÓN DE LO PUBLICADO A LO INMEDIATO

2.3.4 LAS PERSPECTIVAS EN LA LECTURA DE HUSSERL: LA PERSPECTIVA ESTRUCTURAL Y LA PERSPECTIVA FUNCIONAL

EL SENTIDO DE LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

De *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, pp. 17-23

La fenomenología es uno de los movimientos filosóficos con influencia del siglo XX al que se adscriben algunos de los filósofos más representativos de este siglo y que además ha generado algunas de las corrientes de pensamiento más recientes. Del fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, dice Ortega y Gasset que es el «filósofo que, sin comparación posible con nadie, ha ejercido mayor influencia en las investigaciones filosóficas de todo el mundo durante lo que va de siglo». En una obra recientemente publicada del desaparecido Luis Martín Santos se califica la fenomenología como «La filosofía secreta de nuestro tiempo» o como «un pensamiento que es el núcleo de la filosofía de nuestro tiempo». En estas páginas nos vamos a centrar en la filosofía del fundador de la fenomenología, EDMUND HUSSERL (1859-1938), de quien depende todo el sentido de este típico movimiento del siglo XX y cuya filosofía, por otro lado, es tan complicada que su estudio suele representar un obstáculo insalvable para la mayoría de los estudiantes, por no decir también para la mayoría de los profesores. Para mejor comprender esta filosofía, voy a dividir este estudio en cinco apartados. En el primero, que debe actuar a modo de introducción, expondré lo que yo considero el sentido global de la fenomenología husserliana. En el segundo expondré en una rápida visión las tres etapas que constituyen la vida y obra de Husserl y que se corresponden con lo que podemos llamar las etapas de la vida pero aplicadas en este caso a la fenomenología misma, de la que expondré, en cada uno de los apartados siguientes, el nacimiento (n. 3), la maduración (n. 4) y la aplicación o desarrollo (n. 5)

1.- Introducción: el sentido global de la fenomenología: primera visión

A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX se fue adueñando de las capas intelectuales de la sociedad una forma de pensar, para la cual sólo los hechos reales y concretos o localizables en el espacio y en el tiempo tenían vigencia, validez, en general realidad. Estos hechos eran los que podían estudiar las ciencias, que tenían como misión explicarlos desde las causas que los producían, para así poder prever lo que iba a pasar, si se era capaz de poner una causa. Esa forma de pensar se adueñó también de la literatura, hasta el punto de que inspiró el movimiento llamado realismo y llevado un poco a sus extremos, naturalismo. En él se trata de reflejar lo que la realidad es en sí misma, como resultado de una serie de acontecimientos que se desarrollan con una

necesidad propia, que nada ni nadie podría cambiar. Hay una novela sumamente interesante y además ejemplo vivo de esto, aunque el arte de su autor le lleve a probar la tesis básica de esa forma de pensar mostrando que lo contrario es imposible; me refiero a *Madamme Bovary* de Flaubert, donde el autor muestra la imposibilidad del romanticismo de una mujer que quiso convertir en realidad sus sueños sin atenerse a lo que es la realidad. La tozudez y contundencia de la realidad económica la aniquiló primero a ella y después a su marido. De un modo menos artístico, quizás por ser la prueba más directa, nos ocurre con las novelas de Zola, por ejemplo, *Nana*, donde lo que sucede es una suma de hechos y acontecimientos que se encadenan causalmente unos detrás de los otros, dando su suma como resultado la realidad, en este caso, la realidad social y humana. Pero se me preguntará ¿no quería hablar de la fenomenología? Entonces, ¿a qué viene este preámbulo aparentemente tan alejado? Pues bien, es que la fenomenología, que surge justo en el cambio de siglo, e.d. cuando fenece el siglo XIX y se alumbra el XX, es una filosofía que trata de mostrar la inconsistencia o incluso hipocresía de esa forma de pensar. Pues lo que la fenomenología va a tratar de mostrar ante todo es que los hechos no son realidades independientes de nosotros, porque en el caso de los hechos sociales, las realidades humanas, p.e. las económicas, como en el caso de *Madamme Bovary*, no son realidades independientes de los hombres, sino PRODUCTOS DE LOS HOMBRES, por lo que, por supuesto, pueden ser de otro modo. La ejecución de los pagarés que irremediamente llevan a la ruina la vida de Emma Bovary no es un hecho que exista por absoluta necesidad, es por el contrario algo que ocurre porque unos seres humanos así lo han decidido; no es un hecho por tanto independiente. La fenomenología va a pensar así respecto a todos los hechos, porque no hay hechos independientes de algún sujeto o persona para el cual tengan su realidad de hechos. Esta afirmación, posiblemente enigmática al principio, veremos que constituye el principio mismo de la fenomenología, que sólo será una filosofía que tratará de sacar todas las consecuencias de esa constatación.

2.- Las etapas de la fenomenología de Husserl

Bien es cierto que el fundador de la fenomenología no llegó inmediatamente a perfilar su filosofía desde el principio; ninguna filosofía lo logra de entrada. Pero en la fenomenología de Husserl la diferencia entre sus *manifestaciones*, (es decir, sus publicaciones, y los conceptos aparentes, es decir, aquellos conceptos que más la definen y que suelen ser utilizados para presentarla en los manuales de filosofía), y *lo que como filosofía global significa* es tan grande que generalmente es difícil de captar incluso para reputados pensadores, por no decir para los profesores de filosofía; por eso es de entrada una de las filosofías peor entendidas. De todas maneras aquí deberemos ver el significado que tiene el punto de partida que hemos enunciado. Pero antes habrá que preguntarse quién es Edmund Husserl y desde una mínima noción de su biografía intentar descubrir el sentido de su filosofía.

En efecto, es posible y quizás muy conveniente y didáctico seguir con cierto detenimiento las diversas etapas de la vida de Husserl, porque su filosofía va alumbrándose en parte de acuerdo a esas etapas, que están perfectamente delimitadas unas de otras, porque además en cada una de ellas Husserl, nacido en 1859, fue profesor en una Universidad alemana distinta. Y no es que admitamos que en cada etapa la fenomenología tenga un sentido, o que existan varias fenomenologías, como se suele decir en los manuales al uso, sino lo que ocurre es que en cada etapa se desarrolla más o menos un aspecto de ese sentido global que antes se ha expuesto, sacando una u otra

consecuencia. Porque, como iremos viendo, las consecuencias de algo aparentemente tan sencillo son extraordinarias.

La vida de Husserl está ligada a tres universidades alemanas, en cada una de las cuales pasó una etapa decisiva de su vida filosófica, hasta el punto, además, de que cada una de esas etapas se cierra con una obra decisiva y de un profundo impacto. La primera universidad es la de Halle, ciudad del estado alemán de Sajonia-Anhalt, cerca de Leipzig. En esta Universidad, diríamos, se hizo Husserl profesor universitario, pues en ella dio sus primeras clases desde 1887 hasta el Semestre de verano de 1901, en calidad de Docente, (*Privatdozent*) algo así como Profesor No Numerario en España. Esta etapa primera de Husserl se cierra con la importante obra *Investigaciones lógicas*. En ella aparece la fenomenología ya operando, aunque aún no ha logrado Husserl claridad respecto al alcance de su nuevo método.

Ese año se fue Husserl a Gotinga como profesor extraordinario, (que podría equivaler a los antiguos agregados de Universidad o a los actualmente titulares). En 1906 fue ya nombrado profesor ordinario, que equivale a lo que aquí denominamos catedrático. La etapa de Gotinga fue de máxima fecundidad; en ella Husserl saca a la luz lo que el nuevo método exigía, fundando ya la Escuela Fenomenológica y creando a su alrededor un importantísimo grupo de investigación fenomenológica. También irá desarrollando los diversos aspectos más decisivos del método fenomenológico. Esos aspectos los expondrá por fin el 1913 en la otra obra decisiva cuyo título hay que retener, porque representa hasta cierto punto la presentación del método fenomenológico. También para nosotros es muy importante, porque esa obra produjo un fuerte impacto positivo primero, negativo después en Ortega y Gasset. Se trata de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, generalmente conocida como las *Ideas*, de 1913. La publicación de esa obra, que es fundamental para la fenomenología supuso una especie de decepción para los alumnos de Husserl y el grupo de Gotinga empezó a desintegrarse. Al año siguiente vino la primera Guerra Mundial que aún dispersó más a los discípulos de Husserl. Poco después fue llamado a Friburgo, adonde se trasladó para el Semestre de verano de 1916, exactamente cuando su hijo Wolfgang acababa de morir en la batalla de Verdún.

Así comienza la última etapa de la vida profesional de Husserl, ya en Friburgo de Brisgovia, a la falda de la Selva Negra. Ahí permanecerá Husserl hasta su muerte y ahí profundizará en su obra, aplicándola a los diversos contextos, pero también podríamos decir aplicándola a la vida humana e histórica, es decir, descendiendo de la epistemología pura o teoría de la ciencia, que caracterizaba a la etapa de Halle, y del nivel de la fenomenología pura trascendental ¿ahistórica? que aparentemente sería lo típico de la segunda etapa. Esos dos giros, de la epistemología a la vida real (al *mundo de la vida*) y de la *fenomenología pura* a la *fenomenología aplicada* (preocupación por la ética y por la reorientación de la cultura europea) es lo que aparece en la última obra, que caracteriza al periodo de Friburgo *La crisis de las ciencias europeas*, obra escrita en 1936, cuando la vida de Husserl estaba ya cerca a extinguirse, lo que ocurrió en 1938. Por tanto, y como resumen, tenemos:

Sobre las perspectivas estructural y funcional ver también los textos páginas [55-61](#) y [139-144](#) de *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*

TRES	TRES ETAPAS	TRES OBRAS
------	-------------	------------

UNIVERSIDADES		
Halle	Nacimiento de la fenomenología	<i>Investigaciones lógicas</i> (1900/1901)
Gotinga	Maduración de fenomenología	<i>Ideas</i> (1913)
Friburgo	Aplicación de la fenomenología	<i>Crisis de las ciencias europeas</i> (1936)

2.4 EJERCICIOS PRÁCTICOS

- ¿Qué rasgos fundamentales presenta la disolución de la filosofía en Teoría de la Ciencia?
- Tatarquiewicz señala en su artículo los años 1860, 1880, 1900 y 1914 como las fechas clave en el desarrollo de la filosofía de nuestro siglo. Explique muy brevemente lo sustancial que sucede en esas fechas.
- ¿Cuál es el objetivo inicial tanto del naturalismo como del historicismo?
- ¿Cuáles son las características esenciales que presiden la realidad para el naturalismo y el historicismo y qué consecuencias se derivan de ello en uno y otro caso? Razone su respuesta.
- ¿Qué interpretación parece dar Husserl de Dilthey, según la opinión más generalizada, en el artículo de *Logos*? ¿Le parece acertada? Razone la respuesta.
- ¿Cree que la crítica de Husserl al historicismo hace irreconciliable a la fenomenología con la historia, imposibilitando que pueda dar razón de ella?
- ¿En qué medida "la relación de lo publicado a lo inmediato" impide comprender la fenomenología?
- ¿Puede utilizar y explicar diversas denominaciones sobre la dualidad de estructura y función, o perspectiva estructural y perspectiva funcional?
- ¿Qué se entiende por perspectiva funcional? Explique sus dos vertientes.

3 Tema 2. El nacimiento de la fenomenología en las Investigaciones lógicas (1900-1901)

3.1 Apunte biográfico: Husserl profesor en Halle (1887-1901).

De La fenomenología de Husserl como utopía de la razón, pp. 17-22

Biografía Intelectual de Husserl

En segundo lugar, deberemos por lo menos citar las circunstancias externas en el contexto de las cuales reflexionó Husserl. En tercer lugar, expondré lo que a mi entender es la respuesta husserliana a esa situación y que debe hacer de hilo conductor de las líneas de significado fundamentales de la fenomenología de Husserl. Aunque por razones analíticas es necesario separar estos tres aspectos, no se debe pensar que son realmente independientes; por el contrario, la obra de Husserl y el desarrollo de su fenomenología, están en íntima conexión con los niveles de profundización que va adquiriendo ese hilo conductor que llamaremos su intención fundamental, y que es la respuesta que Husserl da a la situación que le rodea. Además, en la medida en que esa situación está configurada tanto por sucesos de carácter particular como por sucesos de carácter sociopolítico, la respuesta husserliana adquirirá tonos o estilos diferentes, con lo que el desarrollo de su obra deja de ser arbitrario.

Husserl nació en un pueblo de Moravia, en la actual Checoslovaquia, el año 1859. Este dato no dejará de tener cierta importancia en la vida y obra de Husserl, pues entre sus amigos de los tiempos de estudiante, en Leipzig, figurará T. Masaryk, que después será el primer presidente de Checoslovaquia, desde 1918 a 1937. Fue precisamente Masaryk quien orientó al por entonces estudiante de matemáticas Husserl hacia el estudio de Brentano. En efecto, Husserl empezó estudiando fundamentalmente matemáticas, presentó su tesis doctoral sobre el 'cálculo de variaciones' (Beiträge zur Variationsrechnung) en Viena, el año 1883, a los 24 años.

A partir de 1884 asistió, en la Universidad de esa ciudad, a las clases de Brentano, cuyo concepto de intencionalidad había de resultar decisivo en la obra de Husserl. El recurso a la idea de intencionalidad se da en el seno de una preocupación por la fundamentación de la matemática. En efecto, el interés crítico por la matemática no carece de importancia de cara a los derroteros que ha de seguir la filosofía de Husserl. Por aquellas fechas, la matemática que se hacía en torno al maestro Weierstrass estaba empeñada en una tarea crítica de sus propios fundamentos, empeño en el que cobraban especial relevancia —como en el caso de toda ciencia, cuando se vuelve crítica de sí misma— las operaciones que subyacen a sus resultados. En efecto, cuando una ciencia asume un papel crítico de sí misma, lo primero que debe mirar es a las operaciones mediante las cuales se han logrado sus conclusiones.

Tal es la problemática que Husserl estudiará en su Habilitationsschrift -escrito de habilitación docente-, titulado "Sobre el concepto de número" (über den Begriff der Zahl), presentado en la Universidad de Halle ante el psicólogo y filósofo Carl Stumpf en 1887, a los 27 años. En este primer escrito de Husserl, que constituirá luego el primer capítulo de su obra mucho más amplia Filosofía de la Aritmética, de 1891, intenta Husserl captar la naturaleza misma de la noción básica de la matemática, la noción de

número, a partir de las operaciones que subyacen a ese concepto, es decir, que son necesarias para lograr algo así como un número, en concreto la operación de 'enlazar'. Según Husserl, el número como 'totalidad' (un número, por ejemplo, el número '5' es una totalidad) surge en un 'enlace colectivo', en el que se forma el concepto de multiplicidad. En la medida en que a tal concepto sólo se llega activamente, el número es un concepto de relación que sirve para relacionar lo que se enlaza; es por lo tanto un concepto que exige otros niveles previamente dados y que en consecuencia depende de la conciencia humana. Si a esto añadimos que tal noción es básica para la matemática, llegaremos a la importante conclusión de que la matemática no existe en sí, sino que es sólo el resultado de unas operaciones concretas de la mente humana. Pues bien, en esta brevísima descripción de la problemática básica que ocupaba a Husserl durante esos primeros años se han anunciado algunos de los puntos esenciales de la fenomenología, aun antes de haber sido formulada por Husserl.

De 1887 a 1900 permaneció Husserl como Privatdozent, algo equivalente a lo que aquí era un adjunto y ahora un titular, en la Universidad de Halle, ciudad cercana a Leipzig, actualmente en la República Democrática Alemana; en este puesto permaneció desde los 28 años hasta los 41, edad en la que publicó una de sus obras clave, las Investigaciones lógicas (Logische Untersuchungen I y II), que suelen ser citadas como el punto de partida de la fenomenología y como el centro de lo que algunos suelen llamar el primer Husserl, tal vez olvidando, o sin tener del todo en cuenta, que ese Husserl era ya un pensador maduro de 41 años. Pero, ¿qué había hecho Husserl durante todos esos años en Halle? Una primera ojeada a las Investigaciones lógicas demuestra que no es una obra casual, sino que encierra un enorme trabajo y sobre todo una ruptura con aspectos decisivos de la Filosofía de la Aritmética, aunque a la vez manifiesta una profundización de otros aspectos no menos importantes de dicha obra.

En efecto, en 1890 escribe a su profesor Carl Stumpf su convencimiento del error de planteamiento de la Habilitación y, por consiguiente, también de su Filosofía de la Aritmética, pues no cree ya que el concepto de 'numeración' es decir, la operación de numerar, pueda ser considerada como la base de la matemática, pues a partir de esas operaciones difícilmente se llegará a constituir los números negativos, los números irracionales y los complejos. La matemática es en realidad un sistema de signos, que se articula en diversas capas, cada una de las cuales tiene sus reglas de cálculo o leyes formales. Por eso, concluye Husserl, la aritmética es una parte de la lógica. Precisamente a partir de aquella fecha, cuando Husserl tenía treinta años, se dedicó intensamente al estudio de la lógica, teoría del conocimiento y psicología aplicada a los procesos cognitivos.

El fracaso que había experimentado al intentar derivar los conceptos básicos de la matemática del concepto de numeración se apoyará también en la lectura de autores que abogan por el valor de las ideas al margen de las personas que las piensan, en concreto sus estudios de Leibniz, cuya importante distinción de 'verdades de razón' y 'verdades de hecho' late constantemente en toda la obra de Husserl, tal como se podrá comprobar a lo largo de esta introducción. ¿Es que, en realidad, no era su ensayo de la Filosofía de la aritmética un intento de derivar 'verdades de razón' (las verdades matemáticas) de 'verdades de hecho'? Pues bien, el intento de derivar las verdades de razón, los objetos ideales, de los modos de ser de la mente humana es lo que se conoce como el psicologismo. El primer tomo de las Investigaciones lógicas está dedicado precisamente a la total refutación del psicologismo y a defender la existencia del dominio de lo

lógico, -en el que, tal como hemos visto, Husserl incluía el ámbito de lo matemático como un dominio irreducible a las leyes del pensamiento humano, porque es un dominio que tiene su propia legalidad y su propia estructura independiente de las leyes que rigen fácticamente la mente humana. Esta tesis de las Investigaciones lógicas se opone claramente a los resultados aceptados por Husserl hasta 1890 que, según luego veremos, constituían una opinión bastante generalizada en la última década del siglo.

Sin embargo, en 1898, redactando las Investigaciones lógicas tuvo Husserl una especie de intuición decisiva que le "conmovió" (erschütterte) tan profundamente que ya toda su vida no fue sino una elaboración de lo que descubrió entonces. Así nos lo cuenta el mismo Husserl casi cuarenta años después, hacia el año 1936, al redactar su última obra, la Crisis de las ciencias europeas. Mas ¿qué vio Husserl? Hemos dicho que la base de los intentos de fundar la matemática radicaba en volver a las operaciones del sujeto que hacía la matemática; en virtud de esa vuelta estudió Husserl a Brentano y su noción de intencionalidad, ya que Brentano estaba esforzándose por describir los actos de conciencia, es decir, las operaciones del sujeto. Pues bien, Brentano había recuperado una noción de la vieja Escolástica para describir una de las cualidades de todos los actos de conciencia, a saber, la intencionalidad (que más adelante estudiaremos con más detenimiento), el hecho de que la conciencia humana, la vida mental, siempre sea 'conciencia-de', vida mental de algo.

Sin embargo, no parece que con este concepto se pueda lograr algo serio, una vez rechazado el psicologismo, pues, al fin y al cabo, es una peculiaridad humana y hemos visto que el rechazo del psicologismo consistía precisamente en rechazar que la legalidad o la peculiaridad de lo lógico y matemático se derivara del modo de ser de la mente humana. A pesar de todo, aún no sabemos cómo esos objetos matemáticos, ese dominio de lo lógico que según defiende este Husserl antipsicologista serían independientes de la actividad mental, llegan a ser conocidos y asumidos en la conciencia precisamente con ese valor de independientes de la propia conciencia. Pues bien, fue en este contexto donde se dio la intuición husserliana que tan profundamente le conmovió. Pues cayó en la cuenta de que si, como decía Brentano, toda conciencia es conciencia-de, todo objeto ha de ser dado en una conciencia-de (un objeto), es decir, que todo objeto es también objeto-de una conciencia, que, por lo tanto, conciencia y objeto son correlativos. En definitiva, lo que Husserl descubrió ese año fue el "apriori de correlación universal entre el objeto de una experiencia y los modos de darse" ese objeto; dicho de otro modo, e insistiendo en ello porque tiene mucha importancia, Husserl descubre que cada conciencia concreta, es decir cada modo de conciencia, tiene sus objetos y viceversa, cada tipo de objeto tiene sus modos peculiares de ser dado. Como iremos viendo a lo largo de este trabajo, ese principio, que puede ser considerado como una profundización de ideas latentes ya en los primeros escritos que hemos mencionado de Husserl, constituye el tema fundamental de la fenomenología husserliana, y a él está también consagrado en gran medida el segundo tomo de las Investigaciones lógicas.

3.2 La refutación del Psicologismo.

De La fenomenología como utopía de la razón, pp. 38-41
La refutación del psicologismo

Ya sabemos cuál era la tendencia cultural de finales de siglo, así como la reacción que parecía detectarse a partir de 1880. También hemos dicho, en el repaso biográfico,

que la tarea de Husserl comienza como un ensayo de fundamentar la matemática mediante el retorno a las actividades del sujeto, actividades que son inicialmente concebidas como actividades psicológicas. El aparente fracaso de esa fundamentación le llevó a la lógica, intentando fundarla de un modo no psicológico, ensayo al que están dedicadas las Investigaciones lógicas. Por otro lado hemos visto que la última obra de Husserl lleva por título La crisis de las ciencias europeas y en ella se exponen las razones que han llevado a poner en duda el valor de la ciencia y, sobre todo, a poner en duda que el saber científico pueda resolver nuestros problemas más urgentes y perentorios; así como a presentar u ofrecer los caminos que, según el fundador de la fenomenología, deberán ser transitados si se quiere resolver la crisis de las ciencias.

Así pues, la fenomenología nace y se desarrolla en el seno de la consideración de la crisis de la matemática y de la lógica, es decir, de las ciencias formales, y termina con la consideración de la crisis de las ciencias en general. Pues bien, ahí debemos descubrir la intención fundamental de la fenomenología, sobre todo teniendo en cuenta que, en el punto de, partida, Husserl asume la orientación sociocultural general que hemos detectado a finales del siglo XIX, el psicologismo, y que la fenomenología en sentido estricto empieza precisamente rechazando ese psicologismo, rechazo con el que Husserl se sumará a esa otra tendencia que, según hemos indicado, empezaba a aparecer a finales del siglo.

Ahora bien, si partimos del principio de que la fenomenología es un ensayo de fundamentar la ciencia, no hemos avanzado demasiado; porque en realidad todos los filósofos y metodólogos de finales del siglo pasado, según el imperativo mismo de la época, querían lo mismo. ¿Qué diferencia la intención de Husserl?, ¿qué tipo de fundamentación de la ciencia quiere ofrecer Husserl?

Pues bien, descubriremos esa intención si repasamos algunas de las reflexiones con las que Husserl inicia su intento fundamentado. Es conocido que Husserl se hizo famoso por la contundente refutación que hizo del psicologismo en el primer tomo de las Investigaciones lógicas. Pues bien, el sentido profundo de esa refutación nos va a dar el hilo conductor de la fenomenología de Husserl, entendiendo además que tal hilo conductor es, a la vez, el punto de conexión de Husserl con su contexto sociocultural.

¿Qué es el psicologismo y cuál es el núcleo de la refutación husserliana? No es difícil de comprender: el psicologismo es un modo de fundamentar la ciencia en las características psico-lógicas propias de la especie humana; dicho de otro modo: creer que los problemas de fundamentos que las ciencias, por ejemplo, las matemáticas o la lógica, pueden plantear se van a resolver profundizando en el estudio de la mente humana, en el estudio del cerebro. Así, por ejemplo, la imposibilidad de concluir lógicamente de dos premisas negativas universales se debería a que la mente humana está construida de tal modo. Bastaría, para utilizar otro ejemplo, conocer las ideas transmitidas en la educación para saber que $a^2 - b^2 = (a + b)(a - b)$. Dicho en términos aún más crudos: la verdad aritmética $2 + 2 = 4$ es una cuestión psicológica, es así porque nuestro cerebro está construido de tal modo que sumando 2 y 2 tiene que dar 4. Si nuestro cerebro estuviera construido de otro modo, quizás $2 + 2 = 5$; igualmente sería posible que a partir de premisas universales negativas se dieran conclusiones de carácter lógico. Como si la razón humana funcionara como una calculadora; en efecto, en una calculadora se pueden intercambiar los circuitos y hacer que pulsando el signo '2' y el signo '+' aparezca el dígito '5'. Todo depende de los circuitos concretos y fácticos de la

máquina. Del mismo modo, para el psicologismo la razón y la evidencia es una cuestión del cerebro.

Este problema aparentemente sin trascendencia y que incluso a muchos les puede parecer obvio, es de una enorme importancia para la fenomenología, de la cual se podría decir que no es sino el desarrollo de las diversas conexiones e implicaciones que la refutación del psicologismo conlleva; ya que si el psicologismo se presenta inicialmente como un problema epistemológico, es en realidad, a la vez, un problema moral y político, es decir es un problema que abarca al ser humano tanto desde una perspectiva teórica como desde una perspectiva práctica. El psicologismo es, en definitiva, un problema antropológico.

En efecto, la fundamentación psicologista de la ciencia significa, siguiendo con el ejemplo antes mencionado, que el hombre es un organismo biológico resultado de una exterioridad, de una serie de circunstancias exteriores que lo explican totalmente. El cerebro o mente humana es otra parte de esa exterioridad que produce lo que se llaman verdades matemáticas, lógicas, etc., pero que son verdades de hecho, desde el momento en que podrían ser de otro modo, si el cerebro humano fuera de otro modo; puesto que son verdades dependientes del modo fáctico-real según el cual unas condiciones fácticas han producido al hombre, su necesidad, según el psicologismo, sería la misma que la de esas condiciones, es decir, ninguna. Todo eso significa decir que el hombre no tiene ninguna relación con la verdad, porque ni la verdad ni la razón trascienden lo factual, los hechos, que evidentemente podrían ser de otro modo. El ser humano es una pura facticidad, un resultado de hechos. No es difícil reconocer en esta concepción lo que hemos expuesto como el núcleo del positivismo y de la concepción cultural de la segunda mitad del siglo XIX.

Para Husserl el psicologismo haría imposible la ciencia y cualquier proyecto de convivencia racional, anula, por lo tanto, la razón teórica y la razón práctica. El psicologismo no es una mera teoría epistemológica, sino que es una concepción antropológica que afecta al ser humano como ser racional, incapaz de comprender esta faceta decisiva del ser humano. Si el hombre es resultado de hechos, no hay lugar para la razón, sin la cual no hay ni ciencia ni filosofía, pero tampoco un ordenamiento político que se base en algo distinto a la fuerza ejercida por unos sobre otros. Por eso, tratar de fundar toda ciencia en hechos, lo que pretende el psicologismo, significaría pensar al hombre y a la sociedad como hechos desprovistos de razón.

[Recientemente pueden leer una magnífica exposición del psicologismo y su refutación, aunque se hace bajo la denominación de positivismo, en el recientemente publicado, este mes de octubre de 2007, Tomo VII de las nuevas Obras Completas de Ortega y Gasset, que publica inéditos del filósofo madrileño. En lo que nos interesa, se trata de un ciclo de conferencias que dio en el Ateneo, en diciembre del año 1912, y en ellas hay una espléndida exposición del psicologismo y su refutación. Recomiendo su lectura.]

3.3 El lema de la fenomenología: «A las cosas mismas».

De La estructura del método fenomenológico, pp. 21-26

"Debemos preguntar a las cosas mismas..., pero ¿qué son las cosas...?"

Husserl: Filosofía como ciencia estricta, p. 63

La pretensión que tiene este trabajo de servir de iniciación al método fenomenológico, centrándose en aquellos aspectos fundamentales y que más frecuentemente han sido malinterpretados, aconseja comenzar, si es posible, por unas consideraciones casi de carácter formal, que despejen de antemano un camino que no resultará fácil. Estas nociones previas deben exponer en un cuadro formal la relación de algunos componentes esenciales del método fenomenológico; uno de los elementos fundamentales de este método es la reducción fenomenológica. Las relaciones que la reducción mantiene con otras características del método serán especialmente relevantes. El hilo conductor de este análisis será el lema propio de la fenomenología: ¡A las cosas mismas!

1. LA VUELTA A LAS COSAS MISMAS

Nuestra primera tarea consistirá en justificar la importancia que la comprensión de la reducción tiene para la teoría y la práctica del método fenomenológico como un elemento de cuya comprensión dependerá otra serie de conceptos claves. Resulta muy difícil, si no imposible, definir los diversos elementos que componen el método fenomenológico, si no se los expresa en relación a alguno de ellos que actúe como elemento referencia. En principio, siempre resulta problemático definir el método fenomenológico de un modo suficientemente amplio como para no excluir diversos tipos de fenomenologías reales o posibles, pero que a la vez sea lo imprescindible riguroso como para no caer en ciertas banalidades al uso; de hecho, tan pronto parece existir un núcleo medular por el cual una filosofía puede ser llamada fenomenológica, como otras veces parece desvanecerse toda posibilidad de hallar ese núcleo, a la vista de las insalvables divergencias que los fenomenólogos manifiestan. Cuando se habla de 'método fenomenológico' es obvio que se piensa en Husserl como fundador y principal animador de un movimiento de renovación filosófica ampliamente seguido a todo lo largo del siglo XX por filósofos de todo el mundo, aunque especialmente en Europa Occidental y América; sin embargo, muchos fenomenólogos que dicen usar el método fenomenológico rechazan con decisión las dos notas que para Husserl parecen absolutamente fundamentales y decisivas, la reducción y la constitución. Más aún, son muy pocos los fenomenólogos que reconocen la necesidad de la reducción. Para Husserl, sin embargo, es ineludible practicarla. lo que se entiende usualmente como método fenomenológico no suele ser relacionado directamente con la reducción. lo que tratará este trabajo será, precisamente, demostrar hasta qué punto sin reducción no hay fenomenología. Vamos a aprovechar este primer capítulo para exponer esa conexión en un nivel más formal que concreto, pero que servirá de cauce general a los desarrollos posteriores.

Son varias las palabras que afloran al querer determinar el método fenomenológico de Husserl, filósofo que, en todo caso, es el que más ha influido consciente o inconscientemente en todo el movimiento fenomenológico. El método fenomenológico es análisis del hecho llamado 'constitución', o análisis intencional; es intuición, pero, además, es reflexión. Pero antes de nada y como primer punto de partida debe ser definido como «vuelta a las cosas mismas». De las diversas palabras y conceptos mencionados, éste es, sin lugar a dudas, el más citado y conocido.

Mas, si el método fenomenológico es ante todo "vuelta a las cosas mismas", ¿cómo puede ser a la vez reflexión y análisis de la constitución? Se puede comprender que sea un método que se base en la intuición, es decir, en un tipo de conocimiento que nos pone directamente ante las cosas o situaciones; se puede comprender que sea análisis intencional, es decir, un análisis de lo intuido para describir todo lo que lo intuido implica directamente. Pero ya no se ve fácilmente que a la vez sea análisis

constitutivo, análisis de lo que el sujeto constituye en su relación a la realidad. En todo caso, la vuelta a las cosas mismas parece ser lo más opuesto a la reflexión, pues reflexionar es volver sobre uno mismo.

Es importante tomar nota desde el primer momento de estas dos vertientes aparentemente opuestas o contradictorias: intuir sería lo contrario de constituir, y análisis intencional de lo constituido se opondría a análisis de lo intuido; reflexionar sería lo contrario de volver a las cosas mismas. En una primera aproximación parece que el método fenomenológico se desarrolla en dos ámbitos distintos: uno, el de las cosas mismas, y otro, el de la reflexión, pues toda reflexión es autorreflexión.

Empecemos con el primer punto. Ante todo hay que tener en cuenta que en la conocida fórmula *Zu den Sachen selbst!* (a las cosas mismas) no se prejuzga ni las cosas a las que hay que volver ni el modo en que se ha de volver a ellas, ni tampoco la finalidad de la vuelta. Quizá una de las características fundamentales implícita en ese lema es que no se trata de una vuelta objetiva. en el sentido en que esa misma máxima es asumida por la ciencia; más bien, al revés: con la fórmula "¡A las cosas!" se rechaza toda teoría anterior sobre las cosas, tanto las teorías científicas sobre las cosas como las teorías filosóficas.

Conviene, sin embargo, no dejarse arrastrar por prejuicios; la fenomenología no es anticientífica. Sería malinterpretar la intención de la fenomenología considerar que esta filosofía rechaza el valor científico de las ciencias. Husserl lo dijo explícitamente al final de su obra: la crisis de las ciencias no concierne a su científicidad, sino a aquello que las ciencias en general han significado para interpretar la vida humana; la crítica fenomenológica de la ciencia se refiere -a la comprensión que el científico — y por su mediación, la cultura actual— tiene de la praxis científica y de qué significa esta praxis en nuestra vida. la fórmula fenomenológica inicial no niega la ciencia, sólo rechaza que para ir a las cosas haya que empezar precisamente por las teorías científicas, y eso porque antes de la fenomenología no se sabe, desde una perspectiva filosófica, la relación de las teorías científicas con las cosas, teniendo, sobre todo, en cuenta que pueden decir cosas muy distintas de lo que intuimos sobre las cosas.

Por eso, la vuelta a las cosas significa, en primer lugar, una eliminación de presupuestos para poder ir libres a las cosas mismas, pues se trata de «dejar hablar a las cosas mismas»; por eso la primera condición a lograr, obviamente en un proceso coextensivo y asintótico con la propia fenomenología, es lo que Husserl llama la *Vorurteilslosigkeit* y la *Voraussetzungslosigkeit*, la carencia de prejuicios y de presupuestos. Esta condición primordial es la salvaguarda para poder "ver", las cosas y así dejarlas mostrarse en sí mismas.

"Ver" es otra palabra en íntima conexión con el método fenomenológica en su acepción de vuelta a las cosas. Por eso, dado que para Husserl el método fenomenológico era vuelta a las cosas, la fórmula que definía aquel nuevo movimiento filosófico era una proclama en favor de la eliminación de los prejuicios y de la carencia de prejuicios en orden a dar valor pleno al «intuir» y al «ver». Por la eliminación de presupuestos se tiene que conseguir una mirada libre que permita intuir cómo son y qué son las cosas. El método será fenomenológico en la medida en que permanezca en el ámbito del ver, del intuir.

Para la fenomenología no hay teoría ni física ni metafísica que destruya una intuición. Sólo otra intuición la puede situar en un nivel relativo; sólo otra intuición puede destruir una intuición; lo cual no significa que desaparezca como intuición, sino que queda situada en un nivel determinado, del mismo modo que el hecho de que una fuerza supere y neutralice a otra no hace que la neutralizada deje de ser una fuerza Esta misma posibilidad de que una intuición pueda relativizar a otra obligará a estudiar las

estructuras de la intuición y a fundar su posible relatividad, dando a las investigaciones fenomenológicas un «carácter provisional».

Por eso mismo, sobre todo «en los comienzos de la fenomenología, tienen que permanecer todos los conceptos o términos en cierto modo en estado de fluidez... ».

La explicación que Heidegger hace de la fenomenología, descomponiendo la palabra en sus elementos etimológicos, en uno de sus más famosos y sutiles análisis filológicos, no estaría en desacuerdo con este sentido del método fenomenológico. Volver a las cosas es «permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo».

De la exigencia de la carencia de presupuestos tomada en serio se desprende la necesidad de preparar al sujeto o futuro fenomenólogo que quiere volver a las cosas mismas. De ese modo, una fórmula aparentemente objetivista incluye un planteamiento inicial para el sujeto que investiga las cosas. La vuelta a las cosas ha de incluir, para ser segura y fiable, «una experiencia de la experiencia», es decir, una consideración muy específica del acceso mismo a las cosas.

La necesidad de prepararse el sujeto, el futuro fenomenólogo, para volver a las cosas mismas, requiere un estudio de todo aquello que aparenta ser «cosa», pero en realidad no lo es; en este paso está incluida como una exigencia de la vuelta a las cosas mismas la noción de Reducción. Si se proclama la necesidad de volver a las cosas mismas, es que de hecho no estamos en ellas, o que incluso aun pareciendo que estamos en ellas en la actividad teórica, en realidad ésta se mueve «lejos» de las cosas. La exigencia proclamada de volver a las cosas mismas implica o supone que no «vemos» las cosas en sí mismas, sino en una iluminación- o éclairage que las deforma y distorsiona. También podemos creer que es una realidad de construcción instrumental para simplificar la realidad de las cosas y tener dominio sobre ellas.

En todo caso, las cosas están «lejos» porque no las vemos en sí mismas, sino a través de la -tradición-, que nos ha enseñado qué cosas teníamos que ver y cómo las teníamos que ver. La tradición, en el más amplio sentido de la palabra, es la Iluminación en la que vemos las cosas, ese éclairage que descubre unas cosas, oculta otras, crea relaciones, subraya unas y descuida otras.

Ir a las cosas mismas exige el esfuerzo — de resultado tal vez imposible, pero como inicio, necesario— de pasar por encima de esa tradición y reconducir todo a su fundamento en las cosas mismas. Para lo cual es preciso reducir todo el conjunto de opiniones, creencias, etc., que nos impiden ver las cosas en sí mismas, reduciéndolas a lo que realmente son.

Ir a las cosas mismas, tal como postula el principio de la fenomenología o del método fenomenológico, exige trabajar por una dación inmediata de las cosas que nos las dé en su verdadero origen, en la cercanía que la tradición, constituida por las creencias culturales, las explicaciones metafísicas o las teorías físicas, nos ha hecho olvidar. En esta exigencia del método fenomenológico, concebida desde una perspectiva que se podría decir estrictamente formal, está indicado tanto el alcance de la fenomenología como sus límites.

3.4 La defensa de la racionalidad.

De La fenomenología como utopía de la razón, pp. 36-43

La defensa de la racionalidad

La reacción husserliana a este contexto: la intención profunda de la fenomenología

En efecto, el problema fundamental que hay que superar es la dificultad de ver los motivos que aparecen en último lugar en la obra de Husserl como desarrollos de

tendencias presentes en los primeros escritos, pero respecto a los cuales el propio Husserl podía mantenerse inconsciente. Es evidente que esto sólo se puede lograr una vez que se dispone de una visión relativamente amplia de la totalidad de la obra, siendo posible hasta cierto punto abarcarla como un todo. Nuestro modo de aproximarnos a Husserl, por otro lado, y en correlación con lo que acabamos de decir, exige un convencimiento: el intérprete (y el intérprete no es un individuo, sino una época) puede ver en una obra más que su autor; en efecto, el significado que unos acontecimientos adoptan no es algo cerrado, sino que depende de la perspectiva y en este caso, temporalmente desde la que son vistos. No hay lugar a dudas de que lo que ocurre con la fenomenología después de la Guerra del 14 descubre o desvela las potencialidades, el sentido de lo que Husserl estaba haciendo antes, aunque, por otro lado, lo que diga en ese momento tiene que estar mediatizado o canalizado por lo que pensaba antes y por los planteamientos que afloran en los primeros escritos. La 'íntima unidad?', de la que habla Landgrebe, de los temas que constituyen la fenomenología podía estar oculta al propio Husserl, incluso a través de toda su vida, de manera que, si pretendemos hallar alguna idea que actúa como intención fundamental de la fenomenología, deberemos tomar la obra como un conjunto y en el contexto sociocultural en el que está inserta y respecto al cual el propio Husserl no poseía la distancia que hubiera sido necesaria para conocer su estructura.

Al buscar un hilo conductor, una intención fundamental o una idea básica que recorra toda la obra de Husserl y en la que se condense su reacción al contexto sociocultural, pretendemos negar cualquier visión de un Husserl escindido en tiempos aislados entre sí. Esto no significa negar la evolución de su pensamiento o la introducción de nuevos problemas o ciertos cambios en algunos temas incluso importantes. Creo, sin embargo, que los cambios son más bien aplicaciones de la intención fundamental que permanece a través de todos ellos, por lo que respecto a ella pueden incluso parecer accidentales. Si conseguimos nuestro propósito, en lugar de hablar de dos, tres o cuatro Husserl distintos, diremos que el Husserl que enseñaba en Halle, etapa que terminó con las Investigaciones lógicas y la refutación del psicologismo, se prolongó en el Husserl que enseñó en Gotinga, etapa que, terminando con la publicación de las Ideas, estuvo dedicada a extraer las consecuencias de la refutación del psicologismo, pues no es otra cosa la reducción trascendental. En cuanto a la tercera etapa, la de Friburgo, que terminó con la elaboración de la Crisis, en ella no se dio en absoluto un abandono de los logros de la anterior, sino una profundización y reflexión en torno al contexto en el que nació y debía ser eficaz la propia fenomenología.

Por todo ello, si lo que buscamos es la intención fundamental de la fenomenología que recorre toda la obra de Husserl y de la que brotan los diversos conceptos que constituyen la fenomenología, es de presumir que tal intención ha de aparecer al principio y al fin de la obra de Husserl y, además, que ha de estar en consonancia o relación con el contexto sociocultural. Pues bien, efectivamente es posible encontrar un punto que recorre la obra de Husserl desde el principio hasta el fin de su vida y que, además, está en esa íntima relación con el contexto sociocultural.

Ya sabemos cuál era la tendencia cultural de finales de siglo, así como la reacción que parecía detectarse a partir de 1880. También hemos dicho, en el repaso biográfico, que la tarea de Husserl comienza como un ensayo de fundamentar la matemática mediante el retorno a las actividades de(sujeto, actividades que son inicialmente concebidas como actividades psicológicas. El aparente fracaso de esa fundamentación le llevó a la lógica, intentando fundarla de un modo no psicológico, ensayo al que están dedicadas las Investigaciones lógicas. Por otro lado hemos visto que la última obra de

Husserl lleva por título *La crisis de las ciencias europeas* y en ella se exponen las razones que han llevado a poner en duda el valor de la ciencia y, sobre todo, a poner en duda que el saber científico pueda resolver nuestros problemas más urgentes y perentorios; así como a presentar u ofrecer los caminos que, según el fundador de la fenomenología, deberán ser transitados si se quiere resolver la crisis de las ciencias.

Así pues, la fenomenología nace y se desarrolla en el seno de la consideración de la crisis de la matemática y de la lógica, es decir, de las ciencias formales, y termina con la consideración de la crisis de las ciencias en general. Pues bien, ahí debemos descubrir la intención fundamental de la fenomenología, sobre todo teniendo en cuenta que, en el punto de partida, Husserl asume la orientación sociocultural general que hemos detectado a finales del siglo XIX, el psicologismo, y que la fenomenología en sentido estricto empieza precisamente rechazando ese psicologismo, rechazo con el que Husserl se sumará a esa otra tendencia que, según hemos indicado, empezaba a aparecer a finales del siglo.

Ahora bien, si partimos del principio de que la fenomenología es un ensayo de fundamentar la ciencia, no hemos avanzado demasiado; porque en realidad todos los filósofos y metodólogos de finales del siglo pasado, según el imperativo mismo de la época, querían lo mismo. ¿Qué diferencia la intención de Husserl?, ¿qué tipo de fundamentación de la ciencia quiere ofrecer Husserl?

Pues bien, descubriremos esa intención si repasamos algunas de las reflexiones con las que Husserl inicia su intento fundamentador. Es conocido que Husserl se hizo famoso por la contundente refutación que hizo del psicologismo en el primer tomo de las *Investigaciones lógicas*. Pues bien, el sentido profundo de esa refutación nos va a dar el hilo conductor de la fenomenología de Husserl, entendiendo además que tal hilo conductor es, a la vez, el punto de conexión de Husserl con su contexto sociocultural.

En efecto, la fundamentación psicologista de la ciencia significa, siguiendo con el ejemplo antes mencionado, que el hombre es un organismo biológico resultado de una exterioridad, de una serie de circunstancias exteriores que lo explican totalmente. El cerebro o mente humana es otra parte de esa exterioridad que produce lo que se llaman verdades matemáticas, lógicas, etc., pero que son verdades de hecho, desde el momento en que podrían ser de otro modo, si el cerebro humano fuera de otro modo; puesto que son verdades dependientes del modo fáctico-real según el cual unas condiciones fácticas han producido al hombre, su necesidad, según el psicologismo, sería la misma que la de esas condiciones, es decir, ninguna. Todo eso significa decir que el hombre no tiene ninguna relación con la verdad, porque ni la verdad ni la razón trascienden lo factual, los hechos, que evidentemente podrían ser de otro modo. El ser humano es una pura facticidad, un resultado de hechos. No es difícil reconocer en esta concepción lo que hemos expuesto como el núcleo del positivismo y de la concepción cultural de la segunda mitad del siglo XIX.

Para Husserl el psicologismo haría imposible la ciencia y cualquier proyecto de convivencia racional-, anula, por lo tanto, la razón teórica y la razón práctica. El psicologismo no es una mera teoría epistemológica, sino que es una concepción antropológica que afecta al ser humano como ser racional, incapaz de comprender esta faceta decisiva del ser humano. El hombre es resultado de hechos, no hay lugar para la razón, sin la cual no hay ni ciencia ni filosofía, pero tampoco un ordenamiento político que se base en algo distinto a la fuerza ejercida por unos sobre otros. Por eso, tratar de fundar toda ciencia en hechos, lo que pretende el psicologismo, significaría pensar al hombre y a la sociedad como hechos desprovistos de razón.

Pues bien, este es también el tema medular de *La crisis de las ciencias europeas*, la última obra de Husserl: la crisis de las ciencias pone al descubierto una crisis de la

humanidad como proyecto racional. El psicologismo no es más que el síntoma de una crisis antropológica expandida por la cultura moderna. El camino de la fenomenología es el que va desde la consideración de la crisis epistemológica que supone el psicologismo a la crisis generalizada de las ciencias europeas como momentos de una única crisis, a saber, la del proyecto del hombre europeo, que, constituido en Grecia, alumbró un proyecto político vital racional, cuyo -núcleo consistía en configurar la vida humana desde la razón, y que se estaba mostrando como un puro fracaso. La guerra de 1914, que, lejos de resolver las tensiones que la provocaron engendró otras tan explosivas como ellas, o aún más, se encargaría de demostrar la profundidad del fracaso como una posibilidad radicalmente inherente a la cultura moderna.

El camino de la fenomenología sigue los descubrimientos de las implicaciones de esta crisis de la civilización europea -hoy diríamos, de la Modernidad-, de sus causas, intentando ofrecer o exponer las exigencias que la resolución de la crisis conlleva como restauración de la fe en aquel proyecto teórico, práctico y político; lo cual implica corregir la epistemología errónea que subyace a la crisis -refutar el psicologismo-, mediante la restauración de una antropología, de una concepción del hombre, cuyo centro ha de consistir en la restauración del sujeto racional que no esté anclado en los hechos sino en la razón. La fenomenología, vista desde el contexto sociopolítico en el que está inmersa, aparece como el ensayo de proclamar que la resolución de la crisis antropológica pasa por la restauración de un sujeto racional.

De ahí que el esfuerzo más persistente de Husserl se centre en el desvelamiento de la no facticidad del sujeto de la ciencia; en la demostración de que con un sujeto de hechos no puede ser construida la ciencia; en desvelar, en definitiva, que el ser humano no es un hecho mundano, sino el lugar de la razón y de la verdad, la subjetividad trascendental.

Esta misma problemática es la que subyace o lo que se anuncia cuando se dice que el problema de la fenomenología es el enigma del mundo, el Welträtsel, generado por la pertenencia de la subjetividad al mundo (y a la sociedad), donde cada uno es un hecho determinado por la causalidad mundana (y la social), mientras que el ser humano aparece a la vez como un sujeto del mundo o para el mundo. El ser humano está sujeto al mundo, por ser una parte del mundo; pero a la vez es sujeto del mundo, siendo el mundo una parte del ser humano. El problema del psicologismo consiste en ver al hombre sólo como parte del mundo, como un hecho en el mundo. Mas si sólo somos hechos en el mundo, difícilmente podremos concebirnos como sujetos del mundo, pues la razón implícita en esta segunda perspectiva no es un hecho del mundo: la razón no está causada por las circunstancias mundanas: la razón es lo que es por sí misma.

La fenomenología pretende RECONSTRUIR UN SUJETO RACIONAL que sea a la vez sujeto en el mundo y objeto en el mundo. Si las implicaciones morales y políticas del problema del psicologismo le pudieron pasar a Husserl desapercibidas en un primer momento, la guerra de 1914 le obligó a sacar las consecuencias de su planteamiento. De ahí que a partir de aquella fecha apareciera el problema de la historia como una constante hasta el final de su vida.

3.5 El descubrimiento de la vida de la conciencia: las vivencias y la intencionalidad.

De La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte, pp. 26-29

Una vez asegurado por parte de Husserl que la esfera de lo lógico y matemático, los objetos ideales, no se reducen al hecho de la constitución del cerebro, que su verdad no depende de que el cerebro esté constituido de este modo preciso, Husserl tiene que resolver un problema fundamental, y es que en realidad esos objetos matemáticos

aparecen o se dan de hecho en un sujeto humano, en unos actos de conocimiento, en unas vivencias, que parecen crearlos, pues antes de que la lógica o la matemática fueran formuladas no parecen tener absolutamente ninguna existencia. ¿Cómo se hacen presentes unos objetos independientes cuando en realidad todo parece indicar que son dependientes? Este sería el tema del segundo tomo de las Investigaciones lógicas, el estudio de los actos del sujeto, el estudio de las vivencias del sujeto que hace la ciencia, para ver cómo los objetos de la ciencia, p.e., una fórmula, una conclusión lógica, una verdad matemática, se hacen presentes en la vida o conciencia humana. Y aquí se vislumbra ya una primera definición más precisa de la fenomenología, que aparece como el estudio de la vida o conciencia humana en cuanto en ella se dan, aparecen o se constituyen los objetos en cuanto objetivos, precisamente en cuanto no se reducen al momento mismo en que se nos dan, pues tienen una trascendencia en relación a ese momento y por eso se puede volver a ellos cuantas veces se quiera.

Es en este contexto en el que Husserl va formular uno de los principios fundamentales de esos actos de la conciencia o de la vida humana y que pasará como uno de los descubrimientos fundamentales de la fenomenología, la intencionalidad de la conciencia, porque en efecto, la característica primera de esos actos de la conciencia, de esas vivencias, es que siempre se refieren a algo, que siempre son una conciencia-de; si tomamos cualquier palabra que designe actos de nuestra vida, en que esté implicada una actividad consciente, lo que Husserl llama una vivencia, por ejemplo, `ver', `oir', `decir', `pensar', `amar', `querer', siempre implican un sentido, un objeto, algo a lo que se refieren, que tienen o encierran una intención; esto es lo que se quiere decir cuando se habla de que toda conciencia es intencional.

Vamos a detenernos un momento en este concepto que es muy importante. El concepto arranca de la vida ordinaria, donde se habla de la intención de un acto como determinante del tipo de ese acto. Un homicidio es asesinato si en él se daba la intención de matar. La Edad Media amplió este uso restringido de intencionalidad a todo acto de conocimiento, porque parece que conocer algo es tener la intención de apropiarse mentalmente de ese algo de modo que mientras no se cumple esa intención no se da el conocimiento. Brentano fue aún más allá y dijo que todo acto de conciencia, no sólo los de conocimiento, es un acto intencional, en él se da una intención-de un objeto, de modo que todo acto de conciencia remite o se refiere a su objeto. Una de las tareas básicas de la psicología sería describir las multiplicidad de actos de conciencia o de la vida humana como actos intencionales, porque estos pueden ser de muy diversos tipos.

Husserl, que siguió las clases de Brentano en Viena, convirtió ese principio en fundamental de su filosofía, pero lo amplió con otro complementario, tan importante como ese porque es el que le da sentido, porque si toda conciencia es conciencia-de algo, TODO ALGO -y es el principio complementario- ES ALGO DE UNA CONCIENCIA. Nosotros no podemos tener un algo si no es a través de una conciencia, de una vivencia, de una experiencia. Y por tanto, si los actos intencionales son de muy diversos tipos, también los objetos correspondientes serán de muy diversos tipos y cada uno de esos objetos tendrá una forma distinta, y peculiar de él, de darse. Y ahí vemos ya un principio fundamental de la epistemología fenomenológica. Cada objeto, cada esfera tiene su peculiaridad, su modo de darse y su evidencia y es un error básico el tratar unos objetos con el modo de darse de otros. Por ejemplo querer fundar en actos por ejemplo, de percepción, basados en los sentidos, la verdad de la matemática y de la lógica. Los actos en los que se nos dan las verdades matemáticas o lógicas son actos distintos de aquellos en los que se nos da por ejemplo una mesa. Yo entiendo que $a^2 - b^2 = (a + b)(a - b)$ de modo distinto a como veo una silla; `entender' una fórmula matemática no es `ver' una cosa. Esta distinción, basada en la noción de intencionalidad, entre actos de

intuición sensible (por los cuales percibimos cosas) y actos categoriales (en los que se nos dan por ejemplo objetos matemáticos o lógicos) es una distinción de máxima importancia en la fenomenología y está formulada ya en el nacimiento de la misma, e.d. en las Investigaciones lógicas.

3.6 Preguntas sobre el tema segundo

- En la Filosofía de la aritmética hay ya un comienzo de la fenomenología ¿lo podría indicar?
- Cite los dos descubrimientos, de carácter fenomenológico, fundamentales de la etapa de Halle.
- ¿Por qué la razón y la evidencia no son una cuestión del cerebro? ¿Qué se quiere decir con esto?
- ¿En qué medida el psicologismo es coherente con el positivismo del siglo XIX?
- ¿Qué es lo que la hace vacilar a Husserl en su primera filosofía de Halle?
- ¿Por qué el rechazo del psicologismo lleva a las cosas mismas?
- ¿Por qué la refutación del psicologismo es en realidad una defensa de la racionalidad?
- ¿Por qué se pasa de la refutación del psicologismo a un análisis de las vivencias de la conciencia?

4 Tema 3. La madurez de la fenomenología en las Ideas

4.1 Introducción

1) Esta etapa de Husserl es la más problemática, porque parece sustentada por dos tendencias contradictorias, por una parte al final de ella publica Husserl las Ideas, que tan mal entendidas fueron, y por otra, habiendo entendido siempre la fenomenología primera de Husserl como una ciencia de las esencias, se entendió que Husserl olvidaba la historia y la realidad concreta corporal, con lo que ambas cosas llevaban de olvido de lo social; de esa manera la fenomenología pronto fue acusada de solipsista. Pues bien, un estudio más concreto de lo que a Husserl preocupó durante esos años nos da una visión muy distinta de la usual; Husserl investigó sobre la función del cuerpo en la percepción. Las lecciones de 1906/7 sobre el cuerpo y el espacio son muy importantes. Ahora están publicadas como tomo XVI de las obras completas. La ética también ocupa un papel relevante. El tomo XXVIII de las obras completas (Husserliana) presenta las lecciones de ética de esta época. Y en tercer lugar, el tema del mundo concreto histórico, que está presente en las ciencias del espíritu, nombre con que los alemanes llamaban a las ciencias humanas, tales como la historia, la psicología descriptiva o la etnología, y que era intención de Dilthey describir, está presente en esos años. Después hemos podido ver hasta qué punto ese mundo aparece en toda su pregnancia en el tomo dos de las Ideas, que Husserl escribió a continuación del primero, es decir, sobre 1913/14, aún en Gotinga, pero que no quiso publicar. La descripción de estos temas dan a la etapa de Gotinga una amplitud que todavía no hemos conseguido abarcar totalmente. Una lección muy importante de esta época es la lección sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología, traducida recientemente en Alianza Editorial.

2) El desarrollo del programa sigue fundamentalmente la estructura del principal libro de esta época, las Ideas I. Este libro consta de cuatro secciones, la primera dedicada a la exposición de la definición de lo que son hechos y lo qué esencias, así como a las peculiaridades de las ciencias de hechos y las ciencias de esencias. Se discute mucho sobre la función de esta primera sección, ya que la fenomenología en sentido estricto empieza sólo con la segunda sección, la dedicada a la teoría de la reducción y epojé fenomenológica, que Husserl entiende aquí como desconexión de la tesis de la actitud natural. La tercera sección está dedicada al estudio de las estructuras noético-noemáticas de la conciencia. Esta parte nos parece más adecuado dejarla para la segunda parte de nuestro programa. La cuarta sección está dedicada a la fenomenología de la razón, y aunque la estudiaremos más detenidamente también en la parte siguiente, aquí nos ha parecido importante ponerla como un punto decisivo, para poder diseñar un marco completo de interpretación.

En cuanto a lo que se ha mencionado antes, sobre el sentido de la primera sección, parece haber cierto acuerdo en que esa sección tiene fundamentalmente el objetivo de mostrar, independientemente de la fenomenología en sentido estricto, que el mundo en el que vivimos no es el mundo que algunos positivistas están acostumbrados a definir, un mundo sólo poblado de hechos, ya que el mundo está perfectamente estructurado en diversos niveles de tipologías, respondiendo cada tipo a un sentido distinto. El mundo

no es un conjunto de hechos, ya que los hechos están necesariamente enmarcados en una tipología, en una esencia. Una función primera de esta sección es prevenirnos contra el aplanamiento del mundo que se puede dar en el positivismo, cuando el mundo, nuestro mundo, está cuajado, plagado, traspasado por las estructuras de sentido, sólo en las cuales percibimos las cosas

4.2 Apunte biográfico: Husserl profesor en Gotinga (1901-1916)

De La fenomenología como utopía de la razón, pp. 22-26

Apunte biográfico: Husserl en Gotinga (1901-1916)

Recién publicado este segundo tomo, el año 1901, es llamado Husserl a Gotinga como profesor extraordinario (categoría académica anterior a la definitiva, que es la de profesor ordinario, la equivalente a nuestro catedrático). En Gotinga logró Husserl formar una importante escuela a su alrededor, compuesta por un grupo de estudiosos admiradores de Husserl, que estaban empeñados en seguir las indicaciones del maestro, describiendo los objetos en su modo preciso de dación. De esta época datan importantísimos textos en los que se describen los diversos objetos y modos de conciencia en que se dan tales objetos. Porque, en efecto, pronto pasará Husserl de describir objetos lógicos a describir todo tipo de objetos; así la fenomenología se irá extendiendo a toda la vida mental y de conciencia. Precisamente aplicando la fenomenología a la noción de tiempo verá la dificultad de hablar del "tiempo dado", es decir, del tiempo directamente vivido en la conciencia, pues usualmente nos vemos en el tiempo objetivo. Aquí caerá Husserl en la cuenta de la necesidad explícita de prescindir -pronto dirá de «hacer epojé» - de ese tiempo objetivo. Esto ocurría a finales del año 1904 y en el verano de 1905 (véase Ha. X, pág. 237)¹. También en el Prólogo a la segunda edición de las Investigaciones lógicas alude a que ya en un escrito de 1903 aprovechó para definir el carácter de las descripciones que hacía, pues en sus descripciones «permanecen completamente excluidas todas las interpretaciones trascendentes de los datos inmanentes [...] Las descripciones de la fenomenología [...] no se refieren a las vivencias o a las clases de vivencias de personas empíricas», es decir, en ellas se prescinde del mundo real y objetivo. Los años inmediatos a estas fechas se centrarán en perfilar el método para definir el ámbito preciso de la descripción fenomenológica; el dominio o ámbito de las descripciones fenomenológicas se consigue mediante la Reducción fenomenológica, concepto decisivo de Husserl, que proviene, por lo tanto, de los años inmediatos a la publicación de las Investigaciones lógicas.

En 1905 el Ministerio de Educación de Prusia envió una indicación a la Universidad de Gotinga, en la que se invitaba a dicha Universidad a nombrar a Husserl, que tenía ya 46 años, profesor ordinario, es decir catedrático; pero la propuesta fue rechazada por la Universidad con el pretexto de que Husserl carecía de «significado científico» (Mangel an wissenschaftlicher Bedeutung). No es de extrañar que esa actitud de la Universidad provocara en Husserl una crisis de radicalismo filosófico, que le llevaría a expresar su deseo de claridad absoluta: «Sin claridad no puedo vivir», confiesa en una especie de diario de esos años. Sólo al año siguiente, 1906, fue nombrado catedrático.

El concepto y la práctica de la reducción se expone con todo detalle en el prólogo a las clases que leyó sobre la constitución de 'la cosa' y 'el espacio' en 1907. Sin embargo, pronto se dará cuenta de que el planteamiento de la reducción que se hace en ese texto conlleva una limitación ilegítima del ámbito de la fenomenología; pues, tal como veremos, el concepto de reducción parece implicar una reducción de todo objeto a mi propia conciencia; eso significaría prescindir de todo aquello que alude a lo social, a los otros, todo el ámbito de la intersubjetividad; pues bien, la tarea inmediata de Husserl después de ese año sería resolver ese problema, lo que, según él siempre creyó, logró en 1910, durante las clases que leyó sobre Problemas fundamentales de la fenomenología, del semestre de invierno de 1910-1911 y que se conoce como la Grundproblemevorlesung, desde 1973 editada en el tomo XIII de la edición crítica. Años más tarde se referirá Husserl a los avances producidos en esas clases de modo parecido a como lo hará sobre el descubrimiento que hemos mencionado, de 1898, sobre el Apriori de correlación, diciendo que esos pensamientos le produjeron entonces «una fuerte impresión» (véase Ha. XIII, página 449).

Ese mismo año, 1910-1911, publicó la revista Logos, en su primer número, un importante y decisivo artículo de Husserl titulado La filosofía como ciencia estricta, en el que se resumen ya los motivos fundamentales que mueven la actividad filosófica de Husserl, apareciendo ya en ese escrito el compromiso que Husserl mantiene con la idea de racionalidad y con la idea de la necesidad de un progreso en la humanidad.

Por esas fechas Husserl, ya con 51 años, es un profesor en plena madurez, que goza de gran prestigio en su Universidad y que empieza ya a ser conocido, estudiado y reconocido en las demás universidades alemanas. La fenomenología estaba produciendo no sólo en Gotinga, sino también en Munich, una serie de investigaciones filosóficas sumamente interesantes. La psicología, particularmente, recibía fuertes impulsos de la reflexión fenomenológica. Era, pues, necesario iniciar una revista anual en la que se pudieran publicar todos esos trabajos de fenomenología. El primer tomo de dicha revista saldría el año 1913, conteniendo una de las obras fundamentales de Husserl, las Ideas para una fenomenología pura, así como la obra de Max Scheler El formalismo en la ética. Ideas había sido concebido por Husserl como la introducción sistemática a la fenomenología; la obra publicada debería continuarse en otros dos tomos, que, sin embargo, nunca publicó. Sin embargo, tal obra, escrita con ilusión y en plena madurez, fue mal comprendida y peor aceptada por sus propios discípulos de Gotinga, pues no les parecía adecuada la explícita confesión de idealismo que en ella hace Husserl, pensando que con la adscripción al idealismo se consumaba una marcha atrás, olvidando algo fundamental de la fenomenología, que ante todo es aceptación del valor de la intuición y de los objetos. Lo que de esa obra escandalizaba era precisamente la presentación que en ella se hace de la reducción, una presentación que no parece tener en cuenta los logros del texto de las clases de 1910-1911, pues más bien repite el esquema de 1907, el de La idea de la fenomenología. En realidad Husserl esperaba resolver esos problemas en los tomos II y III. Sin embargo, no debía estar muy satisfecho con todo ello, porque no quiso publicar la continuación de las Ideas.

Los años siguientes fueron decisivos en la vida y obra de Husserl. El estallido de la Gran Guerra le conmocionó profundamente; llegó incluso a confesar que la «explosión de odio mundial» y las «orgías de la deshumanización de la guerra» le habían deprimido tan profundamente que le impidieron trabajar; llegó, incluso, a enfermar de algo tan autoprovocado como un envenenamiento por nicotina, hasta el punto de tener que ser

internado durante unas semanas, en los meses de septiembre y octubre de 1915, en una clínica. Ese mismo semestre del invierno de 1915-1916 sería el último en Gotinga, ya que para el semestre de verano de 1916 se trasladó a Friburgo de Brisgovia, donde permaneció hasta su jubilación en 1928, un año antes de la edad reglamentaria, y hasta su muerte en 1938, recién cumplidos los 79 años.

4.3 Sentido general de esta etapa.

De La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte, pp. 29-40

La maduración de la fenomenología:

La fenomenología como filosofía trascendental

Una vez que hemos expuesto tanto el sentido fundamental de la fenomenología como los primeros pasos que da, es necesario seguir los caminos en que Husserl desarrolló esa aún naciente criatura. Lo que tenemos que entender aquí es cómo y por qué se pasa de las Investigaciones lógicas a una filosofía trascendental, que no dejaría de ser motivo de escándalo, como ya lo hemos dicho y hasta cierto punto de desintegración del grupo de Gotinga. Incluso podríamos decir que la inmensa mayoría de los filósofos posteriores han visto en Husserl un filósofo trascendental, en el peor sentido de la palabra, por tanto un filósofo que ni siquiera habría que tener en cuenta. Quiero contar una anécdota reciente, porque ilustra hasta qué punto este pensamiento de rechazo está integrado en las mentes de muchos profesionales. Estaba yo un día en mi despacho de la UNED cuando vino a verme un conocido profesor de mi misma Universidad y con mucha camaradería me preguntó quién era yo y a qué me dedicaba. Sorprendido y un poco desconcertado por la situación le contesté sencillamente que me dedicaba a Husserl; entonces el sorprendido fue él, que parece que no comprendía que alguien pudiera aún dedicarse a semejantes cosas y me insistió: "Pero ¿a Husserl, Husserl?, ¿el de las Ideas?, ¿el idealista?, ¿el del yo trascendental?", y cada pregunta terminaba con una ligera entonación que detectaba la profunda sorpresa que le causaba que en su misma Universidad pudiera haber aún gente que se dedicara a una filosofía tan obsoleta como la de Husserl. Pues ese Husserl es el de esta etapa de maduración de la fenomenología. Hay muchos que dicen que ellos soportan al Husserl de las Investigaciones lógicas, pero no al de las Ideas y las Meditaciones cartesianas, que es la otra gran obra de presentación de la fenomenología, en tono más o menos en la línea abierta por las Ideas.

Nuestro objetivo es pues ver el camino que llevó a Husserl a la postura de las Ideas; quizás incluso viendo ese camino podamos entender la problemática y profundidad de esa postura. Hay dos conceptos básicos que separan 1900 de 1913, a saber, la epojé y la reducción trascendental, que son las operaciones por las cuales la fenomenología de las Investigaciones lógicas se convierte en una filosofía trascendental; entender cómo madura la fenomenología es entender, en la medida de lo posible, por qué introduce Husserl esas operaciones, qué significan y cuál es su alcance.

En todo caso hay una pregunta inmediata que nos tenemos que hacer en relación a los planteamientos anteriores. Si la refutación del psicologismo implicaba rechazar que el fundamento donde debemos buscar sea el ser humano en cuanto una realidad sometida a los acontecimientos históricos que son o por lo menos parecen ser fortuitos, por tanto sin necesidad, que es, por tanto, una realidad FÁCTICA; y por otro lado Husserl se ve en la obligación de describir los actos del sujeto en los que se dan esos objetos matemáticos, ¿quién es ese sujeto? ¿no describe Husserl sus propios actos?, ¿sus propias percepciones, sus propias intuiciones sensibles o categoriales, por tanto los actos de un

hombre concreto? Si el sujeto que hace ciencia no es el sujeto histórico, mudable, relativista, porque según las culturas los principios son unos u otros, ¿quién es el sujeto de la ciencia? ¿a quién se estaba refiriendo Husserl en las Investigaciones lógicas? Esta pregunta va a ser determinante, si bien Husserl dará un rodeo para poderla contestar, con la única respuesta que nos va a dar: el sujeto de la ciencia, de la razón, de la verdad no es el ser humano sometido a los azares históricos, sino el yo trascendental, la conciencia trascendental.

Vamos a tratar de describir brevemente los caminos que le llevan a esa respuesta y qué significa esa respuesta. El primer camino viene de un cambio que Husserl va a introducir en el concepto de intencionalidad de Brentano que antes hemos visto. Pues mientras en Brentano la intencionalidad se refiere a los actos de la conciencia, p.e. un acto de ver, de desear, de decir, Husserl va a ver la intencionalidad más en el sentido tradicional como una cualidad que lleva a los actos de conciencia desde un principio o una forma imperfecta a una forma más perfecta. Por ejemplo en el caso del deseo, desear no es quedarse en la cosa deseada sino intentar llegar a la cosa deseada, a poseerla. Mirar una hoja no es sin más verla, sino que es un movimiento que va desde la fijación de los ojos a la detección de los detalles de la hoja; oír una música es percibir los diversos matices musicales que componen la pieza musical, lo mismo que emitir un juicio no es pronunciar una frase sino decir la frase con la toma de postura sobre lo que se dice, lo que supone también un convencimiento basado en el saber de las pruebas que se tienen sobre tal convencimiento. El concepto de intencionalidad de Husserl insiste más en este carácter de movimiento que tiene la intencionalidad. Eso significa que un acto no es algo dado o completo desde el principio, sino que es un momento de un movimiento mucho más amplio que en última instancia es la vida misma del ser humano. Porque si, en efecto, en este momento me detengo en ver la hoja, es porque previamente he decidido entrar en una actividad concreta que implica este acto. Mas si he decidido iniciar esa actividad, por ejemplo, corregir unas pruebas, es porque quiero publicar un artículo, y eso se debe a que estoy desarrollando un proyecto de investigación, lo que a su vez se debe a que es parte de mi profesión, la que yo he decidido por una serie de motivos... Así Husserl es llevado de los actos de la conciencia intencional a la vida humana como un conjunto. En esta consideración desarrollará dos ideas básicas, 1) la diferencia entre la descripción de la vida humana como algo objetivo, dado en el mundo, y la descripción de la vida humana o sus dimensiones como algo subjetivo, e.d. como algo vivido, a la vez que se daba cuenta de los problemas que había para ceñirse a esta segunda descripción. Para ello propone 2) la necesidad de eliminar todo compromiso con la perspectiva objetiva y limitarse a la subjetiva; esta exigencia planteada en estos términos es el primer sentido de epojé. Se puede entender esto observando lo que ocurre con el tiempo, que es precisamente el tema en el que Husserl inicia esta operación. Una cosa es el tiempo objetivo y por tanto la descripción que de él podemos hacer, por ejemplo su uniformidad, que no es sino la del reloj o la del sol, y otra muy distinta el tiempo subjetivo que es altamente diferenciado; ¿no son diferentes los minutos de espera y los minutos de gozo? ¿no vuela una hora de entretenimiento y no hay minutos que resultan eternos?

En este contexto introducirá Husserl una de las ideas más importantes y decisivas de la fenomenología, la idea de actitud, que no es sino esa unidad global de la vida o de un momento de la vida en la que tomamos por referencia un mundo concreto o determinado. A esta idea se llega desde la necesidad de clasificar los objetos de acuerdo al tipo de intencionalidad, pero partiendo de que todos ellos se dan en un mundo, todos

pertenecen a la unidad del mundo. Esta referencia o pertenencia de todos los objetos al mundo en el que nos encontramos y en el que encontramos todo objeto es lo más característico de la que Husserl llamará en las Ideas "la actitud natural", en la cual podemos desarrollar otras muchas actitudes, p.e. la actitud del comerciante, que ve las cosas como posibles objetos de venta, o la actitud artística, que las ve como objetos de inspiración estética.

El cambio fundamental de las Investigaciones lógicas a las Ideas consistirá en aplicar ese concepto que hemos visto de epojé y reducción a la actitud natural, a esa actitud básica de todos los seres humanos por la cual de siempre estamos en un mundo al que se refieren todos los objetos de la experiencia real y posible. Esa aplicación o esa operación es la epojé y la reducción trascendental. Para ello hay que tener en cuenta que Husserl concibe su filosofía en el sentido de Kant, como una crítica de la razón; no en vano el motivo que pone en marcha a la fenomenología era descubrir los fundamentos de la ciencia y fundamentalmente el carácter del sujeto que hace la ciencia, el estudio de la razón que está detrás de la ciencia. Desde ese objetivo la fenomenología es una ciencia de la reflexión, pues en ella se reflexiona sobre la vida del sujeto que hace ciencia. En las Investigaciones lógicas esa reflexión parecía ceñirse a los objetos en relación con la ciencia. En los años posteriores el interés se ampliará y como hemos visto entrará toda la vida. Para poder entender la epojé y la reducción es necesario profundizar en este carácter de la reflexión.

Cuando reflexiono sobre algo, por ejemplo, sobre un amor que tuve en mi juventud, pienso en los comportamientos a los que me refiero, tratando de revivir esos momentos, pero ya desde cierto distanciamiento de los mismos; tomo entonces esos comportamientos como un objeto de descripción, p.e. literaria, en los que puedo querer no implicarme, e.d. respecto a los cuales no quiero tomar una partido, pero respecto a ellos me formulo preguntas, por ejemplo, por los motivos de ese amor, o incluso me puedo preguntar si entonces yo sabía algo de qué era el amor. En la reflexión tomamos como objeto no las cosas de la experiencia sino la experiencia misma y en ese momento las cosas de la experiencia pueden quedar afectadas con una especie de índice de neutralidad respecto a que exista o no lo que esa experiencia pretende. En el caso del amor en la reflexión referida la persona amada queda en cuanto amada en una situación de neutralidad, no sé si era realmente amada o no, o si sólo yo creía que la amaba. Es algo parecido a lo que hace el lógico cuando toma una frase de la vida ordinaria para estudiar en ella la estructura de una proposición. Si dice 'los periquitos son unos mamíferos cantores', a nadie se le ocurrirá decirle que eso no es verdad, cuando lo que él quiere es poner un ejemplo de una proposición. El objeto real al que se refiere la proposición no es algo que al lógico le interese, pues en cuanto proposición entre comillas es neutral respecto a la realidad.

De ese modo introduce Husserl la epojé y la reducción respecto a la actitud natural, más en concreto respecto a la formulación que yo puedo hacer del núcleo de la actitud natural, lo que Husserl llamará "la tesis de la actitud natural", el convencimiento propio de mi vida de que todo pertenece al mundo real, el convencimiento por tanto de que mundo es el sustrato de la existencia y realidad última de todo. La epojé es poner esta tesis entre comillas, entre paréntesis, como hacemos muchas veces en la reflexión con el objeto de la experiencia sobre la que reflexionamos o como hace el lógico con el referente de la frase que toma como ejemplo.

El paso siguiente y decisivo es entender qué pasa a partir de aquí, en concreto la reducción y las consecuencias que esto va a tener. Pues en efecto, si con la epojé interrumpo la tendencia natural a poner todas las cosas en un mundo; con eso interrumpo, por tanto, la intencionalidad misma de la experiencia, ¿qué es lo que me queda? Entender o saber contestar a esta pregunta es lo decisivo. En primer lugar me queda toda mi experiencia con la multiplicidad de sus actos y formas, -ciertamente neutralizada-, y el mismo mundo de la experiencia también entre comillas. De ese modo hemos separado el mundo real independiente de de la vida humana y aquel mundo dependiente de la vida humana, porque es su referente, en una operación que encuentra similitud en el modo de actuar del lógico. Este es el nivel de las Ideas, donde Husserl propone la fenomenología como una ciencia para describir esa vida de la conciencia o de la vida de experiencia de la subjetividad. La fenomenología debe describir la experiencia humana en todas sus modalidades y en sus dos vertientes, por un lado la experiencia en cuanto vida de experiencia y por otro lo dado en la experiencia sólo en cuanto dado en la experiencia, e.d. sólo en el sentido que tiene en esa experiencia en cuanto tal, separando cuidadosamente aquellos aspectos de una experiencia que en realidad no son dados en esa experiencia sino que son opiniones o creencias no fundadas en experiencia alguna, sino por ejemplo en tradiciones que no se corresponden con experiencia alguna. Esta dualidad de la descripción fenomenológica a la que nos acabamos de referir es lo que se quiere decir con las fórmulas de que la fenomenología tiene que describir por una parte las nóesis, los actos de conciencia o de la subjetividad, lo que Husserl dice también el cogito, y por otra los nóemas, o el sentido preciso que corresponde a las diversas nóesis, o como dice Husserl, el cogitatum; de ahí que una fórmula muy repetida por Husserl, a partir de las Ideas, es que después de la reducción la fenomenología se queda con el cogito, es decir, las nóesis o actos de la vida subjetiva, y el cogitatum, o el nóema o sentido dado en esos actos.

Ahora bien, es muy posible que el lector se pregunte qué se ha conseguido con estos pasos dados por Husserl en las Ideas, primero sobre aquella pregunta que teníamos que responder sobre el sujeto de la ciencia; y en segundo lugar sobre la crítica de la razón, que son los dos núcleos en los que se engarza la problemática de la fenomenología, sobre todo porque hay un problema que es necesario mencionar y que no le pasó desapercibido a Husserl, aunque sea muy frecuente que pase desapercibido a los intérpretes, y que por otro lado es fundamental para entender bien la etapa de maduración de la fenomenología; aunque es cierto que sólo en Friburgo pudo Husserl formular con cierta precisión la problemática que se va a exponer a continuación. En efecto, pensemos que hemos tomado como modelo de la epojé, de la reducción y de la situación resultante la operación que el lógico hace con una frase cuando la quiere utilizar como ejemplo. Más ¿cómo con eso podemos contestar a preguntas por la razón, establecer las premisas para una crítica de la razón que se refiere siempre a la realidad o no de las cosas? si en la fenomenología me reduzco a mi experiencia y a lo dado en la experiencia que la tomo en el sentido neutro en que el lógico puede tomar una frase como ejemplo de proposición, ¿qué puedo iniciar con esa operación de cara a una crítica de la razón? para captar la fenomenología en toda su profundidad es decisivo responder a esta cuestión; no hacerlo supone desactivarla filosóficamente, e.d. quedarse con ella como un método para describir nuestra vida subjetiva, sin más pretensiones, cuando lo cierto es que Husserl quería resolver con ella los problemas más profundos de la filosofía, y entre ellos el problema básico de la razón. Hay que decir, sin embargo, que pasar de la expresión del nivel de las Ideas al exigido por el planteamiento global de la fenomenología le costó mucho a Husserl, porque para ello tuvo que reformular el

concepto de epojé y de reducción. Vamos a intentar exponer este cambio que es el que nos dará definitivamente el nivel y el sentido de la filosofía trascendental.

Para ello vamos a volver a lo que antes hemos dicho sobre la reflexión y a introducir otro par de palabras, con cuyo sentido hemos estado operando hasta ahora sin decirlo. Cuando reflexiono sobre una experiencia, hemos dicho que tomo como objeto la experiencia y que lo dado en esa experiencia puede quedar afectado de alguna manera de un índice de neutralidad, se introduce por tanto una diferencia entre lo dado en la experiencia en cuanto dado en la experiencia y la realidad tal como ella es independientemente de la experiencia, una diferencia entre la representación y la realidad. La epojé y la reducción han consistido en poner entre paréntesis la realidad y quedarme con la representación de la realidad. Ahora bien, aquí está el problema, porque preguntarse por la razón es exactamente preguntar si cuando yo me represento algo tengo motivos suficientes para pensar que mi representación no es mera representación sino algo dado. Tener razón no es estar en una mera opinión, sino estar en la realidad, en que algo es en ese sentido, en el sentido que yo creo; que no estoy encerrado en mí. Pero entonces, ¿cómo me puede servir la fenomenología si por su metodología parece encerrarse en la representación, porque incluso pone la realidad entre paréntesis?

Pues bien, la profundización en el sentido de la reducción llevará a Husserl a descubrir el sentido filosófico de la misma, al constatar que esa diferencia entre representación y realidad era una distinción que no podía ser entendida en el sentido clásico de la Edad Moderna, que aparentemente subyacía al principio a la epojé y a la reducción; porque si profundizo en esa diferencia, me encuentro con que no es posible separar la representación y la realidad, porque no puedo pensar en una representación de la realidad si previamente no tengo conciencia de esa realidad. Entonces es preciso matizar qué es lo que se pone entre paréntesis y qué significa la reducción. Pues bien, lo que se pone entre paréntesis es una realidad absoluta que exista de un modo independiente de la vida subjetiva en la que tenemos conciencia de esa realidad, reduciéndome a la realidad tal como se da y se puede dar en la experiencia; y como ésta es la única de la que yo o nosotros podemos hablar, la consecuencia de la epojé es que toda realidad es re(con)ducida, o llevada a la vida subjetiva sólo en la cual la realidad tiene sentido. Esto y no otra cosa es la reducción trascendental, realizar esa operación por la cual invertimos la perspectiva y en lugar de vernos a nosotros en la realidad mundana, vemos la realidad mundana como la realidad dada en nuestra vida subjetiva, viendo esta estructura, vida subjetiva-realidad mundana como la estructura absoluta, e.d. como el principio sólo a partir del cual se puede iniciar cualquier análisis y planteamiento filosófico, porque más allá ya no se puede ir; eso significa que esa estructura es inderivable, porque todo se deriva de ella.

Con esto la fenomenología de Husserl rompe o supera la diferencia en la que se debatía la Filosofía Moderna entre realidad y representación, y que invalidaba todo intento filosófico al encerrarnos irremediabilmente en la representación, iniciando así una nueva era filosófica, en la que el punto de partida ya no es ni la representación ni la realidad sino una estructura previa que no es sino la experiencia inmediata sólo en la cual la realidad se da y tiene sentido. Con esto queda contestada la pregunta por el sujeto cuestionado en las Investigaciones lógicas, porque no es el ser humano en cuanto sometido a una realidad azarosa, sin necesidad alguna, e.d. como parte del mundo, sino el ser humano en cuanto polo necesario en esa estructura descubierta por la reducción

trascendental. Ese ser humano entendido en ese sentido es la subjetividad o la conciencia trascendental, que para Husserl es el AUTÉNTICO SENTIDO DEL SER HUMANO. Y por llevar toda pregunta filosófica sobre la realidad a esa estructura previa se llama esta filosofía trascendental, porque la realidad que descubre, describe y analiza trasciende el mundo en cuanto realidad independiente de la experiencia.

4.4 Hechos y esencias.

CAPÍTULO 1

(de las *Ideas* de 1913)

HECHOS Y ESENCIAS

§ 1. Conocimiento natural y experiencia

El conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece *dentro* de la experiencia. Dentro de la actitud teórica que llamamos "natural", queda, pues, designado el horizonte entero de las indagaciones posibles con una *sola palabra*: es el mundo. Las ciencias de esta actitud primitiva¹ son, según esto, en conjunto ciencias del mundo, y mientras son las exclusivamente dominantes, coinciden los conceptos "ser verdadero", "ser real" y -como todo lo real se funde en la unidad del mundo- "ser en el mundo".

A toda ciencia corresponde un dominio de objetos como campo de sus investigaciones, y a todos sus conocimientos, es decir, aquí proposiciones justas, corresponden como prístinas fuentes de fundamentación justificativa ciertas intuiciones en las que se dan en sí mismos, y al menos parcialmente en forma originaria, los objetos del dominio. La intuición de la primera esfera del conocimiento, la "natural", y de todas sus ciencias, es la experiencia natural, y la experiencia en que aquellos objetos se dan originariamente es la percepción, entendida la palabra en el sentido habitual. Darse originariamente algo real, "intuirlo" simplemente' y "percibir" son una sola cosa. Experiencia originaria la tenemos de las cosas físicas en la percepción externa, pero ya no en el recuerdo o en la expectativa; experiencia originaria la tenemos de nosotros mismos y de nuestros estados de conciencia en la llamada percepción interna o autopercepción, pero no de los demás ni de sus vivencias en la "intrafección". Les vemos a los demás sus sentimientos sobre la base de la percepción de las manifestación corporales de los sentimientos. Este verles a los demás las vivencias propio de la intrafección es, sin duda, un acto de intuición, en que se da algo, pero ya no un acto en que se dé algo originariamente. Del prójimo y su vida psíquica se tiene, sin duda, conciencia como "estando ahí él mismo" y estando ahí a una con su cuerpo, pero no como se tiene conciencia de este último, como algo que se da originariamente.

El mundo es el conjunto total de los objetos de la experiencia y del conocimiento empírico posible, de los objetos que sobre la base de experiencias actuales son conocibles en un pensar teórico justo. No es este el lugar de discutir cómo se presenta en detalle el método de la ciencia empírica, ni cómo funda su derecho a rebasar el estrecho marco de lo dado directamente en la experiencia. Ciencias del mundo o ciencias de la actitud natural, son todas las llamadas *ciencias naturales* en sentido estricto y lato, las ciencias de la naturaleza *material*, pero también las de los seres

animados con su naturaleza *psicofísica*, o sea, también la fisiología, la psicología, etc. Igualmente pertenecen a este grupo todas las llamadas *ciencias del espíritu*, la historia, las ciencias culturales, las disciplinas sociológicas de toda índole, pudiéndose dejar abierta por el momento la cuestión de si se debe equipararlas a las naturales u oponerlas a ellas, de si ellas mismas deben pasar por ciencias naturales o por ciencias de un tipo esencialmente nuevo.

§ 2. El hecho. Inseparabilidad del hecho y la esencia

Las ciencias empíricas son *ciencias de "hechos"*. Los actos de conocimiento del experimentar que les sirven de fundamento sientan lo real como *individual*, lo sientan como existente en el espacio y en el tiempo, como algo que existe en *este* punto del tiempo tiene esta su duración y un contenido de realidad que por esencia hubiera podido existir igualmente bien en cualquier otro punto del tiempo; y también como algo que existe en este lugar, en esta forma física (o que se da a una con un cuerpo de esta forma), pudiendo la misma cosa real, considerada bajo el punto de vista de su esencia peculiar, existir igualmente bien en cualquier lugar, con cualquier forma, como asimismo alterarse, mientras que de hecho no se ha alterado, o alterarse de otra manera que de aquella de que se ha alterado de hecho. El ser individual de toda índole es, para decirlo en los términos más generales posibles, "contingente". Es así, pero pudiera por esencia ser de otra manera. Aun cuando sean válidas determinadas leyes naturales, por virtud de las cuales, cuando son fácticas tales o cuales circunstancias reales, no pueden menos de ser fácticas tales o cuales determinadas consecuencias, tales leyes se limitan a expresar regulaciones fácticas, que de suyo pudieran sonar enteramente de otra manera y que ya presuponen, como inherente de antemano a la *esencia* de los objetos de la experiencia posible, el que esos objetos regulados por ellas, considerados en sí mismos, son contingentes.

Pero en el sentido de esta contingencia, que equivale, pues, a facticidad, se encierra el estar correlativamente referida a una *necesidad* que no quiere decir la mera existencia fáctica de una regla válida de la coordinación de hechos espacio-temporales, sino el carácter de la *necesidad esencial*, y que por ende se refiere a una universalidad *esencial*. Cuando dimos que todo hecho podría "bajo el punto de vista de su esencia peculiar" ser de otra manera, dimos ya expresión a la tesis de que *al sentido de todo lo contingente es inherente tener precisamente una esencia y por tanto un eidos que hay que aprehender en su pureza, y este eidos se halla sujeto a verdades esenciales de diverso grado de Universalidad*. Un objeto individual no es meramente individual; un "eso que está allí", un objeto que sólo se da una vez, tiene, en cuanto constituido "*en sí mismo*" de tal o cual manera, su índole peculiar, su dosis de predicables *esenciales*, que necesitan convenirle (en cuanto "es tal como es en sí mismo") para que puedan convenirle otras determinaciones secundarias y relativas. Así, por ejemplo, tiene todo sonido en sí y por sí una esencia y en la cima la esencia universal sonido en general o más bien acústico en general -entendida puramente como el aspecto que la intuición puede destacar del sonido individual aisladamente o mediante una comparación con otros sonidos como "algo común"). Igualmente tiene toda cosa material su propia forma esencial y en la cima la forma universal "cosa material en general", como una determinación temporal en general, una duración, una figura, una materialidad en general. Todo lo inherente a la esencia del individuo puede tenerlo otro individuo, y los *sumos* universales esenciales,

de la índole que hemos indicado en los ejemplos anteriores, acotan "regiones" o "categorías" de individuos.

§ 3. Intuición esencial e intuición individual

Ante todo designo "esencia" lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo lo *que él es*. Pero todo "lo que" semejante puede *trasponerse en idea*". Una intuición empírica o individual puede convertirse en *intuición esencia (ideación)* -posibilidad que por su parte no debe considerarse como empírica, sino como esencial. Lo intuido en este caso es la correspondiente esencia pura o *eidos*, sea la suma categoría, sea una división de la misma, hasta descender a la plena concreción.

Esta intuición en que la esencia se da, *en casos originariamente*, puede ser *adecuada*, como la que fácilmente podemos procurarnos, por ejemplo, de la esencia "sonido"; pero puede ser también más o menos imperfecta, "inadecuada", y no sólo por respecto a una mayor o menor *claridad y distinción*. Es inherente a la peculiar índole de ciertas categorías esenciales el que las esencias correspondientes sólo puedan darse "por un lado", o por varios lados sucesivamente, pero nunca "por todos lados" correlativamente, tampoco se puede tener experiencia de las respectivas singularizaciones individuales, ni representárselas sino en intuiciones empíricas inadecuadas, "por un solo lado". Esto vale para toda esencia referente a *cosas*, y bajo todos los puntos de vista de los componentes de la extensión o de materialidad; más aún, mirando mejor (los análisis ulteriores lo harán evidente así) vale para *todas las realidades* en sentido estricto, por respecto a las cuales tomarán, ciertamente, las vagas expresiones "por un lado" y "por varios lados", significaciones precisas y se distinguirán diversas formas de inadecuación

Por el momento bastará señalar que ya la simple forma espacial de la cosa física sólo puede darse, en principio, en meros "escorzos" visibles por un solo lado; y que, prescindiendo de esta inadecuación, que perdura a través de todo curso y avance de intuiciones continuas y a pesar de todo lo que se gane con éstas, toda propiedad física nos arrastra a secuencias infinitas de la experiencia; que toda multiplicidad empírica, por dilatada que sea, deja abiertas más y más y siempre nuevas determinaciones de la cosa y así *in infinitum*.

Cualquiera que sea la índole de la intuición individual, adecuada o no, puede tomar el giro de la intuición esencial, y esta última tiene, sea adecuada o no del modo correspondiente, el carácter de un acto en que *se da* algo. Pero esto implica lo siguiente:

La esencia (eidos) es un objeto de nueva índole. Así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura.

No se está aquí ante una analogía meramente superficial, sino ante una comunidad radical. *También la intuición esencial es rigurosamente intuición*, como el objeto eidético es rigurosamente objeto. La generalización de la pareja de conceptos correlativos "intuición" y "objeto" no es una ocurrencia caprichosa, sino forzosamente requerida por la naturaleza de las cosas². La intuición empírica, y especialmente la

experiencia, es conciencia de un objeto individual, y en cuanto conciencia intuitiva "hace que se dé"; en cuanto percepción, hace que se dé originariamente, que la conciencia aprese el objeto "originariamente", en su identidad "personal". Enteramente por igual es la intuición esencial conciencia de algo, de un "objeto", de un algo a que se dirige su mirada y que en ella "se da en sí mismo"; pero que luego cabe, en otros actos, "representarse", pensar vaga o distintamente, convertir en sujeto de predicaciones verdaderas e falsas -justo como todo *"objeto" en el sentido necesaria ente lato de la lógica formal*. Todo posible objeto, o, dicho lógicamente, *"todo sujeto de posibles predicaciones verdaderas"*, tiene, justo, sus modos de presentarse a una mirada que se lo representa, lo intuye, en casos lo alcanza en su "identidad personal", lo "aprehende", antes de todo pensar predicativo. La intuición esencial es también intuición, y es intuición en sentido plenario y no una mera y quizá vaga representación; siendo, así, una intuición en que se da originariamente la esencia o que aprehende ésta en su identidad "personal"³. Mas, por otra parte, es una intuición de índole en principio peculiar y *nueva*, a saber, frente a las formas de intuición que son correlativas de las objetividades de otras categorías, y en especial frente a la intuición en el estrecho sentido corriente, esto es, frente a la intuición individual.

Cierto que la índole peculiar de la intuición esencial entra, el tener por base un capital ingrediente de intuición individual a saber, un comparecer, un ser visible lo individual, aunque no sea una aprehensión de *esto*, ni un ponerlo en forma alguna como realidad; cierto es que, a consecuencia de ello, no es posible ninguna intuición esencial sin la libre posibilidad de volver la mirada a algo individual que le corresponda y de desarrollar la conciencia de un ejemplar -como tampoco, a la inversa, es posible ninguna intuición individual sin la libre posibilidad de llevar a cabo una ideación y de dirigir la mira en ella a las correspondientes esencias que se ejemplifican en lo individualmente visible; pero esto no altera en nada la circunstancia de que *las dos clases de intuiciones son en principio distintas*, y en frases como las que acabamos de formular sólo se dan a conocer sus relaciones esenciales. A las distinciones esenciales entre las intuiciones corresponden las relaciones esenciales entre "existencia" (aquí, patentemente en el sentido de lo que existe individualmente) y "esencia", entre el *hecho* y el *eidos*. Siguiendo el hilo conductor de estas relaciones, aprehendemos con *evidencia intelectual* las esencias conceptuales correspondientes a estos términos y desde ahora coordinadas con toda precisión, a la vez que quedan pulcramente *eliminadas todas las ideas, en parte místicas*, adscritas principalmente a los conceptos *eidos* (Idea), esencia.⁴

§ 4. Intuición esencial y fantasía.

Conocimiento de esencial independiente de todo conocimiento de hechos

El eidos, la esencia pura, puede ejemplificarse intuitivamente en datos empíricos de la percepción, del recuerdo, etc., pero igualmente bien *en meros datos de la fantasía*. Por ende, podemos, para aprehender una esencia en sí misma y *originariamente*, partir de las correspondientes intuiciones empíricas, *Pero igualmente de intuiciones no experimentativas, no aprehensivas de algo existente, antes bien "meramente imaginativas"*.

Si producimos en la libre fantasía cualesquiera formas espaciales, melodías, procesos sociales, etc., o fingimos actos de experimentar algo, de agradarnos o

desagradarnos algo, de querer algo, etc., en ellos podemos por "ideación" intuir originariamente, y en casos incluso adecuadamente, múltiples esencias puras: sean las esencias de la forma espacial, de la melodía, del proceso social, etc., en *general*, sean de una forma, melodía, etc., del respectivo tipo especial. Es indiferente el que tales cosas se hayan dado o no en una experiencia actual. Aun cuando la libre ficción condujese, por el milagro psicológico que fuera, a imaginarse datos de índole en principio nueva, por ejemplo, datos sensibles que no se hubiesen presentado, ni hubiesen de presentarse nunca en ninguna experiencia, esto no alterarla en nada el carácter originario de la forma de darse las esencias correspondientes, bien que datos imaginados no sean nunca datos reales.

Con esto se halla en relación esencial el que el poner y ante todo el aprehender intuitivamente esencias no implica en lo más mínimo el poner existencia individual alguna; las puras verdades esenciales no contienen la menor afirmación sobre hechos, por lo que tampoco cabe concluir de ellas *solas* la más insignificante verdad de hecho.

Así como todo pensar y enunciar hechos ha menester de la experiencia como fundamento (en cuanto la requiere necesariamente la *esencia de la justeza* de semejante pensar), de igual manera ha menester el pensar sobre esencias puras -el pensar que no enlaza ni mezcla hechos ni esencias- de la intuición esencial como base en que *se funde*.

§ 5. Juicios sobre esencias. Juicios de validez universal eidética

Pero hay que advertir lo siguiente. Juzgar *sobre* esencias y relaciones y juzgar eidético en general no es, en vista de la amplitud que tenemos que dar a este último concepto *el conocimiento eidético no tiene en todas sus proposiciones esencias por "objetos sobre los cuales" verse*; y lo que con esto se halla en estrecha relación: intuición esencial -tomada como hasta aquí- como una forma de conciencia análoga a la aprehensión de existencias en que se aprehende *objetivamente* una esencia, así como en la experiencia se aprehende algo individual, no es la única forma de conciencia que entraña esencias, excluyendo toda posición de *existencias*. De las esencias se puede tener conciencia intuitiva, e incluso se las puede aprehender en cierto modo, sin que lleguen a ser "objetos sobre los cuales" verse nada.

Partamos del juzgar. Hablando más exactamente, se trata de la distinción entre juicios *sobre* esencias, y juicios que juzgan de un modo indeterminadamente, universal y sin poner, mezclando las *¿día!*, nada individual, pero *sobre algo individual*, aunque *puramente como caso singular de las esencias* tomado en el modo del "*en general*". Así, en la geometría pura, no juzgamos por lo regular sobre el *eidos* recta, o ángulo, o triángulo, o sección cónica, etc., sino sobre la recta, y el ángulo en general o "en cuanto tales", sobre triángulos individuales en general, o secciones cónicas individuales en general. Semejantes juicios universales tienen el carácter de la *universalidad esencial*, de la universalidad "pura", o, como también se dice, "rigurosa", *absolutamente incondicionada*".

Supongamos, en gracia a la sencillez, que se trata de axiomas, de juicios inmediatamente evidentes, a los cuales conducen en efecto todos los restantes juicios en una fundamentación mediata. Semejantes juicios -en cuanto juzgan, como se supone aquí, sobre singularidades individuales en el modo indicado- han menester, para su fundamentación noética, esto es, para hacerse intelectualmente evidentes, de una cierta

intuición esencial, que también se pudiera designar (en un sentido modificado) como aprehensión esencial; y también ésta, así como la intuición que hace de las esencias sus objetos, descansa en un tener a la vista singularidades individuales de las esencias, pero no en una experiencia de ellas. También para ella bastan meras representaciones de la fantasía o más bien visiones de la fantasía; la visión es, en cuanto tal, consciente, es un "fenómeno", pero no está aprehendida como existente. Cuando, por ejemplo, juzgamos con universalidad esencial (universalidad incondicionada, "pura") "un color en general es distinto de un sonido en general", se confirma lo acabado de decir. Un caso singular de la esencia color o un caso singular de la esencia sonido es intuitivamente "representable", y justo como caso singular de su esencia; existe a la vez y en cierta forma una intuición de la fantasía (sin posición de existencia) y una intuición esencial, pero esta última no como una intuición que hace de la esencia un *objeto*. Mas en la naturaleza de las cosas entra el que estemos en todo tiempo en libertad de tomar la correspondiente actitud objetivante o el que ésta sea, justo, una posibilidad esencial. De conformidad con el cambio de actitud, cambiaría también el juicio, diciendo ahora: la esencia (el "género") color es distinta de la esencia (el género) sonido. Y así por todas partes.

A la inversa, puede transformarse con perfecta equivalencia todo juicio sobre esencias en un juicio absolutamente universal sobre casos singulares de estas esencias en cuanto tales. De este modo se relacionan puros juicios esenciales (juicios puramente eidéticos), cualquiera que pueda ser su forma lógica. Lo común a ellos es que no ponen ningún ser individual, aun cuando juzguen sobre lo individual -justo porque juzgan en pura universalidad esencial.

§ 6. Algunos conceptos fundamentales. Universalidad y necesidad

De un modo evidente están en relación estas ideas: juzgar eidético juicio eidético o proposición eidética, verdad (proposición verdadera) eidética como correlato de esta última idea: la relación eidética pura y simple (la existente en la verdad eidética); finalmente, como correlato de las primeras ideas: la relación eidética en el sentido modificado de lo meramente mentado en el sentido de aquello que se enjuicia puramente como tal o sea pudiendo existir o no existir.

Todo caso eidético especial y singular de una relación eidética universal se llama, en cuanto es tal, una *necesidad esencial*. Universalidad esencial y necesidad esencial son, pues, correlatos. Sin embargo, es vacilante el uso del término necesidad, como consecuencia de las correlaciones indicadas: también los juicios correspondientes se llaman necesarios. Pero es importante advertir las distinciones y ante todo no designar como necesidad la universalidad esencial misma (según se hace habitualmente). El tener conciencia de una necesidad, o, más exactamente, el juzgar como fenómeno de conciencia en que una relación se presenta como caso especial de una universalidad eidética, se llama *apodíctico*; el juicio mismo, o la proposición, *consecuencia apodíctica* (o, también, apodícticamente "necesaria") del juicio universal a que se refiere. Las proposiciones enunciadas sobre las relaciones entre universalidad, necesidad, apodicticidad pueden tomarse también más universalmente, de suerte que valgan para, cualesquiera esferas y no sólo para las puramente eidéticas. Pero patentemente cobran dentro de los límites de lo eidético un sentido señalado y especialmente importante.

Muy importante es también la combinación del juzgar eidético sobre lo individual en general con *el poner la existencia* de lo individual. Se transporta la esencialidad universal a algo individual puesto como existente o a una esfera indeterminadamente universal de individuos (que recibe su tesis como existente). Entra aquí toda "aplicación" de verdades geométricas a casos de la naturaleza (puesta como real). La relación puesta como real es entonces un *hecho* en cuanto es una realidad individual, pero es una *necesidad eidética* en cuanto es un caso individual de una universalidad esencial.

No se debe confundir la *universalidad ilimitada de las leyes de la naturaleza* con la *universalidad esencial*. La proposición "todos los cuerpos son pesados" no pone, sin duda, cosa alguna determinada como existente dentro del todo de la naturaleza. A pesar de ello, no tiene la universalidad incondicionada de las proposiciones eidéticamente universales, en cuanto que, de conformidad con su sentido de ley natural, siempre lleva consigo un poner la existencia, a saber, la de la naturaleza misma, la de la realidad espacial-temporal: todos los cuerpos *-de la naturaleza*, todos los cuerpos "reales"- son pesados. En cambio, tiene la proposición "todas las cosas materiales son extensas" validez eidética, y puede tomarse por puramente eidética, con tal que se elimine la tesis de existencia practicada del lado del sujeto. La proposición enuncia lo que se funda puramente en la esencia de una cosa material y en la esencia de la extensión, y lo que podemos traer a evidencia intelectual como validez universal "incondicionada". Esto sucede porque hacemos que se nos dé originariamente la esencia de la cosa material (quizá sobre la base de una libre ficción de una cosa semejante), para dar luego, en el seno de esta conciencia en que se nos da la esencia, los pasos mentales que requiere la "evidencia intelectual" -el darse originariamente la relación esencial sentada expresamente por la proposición. El corresponder a semejantes verdades algo real en el espacio no es un mero factum, sino, en cuanto caso especial de leyes esenciales, una *necesidad esencial*. Hecho es sólo lo real mismo a que se hace la aplicación.

§ 7. Ciencias de hechos y ciencias de esencias

La relación (ella misma eidética) que hay entre el objeto individual y la esencia, según la cual corresponde a cada objeto individual una esencia como su esencia, lo mismo que, a la inversa, responden a toda esencia individuos posibles, que serían los casos particulares y fácticos de ella, es el fundamento de una mutua relación paralela *entre ciencias de hechos v ciencias de esencias*. Hay *ciencias de esencias puras*, como la lógica pura, la matemática pura, la teoría pura del tiempo, la teoría pura del espacio, la teoría pura del movimiento, etc. Estas ciencias son puras de todo poner hechos en todos sus pasos mentales; 0, lo que es equivalente, *en ellas no pueden tomar, la función de fundamentación la experiencia en cuanto experiencia*, esto es, en cuanto forma de conciencia que, aprehende o pone la realidad o la existencia. Allí donde entra en función en ellas la experiencia, no entra en función, sin embargo, *en cuanto experiencia*. *El geómetra* que dibuja sus figuras en el encerado traza líneas fácticamente existentes en el encerado fácticamente existente. Pero su experimentar lo trazado, *qua experimentar*, no es en mayor medida que su trazar físicamente el *fundamento* de su intuir y pensar geométricos esenciales. De donde que sea lo mismo que al proceder así esté alucinado o no, o que, en lugar de dibujar realmente, se imagine sus líneas o construcciones en el mundo de la fantasía. Muy distinto es lo que pasa en el *investigador de la naturaleza*. Este observa y experimenta, esto es, constata una *existencia empírica*, o *el experimentar es para él un acto de fundamentación*, que nunca sería reemplazable por un mero

imaginar. justo por ello son los conceptos de ciencia *de hechos* y ciencia empírica conceptos equivalentes. Mas para el *geómetra*, que no investiga realidades, sino "posibilidades ideales", no relaciones reales, sino relaciones esenciales, es, en lugar de la experiencia, *la intuición esencial el acto de fundamentación última*.

Así es en todas las ciencias eidéticas. En las relaciones esenciales (o los axiomas eidéticos) aprehensibles en una evidencia intelectual inmediata se fundan las mediatas, que se dan en el pensar de evidencia intelectual mediata, y que se dan en éste según principios que son de una evidencia intelectual absolutamente inmediata. *Todo paso de fundamentación mediata es, según esto, apodíctica y eidéticamente necesario*. Lo que constituye la esencia de la ciencia eidética pura es, pues, el *proceder exclusivamente eidético*, el no dar a conocer desde un principio, ni ulteriormente, más relaciones que aquellas que tienen una validez eidética, o que puede hacerse que se den originariamente en forma inmediata (en cuanto inmediatamente fundadas en esencias originariamente intuitas), o que pueden "concluirse" de semejantes relaciones "axiomáticas" por medio de una inferencia pura.

Con esto se relaciona el *ideal práctico de la ciencia eidética exacta*, que en rigor únicamente ha sabido realizar la matemática más reciente: a prestar a toda ciencia eidética el más alto grado de racionalidad, reduciendo todos los pasos mediatos del pensamiento a meras subsunciones bajo los axiomas del respectivo dominio eidético, conjugados sistemáticamente de una vez para todas, y, allí donde no se trata desde luego de la lógica "formal" o "pura" (en el sentido *más amplio*, de la *mathesis universalis*),⁵ acudiendo a, todos los axiomas de esta última.

Y con esto se relaciona a su vez "el *ideal de la "matematización"* que es, como el ideal a que se acaba de hacer referencia, de gran significación epistemológico-práctica para todas las disciplinas eidéticas "exactas", cuyos conocimientos todos (como, por ejemplo, los de la geometría) están encerrados con necesidad puramente deductivo en la universalidad de unos pocos axiomas. Pero éste no es el lugar de ahondar en esta cuestión.

§ 8. Relaciones de dependencia entre la ciencia de hechos

y la ciencia de esencias

Tras de lo anterior resulta claro que el sentido de la ciencia eidética excluye en principio todo tomar en cuenta resultados de las ciencias empíricas. Las tesis de realidad que aparecen en las afirmaciones inmediatas de estas ciencias corren a través de todas las mediatas. De hechos se- siguen siempre sólo hechos.

Si, pues, toda ciencia eidética es independiente en principio (le toda ciencia de hechos, es lo contrario lo que pasa con la *ciencia de hechos*. No hay *ninguna* que, *plenamente desarrollada como ciencia*, pueda ser pura de conocimientos eidéticos y, por ende, *pueda ser independiente de las ciencias eidéticas, ya formales, ya materiales*. Pues, *en primer lugar*, es comprensible de suyo que una ciencia empírica, siempre que lleva a cabo fundamentaciones mediatas de esencias, tiene que proceder con arreglo a los principios *formales* de que trata la lógica formal. En general y dado que se dirige,

como ciencia, a objetos, tiene que estar sujeta a las leyes inherentes a la esencia de la *objetividad en general*. Con esto entra en relación con el complejo de las disciplinas ontológico-formales, que abarca, junto a la lógica formal en sentido estricto, las restantes disciplinas de la "*mathesis universalis*" formal (o sea, también la aritmética, el análisis puro, la teoría de la multiplicidad). A esto se añade, *en segundo término*, que todo hecho implica un contenido esencial *material* y toda verdad eidética inherente a la esencia puras encerradas en este contenido da forzosamente una ley a que está sujeto el caso singular fáctico y dado, lo mismo que todo caso singular posible en general.

§ 9. Región y eidética regional

Toda objetividad empírica concreta se subordina con su esencia material a un género material *sumo*, a una "*región*" de objetos empíricos. A la esencia regional pura corresponde entonces una ciencia *regional eidética* o, como también podemos decir, una *ontología regional*. Suponemos que en la esencia, regional, o en los distintos géneros que la componen, se fundan tan ricamente ramificados conocimientos, que merece la pena hablar de su despliegue sistemático como de una ciencia o de todo un complejo de disciplinas ontológicas correspondientes, los distintos componentes del género de la región. De la amplia medida en que se realiza efectivamente esta suposición podremos convencernos en abundancia. Según esto, estará también toda ciencia empírica incluida en el ámbito de una región en esencial relación, lo mismo que con las disciplinas formales, también con las ontológicas regionales. Podemos expresar esto también así: *toda ciencia de hechos* (ciencia empírica) *tiene esenciales fundamentos teóricos en ontologías eidéticas*. Pues es cosa que se comprende totalmente de suyo (caso de ser exacta la suposición hecha) que el rico contenido de conocimiento que se refieren de un modo puro, *absolutamente* válido, a todo los posibles objetos de la región -en tanto que en parte son inherentes a la forma vacía de la objetividad general, en parte *al eidos* de la región, que representa, por decirlo así, una forma *material necesaria* de todos los objetos de la región- no pueden carecer de importancia para la investigación de los hechos empíricos.

En esta forma corresponde, por ejemplo, a todas las ciencias de la naturaleza la ciencia eidética de la naturaleza física en general (la *ontología de la naturaleza*), en cuanto que a la naturaleza fáctica le corresponde un *eidos* captable en su pureza, la "*esencia naturaleza en general*", con una infinita copia de relaciones esenciales encerradas en ella. Si nos formamos la *idea de una ciencia empírica, pero perfectamente racionalizada*, esto es, de una ciencia que ha ido en la teorización tan lejos como para que todo lo especial incluido en ella se encuentre reducido a sus fundamentos más universales y más de principio, claro resulta que la *realización de esta idea depende esencialmente de que se desarrollen acabadamente las respectivas ciencias eidéticas*; o sea, junto a la *mathesis* formal, relacionada de igual modo con todas las ciencias, depende en especial de que se desarrollen acabadamente las *disciplinas ontológico-materiales* que exponen en su pureza racional, esto es, justo eidéticamente, *la esencia* de la naturaleza y consiguientemente todas las formas esenciales de objetos naturales. Y esto es válido, como de suyo se comprende, para cualquier otra región.

También bajo el punto de vista *epistemológico-práctico* cabe esperar por anticipado que cuanto más se acerque una ciencia empírica al nivel "racional", al nivel de la ciencia "exacta", nomológica, o sea, cuanto más alto sea, el grado en que disponga

de disciplinas eidéticas acabadamente desarrolladas como de las bases y se sirva de ellas para sus fundamentaciones, tanto más se acrecentará el volumen y la fuerza de sus resultados epistemológico-prácticos.

Es lo que confirma la evolución de las ciencias naturales racionales, las ciencias físicas. Su gran época comienza, en efecto, en la edad moderna, justo cuando se supo hacer fecunda de una vez y en gran estilo para el método de la física la geometría, ya desarrollada altamente como pura eidética en la antigüedad (y, en lo esencial, en la escuela platónica). Entonces se ve claro que la *esencia* de la cosa material es ser *res extensa* y que, por ende, *es la geometría la disciplina ontológica referente a un factor esencial de semejante tipo de cosa, la forma espacial*. Pero también se ve claro que la esencia universal (regional, en nuestra terminología) de la cosa va mucho más lejos. Esto se revela en que la evolución sigue a la vez una dirección en que se desarrolla una *serie de nuevas disciplinas* coordinables con la geometría y *llamadas a desempeñar la misma función de racionalizar lo empírico*. La magnífica floración de las ciencias matemáticas formales y materiales brota de esta tendencia. Con apasionado celo se las desarrolla como ciencias *puramente* racionales (como *ontologías eidéticas*, en nuestro sentido), o crea del todo, y, encima (así en los comienzos de la edad moderna como largo tiempo después todavía), no por ellas mismas, sino en servicio de las ciencias empíricas. Y ellas produjeron, en efecto, con toda abundancia los esperados frutos en la evolución paralela de la tan admirada física racional.

§ 10. Región y categoría. La región analítica y sus categorías

Si nos adentramos en una ciencia eidética cualquiera, por ejemplo, en la ontología de la naturaleza, no nos encontramos (esto es, en efecto, lo normal) enfrentados a esencias como objetos, sino a objetos de las esencias, que en nuestro ejemplo están subordinados a la región naturaleza. Pero a la vez observamos que "*objeto*" es un término para designar muchas clases de entidades, bien que relacionadas entre sí, por ejemplo, "cosa", "propiedad", "relación", "conjunto", "orden", etc., que patentemente no son equivalentes unas a otras, sino que en cada caso remiten a una forma de objetividad que tiene, por decirlo así el privilegio de representar la *objetividad prístina*, por respecto a la cual se presentan todas las demás en cierto modo con meras variantes. En nuestro ejemplo tiene este privilegio, naturalmente, la *cosa misma*, frente a las propiedades etc., de la cosa. Pero esto es justamente un fragmento de aquella constitución formal sin aclarar la cual resultaría confuso y enmarañado lo mismo todo hablar de un objeto que de una región de objetos. Resultado de esta aclaración, a la que vamos a dedicar las consideraciones siguientes, será de suyo el importante *concepto de categoría*, que está relacionado con el concepto de región.

Categoría es una palabra que, por una parte, en la combinación "*categoría de una región*", remite precisamente a la región respectiva, por ejemplo, la región naturaleza física; pero, por otra parte, pone a la determinada *región material* del caso en relación con la *forma de región en general*, o, lo que es lo mismo, con la *esencia formal objeto* en general y con las *categorías formales* inherentes a esta esencia.

Ante todo, una observación que no carece de importancia. La ontología formal parece, por el pronto, entrar en una misma serie con las ontologías materiales, en cuanto que la esencia formal de un objeto en general y las esencias regionales parecen desempeñar una y otras el mismo papel. Se sentirá, por ende, la inclinación a hablar, en

lugar de regiones pura y simplemente, como hasta aquí, más bien de regiones materiales, y a agregar a éstas la "*región formal*". Si aceptamos este modo de hablar, es menester, sin embargo, cierta cautela. Hay, por un lado, *esencias materiales*, que son, en cierto sentido, las "*verdaderas*" *esencias*. Mas, por otro lado, hay, sin duda, algo eidético, pero, sin embargo, radical y esencialmente distinto: una mera forma *de esencia*, que es, sin duda, una esencia, pero una esencia completamente "vacía", una esencia que *se ajusta a la manera de una forma vacía a todas las esencias posibles*; que en su formal universalidad tiene bajo sí todas las universalidades materiales, incluso las más altas, y les prescribe *leyes* por medio de las verdades formales relativas a ella. La llamada "región formal" no es, pues, algo coordinado a las regiones materiales (las regiones, pura y simplemente); *no es propiamente una región, sino la forma vacía de región en general*, que en lugar de tener junto a sí, tiene más bien *bajo* si (aunque sólo *formaliter*) a todas las regiones con todos sus casos esenciales especiales o dotados de un contenido material. Esta subordinación de lo material a lo formal se denuncia en que *la ontología formal alberga en su seno a la vez las formas de todas las antologías posibles (scilicet, de todas las "verdaderas" antologías, las "materiales")*, en que *prescribe a las ontologías materiales una constitución formal común a todas ellas* - incluida aquella constitución que tenemos que estudiar ahora con vistas a la distinción de región y categoría.

Si partimos de la ontología formal (siempre entendida como la lógica pura en toda su extensión hasta la *mathesis universalis*), es ésta, como ya sabemos, una ciencia eidética del objeto en general. Objeto es, en el sentido de ella, toda cosa y cada cosa, y sobre esto pueden sentarse verdades justo infinitamente múltiples que se distribuyen por las muchas disciplinas de la *mathesis*. Pero todas juntas remiten a un pequeño grupo de verdades inmediatas o "fundamentales" que funcionan en las disciplinas puramente lógicas como "axiomas". Definimos, pues, como *categorías lógicas o categorías de la región lógica objeto en general los conceptos puramente lógicos y fundamentales que aparecen en estos axiomas* -conceptos que determinan dentro del sistema total de los axiomas la esencia lógica del objeto en general o que expresan las determinaciones absolutamente necesarias constitutivas de un objeto en cuanto tal, de un algo cualquiera -en la medida en que haya de poder ser en general un algo. Como lo puramente lógico en nuestro sentido, deslindado con absoluta exactitud, determina el único concepto filosóficamente importante (y por cierto, que de importancia fundamental) de lo "*analítico*"⁶ frente a lo "*sintético*", llamamos a estas categorías también las *analíticas*.

Ejemplos de categorías lógicas son, pues, conceptos como los de propiedad, cualidad relativa, relación, identidad, igualdad, conjunto o colección, número, todo y parte, género y especie, etc. Pero también entran aquí las *categorías significativas*, los conceptos fundamentales de las diversas, de proposiciones, miembros y formas de éstas, conceptos que, son inherentes a la esencia de la proposición (apófansis); entrando aquí, con arreglo a nuestra definición, en vista de las verdades esenciales que vinculan entre sí el "objeto en general" y la "significación en general", de tal suerte que las verdades puras sobre las significaciones son traducibles en verdades puras sobre los objetos. Justo por esto es la "lógica apofántica" aun cuando trata exclusivamente de las significaciones, un miembro de la ontología formal tomada en su sentido más comprensivo. Empero, hay que poner aparte, como un grupo peculiar, las categorías significativas, enfrentándoles las restantes como las *categorías objetivo-formales*, en sentido *plenario*⁷.

Señalamos aún aquí que por categorías podemos entender, de un lado, los conceptos en el sentido de significación, pero de otro lado, también, y mejor aún, las esencias formales mismas que encuentran su expresión en estas significaciones. Por ejemplo, la "categoría" relación, pluralidad, etc., quiere decir, en último término, *el eidos* formal relación en general, pluralidad en general, etc. El equívoco sólo es peligroso mientras no se ha aprendido a distinguir pulcramente lo que aquí hay que distinguir siempre: la significación y lo que puede recibir "expresión" *por medio* de la significación; y también: la significación y la objetividad significada. Bajo el punto de vista terminológico, puede distinguirse expresamente entre *conceptos categoriales* (entendidos como significaciones) y *esencias y categoriales*.

4.5 La meditación fenomenológica fundamental: epojé y reducción.

De *La estructura del método fenomenológico*, pp. 26-39

Reducción fenomenológica y epojé:

Primer sentido de reducción

El método fenomenológico, que se fraguó a partir del lema de la necesidad de volver a las cosas mismas, se configuró en Husserl a través de varios elementos, cuyo sentido formal debemos aclarar, como paso previo a un estudio concreto más sistemático que diacrónico de método. Los elementos constitutivos de esa vuelta a las cosas mismas fueron designados por Husserl -y así han pasado a la comprensión casi popular de la fenomenología- como una epojé, una reducción fenomenológica y una reducción eidética. Dado que la mayor parte de las incomprensiones de la fenomenología de Husserl provienen precisamente de una lamentable confusión de estos tres términos, y teniendo en cuenta que, en gran medida, en este punto radica el motivo clave de la esterilidad que muchos contemporáneos creen típica de la fenomenología, nos interesa por ahora exponer la relación que, en un análisis de aspecto formal, guardan estos términos entre sí, sin profundizar en los desarrollos concretos husserlianos sobre estos puntos.

Hemos indicado al final del número anterior los dos aspectos esenciales que incluye la vuelta a las cosas mismas. Volver a las cosas mismas, podemos decir con una frase de Eugen Fink, el asistente que colaboró con Husserl íntimamente durante los diez últimos años de su vida, ha de significar ganar las cosas mediante la eliminación de todas las capas de sentido con que las ciencias las ha cubierto. Por eso la vuelta a las cosas mismas incluye un primer *momento negativo*, que se refiere a esa supresión de todo lo que nos impide ver las cosas en sí mismas. Husserl llama a ese momento *epojé*.

Epojé viene del griego 'epejo', que etimológicamente significa «tener sobre», y en voz media, «tenerse» o «contenerse», es decir, retenerse, abstenerse, por tanto, de ir adelante, de seguir el movimiento espontáneo en su inercia natural. Una palabra muy importante en las lenguas europeas procedente de este sentido es la palabra «época», que etimológicamente significaría un acontecimiento que *contiene retiene* la historia, cerrando un período de tiempo, para explicar desde él mismo todos los demás acontecimientos. Desde el acontecimiento «epocal» quedan clarificados o iluminados los demás acontecimientos; por eso ese acontecimiento *marca una época*; desde él se observan los demás acontecimientos como un espectador que en un alto en el camino se *detiene* para otear el horizonte que queda configurado por la situación del observador. Es decisivo captar este sentido de la palabra «epojé» y hacer hincapié en este elemento

de su significado, en lo que supone «detenerse a mirar», con la consiguiente *abstención* de seguir para poder mirar.

Para Husserl epojé es *Zurückhaltung*, literalmente «echarse para atrás» para mirar. La vuelta a las cosas mismas exige, en primer lugar, esta *actitud crítica abstencionista*, para poder mirar libremente.

Este sentido, negativo inicialmente, positivo por sus resultados, está implícito en el otro término decisivo del método fenomenológico, la *reducción*. Debo practicar epojé de todo aquello que tengo que dejar en la *reducción*. Así, si reduzco mi presupuesto, tengo que hacer epojé, es decir, abstenerme de contar con aquella parte del presupuesto que he reducido; debo prescindir de una parte que antes estaba en mi presupuesto y que la he eliminado. Si en la consideración de un problema me reduzco a lo fundamental, prescindo o me abstengo de utilizar o contar con todo lo accesorio.

Ahora bien, y esto es absolutamente decisivo para todo lo que en este trabajo se refiere a la metodología fenomenológica de Husserl, *la epojé no puede agotar el sentido lógico de la reducción*. Mas esto que aquí aparece en un análisis del significado mismo de las palabras y que a lo largo de este trabajo mostraremos acudiendo a textos del propio Husserl, constituye un punto nuclear de la consideración del método fenomenológico, que, por haber pasado desapercibido, ha llevado, a mi entender, a no comprender con precisión dónde estaban los problemas en la presentación husserliana, y como consecuencia, a utilizar términos incorrectos para definir aspectos sustanciales del método; o a criticar como una nota fundamental de] método lo que sólo era una mala formulación o una utilización incorrecta del término. Sin embargo, conviene decir de antemano que la distinción de la epojé y la reducción representa también en el propio Husserl un constante problema, a cuya evolución tendremos que dedicar muchas líneas.

La traducción de «practicar epojé» es abstenerse o prescindir. El sentido de la palabra "reducción", por el contrario, no se agota en el hecho de prescindir. Reducir el mundo no es prescindir del mundo, como reducir el presupuesto no es prescindir del presupuesto. Toda reducción lleva consigo una epojé, pues en ella se prescinde de algo; pero también -y nunca se puede olvidar- necesariamente indica o apunta a un término positivo, a lo que queda, al *residuo*; si me reduzco a lo fundamental, -es que me quedo con lo fundamental, prescindiendo -haciendo epojé- de lo accesorio.

Entendida la reducción en su sentido dinámico, la epojé alude a lo negativo del movimiento; por el contrario, el peso de la reducción recae en lo positivo. La reducción incluye una abstención pero sólo si se complementa con una *retención* o *atención* a algo positivo. La reducción tiene, pues, un doble valor semántica, un valor negativo y otro positivo.

Pero aún hay que ir más allá en este análisis, que hemos calificado de formal. La relación entre la epojé y la reducción se puede entender de dos formas que es preciso tener en cuenta, pues en ellas se perfilan dos modalidades posibles de fenomenología. Dada la importancia de este punto, interesa la mayor claridad posible. En la primera forma de entender esa relación, la reducción sería comprendida como un movimiento en el que se deja algo, de lo que se hace epojé, para conseguir otra cosa, que sería el *residuo*.

Si me reduzco a lo fundamental, esto fundamental es el residuo de la epojé que hago de lo accesorio; es, por tanto, residuo de un movimiento de abstención. Reducción significa aquí 'limitación' (*Einschränkung*); el horizonte de la limitación es lo dejado o perdido. Dentro de un campo homogéneo, reducir sería acotar una parcela haciendo epojé del resto.

La interpretación usual de la reducción husserliana se ha movido casi en exclusiva en estos cauces de comprensión, aunque en la bibliografía sobre la fenomenología se puede presentar en tres variantes diferenciadas, si bien creo que aún no han sido expuestas con claridad. Para unos, la reducción era epojé del mundo externo, limitándonos al mundo interno de la vida mental del sujeto; la insistencia de Husserl en la necesidad de la 'purificación' (*Reinigung*) a que el sujeto tenía que someterse en relación a todos sus aspectos mundanos, apoya esta concepción.

Si nos fijamos en una segunda posibilidad, en la que también coincide una gran mayoría de intérpretes, el fenomenólogo, al practicar la epojé, se reduce, es decir, se limita y prescinde de lo demás, a la esfera de lo individual propio de mi yo, a lo egológico; desde ese momento los problemas de la sociedad serían para un planteamiento fenomenológico problemas marginales o, estrictamente hablando, extrafenomenológicos.

Un claro exponente de una tercera posibilidad se hallaría en las afirmaciones de Marvin Farber, quien llama a la reducción *restriction*, porque «la reducción limita la investigación a las estructuras y relaciones esenciales»; en esta postura se anuncia la frecuente confusión entre reducción fenomenológica y reducción eidética.

Puesto que a lo largo de este trabajo se estudiará a fondo la problemática de las dos primeras variantes recién mencionadas, diremos unas palabras sobre el pensamiento de Husserl en torno a esta última cuestión, aunque ello suponga en este momento separarnos del análisis formal que habíamos adoptado en estas líneas. La razón es que esta tercera variante introduce una posibilidad, que siendo coherente, no responde al pensamiento de Husserl. Con este pequeño excursus justificaré, además, por qué en un trabajo sobre el método fenomenológico prescindo de la reducción eidética, aun sabiendo la importancia que Husserl le da. En todo caso no considero que los problemas que puede plantear sean específicos de la fenomenología; sólo lo son, y, además, incorrectamente, cuando se la confunde con la reducción fenomenológica.

Por la reducción fenomenológica se consigue lo que Husserl llama una actitud fenomenológica. Si reducción fenomenológica equivaliera a reducción eidética, esa actitud sería eidética, es decir, una actitud en la cual sólo nos interesa lo esencial de las cosas. Pues bien, Husserl tiene perfecta conciencia de que la actitud fenomenológica no es una actitud eidética. Lo opuesto a la actitud eidética es la actitud dirigida a lo concreto fáctico. Ahora bien, nos dice Husserl: «todas esas objetividades que llamamos fenomenológicas (es decir, logradas gracias a la reducción fenomenológica, J. S. M.), son pensadas como singulares, objetividades individuales, cada fenómeno como (un, J. S. M.) esto aquí (Dies-da) individual como absoluta unicidad»

Lo opuesto a la actitud fenomenológica es la actitud natural. Estando situado en una actitud natural, se puede adoptar una actitud eidética, es decir, un interés teórico por las estructuras esenciales; por el contrario, estando en actitud fenomenológica, se puede

situar uno bien en actitud eidética, bien en actitud concreta fáctica. Por eso puede decir Husserl que el mundo conseguido por la reducción fenomenológica es -un mundo de ser individual-, que obviamente se opone al mundo que se tiene en cuenta tras una reducción eidética: -la reducción fenomenológica-eidética me sitúa en el nivel de una posible mónada en general, pero no precisamente de una mónada pensada idénticamente desde una perspectiva individual-; es decir, mientras la reducción fenomenológica me sitúa ante un mundo concreto individual, la reducción eidética me sitúa en un plano distinto, que estará construido sobre el anterior, si la reducción es fenomenológico-eidética. Pero Husserl distingue, como aún tendremos oportunidad de ver, ambos niveles y actitudes, pues son distintos.

Baste citar algunos textos significativos de Husserl, tomados entre otros muchos sobre el tema. El primero lo sacamos de la *Grundproblemevorlesung 1910/11* escrita, como hemos dicho, antes de la redacción de la obra fundamental *Ideas (Ideen I)*: «Es necesario considerar que dentro de la actitud de la reducción fenomenológica llegamos a algo que no puede ser mantenido como válido con el mismo derecho que lo que antes era llamado 'dado absolutamente dado'»; pues bien, a este texto que nos habla de la modificación de valor que la reducción introduce al adoptar una actitud fenomenológica, añade Husserl una aclaración marginal en la que dice: «Todavía no ha sido practicada la reducción eidética.

Un par de años después escribe: -Podemos practicar la actitud eidética, pero en ello hacemos una posición de realidad..., lo cual significa, tal como veremos, que estamos en actitud natural, en la cual cualquier juicio se refiere a lo real, aunque sea -a la realidad en cuanto Idea»; la reducción fenomenológica trascendental debe desconectar y modificar esa posición de realidad, según veremos ampliamente en el capítulo VI, y por eso concluye Husserl en este importante manuscrito que precedió a la redacción de *Ideen I*, "no debe confundirse (la red. trascendental, J. S. M.) con la eidética" (ib.), pues en la reducción fenomenológica no se trata de pasar de la consideración de lo concreto fáctico del «*hic et nunc*» a lo esencial, como 'hace la reducción eidética (16), sino que se trata de superar la actitud natural.

No menos claro es otro texto de los años 1920 en el que dice Husserl que puede reflexionar «en relación a mi yo y a mi *Faktum*en actitud fenomenológica, sin Eidética». Es posible practicar una reducción fenomenológica y acceder a un ámbito en el cual se tomen en cuenta no estructuras, sino situaciones fácticas; otro problema es que con situaciones fácticas no constituyo una filosofía como ciencia estricta. Pero en la medida en que el problema ha estado en la comprensión de la especificidad del método fenomenológico, no del método eidético, creo que nuestra tarea fundamental es aclarar aquél. Pero aún existen más textos ilustrativos. En efecto, la reducción eidética ha de ser comprendida en función del interés husserliano en hacer ciencia estricta.

En cierta ocasión, en uno de esos manuscritos que son exclusivamente testimonio de su propio pensamiento, se pregunta después de haber expuesto el sentido de la reducción fenomenológica: ¿Cómo puedo convertir mi yo trascendental en tema científico...-; y se responde a sí mismo: "Entro en actitud eidética". En este mismo sentido se ha de interpretar aquella afirmación de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, según la cual el método fenomenológico consta de reducción fenomenológica y de reducción eidética (19), puesto que el tal método está pensado para la elaboración de

una filosofía como ciencia; pero lo esencial del método fenomenológico es en este contexto la reducción fenomenológica.

Es incomprensible que después de las precisas anotaciones de Oskar Becker sobre las diversas posibilidades del método fenomenológico y de aquella afirmación explícita de Husserl de que con lo desarrollado en su obra de 1913, *Ideen I*, aún no se había llevado a cabo -una ciencia de la subjetividad fáctica trascendental», todavía no se haya aclarado del todo la relación entre reducción fenomenológica y reducción eidética y se sigan confundiendo lamentablemente ambas reducciones, tal como hemos visto que ocurría en el caso de Farver. Si llamamos a la actitud natural N; a la eidética, E, a la fenomenológica no eidética, T, y a la fenomenológica eidética, F, variantes que nos han ido apareciendo en este recorrido de textos, tendríamos formalmente diseñados los pasos de una actitud a otra según varias posibilidades; los NE y TF implicarían pasar a una actitud eidética, es decir, practicar una reducción eidética; los EF y NT son pasos que exigen una reducción fenomenológica, y tal como veremos con más precisión, una trascendental.

Creo que los textos citados avalan esta interpretación de Becker.

Aún tenemos otro claro testimonio de Husserl procedente del epílogo a las *Ideen I*, epílogo escrito por Husserl precisamente para aclarar algunas malinterpretaciones que habían tomado carta de naturaleza con más insistencia, razón que convierte al texto en especialmente importante; en este texto se expresa Husserl con gran claridad precisamente sobre los objetivos del análisis fenomenológico, pues a la eidética hay que acudir para poder llevar a cabo una *ciencia* de la subjetividad fáctica trascendental, es decir, del hombre en su realidad fundante y radical concreta, que evidentemente es personal e individual; pues con el estudio llevado a cabo en las *Ideas* de 1913 no se puede decir que -con ello se ha desarrollado ya una ciencia de la subjetividad trascendental fáctica-. El recurso a la Eidética es un camino necesario para poder comprender esa -empíria trascendental- de la que habla en la conferencia "Fenomenología y Antropología", pronunciada en Berlín en 1931. Lo fenomenológico no es por sí mismo eidético, por eso hay "empíria fenomenológica" y por eso hay que dar un paso más allá de la reducción eidética.

Presumiblemente, y dentro de ciertos rasgos inseguros por la ausencia de textos en la que se desarrolló, tal vez sea Merleau-Ponty quien mejor comprendió esta relación de la reducción eidética y la fenomenológica, que él interpreta sin tomar como punto de partida un estudio concreto de los conceptos, como aquí lo estamos intentando, sino desde una consideración de la situación global de la fenomenología. En el excelente prólogo a su *Fenomenología de la percepción* nos dice: "Está claro que la esencia no es el fin, sino que es un medio, pues lo que hay que comprender es nuestro compromiso fáctico con el mundo". Este texto podría ser una traducción resumida de aquel otro de Husserl, casi con toda seguridad desconocido para Merleau-Ponty: "Al comienzo, situándose al alcance de nuestra vista, sólo que sin estar concretamente analizado, tenemos un *Faktum*, que sólo progresivamente analizaré como *Faktum*. Pero pronto se comprende que no puedo penetrar en un esclarecimiento real universal del *Faktum*, sino que me tengo que situar ante el problema de la forma esencial de este ego y de sus estructuras esenciales» .

3. EL SEGUNDO CONCEPTO DE REDUCCION

Es evidente que lo que acabamos de exponer en estas últimas páginas muestra con toda contundencia la inexactitud total de la tercera variante de la comprensión de las relaciones de la reducción y la epojé. Pero hasta este momento sólo hemos explicado una posibilidad de entender esa relación. Es ya hora de pasar a estudiar la otra posibilidad. De antemano debemos advertir que esta segunda posibilidad, que ahora vamos a describir, es la realmente decisiva para el método fenomenológico, y que de su correcta comprensión así como de la penetración en lo que la diferencia de la primera posibilidad depende que se entienda mínimamente la obra de Husserl. Lo que se consigue mediante la reducción, tomándola en el primer sentido, se sitúa en una relación de oposición a lo dejado; por ejemplo, si me reduzco a lo fundamental, lo fundamental conseguido mediante la reducción se opone a lo accesorio, aun estando en el mismo nivel, es decir, sin que lo accesorio esté necesariamente fundado en lo fundamental, del mismo modo que en el otro ejemplo mencionado de un presupuesto reducido, lo que se deja alude a unas posibilidades que no se realizarán, pero sin que en sí afecten a las realizadas. Por todo ello, hemos dicho que reducción en este primer sentido se traduce por 'limitación' (*Einschränkung*). Según veremos en el próximo capítulo, esta forma de entender la reducción partiendo de su conexión con la epojé nos da acceso a la *fenomenología psicológica*.

Pero 'reducción' puede ser traducida también como reconducción, *Zurückführung*, y en ese momento las relaciones entre la epojé y la reducción son profundamente distintas a las vigentes en el primer sentido. En la frase clásica *exercita in castra reducere* no se podría traducir *reducere* por 'limitarse', sino que hay que traducirlo como 'reconducir' o 'volver a llevar'. Así, cuando Husserl dice que "por la epojé reduzco mi yo humano natural y la vida de mi alma a mi yo trascendental fenomenológico», la palabra 'reducir' no sería en absoluto sustituible por la palabra 'imitar'; el único sentido correcto es 'reconducir' o llevar a, volver a, etc. La razón es sencilla. Al decir que 'reduzco' mi yo mundano al yo trascendental, no se quiere decir que dentro del yo mundano haya un receptáculo que sea el yo trascendental, sino que el yo mundano es el yo trascendental que se ve a sí mismo en el mundo, pudiendo no tener conciencia de su realidad premundana. Por ello puede ser necesario reconducir esta situación a aquella que la fundamenta. De ahí que con este concepto de reducción no se deje nada, sino que se cambia de perspectiva, para desde ella clarificar, por ejemplo, por qué el yo se ve en el mundo como una cosa más del mundo, cuando ni es ni puede ser una cosa más del mundo. Con este concepto de reducción no se deja sino una actitud ingenua para pasar a clarificar incluso esa situación ingenua, descubriendo su génesis, explicitándola 'originalmente'.

La importancia que concedemos a este punto aconseja acudir a una ilustración. Supóngase un conjunto de elementos (A, B, C, D, E, F); la reducción en el primer sentido significa reducirse a un subconjunto de estos elementos, por ejemplo (A, B), practicando epojé respecto a los otros. En el segundo sentido de reducción, en cambio, se afirma que los elementos (C, D, E, F) no son originales, sino que su originalidad consiste, por ejemplo, en que $C=AB$, $D=AB_c$, $E=AB_{cd}$ y $F=A_c$; los elementos (C, D, E, F) han sido así reconducidos a su originalidad, no han sido limitados a su originalidad, sino reducidos. Es obvio que también hay aquí una epojé de la actitud primera en la cual veíamos todos los elementos en el mismo plano de igualdad; esta misma actitud, de la que tengo que hacer epojé en cuanto al valor que tenía, ha de ser clarificada en su génesis. ¿Por qué doy el mismo valor a todos los elementos si en realidad no lo tienen? La reducción se nos muestra aquí claramente como una reconducción, o como una

Zurückführung lo original. Por eso, el método fenomenológico puede ser caracterizado como una *Rückfrage* o pregunta retrospectiva, como una pregunta que va por detrás de las cosas para descubrir las operaciones que subyacen a las cosas; la reducción fenomenológica en este segundo sentido, que es el decisivo, es *Rückgang auf*, vuelta -a, que siempre ha de ser pensada como vuelta a lo original.

A partir de estas explicaciones se comprenderá el sentido de *la vuelta a las cosas mismas* y por qué tal vuelta es en realidad una reducción, si bien es preciso tener en cuenta los dos sentidos posibles de esta palabra.

Mas para adoptar la actitud fenomenológica, sea en el primer sentido de reducción, sea en el segundo, se necesita una motivación a la vez que una preparación. La preparación para la reducción es tarea de los llamados ,caminos para la reducción- (*Wege zur Reduktion*). Este es otro de los puntos en los que se observa una indescriptible confusión entre los diversos intérpretes. Para Husserl, la reducción fenomenológica es el único método de introducción a la fenomenología. Pero por las diversas presentaciones que Husserl hace de la reducción Parece que existen diversas formas de entenderla. Es el propio Husserl quien habla de los *diversos caminos*, de los cuales unos son más perfectos que otros. Sin embargo, en la reflexión husserliana el tema de los caminos de la reducción aparece en fechas relativamente tardías. Pues bien, en la literatura secundaria sobre Husserl el tema de los caminos fue confundido inmediatamente con el de la reducción y el problema que el *camino cartesiano* plantea fue también confundido con un problema inherente al concepto de reducción. El error provenía de confundir los caminos para la reducción con la reducción misma. Husserl, sin embargo, no habla nunca de los 'caminos de la reducción' (que sería *Wege der Reduktion*), sino de caminos para la reducción (*Wege zur Reduktion*). Así lo entendieron Fink y Landgrebe, que agruparon todos los manuscritos concernientes a la motivación de la reducción, los caminos para la reducción, bajo la sigla B I, mientras que la sigla B II incluye los manuscritos referentes a la práctica de la reducción; pues bien, en la exposición del método fenomenológico, que empieza por la exposición del método reductivo, es común, y casi diría general, confundir lo que es la reducción con los diversos problemas a partir de los cuales Husserl llegó a formularla. Desgraciadamente esta equivocación invalida de raíz la mayor parte de las interpretaciones sobre Husserl y sobre la reducción, incapacitándose, en virtud de ello, para comprender el significado de la palabra 'constitución', tan decisiva en la fenomenología como la reducción. El método fenomenológico, algunos de cuyos aspectos formales me he esforzado en exponer, no incluye, formalmente hablando, los caminos para la reducción, aunque las motivaciones concretas deberían ser tenidas muy en cuenta a la hora de exponer un acceso a la fenomenológico didácticamente programado. Pero, en todo caso, nunca se puede perder de vista que los problemas concretos que ponen en marcha la reflexión fenomenológica están necesariamente condicionados por un nivel de reflexión anterior a la propia fenomenología. Este rasgo es fundamental, como veremos más adelante, a la hora de enjuiciar las limitaciones precisamente del *camino cartesiano*, el camino que más frecuentemente tuvo en consideración Husserl, por proceder de la tradición de la filosofía moderna.

4.6 La fenomenología como crítica de la razón.

De La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte, pp. 158-163

La fenomenología como crítica de la razón

El principio de la fenomenología

Decía al comienzo que el antropólogo Barnett había añadido una quinta característica a las cuatro propuestas por Linton, a saber, el principio por el cual la estructura ejerce la función descubierta. Un hacha corta por ejemplo la madera porque tiene una dureza y un corte determinados; sin cualquiera de ellos, sería ineficaz. El descubrimiento del principio es fundamental para la dinámica de la invención, pues con el mismo principio, por ejemplo, con la misma dureza y el mismo corte, cabría emplear otro material; también con ese principio se puede intentar con otras formas o estructuras cumplir la misma función. Si ahora aplicamos este modo de interpretación a la fenomenología, debemos preguntarnos cómo puede ejercer su función la estructura mostrada. También nos debemos preguntar si existe una conexión necesaria entre la estructura y la función. También es importante preguntarse si existe una relación entre el principio y por un lado la ejecución de la función, y por otro aquel desplazamiento de la estructura que antes hemos mostrado; es decir, debemos preguntar si es importante que el sujeto no sea sujeto de la representación sino sujeto del mundo. En todo caso sería útil investigar con detenimiento en qué medida ambas estructuras contribuyen a la función, es decir, en qué medida ambas estructuras incorporan el principio.

En esta última parte de mi conferencia quisiera subrayar expresamente la importancia de las lecciones *Einleitung in die Philosophie* de 1922/23; en ellas, en efecto, se hace temático qué significa ser humano, y quisiera acentuar que eso es el principio y el fin de la fenomenología e incluso yo diría, de todo pensamiento filosófico. Con esto quisiera dignificar de nuevo una parte de la fenomenología de Husserl, en la medida en que su función depende de esta parte pero que habitualmente es minusvalorada. Con esto debo también revisar lo que en mi libro *La estructura del método fenomenológico* escribí sobre la segunda etapa de la fenomenología trascendental, es decir, sobre la reducción apodíctica.

Husserl concibe que la fenomenología trascendental se desarrolla en dos etapas; en primer lugar hay que descubrir la subjetividad y la intersubjetividad trascendental, para, en una actitud trascendental ingenua describir la empiria trascendental. Sólo después de haber descrito la plétora de los fenómenos concretos de esta "selva virgen", como la llama en las Lecciones *Einleitung in die Philosophie*, podemos y debemos intentar llevar a cabo una crítica trascendental de esta primera etapa y para ello debemos emprender una reducción apodíctica para asegurar nuestro saber y convertirlo en una ciencia de última fundamentación y responsabilidad. En los escritos publicados de Husserl tenemos escasas indicaciones sobre esta reducción apodíctica; en todo caso, así lo creía, sería una práctica para aprehender en la experiencia sólo lo realmente dado, según el modelo de expuesto en 1907 y del que he hablado al principio. Según ese modelo sólo es legítimo mantener lo que se da a sí mismo, es decir lo realmente dado, por tanto la parte efectivamente dada de una vivencia o fenómeno, con lo que prácticamente todas las vivencias desaparecerían, pues todas ellas implican en sí menciones vacías.

La posibilidad de leer las Lecciones *Einleitung in die Philosophie* del Semestre de invierno de 1922/23, fue para mí decisiva. En una primera lectura parece difícil captar su sentido preciso, incluso se podría decir que esta difícil Lección de Husserl podría ser considerada como un fracaso de Husserl. Pero para captar su sentido se debe tener en cuenta lo siguiente: en primer lugar la conexión de la fenomenología con su aplicación; en segundo lugar, la conexión entre la estructura de la fenomenología y su función; y por fin, la conexión entre la fenomenología y la antropología. También hay que considerar que estas Lecciones las pronunció Husserl precisamente en los años en que escribió los artículos sobre la renovación para Kaizo y en que más ocupado estuvo con los problemas éticos y de filosofía de la historia. Además las primeras lecciones se

refieren explícitamente a este contexto, el contexto, a saber, entre la fundamentación de una ciencia de responsabilidad última y la vocación ético-política de la fenomenología. Con eso obtenemos la mejor vista posible sobre el significado último de la fenomenología de Husserl que ya era eficaz en la refutación del psicologismo, a principios de siglo, y en la valoración crítica de la historia y cultura moderna occidental. Mi tarea inmediata consistirá en esbozar brevemente ese sentido.

Quisiera empezar con el sentido antropológico de la refutación del psicologismo, con lo que significa esa refutación que constituye efectivamente el verdadero comienzo de la fenomenología. Es sabido que en el psicologismo se trata -simplificando masivamente- de una teoría epistemológica en la que el valor de verdad de los constructos matemáticos y lógicos estaría fundado en las estructuras cerebrales, que son casuales, fácticas como resultado de la evolución animal, de modo que podríamos tener otra lógica incluso en contradicción con la nuestra sencillamente si dispusiéramos de otras estructuras cerebrales. Esta parece ser una opinión frecuente e incluso razonable. Pero eso significa que la razón que opera en la ciencia sería totalmente contingente; o lo que es lo mismo, que el ser humano es de este modo pero podría ser también de otro modo. En el conocimiento humano no habría ninguna necesidad, todo sería casual, meros hechos de la evolución animal, de modo que todo dependería de circunstancias contingentes o casuales. Esta postura expuesta en un terreno teórico no deja de tener graves consecuencias en el terreno práctico. Pues si el ser humano es entendido de ese modo, no habría ninguna posibilidad de fundar un ética que obligara universalmente y en último término no tendríamos "ninguna medida sobre la tierra", por utilizar palabras del Prof. W. Marx, para evaluar los sistemas políticos, naturalmente aparte de la violencia que se impone por sí misma. Por tanto se trata de si ponemos como fundamento de nuestra vida humana y de nuestra vida política la violencia o la razón. Si pensamos que el ser humano es un mero producto de las fuerzas naturales que en su desarrollo no habrían producido ninguna necesidad que fuera independiente de esas fuerzas, perderíamos todo amarre para declarar algo como absolutamente inhumano, por ejemplo la matanza en la plaza de Tiananmen o incluso el Shoa u holocausto judío.

¿Cuál es la respuesta husserliana a eso? Husserl muestra que el ser humano que él llama sujeto trascendental no es una realidad casual que pudiera ser de otro modo, sino una esencia trascendental ligada a un apriori que es el fundamento de la razón y frente a la cual ninguna arbitrariedad, tampoco algún Dios, como dice frecuentemente Husserl, podría nada. Precisamente al descubrimiento de este apriori, a saber, las estructuras necesarias de la subjetividad trascendental, que somos cada uno de nosotros, está dedicada la Lección *Einleitung in die Philosophie* de 1922/23. Y este es el sentido de la exigencia de una ciencia de fundamentación última. Lo que Husserl llama reducción apodíctica constituye el núcleo de la refutación tanto del psicologismo como la fundamentación de la filosofía de la historia de Husserl; pero lo que se esconde detrás no es otra cosa que el ensayo de mostrar el carácter no contingente del ser humano y su relación al mundo.

Exactamente eso es lo que constituye el principio de la fenomenología, por el cual la estructura puede ejercer la función. Pues la estructura tiene una función práctica crítica, puesto que muestra esa necesidad del ser humano. La estructura de la fenomenología nos asegura el nivel en el que podemos tratar estos problemas, el nivel en el que superaremos aquella actitud en la que nos vemos como meros resultados del mundo; y por fin, sólo la estructura fenomenológica nos ofrece los análisis necesarios para poder entender el principio de la fenomenología, para, poder, por ejemplo, entender el auténtico y profundo sentido de la refutación del psicologismo e igualmente el sentido de la filosofía de la historia de Husserl.

Y ahora podemos ya responder a la última pregunta, cómo la estructura, en la medida en que prepara, fundamenta e incorpora el principio, cumple la función de la que hemos hablado. Al plantearnos esto podríamos caer fácilmente en la tentación de pensar que la fenomenología, como pensamiento puro, sería impotente para intervenir en el mundo humano. Pero las palabras están sumamente cargadas y alcanzan donde otros hechos del mundo no pueden llegar. La fenomenología promueve una imagen del ser humano en la que el hombre aparece como el verdadero lugar originario del sentido del mundo. Eso no cambia sólo el sentido del ser humano sino también el del mundo: el ser humano tiene un sentido cósmico y el mundo tienen un sentido humano. El compromiso esencial del ser humano que significa la reducción apodíctica de Husserl, llega hasta lo más profundo de la realidad del mundo, como las estructuras matemáticas que el matemático descubre apriori pertenecen también a las estructuras más radicales del mundo. Según mi opinión, sería imposible captar el profundo sentido de la reducción apodíctica si la subjetividad sólo tuviera que tratar con representaciones. Ahí radica la importancia del desplazamiento del sentido de la estructura que antes hemos mostrado.

Después de esta toma de postura por este sentido cósmico del ser humano, podemos decir con Husserl que la única lucha digna del ser humano es la lucha por la razón, lo que es lo mismo que la lucha por el ser humano en cuanto ser humano, eso significa: por todos los seres humanos, hombres y mujeres. Y de aquí en adelante, habría que decir que la tarea práctica ética de la fenomenología se cumpliría más en lo negativo que en lo positivo, mostrando qué actitudes, imágenes del hombre o cosmovisiones son incompatibles con la esencia del ser humano fenomenológicamente clarificada.

Y con esto termino; en la actualidad vive la humanidad en una etapa de su historia en la que ya no basta el crecimiento natural meramente orgánico. El descubrimiento de la razón reflexiva favoreció el desarrollo de la aplicación de la ciencia a la técnica, que ha aumentado la posibilidad de destrucción total millones de veces. Husserl, que no podía siquiera soñar hasta qué punto eso podía ser una posibilidad real y amenazadora, había visto, sin embargo, que en la edad planetaria la vida social no puede prescindir de la razón, si esta sociedad o incluso la humanidad quiere todavía seguir siendo humana. Si estamos convencidos de eso e intentamos configurar nuestra vida, nuestra cultura y nuestra vida política desde una razón libre, creo yo que el pensamiento de Husserl sigue siendo entre nosotros todavía una fuerza activa.

4.7 El giro trascendental y la acusación de idealismo.

Vamos a aportar dos textos como base para este capítulo, uno sobre la prudencia a la hora de interpretar ciertos términos; y el otro para entender el contenido del así llamado idealismo trascendental.

No debe olvidar que, para la comprensión de la fenomenología, es absolutamente fundamental entender esta cuestión, en concreto, el significado preciso del idealismo. Es una de las cuestiones que más confusión generó, no sólo a los profanos sino también a profesores o alumnos de Husserl. Sólo una perspectiva temporal más amplia nos ha permitido aclarar muchos aspectos hasta hace poco muy confusos

4.7.1 PRUDENCIA

de La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte, p. 109

La prudencia en el uso de los términos

El problema de la fenomenología es o ha sido, sin embargo, que supone tal ruptura con la tradición que todos los términos que utiliza cambian de sentido, que sólo desde ella misma puede lograrse, "desde ella misma", e.d., desde una visión de conjunto, que sólo desde una cierta distancia se puede captar. Pues bien, la necesidad de captar los términos husserlianos desde la fenomenología en un sentido profundamente distinto del tradicional significa que cuando hablamos de idealismo nos estamos refiriendo a algo profundamente distinto de lo que significó tal término tanto para Kant como para Hegel, si bien también tendrá algo de los dos, lo que le autoriza a Husserl a usar dicho término. Lo mismo pasa con la noción de teoría o de subjetividad. La subjetividad husserliana, la subjetividad absoluta, nada tiene que ver con lo que habitualmente entenderíamos por subjetividad, en un lenguaje ya "preñado" por la tradición, por una tradición que lo ata en sus conexiones semánticas, haciéndolo un conjunto de palabras parlées, de palabras habladas. En Husserl, al contrario, y por utilizar esa terminología de Merleau-Ponty, no hay palabras habladas, habladas, a saber, por la tradición filosófica, sino palabras hablantes, paroles parlantes, palabras que instauran un sentido nuevo que hay que saber leer tras las apariencias.

Cuando Husserl nos conmina a los filósofos a hacernos "espectadores desinteresados", nos conmina a instaurarnos en una actitud que lo único que busca es la teoría pura, pero porque la teoría pura es el lugar donde la teoría pura es la praxis pura, el lugar donde el filósofo se convierte nada menos que en funcionario de la humanidad. Así llegará un momento en el que la noción de teoría deja de contraponerse a la praxis, porque en ese momento no puede haber praxis sin teoría ni teoría sin praxis.

Lo mismo nos pasará con el idealismo. Esta es una palabra dicha por la tradición filosófica. Nos ha hecho falta una considerable distancia de Husserl, y entre tanto la publicación de sus investigaciones inéditas, para ver que el "idealismo" de Husserl está fuera de la dicotomía idealismo/realismo, pero no porque lo descubrió por Husserl, como a veces pensó Merleau-Ponty, pueda ser adscrito de un modo ambiguo al materialismo o al idealismo, sino porque en relación a la realidad puesta a la luz por la fenomenología sería impropio -absolutamente impropio- hablar de materialismo o de idealismo. El sentido del idealismo trascendental fenomenológico sólo puede ser entendido desde la filosofía de Husserl. Personalmente he preferido llamarlo (en mi libro *La estructura del método fenomenológico*) incluso "materialismo fenomenológico"; pero creo que lo mejor sería prescindir de ambas palabras.

4.7.2 IDEALISMO TRASCENDENTAL

De *La estructura del método fenomenológico*, pp. 259-270

3. EL SIGNIFICADO DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL

Uno de los puntos que más daño ha causado a la fenomenología de Husserl ha sido la comprensión que tiene de sí misma como idealismo trascendental. La reducción nos enseña que todo Sein se reduce a Bewusstsein, que, todo ser se reduce a ser consciente; que todo ser es sentido de ser y que como tal es resultado de la constitución de la subjetividad, fuente y origen de todo sentido. No se trata, está claro, de un idealismo subjetivista o psicologista en el cual la subjetividad «se entusiasma», cayendo en un juego narcisista y viendo la realidad como su propio producto. La subjetividad trascendental no es un Dios creador; sus efectuaciones son irreales. Ahora bien, hay que tener en cuenta que la propia realidad conocida pertenece a la irrealidad constituida...

En la actitud trascendental «todo ser que antes valía para nosotros sin más es tomado exclusivamente como fenómeno, como sentido mentado y que se va

verificando». Pero no es tomado como un sentido frente al cual esté la realidad en sí; no hemos dejado de insistir en esta peculiaridad de la reducción trascendental de superar toda representación que actúe de mediadora en el conocimiento; en la reducción se toma conciencia de que aquello que en la actualidad natural se cree que va más allá del fenómeno no es otra cosa que un fenómeno posible. Todo ser es dado como sentido intencional de ser; tal vez sean las palabras de M. Meleau-Ponty las que mejor capten la situación trascendental: «Nous sommes condamnés au sens» ; por eso, desde una perspectiva trascendental el mundo es posterior a la conciencia, así como la realidad amada es posterior al ser que ama, pues depende de él; nada puede haber que tenga un sentido de ser que no sea constituido en la subjetividad trascendental. La reducción fenomenológica trascendental nos lleva al idealismo trascendental, a la «tesis absolutamente evidente... de que todo ser está esencialmente relacionado al ego», y por eso la reducción, como apertura del reino de lo trascendental, es la «Marschroute», el camino al idealismo trascendental. v para Husserl esta tesis es definitiva; recordemos lo afirmado en el Nachwort: «No quiero dejar de declarar expresamente aquí que absolutamente nada tengo que retirar de cuanto se refiere al idealismo fenomenológico-trascendental, que ahora, como antes, tengo por un contrasentido en principio toda forma habitual de realismo filosófico, y no menos todo idealismo al que se opone el realismo en sus argumentaciones o que el realismo "refuta"». No hay nada que quede fuera de la conciencia: «Inclusive todo sinsentido es un modo del sentido». Interpretar y analizar todo como sentido que se forma en la subjetividad trascendental, en la vida concreta del yo, es la tarea de la fenomenología. La prueba definitiva de este idealismo es la realización misma del programa de la fenomenología; sólo entonces podremos decir que «tener una visión de la subjetividad es tener una visión del mundo», o que «el dejarlo todo es ganar todo, que la renuncia radical al mundo es el camino necesario para mirar la verdadera realidad última». En la fenomenología no dejamos el mundo, sino que lo ganamos, al elevarnos a un nivel desde el cual se puede comprender el verdadero sentido del ser del mundo.

Ahora bien, todo esto, que tal vez era necesario decir, no contribuye demasiado a aclarar la pregunta que hemos hecho al final de] parágrafo anterior y que venimos arrastrando desde el principio de este capítulo; de hecho todo se desenvuelve dentro del mismo círculo de palabras, cuyo contenido último se escapa, no porque realmente sea difícil de captar, sino más bien por resultar problemático, por lo menos en una primera aproximación. ¿Por qué este idealismo despertó tal desconfianza e incluso rechazo por parte de los alumnos más entusiastas de Gótinga? Es conocido que la publicación de *Ideen I* en 1913 supuso una considerable decepción en Gótinga y que jamás volvió Husserl a vivir los buenos días de maestro admirado de aquella Universidad. Vamos a tratar de situar el problema del idealismo fenomenológico, no tanto para ofrecer soluciones definitivas, sino para presentar pautas orientativas que ayuden a comprender la compleja obra de Husserl, situando sus conceptos en un marco estructural, a nuestro entender el único válido para la comprensión de los textos husserlianos.

En principio sólo se puede tratar el problema del idealismo si se está mínimamente de acuerdo en torno al significado mismo de la palabra, lo cual no deja de ser problemático. Mientras, por ejemplo, Platón para unos es idealista, porque, según él, la realidad estaría determinada por las ideas, para otros es un realista incluso «exagerado», porque, por lo menos en sus mitos, hipostasía las ideas. Algunas corrientes de la Escolástica medieval se llaman realistas, mientras que para una filosofía marxiana toda filosofía medieval es de corte idealista, por hacer depender la realidad de las ideas de Dios y explicar la realidad material en definitiva por el elemento inteligible; ahora bien, en la medida en que esta filosofía defiende que nuestro conocimiento «refleja» la

realidad externa, es realista. Es evidente, ante esta situación, la necesidad de decir qué entendemos por idealismo. Vamos a dar algunas características esenciales, siquiera para poder determinar las peculiaridades del idealismo fenomenológico.

Tal vez debamos empezar señalando la diferencia entre un idealismo ontológico y otro gnoseológico; el ontológico defiende que la realidad está determinada por las ideas, sean éstas entes subsistentes, formas divinas o diver momentos de la Idea Absoluta. De este concepto filosófico se deriva el sentido más habitual de la palabra idealismo como modo de vida, en el cual cuentan más los ideales que lo real; el idealista se mueve, o pretende moverse para realizar unas ideas, que de ese modo pasan a ser de' terminantes de la realidad. Como sistema opuesto a este tipo de idealismo no se suele hablar de «realismo ontológico», sino más bien de «materialismo», en el cual no son las ideas las que determinan la realidad, sino la realidad material concreta la que determina las ideas tanto en su existencia como en su contenido. El idealismo gnoseológico es muy distinto del ontológico; por otro lado, es el que más nos interesa; empecemos por caracterizar a su opuesto, el realismo gnoseológico o del conocimiento; este realismo, prescindiendo de lo que se postule respecto a la constitución de la realidad, se caracteriza por separar dos dominios o campos, lo interno y lo externo, lo inmanente y lo trascendente, el conocimiento y la realidad, afirmando, en segundo lugar, que en el interior, en lo inmanente, en el conocimiento, se conoce lo exterior, lo trascendente o la realidad, porque lo interior es una copia o reproducción de lo exterior; la realidad exterior, en consecuencia, es conocida tal como es en sí misma. Frente a este realismo, el idealismo del conocimiento, que no siempre va acompañado de un idealismo ontológico, postula que el sujeto determina el conocimiento que tenemos de la realidad; el conocimiento no sería un mero reflejo de la realidad; hay un «lado activo» del sujeto que mediatiza el conocimiento, que así deja de ser resultado de una actuación de la realidad sobre el sujeto, pasando a ser resultado de la actividad y espontaneidad del mismo sujeto que deja su impronta en el conocimiento; esta mediación de la actividad del sujeto es insuperable, por lo que, según este tipo de idealismo, nunca podemos conocer la realidad tal como es en sí misma, si no sólo en cuanto producto ideal de nuestra actividad.

Para el objetivo propuesto, creo que es suficiente con estas notas un tanto caricaturescas. Entender sin más que el idealismo es la antítesis, a todos los niveles, de lo afirmado en el realismo es pecar de ingenuidad filosófica; el realismo postula, por ejemplo, tanto la existencia del mundo o de la realidad como la del sujeto antes de que entren en una relación cognoscitiva, consecuentemente admite o afirma la realidad del mundo; un idealismo pensado como oposición total al realismo supondría negación de] mundo, negación de la existencia de la realidad. No es necesario mencionar la frecuencia de esta confusión. Pero esa tesis poco tiene que ver con el idealismo, sino más bien con el escepticismo, aunque venga disimulado en una fraseología idealista, diciendo, por ejemplo, que el mundo es un conjunto de ideas, pero que más allá de las ideas es una ficción. Por desgracia, en el idealismo gnoseológico hay una motivación escéptica que da pie a esa confusión, pues la postura idealista es escéptica respecto a la pretensión que el conocimiento tiene de llegar a la realidad en sí; sin embargo, esto no tiene nada que ver con la negación de la existencia de la realidad misma. En el caso que nos ocupa, el idealismo fenomenológico, hay que advertir que es aspectos, sobre todo en su presentación de Ideen I, donde culpa de Husserl haber contribuido a confundir estos dos se justifica el idealismo fenomenológico con el escepticismo, a saber, demostrando la dubitabilidad del mundo o con la prueba de la posibilidad de la no existencia del mundo. Creo que los análisis del capítulo V en torno a la motivación cartesiano de la epojé y de los presupuestos de la crítica de la experiencia, tal como se

desarrolla en *Ideen I* de 1913 y en *Erste Philosophie* de 1923/24, demostraron que no tienen otro objetivo que fundamentar una actitud escéptica frente al mundo, para, de ese modo, introducir la seguridad fenomenológica de lo fenoménico subjetivo; pero también nos hicieron ver que tanto la motivación cartesiana como la crítica de la experiencia no trascienden la conceptualidad típica de la actitud natural, y que por lo tanto en ningún caso pueden fundamentar el idealismo trascendental fenomenológico, que pretende precisamente haber superado esa conceptualidad, es decir, haber superado la distinción entre el mundo y la representación del mundo. Un estudio serio sobre la epojé y los presupuestos en que se basa lleva, pues, a comprender que demostrar la posibilidad de que el mundo no exista no tiene que ver absolutamente nada con lo que Husserl llama idealismo trascendental.

Pero entonces, ¿qué es el idealismo fenomenológico? En las *Meditaciones cartesianas* dice Husserl que el sentido de la palabra «trascendental» ha de ser entendido sólo a partir de su filosofía; exactamente lo mismo se debe decir, pero con mucha mayor insistencia, de la palabra «idealismo». Esto, no obstante, ha de haber alguna razón para que Husserl la emplee, la cual ha de estar en relación con lo que históricamente se ha entendido con esa palabra. Sólo viendo, en primer lugar, el sentido que él da a su idealismo; compulsando, en segundo lugar, las razones que le llevan a la utilización de tal concepto y viendo por fin, si realmente capta con precisión el sentido de su propia filosofía, podremos tomar una decisión sobre este problema, cuya formulación representa un punto crucial, si no en la práctica fenomenológica, sí al menos en la teoría fenomenológica.

Para empezar trataremos, pues, de fijar el sentido exacto del idealismo husserliano, para lo cual tal vez sea lo más útil citar el texto del *Nachwort*, que enlaza perfectamente con el segundo concepto de constitución: «Ante todo -dice Husserl-, el idealismo fenomenológico no niega la existencia efectiva del mundo real (en primer término la de la naturaleza) como si pensara que el mundo fuera una mera apariencia a la que sucumbiría sin darse cuenta el pensamiento natural y el científico positivo». Quede, por tanto, bien claro que el idealismo fenomenológico trascendental no se refiere a la existencia efectiva y real del mundo; pero entonces ¿a qué se refiere?; «su única tarea y efectuación es aclarar el sentido de este mundo, exactamente el sentido en que este mundo vale para cualquiera como realmente existente y vale con derecho» (íb.). El idealismo husserliano no se refiere a la existencia del mundo, sino al sentido de la existencia del mundo; en concreto, el idealismo fenomenológico acepta sin ningún temor el hecho de la constitución, a saber, que sólo conocemos dentro de un marco estructural, dentro de un «estilo de ser», dentro de un «sentido de ser» que ha tenido que ser «constituido». Cada objeto, cada región de ser, el mundo mismo incluye un estilo, un sentido, una forma de organización de los datos presentes, una aprehensión. Analizar y ver el origen de este sentido, de esta aprehensión es lo único que pretende el idealismo fenomenológico trascendental. El primer paso para ello será la captación del verdadero sentido del mundo, la obtención de una verdadera intuición del mundo, su descripción y fijación, según veíamos en relación con la fenomenología estática. El segundo paso ya sabernos que consistirá en el análisis de la génesis de los diversos sentidos y, en definitiva, de la génesis del sentido mismo del mundo.

El problema radica, evidentemente, en la definición de la palabra sentido. Está claro que Husserl piensa, interpreta o entiende el ser como sentido de ser, con lo que, aun afirmando que el idealismo en nada afecta a la existencia efectiva del mundo, siempre sacamos cierto malestar al constatar que no sabemos qué significa exactamente esta reducción del ser a sentido de ser y del mundo al sentido «mundo». Esta reducción justifica el hecho de que se utilice la palabra idealismo, tanto más cuanto que lo

descubierto por la fenomenología es, como nos dirá E. Fink, la «precedencia gnoseológica de mí mismo y de mi presencia respecto a lo dado en la experiencia, y una de las características fundamentales del idealismo es precisamente esta anterioridad gnoseológica del sujeto en relación al contenido del conocimiento. La reducción nos lleva al descubrimiento de la relación del mundo al sujeto, relación que se concibe como la constitución del sentido que el mundo tiene para el sujeto por la subjetividad trascendental.

Pero sería malinterpretar la fenomenología desconocer la novedad que en ella se anuncia; o considerarla como un nuevo idealismo, en el fondo encasillable con el resto de los idealismos. Vamos a tratar de diferenciar el idealismo fenomenológico de los restantes, manteniendo en todo caso un margen de aporeticidad que, como veremos, sólo se debe a una inadecuación entre su teoría y su praxis. Lo que caracteriza al idealismo fenomenológico es el descubrimiento de la experiencia como constitución de un estilo, tipo o sentido de ser y como aprehensión de los datos según ese sentido. En la medida en que esa constitución de sentido, estilo o tipo es lo fundamental, lo originario, lo *urstiftendes*, y en la medida en que el acceso a la realidad es precisamente constitución de ese sentido, la fenomenología puede concebirse como un idealismo; pero tal vez en este punto en concreto haya tomado Husserl una decisión no postulada por su método. En efecto, idealismo puede significar que la constitución de sentido es algo puramente fáctico e irracional, pero que proviene de la actividad de la conciencia; o puede significar sencillamente que no hay acceso a la realidad si no es «aprendiendo a acceder» a ella, es decir, constituyendo esquemas interpretativos de la realidad, que en unos aspectos tendrán una fundamentación práctico-vital, de tipo adaptativo biológico, y en otros nos vendrán dados por una praxis social. En este segundo caso el idealismo fenomenológico es muy peculiar y poco tiene que ver con los idealismos de tipo tradicional; la praxis fenomenológica de Husserl parece evidente que va en esta dirección, pues de hecho el aprender a ver, que nos encontrábamos en el número anterior, o el constituir un sentido, no es otra cosa que integrar una interacción comportamental entre el cuerpo y la realidad. Todo aquel que se haya asomado mínimamente a los análisis fenomenológicos de Husserl reconocerá que la *Urstiftung* de un sentido, del sentido «cosa», del sentido «realidad», por ejemplo, no es otra cosa que configurar una implicación somática y una implicación extrasomática; por ejemplo, la constitución del sentido «cosa» supone la constitución de la implicación mutua entre lo háptico y lo óptico; de la superficie plana y lo espacial, por tanto constitución del espacio como campo del movimiento del cuerpo y, por último, un grado de resistencia a mi propio cuerpo. Así, constituir un sentido es producir una integración de diversos tipos de comportamiento, muchos de los cuales sólo pueden existir sobre otros ya dados. En la medida en que Husserl es fiel a la descripción, la materialidad aparece a la base de nuestra realidad humana, y desde esta perspectiva el idealismo fenomenológico sería realmente un materialismo fenomenológico.

La realidad, desde una perspectiva trascendental fenomenológica, es un sentido de realidad; la realidad de la cual hablamos, que suponemos en nuestra praxis efectiva, no es otra cosa que aquello que cumple o es aprehendido dentro del sentido realidad; lo que se nos da como dato que implica toda una serie de posibilidades de comportamientos 'materiales verificativos, trasposiciones hápticoópticas, resistencia somática, etc. Hablar de una realidad que no sea este sentido de realidad, es decir, que no esté dada en esta serie de implicaciones intencionales, en una palabra, de una realidad extrafenomenológica, es totalmente imposible y no tiene absolutamente ningún sentido.

Para concluir este tema es obligatorio mencionar dos aspectos problemáticos que más bien que poner en cuestión el idealismo fenomenológico tal como lo hemos

explicado, demuestran las contradicciones de la teoría husserliana, si se la considera en relación con la praxis fenomenológica. En el mismo texto que hemos utilizado para explicar la noción de idealismo dice que el mundo existe efectivamente, pero que es concebible su no existencia; el mundo existe, pero se puede pensar que no exista. ¿Qué puede significar esta afirmación precisamente en uno de los textos ya tardíos más maduros y pensados de Husserl? Creo no equivocarme si afirmo que no es más que una manifestación de la contradicción entre la Praxis fenomenológica y su comprensión teórica, es decir, entre la práctica y la teoría fenomenológica. Hemos visto que la teoría fenomenológica de la reducción y la constitución inician una praxis de análisis fenomenológico en el cual se explicita la constitución de la experiencia como una integración implicativa de diversos momentos del comportamiento; la experiencia (Teoría) se remite o se convierte en un tipo de Praxis (esquemas implicativos que sólo se constituyen en la interacción del cuerpo con las cosas y que sólo verifican su efectividad en la misma praxis), la experiencia, veíamos de pasada, es una «Pasividad práctica»; la praxis fenomenológica demuestra la unidad de Teoría y Praxis; la praxis fenomenológica exige o lleva a una concepción práxica de la experiencia o del conocimiento.

Ahora bien, Husserl inicia la fenomenología desde unos presupuestos teóricos normalmente anclados en los prejuicios de la teoría del conocimiento (y en el fondo, de la teoría social y del hombre) de la tradición filosófica premarxista, el interés filosófico de radicalidad absoluta le lleva al descubrimiento del mundo fenoménico mediante la epojé del mundo real efectivo, pero el mundo real efectivo es el mundo de la praxis, en el que se desenvuelve nuestra acción real y al que se refieren nuestros objetivos; por eso la teoría fenomenológica comenzó asumiendo la separación tradicional entre teoría y praxis y formulando una crítica escéptica de la experiencia; si la experiencia es puramente teórica, ¿cómo puede llegar a la realidad? La teoría sólo puede poner teoría; el resultado de la experiencia sólo son formaciones ideales subjetivas; consecuentemente yo puedo «creer» que el mundo existe, pero a la vez puedo pensar que no existe. Desde el momento en que el objeto, según el primer sentido de constitución, es una pura unidad sintética ideal, el conocimiento (Teoría) está separado de la realidad; el objeto intencional no es el objeto real material; de éste se puede prescindir en la epojé, incluso se puede pensar que no existe. Este esquema es básico a la epojé. El paradigma de fondo de este planteamiento es el de la división de Teoría y Praxis; Espíritu, Materia; Conciencia, Mundo. El comienzo de la teoría fenomenológica se basa precisamente en este paradigma.

Ahora bien, en la medida en que el pathos de Husserl era la vuelta a las cosas mismas, la teoría fenomenológica inicia una praxis que irá superando la propia teoría que la puso en marcha. Sin embargo, la obra de Husserl está atravesada de una línea de fractura entre el paradigma inicial (separación de teoría y praxis) y el paradigma que introduce la propia praxis fenomenológica, la concepción práxica del conocimiento, la concepción práxica de la teoría. En otro lugar se verá la importancia que la teoría del otro tuvo en esta evolución de la fenomenología de Husserl.

Por otro lado, debemos mencionar un segundo aspecto sproblemático del idealismo fenomenológico y que también presenta cierta oscuridad, posiblemente como consecuencia de] mismo enfoque inicial. El reconocimiento de la génesis intencional como implicación supone reconocer el carácter temporal de la conciencia; la Urstiftung se asienta en la conciencia del tiempo. La insistencia de Husserl en la constitución temporal de los diversos aspectos integrados en cualquier unidad de sentido o en una forma estructural puede producir la impresión de que el mundo como «sentido» (tal como lo hemos explicado) no es más que el resultado ideal del proceso abstracto-ideal

de la autotemporalización de la conciencia. Pero ¿es posible esta autotemporalización de la conciencia en abstracto?, es decir, ¿puede la conciencia constituir el tiempo y, por tanto, verse a sí misma en el tiempo en abstracto?, ¿no se constituirá el tiempo de la conciencia sólo en la medida en que se constituya la intencionalidad motriz o los sistemas de comportamiento, de modo que no sea sino la expresión de la intencionalidad del comportamiento? Personalmente, creo que la constitución del tiempo de la conciencia, aunque descriptible en abstracto suponiendo la existencia de un lenguaje que distinga modalidades temporales, no debe ser considerada como una característica autónoma de la conciencia, sino que ha de ser llevada al nivel concreto, en el cual el yo absoluto original (absolutes Urich) aparece como un yo somático, que se constituye a sí mismo integrando nuevos niveles de aplicaciones intencionales, nuevos esquemas de experiencia, en definitiva, nuevas posibilidades práxicas, incrementando con ello su trasfondo de «habitualidades». La reducción del mundo a la conciencia del tiempo no es destrucción del mundo; tampoco significa ese proceso la culminación de una trayectoria de creciente alucinación idealista en el sentido más peyorativo de la palabra. La reducción del mundo al yo absoluto no es otra cosa que la re-conducción del mundo a los procesos de integración temporal que están a la base de la constitución del sentido de ser de cada nivel de la realidad.

4.8 Preguntas sobre el tema tercero

- Cite las obras de la etapa de Gotinga (editadas en vida y póstumas) y exponga los conceptos fundamentales que aparecen en esos años.
- Haga una lectura de los §§ 1-10, que provienen de la sección primera de Ideas y teniendo en cuenta la "Meditación fenomenológica fundamental", que es la sección segunda, ¿qué deduce Usted?: a) Que Husserl propone una epistemología antipsicologista. b) Que Husserl describe un elemento fundamental de la estructura del mundo. c) Que Husserl quiere exponer la noción de esencia porque la fenomenología es una ciencia de esencias. d) Que Husserl sólo pretendería preparar la sección segunda.
- Trate de describir la epojé fenomenológica: a) Etimológicamente. b) En relación a la palabra 'época'. c) En el movimiento de ir a las cosas mismas. d) Como supresión del carácter tético.
- ¿Por qué la reducción trascendental es la ruina de la representación?
- ¿Puede describir las dos etapas de la fenomenología de cara a una crítica de la razón?
- ¿Qué papel juegan ahí las lecciones de 1922/23?
- ¿Puede exponer lo esencial del idealismo fenomenológico y en qué sentido ese idealismo tiene y no tiene que ver con lo que usualmente se entiende por tal?

5 Tema 4. Desarrollo y aplicación de la fenomenología en La crisis

5.1 Introducción

Este suele resultar uno de los temas más interesante y hermosos de la fenomenología. Los materiales que se ofrecen aquí son una primera toma de contacto con esta etapa de Husserl de la que ahora sabemos muchísimo más que cuando inicialmente escribimos esta introducción a la fenomenología, y cuando la impartí como curso de doctorado, a partir del año 2001. Desde entonces el profesor Jesús Mi. Díaz ha publicado su libro sobre el problema de la historia en Husserl, y yo he publicado, hace un par de años un texto referido en gran medida a este tema, al llamado último Husserl, donde he descubierto nuevas perspectivas, que además vuelven a aparecer ampliados en mi publicación, a punto de salir este mes de octubre. Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia. El último capítulo es el texto original del artículo sobre el último Husserl, donde expongo con bastante detenimiento uno de mis descubrimientos más importantes sobre la fenomenología de Husserl, precisamente que, biográficamente, el tema del último Husserl es el tema de la filosofía como profesión, o si se quiere, el tema de la profesión del filósofo.

En este tema saldrá, por otro lado, uno de los conceptos husserlianos que más éxito ha tenido en la filosofía, el mundo de la vida. Pues bien, conviene tener muy presente, no olvidarlo nunca, que el problema del mundo, que se hace plenamente explícito en esta tercera etapa, está ya presente en otros momentos anteriores de la reflexión fenomenológica, especialmente en la noción de mundo del espíritu de las Ideas II. Ese mundo es el mismo que Dilthey estaba describiendo y es aquel en el que se desarrolla nuestra vida ordinaria y que las ciencias humanas toman como su objeto de estudio. Esta anotación es muy importante para no desenfocar el desarrollo de la fenomenología de Husserl.

5.2 Apunte biográfico: Husserl profesor en Friburgo (1916-1938).

De La fenomenología como utopía de la razón, pp. 26-29

Husserl en Friburgo (1916/1938)

El semestre de invierno de 1915/16 sería el último de Göttinga, ya que para el semestre de verano de 1916 se trasladó a Friburgo de Brisgovia, donde permaneció hasta su jubilación en 1928, un año antes de la edad reglamentaria, y hasta su muerte, el día 27 de abril de 1938, recién cumplidos los 79 años, siendo enterrado en Günterstal, al borde de los montes de la Selva Negra, cerca de Friburgo.

La actividad intelectual de Husserl durante los años de Friburgo se centra en el desarrollo y la ampliación de su fenomenología a los diversos ámbitos: la lógica, la psicología, la sociedad, el tiempo, el cuerpo humano, el mundo de la experiencia ordinaria, etc. Pero hay un punto decisivo que afloró inmediatamente después de la guerra, cuyo inesperado final le cogió tan de sorpresa como el principio: el tema que aparece después de la guerra es el del porqué y el para qué de la fenomenología. En efecto, el problema fundamental de todos estos años es el del comienzo de la fenomenología o de la filosofía fenomenológica, el de su historicidad, es decir, su anclaje en la vida.

Poco publicó Husserl durante esos años y casi siempre en razón de alguna circunstancia exterior. Los proyectos de una obra sistemática que sustituyera a la fallida de los tres tomos de Ideas siempre fueron interrumpidos por compromisos exteriores o por la necesidad de aclarar y elaborar mejor puntos oscuros. Pero la mayor parte de las veces todo desemboca o termina en la pregunta por el porqué, en la pregunta por la razón de la fenomenología, en la pregunta de cómo y por qué empieza la fenomenología. Ese problema late ya en las conferencias que pronunció en Londres en 1922, de cuyo texto derivan las reflexiones que leyó como texto de clase los años 1923-1924 y que tituló Filosofía primera. En cuanto a publicaciones, sólo dos pequeños textos, que aunque evidentemente son sumamente representativos de las preocupaciones teóricas de Husserl, eran prácticamente inaccesibles al público europeo, pues fueron publicados en la Revista alemana-japonesa para la ciencia y la técnica, el primero titulado "La idea de una cultura filosóficas, y el segundo titulado "Renovación. Su problema y su método", en la revista japonesa Kaizo, primero en alemán y después en japonés. El primer trabajo, incorporado parcialmente y por el propio Husserl al texto de Filosofía primera I, representa el comienzo de la preocupación histórica de Husserl, que ante todo tratará de definir el significado de Europa de cara a comprender lo que podríamos llamar el éxito o el fracaso de Europa. Estos temas constituirán la preocupación esencial de Husserl hasta el fin de su vida.

Un año antes de jubilarse, en 1927, pronunció unas conferencias en Amsterdam, en las que afloró la relación entre la fenomenología y la psicología, problema que, como más adelante veremos, es sustancial a la fenomenología desde el principio, aunque sólo lo tendrá en cuenta Husserl a raíz de las reflexiones de las clases de Filosofía primera. De ese mismo año data el artículo que escribió para el ítem 'fenomenología' de la Enciclopedia británica; en su redacción participó también Heidegger. A finales de 1928 escribió el prólogo para la publicación que Landgrebe había preparado de manuscritos de Husserl, sobre la génesis de las categorías lógicas, fundamentalmente provenientes de los años 1919-1920, prólogo que, escrito en dos meses, constituye el libro Lógica formal y trascendental. Inmediatamente después de terminar la redacción de la Lógica, pronunció Husserl, en febrero de 1929, unas conferencias en París, que, ampliadas, constituirán las Meditaciones cartesianas, publicadas primero en francés en 1931; el texto alemán tampoco quiso publicarlo Husserl por estar en relativo desacuerdo con él.

Ese mismo verano de 1929 rompió Husserl con Heidegger, a quien hasta entonces consideraba su más importante discípulo y continuador. La lectura detenida de Ser y tiempo, realizada durante ese verano, le hizo comprender que la fenomenología de Heidegger estaba orientada en un sentido profundamente distinto de la suya. Constatará también Husserl la acusación que se le hace de intelectualismo, en unos momentos de creciente auge de corrientes irracionales, en las que se piensa hallar soluciones a los problemas de la vida. Por eso se verá obligado Husserl a insistir en que su filosofía está empeñada en tratar y resolver los problemas últimos de la vida y de la sociedad humana. Por eso, para tratar de deshacer malentendidos, publicó también en alemán el texto destinado a prólogo a la traducción al inglés de sus Ideas, de 1913. Ese texto, publicado en alemán actualmente en el tomo V de la edición crítica (y en castellano como epílogo a la traducción de Ideas I), es un importante compendio de los problemas de la fenomenología, aunque resulta difícil de entender sin preparación o aclaración.

Una vez jubilado, Husserl todos los años siguientes los pasó intentando escribir una obra sistemática que terminara de mostrar la unidad de su obra y la significación

humana de su filosofía. Sin embargo, y a pesar de la inmensidad de textos que escribió sobre problemas diversos, no consiguió avanzar en la redacción de esa obra sistemática, hasta que interrumpió su proyecto para presentar una ponencia en el VIII Congreso de Filosofía a celebrar en Praga en 1934, ponencia que él mismo retiraría inmediatamente, pero cuyo tema volvió a tomar para unas conferencias en Viena en mayo del año siguiente y que constituirían el núcleo de la última obra de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*; en ella, sin aparecer prácticamente nada nuevo de lo que había ido desarrollando a lo largo de toda su vida, y sobre todo los años de después de la guerra, logró ofrecer en una sola obra y de un modo unitario la mayor parte de las cuestiones que le habían preocupado durante casi los últimos veinte años. Esta obra no representa en sentido estricto ninguna ruptura, aunque en ella puedan aparecer algunos aspectos mucho mejor tratados y más desarrollados. Ni siquiera la noción de *Lebenswelt*, o mundo de la vida, es tema nuevo, pues no es otro que el concepto al que Husserl antes llamaba "mundo de la experiencia" (*Erfahrungswelt*), aparecido ya en los años de Gotinga y que ya el año 1924, con motivo de una conferencia para celebrar el segundo aniversario del nacimiento de Kant, había llamado *Lebenswelt*. Pudiera ser que la influencia de Dilthey a través de la obra de Misch le hiciera adoptar definitivamente esa palabra, *Lebenswelt*, como más adecuada para designar el mundo de la experiencia ordinaria precientífica.

5.3 La influencia de la Primera Guerra Mundial.

De *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, pp. 107-109

El problema de la interpretación del último Husserl
y su tema medular

Hemos mencionado varias veces la relación de la fenomenología con el contexto sociopolítico, indicando, además, que el punto que sirve de articulación de su filosofía a ese contexto debería servir, a su vez, de hilo conductor para comprender los conceptos husserlianos y su desarrollo interno. Pues bien, posiblemente sea la comprensión del lugar que ocupan los temas del llamado "último Husserl" o "segundo Husserl", la más necesitada de una perspectiva más sociológica, es decir, más relacionada con el contexto sociopolítico. En efecto, entre los intérpretes es muy frecuente hablar sobre el Husserl tardío, el último Husserl, el Husserl, en definitiva, de su obra última, el Husserl de *La crisis*, como si el Husserl de esta obra fuera en sí mismo un "hecho" con un sentido pleno y diferenciable en el conjunto de la obra de Husserl, un Husserl, pues, radicalmente distinto del Husserl de las *Ideas* de 1913, o del de la *Filosofía primera* de 1923-1924 o incluso del de las *Meditaciones cartesianas*, escritas en 1929. Ese último Husserl, se suele decir, se diferencia de los otros porque está más atento a los problemas de la historia y de la vida, hasta el punto de que sólo en esa obra entra en juego el importante concepto de *Lebenswelt*, que es uno de los temas que más fortuna ha encontrado en la filosofía y, sobre todo, más aplicación en la filosofía de las ciencias humanas.

En este último capítulo vamos a tratar de desbloquear esa visión, que no sabe ver la conexión de ese Husserl último con el anterior y mucho menos captar la intención profunda de la fenomenología. Pues aun concediendo la trascendencia de la última obra de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, para comprenderla es necesario conectarla con un marco más amplio. En efecto, creen algunos que tal obra, escrita a partir de 1935, sería una reacción a la creciente ola de barbarie que se abatía sobre Alemania y que el propio Husserl empezaba a notar precisamente por entonces. Otros piensan que podría ser una reacción a la obra misma de Heidegger, que habría obligado a Husserl a descender a un terreno más inmediato a las preocupaciones ordinarias de los hombres.

Pues bien, yo creo que el desbloqueo de la interpretación debe empezar por cuestionar esa presunta independencia de La crisis, de esa obra última de Husserl, para tomar como campo de análisis un período más largo, en el cual esa obra no sería sino el punto al que llega a partir de unas preguntas que no surgen en Husserl con motivo de la lectura de Heidegger, ni de la experiencia de los nazis; lo contrario implicaría, en mi opinión, un sociologismo muy mecánico, en absoluto acorde con la personalidad de casi ningún filósofo y mucho menos con la de Husserl. Si, pues, defendemos que el Husserl de La crisis no tiene sentido por sí mismo, aislado de un período más amplio, ¿qué período es ese?

A mi entender el Husserl que tiene sentido por sí mismo, que aporta alguna novedad sustancial, una problemática radicalmente nueva respecto a períodos anteriores, es el Husserl de después de la Gran Guerra del 1914, que coincide con el período que Husserl pasó en Friburgo de Brisgovia, tanto en activo como, después, jubilado. Mas ¿qué tema o temas radicalmente nuevos afloran en esta época? Quizá profundamente nuevos sólo uno, pero tan importante que todos los demás se van a constelar a su entorno, siendo el que llevará, quizá por su propia lógica, al desarrollo de las posiciones de la última obra de Husserl, La Crisis. Ahora bien, a mi entender ha solido pasar desapercibida la razón de ese tema nuevo, lo cual ha impedido comprender la conexión profunda de este Husserl con el anterior y, en última instancia, con el primero. Quizá sólo Landgrebe, quien colaboró con Husserl precisamente durante los años en que este enseñaba en Friburgo, haya sido de los pocos que alude a este aspecto, precisamente por haberse dedicado al estudio del tema de la historia en Husserl.

[Ya he comentado en la introducción que sobre este tema se puede leer al menos mi artículo El último Husserl, en la revista Escritos de Filosofía, Buenos Aires, 2003, n.º 43, pp. 41-74. El mismo tema muy ampliado en el libro Para una filosofía de Europa, Biblioteca nueva, pp. 239-300]

5.4 La quiebra de la racionalidad europea.

De La fenomenología de Husserl como utopía de la razón, pp. 109-112

La quiebra de la racionalidad europea

Ahora bien, ¿cuál es el tema profundamente nuevo que caracteriza la reflexión filosófica de Husserl de después de la guerra de 1914? Y ¿por qué este tema tiene tanta importancia como para definir un período en la vida de Husserl? Porque es notorio que cualquier trabajo intelectual de un pensador suele incorporar temas nuevos o dominios que antes no había roturado-, sin embargo, no suelen suponer una reorganización de la problemática, sino que en ellos se suele tratar más bien de aplicaciones de una estructura conceptual previa a campos nuevos. Hay también temas nuevos que pueden alterar profundamente el conjunto del campo temático, no porque cambie la definición de los conceptos, sino porque modifica el peso o el lugar que esos conceptos tienen. Pues bien, tal me parece que es el tema nuevo que aparece en el punto de mira de Husserl a principios de los años 1920 y que no abandonará hasta el final de su vida: este tema nuevo es la preocupación por el comienzo de la fenomenología. En torno a este tema, que aparece en el horizonte de Husserl hacia 1920, se constelan, a mi entender, todas las cuestiones fundamentales del Husserl de 60 años en adelante. Pero ese tema no sólo determina el resto de los puntos de esa época, sino que en él toma nuevo cuerpo, desplegándose con más precisión, la intención profunda de la fenomenología, que a partir de esa problemática llega a su plena concreción y se expresará con toda claridad en la última obra de Husserl, La crisis.

En efecto, ese tema es resultado del brutal dramatismo con que la crisis de la modernidad golpeó a Europa. La guerra de 1914, junto con todos los acontecimientos en torno a ella, hicieron ver a Husserl que la naturalización y cosificación de la conciencia, de las ideas y de la razón que él denunciara ya en 1910, por supuesto, años antes de que Lukács reivindicara la importancia de la cosificación de lo humano que denunció Marx, no sólo llevaba a contradicciones de carácter epistemológico, sino que en realidad eran síntoma de una enfermedad mucho más seria y profunda, pues en definitiva mostraba la bancarrota de Europa, como dirá en un manuscrito, en definitiva, el derrumbamiento de la cultura europea. La crisis de la cultura europea no era cuestión de eruditos e intelectuales, sino que había llevado a un terrible drama. En ese contexto aparece en primer término la pregunta por Europa: ¿qué es Europa? Y en la medida en que Europa no es un marco geográfico sino un espacio humano, un modo de vida, una posibilidad humana, ¿qué es el hombre europeo?, ¿es un hombre entre los demás? Es decir, ¿es el proyecto de humanidad diseñado en Grecia y del que Europa se siente heredera, uno más entre los diversos proyectos de las otras colectividades humanas, de las otras humanidades hasta el punto de ser indiferente para la humanidad como conjunto específico que se derrumbe el proyecto de Europa?

Obviamente, en primer lugar habrá que clarificar cuál es ese proyecto; sólo entonces se tendrá una guía para comprender la crisis europea y las consecuencias del derrumbamiento de ese proyecto. Pues bien, a mi entender, y teniendo en cuenta el momento en que Husserl define el proyecto europeo, ese es ni más ni menos el tema que subyace al Husserl de Friburgo y en ese contexto se asientan perfectamente, como iremos viendo, los temas que con más frecuencia aparecen en el quehacer de Husserl durante todos estos años, a saber, el tema de la historia, la preocupación husserliana por la historia y la nueva preocupación por el comienzo de la fenomenología, que según hemos dicho, es el tema realmente nuevo y que más resalta, porque parece ser el tema que acapara el interés de Husserl durante la década de 1920. Precisamente la insistencia de Husserl en ese tema haya quizá despistado a los lectores de Husserl, al dar la impresión de que la preocupación fundamental de Husserl sería precisamente esa. A mi entender, ese es el tema realmente nuevo, pero no es sino un instrumento del tema básico que es el del proyecto de Europa.

Nuestras afirmaciones nos obligan, primero, a definir ese proyecto de Europa, tal como aparece al principio de esta época dando sentido a la reflexión husserliana; en segundo lugar, deberemos conectar ese tema con el del comienzo de la fenomenología, el tema conocido entre los intérpretes como el tema de los caminos de la reducción; en tercer lugar, deberemos estudiar la conexión entre la cuestión de los caminos de la reducción o del comienzo de la fenomenología con la decisiva pregunta por la historicidad de la fenomenología, que implica o se realiza en dos vertientes: por una parte, al ver la fenomenología como el Telos y cumplimiento de la intención filosófica; y, por otra, al asignarle la función de pautar la salida de la crisis provocada precisamente por la desviación y avatares de esa misma intención filosófica, es decir, por el rumbo tomado por la filosofía en la modernidad. Todo esto nos llevará en último lugar a la exposición de lo que yo diría que es el testamento político de Husserl, en el que se resume la necesidad de Europa, la teleología de la historia y la función de la filosofía, de la mano del convencimiento y la fe en una definición del ser humano como ser anclado en la racionalidad, si bien una racionalidad que debe superar la "razón moderna".

5.5 La historicidad del sujeto trascendental.

De La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte, pp. 124-128

Husserl y el sentido de la "historia"

Hemos visto en la parte anterior los elementos fundamentales de una epistemología fenomenológica antipsicologista, cuya formulación sería el objetivo global de Husserl de antes de la Gran Guerra, durante aproximadamente los 20 años que dura la puesta a punto del método fenomenológico. En ese período Husserl ha utilizado la fenomenología tanto desde una perspectiva teórica como desde una perspectiva crítica. La crítica la ha llevado a terreno fundamentalmente epistemológico, criticando la psicología, primero como ciencia fundamental, en las Investigaciones lógicas, y después en cuanto ciencia psicológico-experimental, en La filosofía como ciencia estricta, puesto que una psicología que no parta del reconocimiento de la peculiaridad de lo psicológico, de lo que Husserl llama por esos años, 1912, (Mn. B II 19), la distintivo *phaenomenológica*, necesariamente tiene que operar con una conciencia cosificada. Sin embargo, en esta primera época Husserl no saca ninguna consecuencia crítica respecto a la cultura, ni apenas se preocupa por la historia, si bien en el mismo escrito en el que se habla de la cosificación de la conciencia, escrito por supuesto conocido por Lukács y que plausiblemente influyó en la redacción de Historia y conciencia de clase, en ese mismo escrito se rechaza también el historicismo como un sistema incapaz de leer en esa historia, que el historicismo eleva al máximo lugar, un sentido o una teleología de acuerdo a la cual podamos juzgar las etapas del desarrollo histórico. Sin embargo, aún no aplica Husserl la problemática global de la fenomenología a la Historia de la Humanidad. Habrá que esperar al impacto de la Gran Guerra para que Husserl comprenda que los errores epistemológicos que ha denunciado y que estaba esforzándose por superar, son de un alcance muy superior, en la medida en que no son sino síntomas de una enfermedad de la cultura europea, y en la medida en que la cultura europea, o algunos elementos de la cultura europea, parece ser un modelo al que todos los grupos tienden de un modo u otro, la crisis de la cultura europea que la Gran Guerra puso al descubierto es una crisis de la humanidad entera. A raíz de esa constatación se inicia un nuevo camino de investigación, que, empezando por lo primeros años 20, terminará en el texto fundamental de Husserl, La crisis de las ciencias europeas.

A este respecto es importante tener presente esta trayectoria, por cuanto sólo desde ella se capta el sentido de la fenomenología, siendo preciso rechazar la falsa opinión de que Husserl sólo espoledo por Heidegger, primero, y por el acoso nazi, después, iniciaría su reflexión histórica. En mi opinión esta sería una completa malinterpretación de La crisis y que no tiene otro fundamento sino la consideración del año en que fue escrita, sin tener más referencias que el hecho de que Husserl alguna vez aluda a algún término heideggeriano. A mi entender lo que define la tarea husserliana fundamental de los años 20 es el ensayo husserliano por captar el sentido de la Modernidad como una profundización de la idea fundacional de Europa a la vez que como una peligrosa distorsión, que también se consume en la Modernidad, de la idea de racionalidad y de vida desde la razón libre, que también definía el proyecto europeo. En esos años se esfuerza Husserl por conectar la fenomenología que ha definido antes de la Guerra con los análisis de la Modernidad; y esto ocurre ya a principios de la década, en 1922, y por supuesto en el texto de las lecciones sobre *Erste Philosophie* de 1923/249.

Basten estas indicaciones para una orientación crítica sobre el sentido de la obra de Husserl. Pero ¿en qué va a consistir la aportación fundamental husserliana en estos años y ya sobre todo en La crisis de las ciencias europeas y que sea relevante para nuestro tema, la comparación con el marxismo?

En la parte anterior, en la que he tratado de destacar el sentido de la estética trascendental como una epistemología antipsicologista, he procurado exponer un tema o concepción del conocimiento que sería necesario para la filosofía marxiana; por eso he propuesto como encabezamiento del sentido de esa parte una frase de Marx. Los análisis de Marx deben ser completados por Husserl, pues Marx no podría dar una respuesta definitiva -utilizando los conceptos operativos de que disponía en virtud de la tradición filosófica- a la pregunta de qué sean verdaderamente las relaciones de producción de la sociedad humana?; eso sólo sería posible desde un análisis fenomenológico en el que mediante la reducción hemos llegado a un nivel que no es ni naturaleza ni espíritu, porque la realidad originaria trasciende los conceptos de la metafísica.

Ahora vamos a intentar algo opuesto: en la consideración de la historia Husserl debe ser completado por Marx, precisamente porque los análisis de Husserl son limitados; pero para indicar que en sí mismos son perfectamente válidos, iniciamos esta parte con un texto husserliano plenamente legítimo para toda la tradición marxiana y cuya comprensión es en primer lugar imprescindible para entender esta segunda etapa de la obra de Husserl, pero que a la vez, y en segundo lugar, es necesario complementar con los análisis marxianos.

La frase aparece en *La crisis* y es fundamental; dice "Blosse Tatsachenwissenschaften machen blosse Tatsachenmenschen", "ciencias de sólo hechos hacen hombres de sólo hechos". Fundamentalmente a la interpretación de esta lapidaria frase, en el sentido antes mencionado, estará dedicada esta cuarta parte.

En primer lugar quisiera dejar sentado que de lo que ahora se trata no es tanto de recopilar la noción de historia e historicidad en Husserl como de situarse ya en un nivel político o sociocultural. ¿Por qué es preciso hacer esa matización? Cuando se dice que Husserl no ha tenido en cuenta la historia no se acostumbra a distinguir la historicidad individual de la historia de la especie. En la primera época la puesta a punto del método implicaba la fundamentación de la historicidad de la conciencia. Cada individuo es un ser histórico, pues lleva en sí una historia. Justamente esta característica la había expuesto Husserl en las *Ideen II*, cuando dice en la pág. 137 que esa es la diferencia entre las cosas y los seres anímicos; mientras aquellas pueden repetirse, los seres humanos no lo pueden, porque la historia no puede sino alterarse en el trascurso histórico. Frente a las cosas "a la esencia de la realidad anímica pertenece el que de un modo principal no pueda volver el mismo estado total"; por tanto al ser anímico pertenece la irreversibilidad.

Desde el momento en que además cada realidad anímica no es un ser aislado sino social desde su propia raíz, pues ya sabemos que toda subjetividad es intersubjetividad, aquella historicidad que caracteriza al ser humano es una historicidad que se extiende o constituye en la unidad y diversidad de las generaciones, si bien siempre a partir de la historicidad de la realidad originaria de cada uno que asume en un contexto generacional.

Ahora bien, el problema no es este carácter histórico de la conciencia, sino la posibilidad de fundar, legitimar o descubrir una trayectoria, una línea, una orientación o sentido de la historia como historia de la humanidad. Precisamente éste es el tema de la segunda etapa de la fenomenología, algunos de cuyos puntos es preciso destacar, aunque sea en rápidas pinceladas.

La aproximación husserliana a la historia de la humanidad empieza por la tematización de la cultura europea, del sentido de la cultura europea tal como se diseña en Grecia. En segundo lugar, sigue con el estudio de la Modernidad en la doble perspectiva de desarrollo de esa cultura filosófica alumbrada en Grecia y de la perversión de la misma. En tercer lugar, es un ensayo de fundamentar la necesidad de la

fenomenología a partir de problemas concretos producidos por la misma historia moderna. Estos dos últimos puntos llevan a estudiar la relación entre las ciencias y el sujeto o subjetividad que las produce. Esta tarea la realiza Husserl de modo preferente con tres ciencias o saberes: con la lógica, fundamentalmente en torno a los años 19/20, años de los que proceden los manuscritos que están en la base de *Experiencia y Juicio*; la psicología, siguiendo la tradición crítica anunciada ya en la primera época, actitud crítica que se agudiza y profundiza en la última obra, en *La crisis*. Y en tercer lugar, las ciencias físico-matemáticas.

5.6 El mundo de la vida.

De *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, pp. 44-47

El *Lebenswelt* o el mundo de la vida, o el mundo vital

El tema del *Lebenswelt* es, a pesar de todo, un tema relativamente escurridizo, quizás por el éxito mismo que la filosofía contemporánea ha concedido a este concepto. En primer lugar hay que tener en cuenta que, siendo tal vez el último en aparecer, no es un concepto ausente en la filosofía de Husserl, incluso se puede decir que es fundamental en la fenomenología. Por tanto es necesario, para terminar de entender la filosofía de Husserl, averiguar el lugar que el *Lebenswelt* ocupa en ella, para lo cual es preciso saber ante todo qué es el mundo de la vida y qué papel desempeña en la arquitectura de la fenomenología. No son pocos, en efecto, los equívocos al respecto, pues es frecuente comprender ese concepto desgajado de todo el intento de la fenomenología de pensar una ciencia en sentido estricto, e.d. una ciencia en autorresponsabilidad absoluta, que además tiene que servir de modelo, en lo que concierne a la autonomía teórica que debe caracterizarla, también para la autonomía práctica. Sólo desde esta consideración se ha de profundizar en los diversos caminos que ha seguido este importante concepto, en torno al cual se va a aglutinar parte de la diversidad del pensamiento contemporáneo.

En el concepto de mundo de la vida se aúnan varias parejas de problemáticas que es conveniente desenmarañar y que están en el centro de las preocupaciones filosóficas de la actualidad. En primer lugar y por seguir el orden mismo de la exposición de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*, tendríamos la oposición mundo de la vida/mundo científico, donde nos encontramos con la oposición o el problema del mundo ordinario y su tecnificación o domesticación (haciéndole perder toda enigmaticidad) por PRODUCTOS TEÓRICOS, al pensar el mundo ya como explicado por las teorías de la ciencia, y por PRODUCTOS PRÁCTICOS, al estar nuestro entorno totalmente habitado y controlado por la técnica, procedentes todos ellos de la ciencia.

En efecto, nuestro mundo actual es un mundo que sólo lo entendemos desde lo que nos dice la ciencia; para nosotros está ya interpretado y explicado por la ciencia, ha dejado de ser un enigma, un misterio. En segundo lugar, está también domesticado, controlado por la técnica, que es el resultado de la ciencia. También desde esa perspectiva ha dejado de ser una fuente de peligrosidad. El mundo científico ha descendido hasta el mundo de la vida prácticamente hasta convertirlo en algo irreconocible sin ciencia. Nuestro mundo de la vida, el mundo en el que vivimos, es el creado por los científicos, técnicos e ingenieros, hasta el punto de que han logrado que olvidemos que en realidad el mundo científico no es originario, no es el mundo del que tomamos el sentido de lo real. La tierra en la que vivimos no es el planeta que gira alrededor del sol, sino el suelo que nos sustenta y vemos a nuestro derredor. Mas cabe preguntarse si esta situación, propia de nuestro siglo, no tiene ninguna consecuencia, si no presenta ningún lado problemático. La ciencia moderna trata sólo de los hechos y sus relaciones. Eso significa que para ella la cuestión del sentido del mundo o de los valores

de la vida no entra en consideración. Mas entonces, la pérdida de sentido o ausencia de sentido del mundo y de la vida con que la ciencia se habituó a convivir se ha traspasado al mundo mismo ordinario, a medida que éste se tecnificaba o se convertía aparentemente en un mundo producto él mismo de la ciencia y tecnología. El olvido del mundo de la vida provocado por el objetivismo, es decir, por la exigencia metodológica de la ciencia de tener en cuenta sólo los hechos, con la desorientación y empobrecimiento humanos que esta situación implica, no puede quedar sin consecuencias. Porque detrás de esa colonización del mundo de la vida por el mundo científico, por un mundo dominado por los hechos, se introduce una imagen del hombre sumamente peligrosa, una imagen del ser humano como ser de meros hechos, sin valores, sin ideales a los que someterse y que intentar realizar, con lo que la idea del ser humano promovido por esa situación no puede menos de ser políticamente peligrosa, porque trasmite un desprecio total de los seres humanos como nunca se había dado antes. Con esto la crisis epistemológica se ha convertido en una crisis antropológica.

No es necesario advertir que esta situación que Husserl descubría y describía en los últimos años de su vida no sólo ha seguido en los años posteriores, sino que se ha afianzado. Por eso ahora estamos viendo esas consecuencias. La primera no se ha hecho esperar muchos años. La creencia y confianza absoluta en que la ciencia resolvería todos nuestros problemas, la confianza ciega por tanto en la tecnología, ha llevado a extender esa colonización del mundo de la vida hasta extremos tales que ha terminado por poner ya en peligro la propia subsistencia de la especie. El olvido de que en definitiva el mundo de la vida debe ser de la vida puede destruir el mundo como un mundo adecuado para la vida. La problemática del *Lebenswelt* lleva a plantear directamente la situación de nuestra cultura y civilización desde la perspectiva abierta por Husserl con este concepto

5.7 Preguntas del tema 4

- ¿Qué tema o temas radicalmente nuevos afloran en la obra Husserl a partir del período de la Gran Guerra del 14?
- ¿Supone el surgimiento de este tema o conjunto de temas un corte radical en la filosofía de Husserl? Razone la respuesta.
- ¿Qué entiende la fenomenología de Husserl como proyecto de Europa y qué supondría la quiebra de semejante proyecto?
- En su opinión ¿cree que cuando Husserl se refiere a la idea de Europa y al modelo de racionalidad que ella representa está cayendo la fenomenología en lo que solemos denominar como etnocentrismo? Razone la respuesta.
- Husserl establece en las Ideas II una diferencia entre las cosas puramente materiales y los seres anímicos. ¿Cuál es esa diferencia y en que medida, a partir de ella, podemos comenzar a hablar de la historicidad y socialidad del sujeto?
- Exponga el significado que tiene la oposición mundo de la vida/mundo científico en La crisis de las ciencias europeas.
- Dada la pluralidad fáctica de mundos de la vida, ¿significa la reivindicación husserliana de una vuelta al mundo de la vida la legitimación de cualquier mundo de la vida posible? Razone la respuesta.

6 Tema 5. De la actitud natural a la actitud trascendental

6.1 Introducción

Como se ha dicho en la Introducción, después de ver el encaje biográfico de la obra de Husserl, es hora de empezar el estudio de sus conceptos más importantes o desde los elementos estructurales que componen la fenomenología, de manera que el alumno pueda adquirir una visión global de los temas fundamentales de la investigación fenomenológica. Naturalmente que no podemos ser exhaustivos. Nuestra oferta no es sino una selección de temas, pero nos hemos fijado en aquellos que, en nuestra opinión, resultan imprescindibles para no perder la perspectiva global que es necesario mantener. Como se dice en la presentación del curso, si no se percibe la unidad de fondo de las obras de Husserl, se puede hasta tener tres visiones opuestas, sin unidad alguna. En la fenomenología hay, por tanto, una intención profunda, que recorre toda la obra de Husserl y una realización concreta de esa intención en los diversos textos. Lo más difícil de la fenomenología es precisamente comprender cómo la intención se materializa en los diversos conceptos, o si se quiere, en qué medida los diversos conceptos que constituyen la estructura de la fenomenología contribuyen a cumplir la intención o función filosófica con que Husserl la concibe. Encajar esta dualidad, entre estructura y función, o entre conceptos e intención es lo que fundamentalmente perseguimos en esta segunda parte. En ella es muy importante comprender con la precisión que podamos los que podemos llamar conceptos estructurales, aquellos conceptos que pertenecen a la fenomenología como edificio de pensamiento, así como obtener una visión de la intención de la fenomenología en su conexión histórica, en su incardinación en un momento determinado de la historia. Y el primer concepto que hay que abordar, proque en él se ventila el que podamos entrar en la propia fenomenología son los conceptos de epojé y reducción. En torno a ellos se han centrado la mayor parte de los malentendidos, por eso es imprescindible detenerse un buen periodo de tiempo en ellos, y deshacer todos los malentendidos que sobre ellos se han ido acumulando.

La reducción ha sido uno de los conceptos que más trabajo le dio a Husserl. En realidad toda su vida le estuvo dando vueltas, incluso se hizo muy conocido un modo de hablar, que se ha consolidado, el de los caminos de la reducción. Si la reducción es el modo de acceder a la esfera propia de la fenomenología, Husserl lo presenta de diversos modos, e slo que se llama los caminos de la reducción. Usualmente se suelen distinguir tres caminos o vías por medio de los cuales se pretende acceder a la esfera trascendental propia de la fenomenología: Camino cartesiano, camino del mundo de la vida, al que también se lo califica, significativamente, como camino histórico, y camino a través de la psicología. Como la mayor parte de las presentaciones que se hacen de la fenomenología se efectúan a partir de las Ideas y estas utilizan la senda cartesiana, se suele definir la filosofía de Husserl como un cartesianismo refinado, confundiendo, así, el camino para alcanzar la fenomenología con la fenomenología misma. Por otra parte, no son pocas las veces que nuestro autor ha aludido críticamente al camino cartesiano, precisamente por los malentendidos a que dio lugar e, incluso, y lo que es más importante, por las dificultades intrínsecas del mismo. Semejantes dificultades tenían que ver, sobre todo, con los serios problemas que hay para justificar desde él la intersubjetividad y la historia, empobreciendo correlativamente la fenomenología y su viabilidad como filosofía. Es por eso por lo que Husserl, a medida que pasan los años, sin descartar nunca del todo la senda cartesiana, se inclinó claramente en favor de los

otros dos. Para una crítica del camino cartesiano puede verse el § 43 de La crisis de las ciencias europeas. Sobre la vías psicológica y la del mundo puede hojearse, en esta misma obra, la parte III, que está desdoblada en dos secciones, la A y B, siendo cada una de ella un acceso a la fenomenología a partir del mundo y de la psicología respectivamente.

6.2 La actitud natural: la actitud naturalista y la actitud personalista. Sobre la actitud natural entendida de un modo genérico.

Parágrafos 27 y 30 de las *Ideas*, sobre la actitud natural, es decir, la actitud normal en la que nos encontramos en la vida. Especialmente importantes son las últimas líneas del § 27 sobre los componentes de mi mundo, componentes de cosas reales que en realidad son cosas que valen y tienen un sentido práctico. Ese es el mundo de la actitud natural.

§ 27. El mundo de la actitud natural: yo y mi mundo circundante

Empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo "*en actitud natural*". Lo que esto quiere decir nos lo ponemos en claro en sencillas consideraciones, que como mejor las llevamos a cabo es en primera persona.

Tengo conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo. Tengo conciencia de él, quiere decir ante todo: lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento. Mediante la vista, el tacto, el oído, etc., en los diversos modos de la percepción sensible están las cosas corpóreas, en una u otra distribución espacial, *para mí simplemente ahí, "ahí delante"* en sentido literal o figurado, lo mismo si fijo la atención especialmente en ellas, ocupándome en considerarlas, pensarlas, sentir las, quererlas o no. También están seres animados, digamos hombres, inmediatamente para mí ahí; los miro y los veo, los oigo acercarse, estrecho su mano al hablar con ellos, comprendo inmediatamente lo que se representan y piensan, qué sentimientos se mueven en ellos, qué desean o quieren. También ellos están ahí delante, *en mi* campo de intuición, como realidades, incluso cuando no fijo la atención en ellos. Pero no es necesario que ni ellos, ni los demás objetos, se encuentren justamente en mi *campo de percepción* Para mí están ahí objetos reales, como objetos determinados, más o menos conocidos, a una con los actualmente percibidos, sin que ellos mismos estén percibidos, ni siquiera intuitivamente presentes. Puedo dejar peregrinar mi atención desde la mesa de escribir en que acabo de fijarla justamente con la vista, pasando por las partes no vistas del cuarto que están a mi espalda, hasta el balcón, el jardín, los niños que juegan en el cenador, etc., hasta todos los objetos de los cuales justamente "sé" que están acá o allá en el contorno inmediato que entra en mi campo de conciencia -saber que no tiene nada de un pensar conceptual y que únicamente al variar la dirección de la atención, y aún entonces sólo parcialmente, y las más de las veces muy imperfectamente se convierte en un claro intuir.

Pero tampoco con el círculo de esta *copresencia*, intuitivamente clara u oscura, distinta o indistinta, que constituye un constante halo del campo de percepción actual, se agota el mundo que para mí está en forma consciente "ahí delante" en cada momento de la vigilia. Este mundo se extiende antes bien, en un fijo orden del ser, hasta lo infinito. Lo actualmente percibido, lo más o menos claramente copresente y determinado

(determinado hasta cierto punto, al menos), está en parte cruzado, en parte rodeado por un *horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada*. Puedo lanzar hacia él rasgos de la mirada iluminadora de la atención, con variable resultado. Representaciones primero oscuras, pero que se van avivando, acaban por destacar algo determinado, eslabonándose una cadena de semejantes representaciones; el círculo de lo determinado se ensancha más y más, y en casos tanto, que queda establecida la conexión con el campo de percepción actual, como contorno *central*. Pero en general es distinto el resultado: una niebla vacía, de oscura determinación, se puebla de intuitivas posibilidades o presuntividades, y sólo se diseña la "forma" del mudo justamente en cuanto "mundo". El contorno indeterminado es, por lo demás, infinito. El nebuloso horizonte, nunca plenamente determinable, está necesariamente ahí.

Lo mismo pasa con el mundo en el orden del ser de su presencia espacial, que es el que he considerado hasta aquí, pasa con él por respecto al *orden del ser en la secuencia del tiempo*. Este mundo que está ahí delante para mí ahora, y patentemente en cada hora de la vigilia, tiene su horizonte temporal infinito por dos lados, su conocido y desconocido, su inmediatamente vivo y su no vivo y pasado y futuro. Poniendo libremente por obra esa forma de experiencia que me hace intuir lo que está ahí delante, puedo perseguir estas conexiones de la realidad que me circunda inmediatamente. Puedo cambiar mi posición en el espacio y en el tiempo, dirigir la mirada acá y acullá, hacia delante o hacia atrás en el tiempo,; puedo procurarme percepciones y representaciones siempre nuevas más o menos claras y ricas, o también "imágenes" más o menos claras en que me intuitivo lo posible y conjeturable en las formas fijas del mundo espacial y temporal.

De este modo me encuentro en todo momento de la vigilia y sin poder evitarlo, en relación consciente al uno y mismo mundo, bien que cambiante de contenido. Este mundo está persistentemente para mí "ahí delante", yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí ahí como un mero *mundo de cosas*, sino en la misma forma inmediata, como un *mundo de valores y de bienes*, un *mundo práctico*. Sin necesidad de más encuentro las cosas ante mí pertrechadas, así como con cualidades de cosa, también con caracteres de valor, encontrándolas bellas, feas, gratas e ingratas, agraciadas y desgraciadas, agradables y desagradables, etc. En forma inmediata hay ahí cosas que son objetos de uso, la "mesa" con sus "libros", el "vaso", el "florero", el "piano", etc. También estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos son inherentes *constitutivamente a los objetos que "están" "ahí delante" en cuanto tales*, vuélvame o no a ellos y a los objetos en general. Lo mismo vale, naturalmente, así como para las meras cosas, también para los hombres y animales de mi contorno. Son ellos mis "amigos" o "enemigos", mis "servidores" o "jefes", "extraños" o "parientes", etc.

§ 30 La tesis general de la actitud natural

Lo que hemos expuesto para caracterizar la manera de darse algo en la actitud natural, y con ello para caracterizar a esta misma, ha sido un trozo de descripción pura anterior a *"toda teoría"*. Teorías, lo que quiere decir aquí opiniones preconcebidas de toda índole, las mantenemos rigurosamente alejadas de nosotros en estas investigaciones. Sólo como *facta* de nuestro mundo circundante, no como reales o presuntas unidades de validez, entran las teorías en nuestra esfera. Pero tampoco nos proponemos ahora la tarea de proseguir la pura descripción hasta elevarla a una caracterización sistemáticamente completa o que agote las anchuras y las honduras de lo

que se encuentra en la actitud natural (ni mucho menos en todas las actitudes que cabe entretejer armoniosamente con ésta). Semejante tarea puede y debe -como científica que es- fijarse como meta, y es una tarea extraordinariamente importante, bien que hasta aquí apenas vislumbrada. Pero aquí no es la nuestra. Para nosotros, que aspiramos a entrar por las puertas de la fenomenología, está ya hecho en esta dirección todo lo necesario; sólo hemos menester, de algunos rasgos característicos muy generales de la actitud natural, que han resaltado ya, y con suficiente claridad, en nuestras descripciones. justo tal claridad nos importaba especialmente.

Ponemos de relieve, una vez aún, algo importantísimo, en las siguientes proposiciones. 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 tal como se me da, también como estando ahí*. Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlos, altera en nada *la tesis general* de la actitud natural "El" mundo está siempre ahí como realidad; a lo sumo, es aquí o ahí "distinto" de lo que presumía yo; tal o cual cosa debe ser borrada *de él*, por decirlo así, a título de "apariencia", "alucinación", etc., de él, que es siempre -en el sentido de la tesis general- un mundo que está ahí. Conocerlo más completa, más segura, en todo respecto más perfectamente de lo que puede hacerlo la experiencia ingenua, resolver todos los problemas del conocimiento científico que se presentan sobre su suelo, tal es la meta de *las ciencias de la actitud natural*.

6.3 La epojé y la reducción trascendental.

Para este punto vamos a aportar un texto de fundamental de La fenomenología de Husserl como utopía de la razón, pero deberá volver a leer el texto de La estructura del método fenomenológico, del tema tres, sobre el sentido de la epojé y la reducción

De La fenomenología de Husserl como utopía de la razón, pp. 53-66

6.3.1.1 Epojé y reducción: el proyecto de una fenomenología crítica

Aquella exclusión o puesta fuera de consideración del tiempo objetivo del mundo, que parece necesaria para poder fijarse y describir el tiempo subjetivo, es lo que muy pronto llamará Husserl epojé, palabra que será utilizada en el seno de un ensayo de crítica general de la razón; es decir, no sólo va a servir para no mezclar lo que pertenece al dominio de la conciencia con lo que pertenece al dominio de lo objetivo real, sino para iniciar una fenomenología crítica, aunque en este caso no aplicada sólo al tiempo objetivo sino a todo lo trascendente, en una operación por la cual prescindimos o excluimos de nuestra consideración todo supuesto sobre el mundo y nos reducimos a la conciencia y sus fenómenos. Vamos a ver un poco más de cerca estas operaciones, tal como aparecen ya en 1907 en el contexto de la crítica del conocimiento, es decir, de una fenomenología crítica que se presenta como el primer paso de una filosofía responsable.

El punto de partida no es otro que la imposibilidad de explicar el conocimiento desde un supuesto psicologista. Veamos brevemente los pasos de Husserl. Es evidente que el conocimiento es un hecho psicológico, que se caracteriza por referirse o alcanzar unos objetos; mas ¿cómo se dan los objetos en el conocimiento?, y ¿cómo sé que tales objetos son tal como se piensan que son según el conocimiento, que son tal como el conocimiento los menciona? ¿Son sólo "ficciones", como diría Hume, explicables desde la psicología? Sin embargo, también Hume pretende aludir a cómo ocurren las cosas en

el psiquismo humano, es decir, su filosofía pretende alcanzar una realidad, no fingirla, con lo que su filosofía parece incurrir en una contradicción consigo misma. Mas ¿qué valor tiene el principio mismo de contradicción?, ¿no es igualmente un hecho psicológico de carácter biológico, es decir, explicable desde la biología? «Recordamos, dice Husserl, la moderna teoría de la evolución, según la cual el hombre se ha desarrollado en la lucha por la existencia y merced a la selección natural; y, claro es, con el hombre, también su intelecto, y con el intelecto, a su vez, todas las formas que le son propias, es decir, las formas lógicas. ¿No expresan, por lo tanto, las formas y leyes lógicas la peculiar índole contingente de la especie humana, que podría ser de otro modo y que será otra en el curso de la evolución futura? El conocimiento es, pues, tan sólo conocimiento humano, ligado a las formas intelectuales humanas, incapaz de alcanzar la naturaleza de las cosas mismas, de las cosas en sí» (*La idea de la fenomenología*, pág. 30).

Ahora bien, sigue Husserl, no tardaremos mucho en percatarnos del sinsentido de quienes discurren de tal modo, pues cabe preguntar si esas opiniones intentan decir realmente algo o sólo expresan una opinión que, de antemano, se pone a sí misma como opinión; es decir, la misma teoría de la evolución, ¿no pretende darnos una visión adecuada de cómo debieron ocurrir las cosas realmente? Mas si los principios mismos de la lógica se convierten en relativos, en puros hechos dependientes de otros hechos, se estaría admitiendo la posibilidad de que, por ejemplo, el principio mismo de contradicción no tuviera una validez absoluta, de que una verdad determinada fuera compatible con «la verdad de la proposición contradictoria», de que, por ejemplo, la teoría de la evolución, desde la que se quiere derivar la razón humana, sea y no sea a la vez y en el mismo sentido.

Si, pues, no somos capaces de comprender o explicar el conocimiento desde una perspectiva natural, será necesario iniciar un camino nuevo, en el cual hay que partir de un reconocimiento de la enigmaticidad de lo trascendente del conocimiento, de la enigmaticidad de unas operaciones que alcanzan algo que es independiente de ellas, algo que está fuera de él. Para empezar, pues, con una teoría segura, será preciso no contar en esa teoría con la realidad efectiva de lo trascendente. En esta realidad trascendente está incluido el sentido real mismo que afecta a todo lo psicológico, puesto que un acto de conocimiento es un acto real en el tiempo objetivo, en un espacio real. El fenómeno «en este sentido sucumbe a la ley a que hemos de someternos en la crítica del conocimiento: a la de la epojé respecto de todo lo trascendente» (op. cit., pág. 54). La crítica del conocimiento no puede utilizar nada de lo que haga referencia a lo trascendente, que ha de ser «afectado» con el «índice de la desconexión, o con el índice de la indiferencia, con el índice gnoseológico cero; con un índice que proclama: aquí no me importa en absoluto la existencia de todas estas trascendencias, crea yo o no en ella; este no es el lugar de juzgar acerca de ella; ese asunto queda aquí completamente fuera de juego» (op. cit., pág. 51). Practicar esta desconexión es lo que Husserl entiende en ese momento como «llevar a cabo la reducción gnoseológica» (ibídem).

Hemos visto, pues, que la reducción es una operación simultánea de la epojé y que está al servicio de una crítica del conocimiento, es decir de una fenomenología crítica. Vamos a tratar de desvelar este sentido crítico de la epojé y la reducción en esta su primera aparición. Inmediatamente después de haber expuesto lo anterior en la lección tercera del texto que comentamos, *La idea de la fenomenología*, pasa Husserl a ver qué queda, si no hacemos uso de lo trascendente; pues bien, contestará Husserl, queda el

mismo hecho del conocimiento, cartesianamente dice que queda la cogitatio, que representa una esfera de datos absolutos, es decir, datos que se ponen a sí mismos, que, por lo tanto, no deben su verdad al hecho de pertenecer a un mundo o a un yo que está inmerso en el mundo y, en consecuencia, sometido a una causalidad mundana.

Presumiblemente estas páginas de *La idea de la fenomenología* son de las más importantes de Husserl y es preciso captar bien su sentido. Al poner fuera de consideración la trascendencia objetiva de, por ejemplo una percepción, digamos, de esta mesa que veo, no en razón de que yo dude de ella, sino porque no puedo derivar el conocimiento de ninguna existencia anterior, porque esa misma existencia tendría problemas semejantes de legitimación, me quedo sólo con mi percepción en cuanto mía; esa percepción es un dato absoluto o un punto de partida absoluto, que para ser puesto, es decir para ser dado como real, no necesita de la existencia del mundo, es decir, yo no tengo que pensarle ningún soporte para derivarlo de él; se da en sí mismo; en este sentido es absoluto. Con esto llega Husserl a una conclusión: a todo fenómeno psíquico, es decir, perteneciente a mi psiquismo real, a este psiquismo que está en el mundo, en un espacio y tiempo objetivo, corresponde por la reducción fenomenológica un fenómeno puro que exhibe su esencia inmanente como dato absoluto.

Ahora bien, ¿nos podemos quedar sólo con el fenómeno en cuanto cogitatio, por ejemplo, en cuanto percepción? Y ahora hay que avanzar en un sentido muy importante en la fenomenología, que nos va a obligar a profundizar y ampliar el sentido de la palabra 'irascendente' y, correlativamente, el sentido de su opuesta "inmanente"; vamos a citar para ello el propio texto de Husserl que después comentaremos:

«Mirada más atentamente, por cierto, la trascendencia tiene un doble sentido. Puede querer decir, de una parte, el no-estar-contenido-como ingrediente en el acto de conocimiento, de modo que por 'dado en el verdadero sentido' o 'dado inmanentemente' se entiende el estar contenido como ingrediente. El acto de conocimiento, la cogitatio posee partes ingredientes, partes que la constituyen como ingredientes; en cambio la cosa que ella menta y que supuestamente percibe, que recuerda, etc., no se halla en la cogitatio misma como vivencia, al modo de un fragmento ingrediente, como algo que efectivamente existe en ella. La pregunta, pues, es: ¿cómo puede la vivencia ir, por así decirlo, más allá de sí misma? Por tanto, aquí 'inmanente' quiere decir 'inmanente como ingrediente en la vivencia del conocimiento'.

«Todavía hay, sin embargo, otra trascendencia, cuyo opuesto es otra inmanencia completamente diferente, a saber: el darse de modo absoluto y claro, el darse a sí mismo en el sentido absoluto. Este estar dado que excluye toda duda sensata, este ver y captar absolutamente inmediato el objeto mentado mismo y tal como es, constituye el concepto pleno de evidencia, entendida, por cierto, como evidencia inmediata. Es trascendente en este segundo sentido todo conocimiento no evidente, que menta o pone, si, lo objetivo, pero no lo ve él mismo. En él vamos más allá de lo dado en cada caso en el verdadero sentido; más allá de lo que directamente se puede ver y captar. La pregunta es ahora: ¿cómo puede el conocimiento poner como existente algo que no está directa ni verdaderamente dado en él?» (*La idea de la fenomenología*, págs. 45 ss.).

Nos hemos permitido citar este largo texto, porque tal como un poco más adelante veremos, las dos nociones de trascendencia van a jugar un importantísimo papel en el desarrollo de la obra de Husserl. Detengámonos ahora un poco en él. Hay, pues, dos

nociones de trascendente y, correlativamente, otras dos de inmanente. Una percepción incluye, por ejemplo, como ingrediente suyo la sensación cinestésica de los ojos que miran con atención y tensión una cosa; esa sensación es un ingrediente del acto mismo de percibir, es, por lo tanto, inmanente a la percepción; como opuesto a esta noción de inmanente, trascendente será lo visto en la percepción, esa superficie de color concreta que yo veo delante de mí. Pero junto a este sentido del par trascendente-inmanente Husserl postula otro par: inmanente es lo absolutamente dado, lo que se da a sí mismo de modo absoluto; desde esa perspectiva todo conocimiento no absolutamente evidente sería trascendente. ¿Qué se quiere decir con todo esto? La incidencia que estas nociones tienen en el desarrollo del concepto de reducción obligan a aclararlas todo lo que podamos; para ello es preciso conocer qué es un 'acto intencional' y el 'objeto' de ese acto.

Una percepción, por ejemplo la del reloj que tengo delante -prescindiendo de los rasgos práctico-culturales implicados en tal percepción-, incluye como ingredientes la mirada que yo siento principalmente como sensación cinestésica, es decir, una sensación en los músculos oculares, en el movimiento de los párpados. Esta mirada es inmanente a la percepción en el primer sentido, como trascendente a ella, en ese mismo sentido, es lo que yo veo del reloj y que vamos a llamar lo realmente dado. Ahora bien, lo realmente dado no es el objeto como tal, que sólo está mentado como unidad del conjunto de fenómenos que yo puedo ver sucesivamente desde diversas perspectivas, aunque cada vez lo vea de una sola manera, de una sola perspectiva. El objeto intencional es, pues, la unidad de todos los fenómenos que se dan y se pueden dar en un acto intencional. Pues bien, partiendo de estas nociones, Husserl introduce un segundo concepto de inmanente y trascendente: inmanente es no sólo lo que incluye la percepción como ingrediente sino también lo realmente dado, es decir, la percepción como acto y lo realmente percibido en tal acto, en el caso del reloj, lo que yo veo realmente del reloj; por su parte trascendente sería el reloj en cuanto tal, que yo nunca puedo ver, pues sólo veo de él una parte. El reloj en cuanto reloj no se da a sí mismo, pues sólo ofrece una cara o fenómeno; en ese sentido el reloj es trascendente, en la medida en que sólo se da mediante fenómenos, es decir de un modo mediato, no inmediatamente.

Esta distinción es muy importante, porque ella va a determinar el uso de la reducción para una fenomenología crítica, a la vez que revelará los problemas que tal reducción, y por lo tanto tal fenomenología crítica, implican. Veamos estos últimos aspectos. Al buscar Husserl una fundamentación del conocimiento partiendo de una Crítica de lo no fundado, empezando al estilo cartesiano: -la trascendencia es enigmática, suprimámosla, es decir, afectémosla con el índice de exclusión, practiquemos epojé en relación a ella-, está diciendo algo distinto a lo que había dicho al hablar del tiempo: el tiempo objetivo posee características distintas a las del tiempo subjetivo o de la conciencia; no podemos, por lo tanto, describir este con categorías de aquel.

Nos encontramos, pues, que en este momento la reducción -y la fenomenología, en la medida en que depende de la misma- tiene una doble función, por un lado la de descubrir y describir los fenómenos de conciencia, la vida subjetiva, en cuanto son independientes del mundo, es decir, en cuanto presentan una realidad que se da en sí misma, sin que sea lógicamente necesario pensarlos como relativos a otra instancia, sino sólo como míos, mi realidad absoluta; pero, por otro lado, la de fundar una crítica desde

el momento mismo del descubrimiento de esa esfera, considerando como fenómeno absoluto aquel que no incluye en sí ninguna trascendencia, o como más adelante dirá, lo apodícticamente dado, es decir algo que al no tener ninguna mediación no puede ser negado, porque incluye en sí la absoluta impensabilidad de la no existencia. Pues bien, todo el quehacer filosófico de Husserl estará determinado por estas dos funciones de la reducción.

Para poder entender más precisamente estos puntos, vamos a introducir otro par de conceptos que nos va a simplificar algunas descripciones. Para Husserl la actitud que mantenemos en nuestra vida ordinaria es la actitud natural, que se caracteriza por estar orientados a nuestras cosas, por fijarnos más en el tiempo objetivo, en el del reloj, que, ya sabemos, es a la vez el del sol y los astros, por vivir en el mundo, en un mundo en el que hemos nacido y en el que también vamos a morir, un mundo que nos circunda por doquier. Frente a esta actitud natural, actitud en la que también viven los científicos, Husserl trata en la fenomenología de instaurar una actitud fenomenológica, en la cual se prescinde de esa vida ordinaria, de ese convencimiento de la omnipresencia del mundo que todo lo abarca y todo lo determina; en la actitud fenomenológica interrumpo este modo de vida fijándome en la experiencia de las cosas, en la vida en la que aparecen las cosas, en lo que realmente veo del mundo, en el tiempo subjetivo y no en el objetivo; pues bien la reducción y la epojé tienen una primera función: asegurar que nuestras descripciones se refieren a ese ámbito subjetivo, es decir, conseguir y garantizar el paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica. Ahora bien, al haber concebido el situarse en la actitud fenomenológica como la condición de una crítica de la razón, empezándola desde el principio, busca inmediatamente en esa actitud fenomenológica sin más preparación lo absolutamente dado y fundado, lo apodícticamente evidente.

Mas ¿qué pasó? Que antes de iniciar esa crítica de la razón era necesario anclarse firmemente en ese campo de los fenómenos, en la actitud fenomenológica, en el ámbito de lo subjetivo. Desgraciadamente las publicaciones fundamentales de Husserl, las *Ideas* de 1913 y las *Meditaciones cartesianas* (ya sabemos que en vida de Husserl sólo fueron publicadas en francés) exponían la reducción fundamentalmente desde la postura crítica o desde la fenomenología crítica que acabamos de ver; en las lecciones de clase, sin embargo, así como en sus trabajos de investigación fenomenológica, acostumbraba más a situarse en el ámbito fenomenológico y describir. Precisamente ya en 1910, en la *Grundproblemevorlesung*, se dio cuenta de que estaba trabajando con dos objetivos diferentes, que, por un lado, su epojé y reducción le servían para acceder a un campo nuevo que hay que asegurar ante todo y después describir en sí mismo, sin interpretarlos por prejuicios provenientes del campo de lo objetivo; y en segundo lugar, que con las mismas, es decir, con la epojé y reducción, quería a la vez llevar a cabo una crítica de la razón. Precisamente en ese momento intentó Husserl adecuar la epojé y reducción a esa fenomenología descriptiva, al margen de una fenomenología crítica, y por eso postuló la necesidad de excluir toda falsa limitación. Para ello vuelve otra vez sobre las nociones de inmanente y trascendente que antes hemos visto, añadiéndole un tercer par, con lo que tenemos ya tres conceptos de inmanente y otros tres correlativos de trascendente. Veámoslos en el siguiente esquema:

<i>Nóesis</i>	<i>Nóema</i>		
<i>Cogitatio</i>	<i>Cogitatum</i>		
Acto intencional	Objeto intencional		
Ingredientes reales	Lo dado realmente	Lo dable, e.d., implicado en lo dado	Objeto real, Cosa en sí, ni dado ni dable
Inmanente (1)	trascendente (1)		
inmanente (2)		trascendente (2)	
inmanente (3)			trascendente (3)

No es difícil entender este esquema; un acto intencional, lo que en las *Ideas* llama Husserl una nóesis o cogitatio, tiene sus ingredientes, como ya lo hemos dicho anteriormente; en dicho acto se da un objeto intencional, lo que Husserl llamará *nóema* o *cogitatum*. La característica intencional de la conciencia dice que a todo acto de conciencia, a todo acto intencional, corresponde un objeto intencional, a toda cogitatio un cogitatum. Ahora bien, en el objeto intencional debemos distinguir lo que realmente está dado, por ejemplo, el aspecto que en este momento veo yo del reloj; lo que yo puedo ver del mismo objeto sucesivamente, todas aquellas perspectivas que de él puedo tener y que están implicadas en lo dado, y el objeto real, que seda la cosa en sí, que obviamente no es lo dado (que es sólo un aspecto) ni es dable, pues del objeto sólo se pueden tener aspectos parciales. Pues bien, ya sabemos que en La idea de la fenomenología maneja Husserl los dos primeros pares de conceptos de inmanente y trascendente, los números 1 y 2. La fenomenología crítica, situándose en el número 2, pide que se practique epojé de lo trascendente, es decir de todo aquello que no está realmente dado, quedándose sólo con lo realmente dado, que, junto con lo que pertenece a la vivencia como ingrediente, constituiría el ámbito de lo absolutamente dado, el ámbito de la inmanencia fenomenológica absolutamente fundada.

Ahora bien, en la *Grundproblemevorlesung* de 1910/1911 dice Husserl que con tal exigencia «la exclusión es tan radical que ya no encontramos nada para juzgar» (véase, Ha. XIII, pág. 160), es decir que se ha destruido el campo mismo de la vida subjetiva, con lo cual «toda la empresa de la desconexión pierde todo su sentido» (ibídem). En efecto, la vida subjetiva es un entramado en el que el presente -como ya lo sabemos- implica el pasado, una retención, y el futuro, una protención, aunque ni el pasado ni el futuro están ahí en presencia originaria, en sí mismos, pues sólo pueden estar a través del presente; en este sentido lo pasado sería una trascendencia. La descripción fenomenológica exige, pues, iniciar una revisión o profundización de esos conceptos, para lo cual propone Husserl un tercer concepto de inmanente y, en consecuencia, de trascendente, según el cual lo inmanente abarca no sólo a los ingredientes de las nóesis y a lo realmente dado, sino también a lo dable que está implicado en lo dado, por ejemplo, el pasado y el futuro, las experiencias que tuve y que puedo tener de un objeto, etc.; todas estas trascendencias (desde el concepto 2) son o pertenecen a la inmanencia fenomenológica. La fenomenología se dedica a estudiar este campo de inmanencia y practica epojé respecto a lo trascendente en el tercer sentido; por eso dice Husserl que «la fenomenología no pretende desconectar la trascendencia en cualquier sentido» (op.

cit., pág. 171); la fenomenología sólo exige practicar epojé de aquellos objetos que no se pueden dar en sí mismos, sino sólo mediante aspectos o fenómenos, las cosas materiales, en definitiva, la naturaleza en la medida en que abarca el conjunto de las objetividades que aparecen mediante fenómenos. La epojé es puesta entre paréntesis de esa naturaleza, de ese trascendente y la consiguiente reducción es reducción al mundo fenoménico, a lo inmanente en el tercer sentido, a lo que es fenómeno o puede ser fenómeno, lo que es lo mismo, la fenomenología se reduce al estudio de los fenómenos reales o posibles.

El concepto de "epojé" y la reducción trascendental: la destrucción de la "representación"

Una vez que hemos llegado a este punto es necesario avanzar hacia nuevos niveles de profundidad, referidos ya a la actitud fenomenológica y que nos van a llevar a un aspecto nuclear de la fenomenología. Hemos expuesto el esquema del concepto de trascendente para que se viera con claridad qué es lo que incluye. Sabemos que la fenomenología quiere estudiar lo inmanente, que abarca tanto a la cogitatio como al cogitatum, a la nóesis como al nóema. Ahora bien, el nóema o el cogitatum, o el objeto intencional, siempre se refieren a un objeto; es decir, los aspectos -tanto lo dado como lo dable-, todos los otros aspectos posibles no son algo que esté en el aire, sino que siempre son aspectos de una cosa, de un objeto, que, sin embargo, no aparece en sí mismo; con palabras de la tradición filosófica podemos decir que todos esos aspectos constituyen representaciones de objetos, son, podríamos decir, vistas abiertas hacia el objeto; por eso en el esquema anterior hemos dejado abiertas las filas del nóema, del cogitatum y del objeto intencional.. La representación del objeto es tal que implica o fundamenta la seguridad que, por ejemplo en la percepción, tenemos sobre los diversos objetos del mundo. Esta seguridad con que vivimos en el mundo es lo que Husserl llama la tesis de la actitud natural; pues bien, la epojé consiste en eliminar o "desconectar" esa tesis que parece atravesar el nóema o el objeto intencional, haciendo que pongamos en ellos la existencia de ese objeto trascendente. Pero ¿por qué o para qué se procede a esa desconexión?, ¿para 'reducirme' a la representación?, ¿a la vida subjetiva? Si decimos que la vida de experiencia implica la posición (es decir la tesis, del griego títhemi: poner) de los objetos de experiencia, del mundo como conjunto de estos objetos, la epojé consiste en neutralizar ese carácter tético de la experiencia, que parece arrastrar a la experiencia más allá de sí misma, hasta los objetos reales, hasta lo. trascendente en el tercer sentido.

Estas explicaciones, que pueden parecer confusas, nos van a servir para avanzar hacia un nuevo sentido de la palabra reducción, cuya trascendencia procuraremos desvelar enseguida. La noción de epojé y reducción que hemos visto son un intento de dirigir mi mirada a mi vida psíquica, a la experiencia que tengo de las cosas y del mundo; el mundo, lo trascendente, queda fuera, limitándome yo a mi representación, a lo que hemos llamado inmanente -en el tercer sentido-. Nos reducimos a la vida psíquica en su doble vertiente: los actos mentales, en la conexión temporal que tienen y lo dado en esos actos mentales, también en su doble vertiente de lo realmente dado y lo que puede ser dado, Ahora bien, en este caso la fenomenología no parece tratar de la realidad, sino sólo de la representación de la realidad; incluso así parece ser desde el momento en que la propia fenomenología exige prescindir de la realidad, de la naturaleza, del mundo objetivo.

Pero ¿no nos estamos moviendo, aunque de una manera sutil en una contradicción?, pues ¿qué puede ser esa realidad que aparece mediante fenómenos, pero de la cual yo nada sé en sí misma, aunque hable continuamente de ella, hasta el punto de poder referirme a ella para ponerla entre paréntesis? Pues bien, si profundizamos en esa diferencia, la existente entre la representación y la realidad, no es difícil constatar que representación sería todo lo que yo puedo saber de la realidad, de las cosas, del mundo; mas entonces, todo rasgo de lo trascendente es un rasgo perteneciente a la propia representación. La posición de un objeto como independiente o situado más allá de la representación es una característica de la propia representación. Con lo cual llegamos a la conclusión de que la epojé inicial era sólo provisional, porque aquello que queda puesto entre paréntesis o desconectado en realidad no era sino un título que hipostasiaba -es decir lo convertía en algo independiente- lo que en realidad era resultado de mi propia vida. La epojé lo que hacía era suprimir el olvido, o iniciar los trámites para suprimir el olvido de que detrás de ese trascendente está mi propia vida, que era yo mismo quien daba sentido, el sentido que hemos utilizado continuamente al hablar de ella, a esa realidad que la epojé postula poner entre paréntesis. De esa manera, la realidad dada en la representación es llevada, es decir, re(con)ducida. o reducida a la experiencia de la realidad, que eso es lo que quiere decir la palabra 'representación' en este contexto.

Ahora bien, ¿es que lo real se ha convertido en sólo representación? no; al revés. La representación era una palabra inadecuada procedente de la tradición filosófica moderna, aunque anclada en teorías muy anteriores; procedente, en definitiva, de un pensamiento filosófico que introducía entre el sujeto y la realidad la representación como medio del conocimiento. Mas tal introducción entre el sujeto y la realidad es ampliamente contradictoria, porque todo lo que sepa de la realidad lo sé por el conocimiento, es decir, la realidad no puede estar más allá de lo conocido o cognoscible; y una representación a partir de la cual conozca la realidad es también contradictoria, pues necesitaría una representación para conocer tal representación, iniciándose un proceso infinito que convertiría el conocimiento en imposible. Por todo ello la conclusión tiene que ser que la realidad, ese trascendente inicialmente puesto entre paréntesis, no puede ser otra cosa sino la experiencia que de él tenemos o podemos tener. De este modo la epojé ha sido llevada a reducción trascendental y la realidad, que al principio aparecía como lo que no es dado ni dable, lo independiente del conocimiento, del sujeto, es re(con)ducida a la experiencia del sujeto.

Ahora bien, ¿es que esa realidad pierde el carácter de independiente? sí y no. En el capítulo siguiente veremos que en este punto tiene mucha importancia la consideración de la situación de los otros; pero ya ahora puedo decir que lo real, en la medida en que es la totalidad de la experiencia efectiva y posible, siempre es más que la experiencia que de ello tengo, por lo tanto siempre está más allá de mi experiencia efectiva: en definitiva, que es un camino de experiencias posibles; así, la trascendencia, sin ser destruida, queda asumida, es decir, reconducida a la experiencia del sujeto.

Se habrá observado que con la práctica de la reducción trascendental hemos superado el primer planteamiento, el primer nivel de la epojé y reducción. Con esto se nos aclara la distinción que quería introducir en la actitud fenomenológica, pues esta puede ser entendida desde el primer sentido de reducción o desde el segundo, que es el que acabamos de explicar; teniendo en cuenta esto: la primera actitud fenomenológica

equivale a lo que Husserl llamará la actitud fenomenológica psicológica, mientras que la segunda corresponde a la actitud fenomenológica trascendental.

6.4 Los motivos para efectuar la reducción fenomenológica.

De *La estructura del método fenomenológico*, pp. 43-49

Los motivos de la reducción

"¿Qué entiende por fenómenos la ciencia natural, que desde Galileo le gusta llamarse ciencia de los fenómenos?... Fenómeno significa un cierto contenido,- que es la base de la valoración de realidad. El científico no abandona esta valoración, sólo que considera como subjetivorelativo el contenido intuitivo en que se da. Esta consideración nos muestra los límites precisos en los que se mueve el lenguaje científico sobre los fenómenos."

Husserl: «Phänomenologie und Psychologie»
(1917), págs. 484 y s.

Con este capítulo empezamos la exposición ya en concreto del método fenomenológico; pero antes de centrarnos en los dos conceptos de reducción, cuyo sentido hemos procurado definir en las páginas anteriores, es preciso exponer la razón de por qué se llega a esos planteamientos reductivos. De lo que queremos hablar es de la *motivación de la fenomenología*. Pero dado que en las obras publicadas de Husserl la crítica de la ciencia aparece tardíamente, por lo menos así se piensa, será necesario dedicar un primer número a justificar ese enfoque, a expensas de una profundización mayor en otro lugar (II. 1). Inmediatamente después daremos unas notas, ateniéndonos sólo a los desarrollos husserlianos, sobre el sentido de la ciencia considerando su origen (II. 2) y su método (II. 3), orientadas a profundizar en la limitación de la ciencia, aun teniendo en cuenta que estos dos últimos puntos en concreto proceden de un análisis muy tardío, pero que encaja perfectamente en este lugar. En el párrafo siguiente (II. 4) estudiaremos los presupuestos no tematizados por la ciencia, que han de ofrecernos la posibilidad de tantear en el capítulo posterior si la psicología científica, encargada aparentemente del estudio de esos presupuestos, logra sus objetivos.

1. LA CRITICA DE LA CIENCIA Y LA MOTIVACION DE LA FENOMENOLOGIA

El objetivo de este trabajo es introducir al método fenomenológico, mediante un estudio del marco estructural construido por los conceptos básicos de la fenomenología. Dado que la fenomenología lleva consigo un cambio radical de perspectiva en comparación con el resto de los saberes, debemos empezar por la exposición de los motivos de la misma tal como los ve el propio Husserl. Este enfoque nos exige de entrar en otro tipo de discusiones íntimamente ligadas al tema de este capítulo; es posible que los temas que se van a tratar en los próximos párrafos no estén a la altura que ha alcanzado la moderna epistemología. Pero el hecho de que este estudio esté dirigido a sacar conclusiones para la elaboración de un método fenomenológico libre de las posibles aporías que puedan ser descubiertas en Husserl aconseja limitarse al tratamiento que él dio a los diversos temas. Por otro lado se ha de tener presente, según se ha indicado ya, que para los objetivos propuestos es más importante

estudiar las relaciones estructurales de la obra de Husserl tomada en conjunto como una totalidad sincrónica que tomada según sus desarrollos fácticos históricos, pues éstos sólo tienen importancia cuando son imprescindibles para comprender las relaciones del conjunto, para descubrir, por ejemplo, los posibles cabalgamientos de determinados paradigmas opuestos; por eso, en los próximos capítulos tendremos que acudir más de una vez a la evolución de las ideas y planteamientos de Husserl. En este capítulo, por el contrario, la exposición fáctica de cómo Husserl llegó a la fenomenología y, en concreto, a la práctica de la reducción supondría más un entorpecimiento que un motivo de claridad, por lo cual no vamos a exponer los motivos concretos que le llevaron a la fenomenología. Es conocido que Husserl llegó a la práctica del método fenomenológico durante la reflexión sobre la lógica, porque ninguno de los modos propios de los últimos años del siglo XIX de tratar los problemas lógicos le parecían adecuados, y que sólo una vez en posesión de su nuevo método reflexionado sobre él descubrió, tal como veremos, la reducción trascendental.

Pero en este momento más que ese desarrollo fáctico interesa el sentido estructural de los diversos elementos del método fenomenológico, partiendo de la idea de que la fenomenología es un tipo de filosofía que se pone en marcha con el lema de vuelta a las cosas mismas. En este contexto no cabe otro enfoque que iniciar el estudio con una presentación de la crítica husserliana a las ciencias por ser saberes que no iban a las cosas mismas. Por otro lado conviene ya desde ahora insistir en que Husserl es sumamente respetuoso con la ciencia, de la que es gran admirador, y que toda su crítica no se refiere a la cientificidad de la ciencia, sino al alcance que los científicos dan a su saber. La fenomenología no desautoriza la ciencia, sino a lo sumo lo que los científicos suelen decir sobre lo que ellos hacen.

Es posible que se objete al planteamiento aquí iniciado, poner la crítica a la ciencia como momento estructural de la motivación de la fenomenología, el hecho de que tal crítica apareciera tardíamente en la obra de Husserl, mientras que aquí la situamos en primer lugar. Pues bien, aun prescindiendo del hecho de que aquí nos interesa más la visión estructural del método, es preciso tener en cuenta que lo peculiar y original de la última obra de Husserl, la ya mencionada *Crisis*, es el estudio de -la ciencia desde una perspectiva fenomenológica, pero no la actitud crítica de la fenomenología respecto de la ciencia como un saber limitado. En realidad tal crítica aparece ya mencionada en el importante artículo de la revista *Logos* de 1910/11, la *Filosofía como ciencia estricta*; por otro lado, en un texto de 1917 publicado por van Breda en 1941, y titulado -Fenomenología y Psicología-, se expone con toda claridad y agudeza la diferencia de las nociones de fenómeno en la ciencia, la psicología y la fenomenología, tema que subyace a la crítica de la ciencia de la última obra de Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*. Por eso desconocen el sentido de la fenomenología quienes piensan que el último Husserl estaría más atento a los problemas de la vida real y de la ciencia; el problema tanto de lo uno como de lo otro está a la base misma de la fenomenología; aunque a estos temas dedicaremos una de las obras anunciadas en la introducción.

En todo caso, es preciso defender aquí la pertenencia del problema de la ciencia al comienzo del método fenomenológico; teniendo, sobre todo, en cuenta

la conexión entre el planteamiento científico y el psicológico, que está Presente desde el mismo comienzo de las *Investigaciones lógicas*. Este capítulo ha de ser visto en conexión con el siguiente, pues sus motivos son los mismos, y ambos son muy tempranos en Husserl. El hecho de que adoptemos una perspectiva sincrónica se debe no sólo a que la obra de Husserl lo permite, sino incluso a que lo exige, en realidad, los temas se repiten con machacona insistencia a lo largo de más de treinta años, desde que descubre la reducción en 1905 hasta los años últimos de su vida; lo único que varía, aparte de ciertos detalles que revelan los problemas nunca resueltos conscientemente y que más adelante expondremos, es la dedicación a un tema u otro, que hará que algunos conceptos se vayan desarrollando; pero ya en 1910 están presentes prácticamente todos los temas típicos de la fenomenología. Por eso, planteada la fenomenología como una vuelta a las cosas mismas, debemos exponer, en primer lugar, por qué no se puede decir que la ciencia haya vuelto a las cosas mismas.

Es un error considerar que la motivación de la fenomenología está en la descripción de la llamada *actitud natural*, pues siendo ella el modo típico de la vida del hombre, ninguna motivación específica encierra en sí; sólo el interés, por las razones que sean y de las que nos ocuparemos en otro lugar, de un conocimiento de las cosas mismas puede poner en marcha la fenomenología. La fenomenología como movimiento que se constituye en el deseo de ir a las cosas mismas como respuesta a un interés teórico radical significa el establecimiento de un ideal de saber absoluto.

Tal vez la insistencia husserliana en estas características de la fenomenología y su entrega total a la configuración de ese saber teórico haya dado a la fenomenología un tono de saber abstracto y alejado de la realidad concreta de la vida, que está más cerca de los intereses prácticos que de intereses estrictamente teóricos. Ahora bien, no hay ningún interés teórico que pueda constituir una parcela aislada del hombre y que sea totalmente contrapuesto a los intereses prácticos. El interés teórico radical del fenomenólogo ha de ser visto en conexión con un interés práctico radical; la radicalidad que el método fenomenológico lleva consigo sólo puede provenir de un interés vital por encontrar una base segura a nuestra acción. Por eso, cuando Husserl hace balance de su obra, no podrá menos de acentuar estas raíces prácticas del interés teórico fenomenológico, insistiendo en que la fenomenología es el saber necesario para la revisión de la forma de vida (praxis) de la sociedad europea. El problema del mundo, que según Husserl será el problema fundamental de la fenomenología, no es un problema estrictamente teórico, pues es el problema del sentido del mundo y del hombre que actúa en -este mundo; sólo puede ordenar nuestra praxis en el mundo si comprendemos correctamente el sentido del mundo; el hombre está en el mundo histórica y socialmente; sólo una perfecta comprensión de la forma coexistencial del hombre nos puede dar la clave de nuestra acción. La máxima teórica de la fenomenología ha de ser vista exclusivamente en este contexto prático. A la onceava tesis marxiana sobre Feuerbach hubiera contestado Husserl que los filósofos aún no habían conseguido interpretar correctamente el mundo, y sólo por eso la historia de la filosofía era la historia de una serie de sistemas que siempre se edificaban sobre las ruinas de los anteriores; pero por eso mismo tampoco eran capaces de fundar una praxis, quedando reducidos a pura especulación, y en el peor de los casos, a

justificación teórica de una praxis que encontraba sus bases no en la filosofía, en la correcta interpretación del mundo y del hombre, sino en otros sistemas interpretativos nutridos unas veces en las tradiciones míticas y otras en la irracionalidad del desconocimiento de la propia realidad social del hombre.

En el período histórico en que se formó Husserl, la mayoría de los filósofos habían descubierto el carácter estéril de la filosofía tradicional, incapaz de aportar solución alguna a los problemas que la sociedad tenía planteados; pero frente a la filosofía había surgido un nuevo tipo de saber que era capaz de avanzar, la ciencia; una teoría científica siempre avanza sobre la anterior, pues de lo contrario nadie le prestaría oídos; la ciencia aparenta darnos un conocimiento de la realidad cada vez más aproximado. De ahí que la nueva tarea de la filosofía, si quería ser eficaz, fuera la de estudiar la ciencia para ayudarle a avanzar. En Alemania la filosofía se había convertido casi universalmente en *Wissenschaftslehre*, en teoría de la ciencia. El interés teórico de conocimiento del mundo se satisfacía primaria y exclusivamente con el saber científico, por una parte, con la ciencia de la naturaleza, que para simplificar llamaremos aquí Física, y por otra, con las ciencias del hombre, que cada vez iban despejando más las incógnitas en torno a este extraño habitante de la Tierra. Por otro lado, era ya patente que este nuevo enfoque del saber, con la acumulación de conocimientos teóricos que ofrecía, posibilitaba su conversión en técnicas capaces de solucionar multiplicidad de problemas prácticos; la ciencia era capaz de fundamentar una praxis; no hace falta decir que esta tendencia ha aumentado en progresión geométrica en nuestro tiempo.

Ahora bien, ¿se puede decir que las ciencias "van a las cosas mismas"? ¿Se puede decir que aceptando el espíritu científico, tal como éste se presenta de hecho, tendremos la teoría necesaria para "ordenar" toda nuestra praxis en el mundo? Es sabido que numerosas voces predicán en la actualidad el necesario sometimiento de la praxis humana a los imperativos técnicos basados en las teorías científicas. Es cierto que sólo gracias a las ciencias hemos podido "desarrollarnos". Pero ¿es el tipo de desarrollo posibilitado por las ciencias el desarrollo capaz de satisfacer al hombre, es decir, de realizar sus posibilidades? ¿No es cierto que el mismo científico, para orientar su vida, tiene que recurrir a valoraciones extracientíficas? Si esto es así, y de ello tenemos buenas pruebas en la actualidad sociopolítica mundial, es que la ciencia no cubre toda la amplitud del saber posible y, por tanto, no es capaz de fundar la totalidad de la praxis humana.

En este capítulo queremos contestar, en consecuencia, a la siguiente pregunta: ¿se puede decir, según Husserl, que la ciencia va realmente a las cosas mismas?, ¿satisface la ciencia el interés teórico radical de la vuelta a las cosas mismas, hasta el punto de ser ella sola capaz de fundamentar la totalidad de la praxis humana? Si no 'lo hiciera, sería necesario instaurar otro tipo de conocimiento no necesariamente corrector, pero sí al menos complementario. Tal vez la misma reflexión husserliana sobre la ciencia nos ponga en su camino. En todo caso, *la motivación estructural de la fenomenología no puede ser otra que el resultado negativo de una reflexión sobre las ciencias al constatar que éstas no pueden realizar el ideal teórico de un conocimiento capaz de fundamentar la totalidad de la praxis humana..* Por otro lado es conocido que

Husserl no es un hombre de formación inicialmente filosófica, sino matemática y que llegó a la filosofía a partir de su reflexión sobre las dificultades de la matemática; además, la lógica y la psicología ocuparán una buena parte de sus clases y de sus manuscritos inéditos, y por último, la consideración de los presupuestos de las ciencias físicas constituyen partes decisivas de su última obra sobre la crisis de las ciencias y de la sociedad europea. Por eso creo que se puede afirmar sin ningún recelo que la verdadera motivación de la fenomenología hay que buscarla en las limitaciones que Husserl descubre en las ciencias; por ello, la primera etapa de la fenomenología tiene que ser una reflexión crítica sobre la ciencia. Aquí hemos elegido, por razones de claridad, la ciencia física, porque tal vez sea en ella donde mejor se pueden ver los presupuestos no tematizados del espíritu científico, y porque gracias a ella podremos comprender mejor cuáles son los objetivos de la psicología naturalista y su limitación.

6.5 Los caminos de la reducción.

De La estructura del método fenomenológico, pp. 38-39

Mas para adoptar la actitud fenomenológica, sea en el primer sentido de reducción, sea en el segundo, se necesita una motivación a la vez que una preparación. La preparación para la reducción es tarea de los llamados "caminos para la reducción" (Wege zur Reduktion). Este es otro de los puntos en los que se observa una indescriptible confusión entre los diversos intérpretes. Para Husserl, la reducción fenomenológica es el único método de introducción a la fenomenología. Pero por las diversas presentaciones que Husserl hace de la reducción parece que existen diversas formas de entenderla. Es el propio Husserl quien habla de los diversos caminos, de los cuales unos son más perfectos que otros, por ejemplo, en el Epílogo a las Ideas, escrito en 1930 (p. 382).

Sin embargo, en la reflexión husserliana el tema de los caminos de la reducción aparece en fechas relativamente tardías. Pues bien, en la literatura secundaria sobre Husserl el tema de los caminos fue confundido inmediatamente con el de la reducción y el problema que el camino cartesiano plantea fue también confundido con un problema inherente al concepto de reducción. El error provenía de confundir los caminos para la reducción con la reducción misma. Husserl, sin embargo, no habla nunca de los 'caminos de la reducción' (que sería Wege der Reduktion), sino de 'caminos para la reducción' (Wege zur Reduktion). Así lo entendieron Fink y Landgrebe, que agruparon todos los manuscritos concernientes a la motivación de la reducción, los caminos para la reducción, bajo la sigla B I, mientras que la sigla B II incluye los manuscritos referentes a la práctica de la reducción. Pues bien, en la exposición del método fenomenológico, que empieza por la exposición del método reductivo, es común, y casi diría general, confundir lo que es la reducción con los diversos problemas a partir de los cuales Husserl llegó a formularla. Desgraciadamente esta equivocación invalida de raíz la mayor parte de las interpretaciones sobre Husserl y sobre la reducción, incapacitándose, en virtud de ello, para comprender el significado de la palabra 'constitución', tan decisiva en la fenomenología como la reducción.

El método fenomenológico, algunos de cuyos aspectos formales me he esforzado en exponer, no incluye, formalmente hablando, los caminos para la reducción, aunque las motivaciones concretas deberían ser tenidas muy en cuenta a la hora de exponer un acceso a la fenomenológico didácticamente programado. Pero, en todo caso, nunca se puede perder de vista que los problemas concretos que ponen en marcha la reflexión fenomenológica están necesariamente condicionados por un nivel de reflexión anterior a

la propia fenomenología. Este rasgo es fundamental, como veremos más adelante, a la hora de enjuiciar las limitaciones precisamente del camino cartesiano, el camino que más frecuentemente tuvo en consideración Husserl, por proceder de la tradición de la filosofía moderna.

Hasta aquí el texto ya publicado.

Para completar esta explicación, debemos añadir que, en general, los caminos de la reducción parten de la consideración de problemas fundamentales de la filosofía, pero hay tres problemas básicos que Husserl tiene muy en cuenta, el problema de la lógica, donde, partiendo de la lógica formal llega a la necesidad de una lógica trascendental, en la que las verdades absolutas de la lógica son reconducidas a las operaciones de la subjetividad trascendental. Segundo, el problema del mundo, en el que la realidad del mundo, única para toda realidad, pero a la vez diversa según las múltiples comunidades, es un gran enigma porque la propia subjetividad está en ese mismo mundo, creando lo que Husserl llama el gran enigma del mundo. El cuarto de los caminos que hemos mencionado, es el camino de la psicología, en el cual se parte de la limitación de una ciencia que quiere ser ciencia de la subjetividad, pero en realidad lo que pretende es reducir, en el peor sentido de la palabra, la subjetividad a la fisiología, es decir, reintegrar la subjetividad en el mundo, entendido éste como realidad estrictamente física. Como esa realidad física es más bien una realidad independiente del ser humano, la psicología se ve bloqueada en el mismo enigma del mundo.

6.6 Preguntas del tema 5

- Exponga brevemente las características de la actitud natural ordinaria, la actitud natural fenomenológica (psicológica) y la actitud trascendental (la que se obtiene propiamente practicando la reducción trascendental).
- ¿Qué relaciones cree que hay entre el concepto de actitud natural y el de mundo?
- ¿Por qué forman parte la actitud naturalista y la actitud personalista de la actitud natural?
- Delimite claramente los rasgos esenciales y las diferencias que hay entre la actitud personalista y la naturalista y diga si hay alguna preeminencia ontológica de alguna de ella sobre la otra.
- Defina la noción de epojé y diga cuál es la relación entre ella misma y el proyecto husserliano de una fenomenología crítica.
- ¿Qué se quiere decir cuando se afirma que la fenomenología debe de ocuparse de lo inmanente y dejar fuera lo trascendente? Explique los tres conceptos diferentes de inmanencia y trascendencia que Husserl maneja y su significado en la economía de su filosofía: fenomenología crítica versus fenomenología descriptiva.
- ¿Qué diferencias hay entre el concepto de epojé y el de reducción entendida como reconducción: la reducción trascendental y la destrucción de la representación?
- Explique las limitaciones de las ciencias como motivo fundamental en el surgimiento de la fenomenología: el ideal de racionalidad europea y la justificación de la reducción.
- Explique el carácter inmotivado de la reducción en el camino cartesiano.
- Enumere los diferentes caminos que Husserl da para acceder a la fenomenología, detallando cuales son los problemas que presenta el camino cartesiano.

7 Tema 6. En torno a algunos malentendidos

7.1 Introducción

El presente capítulo le debe servir a Usted para deshacer una serie de malentendidos muy usuales en la interpretación de la fenomenología. Son tan frecuentes que se hacen presentes en la mayoría de los libros de texto o presentaciones generales de la fenomenología. Por otro lado, son tan importantes que invalidan de lleno la eficacia filosófica de la fenomenología.

Los malentendidos están en relación:

- Con la confusión de la reducción eidética y la reducción trascendental. Como se verá por los textos propuestos, son prácticas muy distintas, en todo caso con objetivos diferentes.
- Con la confusión entre dos tipos de reducciones, una la psicológica y otra la trascendental. En la perspectiva fenomenológica son muy distintas. El texto que se da para trabajar facilita la comprensión de la diferencia. En relación a este punto le ofrezco el texto de una conferencia que pronuncié en la Universidad Complutense de Madrid, sobre la relación de la fenomenología y la psicología. Acompaño la presentación PowerPoint con la que la ilustré. Espero que le sirva. Especialmente importante es la diapositiva 7
- Con el concepto de constitución, concepto muy complejo pero que explicado desde la perspectiva aquí propuesta debe aclararle incluso la problemática del llamado idealismo trascendental.

7.2 Reducción trascendental y reducción eidética.

De La estructura del método fenomenológico, pp. 26-36
Reducción fenomenológica, eidética y epojé:

Primer sentido de reducción

El método fenomenológico, que se fraguó a partir del lema de la necesidad de volver a las cosas mismas, se configuró en Husserl a través de varios elementos, cuyo sentido formal debemos aclarar, como paso previo a un estudio concreto más sistemático que diacrónico de método. Los elementos constitutivos de esa vuelta a las cosas mismas fueron designados por Husserl -y así han pasado a la comprensión casi popular de la fenomenología- como una epojé, una reducción fenomenológica y una reducción eidética. Dado que la mayor parte de las incomprensiones de la fenomenología de Husserl provienen precisamente de una lamentable confusión de estos tres términos, y teniendo en cuenta que, en gran medida, en este punto radica el motivo clave de la esterilidad que muchos contemporáneos creen típica de la fenomenología, nos interesa por ahora exponer la relación que, en un análisis de aspecto formal, guardan estos términos entre sí, sin profundizar en los desarrollos concretos husserlianos sobre estos puntos.

Hemos indicado al final del número anterior los dos aspectos esenciales que incluye la vuelta a las cosas mismas. Volver a las cosas mismas, podemos decir con una frase de Eugen Fink, el asistente que colaboró con Husserl íntimamente durante los diez últimos años de su vida, ha de significar ganar las cosas mediante la eliminación de todas las capas de sentido con que las ciencias las ha cubierto. Por eso la vuelta a las

cosas mismas incluye un primer momento negativo, que se refiere a esa supresión de todo lo que nos impide ver las cosas en sí mismas. Husserl llama a ese momento epojé.

Epojé viene del griego epejo, que etimológicamente significa "tener sobre", y en voz media, (epéjomai) "tenerse" o "contenerse", es decir, retenerse, abstenerse, por tanto, de ir adelante, de seguir el movimiento espontáneo en su inercia natural. Una palabra muy importante en las lenguas europeas procedente de este sentido es la palabra «época», que etimológicamente significaría un acontecimiento que contiene o retiene la historia, cerrando un período de tiempo, para explicar desde él mismo todos los demás acontecimientos. Desde el acontecimiento «epocal» quedan clarificados o iluminados los demás acontecimientos; por eso ese acontecimiento marca una época; desde él se observan los demás acontecimientos como un espectador que en un alto en el camino se detiene para otear el horizonte que queda configurado por la situación del observador. Es decisivo captar este sentido de la palabra «epojé» y hacer hincapié en este elemento de su significado, en lo que supone "detenerse a mirar", con la consiguiente abstención de seguir para poder mirar.

Para Husserl epojé es Zurückhaltung, literalmente "echarse para atrás" para mirar. La vuelta a las cosas mismas exige, en primer lugar, esta actitud crítica abstencionista, para poder mirar libremente.

Este sentido, negativo inicialmente, positivo por sus resultados, está implícito en el otro término decisivo del método fenomenológico, la reducción. Debo practicar epojé de todo aquello que tengo que dejar en la reducción. Así, si reduzco mi presupuesto, tengo que hacer epojé, es decir, abstenerme de contar con aquella parte del presupuesto que he reducido; debo prescindir de una parte que antes estaba en mi presupuesto y que la he eliminado. Si en la consideración de un problema me reduzco a lo fundamental, prescindo o me abstengo de utilizar o contar con todo lo accesorio.

Ahora bien, y esto es absolutamente decisivo para todo lo que en este trabajo se refiere a la metodología fenomenológica de Husserl, la epojé no puede agotar el sentido lógico de la reducción. Mas esto que aquí aparece en un análisis del significado mismo de las palabras y que a lo largo de este trabajo mostraremos acudiendo a textos del propio Husserl, constituye un punto nuclear de la consideración del método fenomenológico, que, por haber pasado desapercibido, ha llevado, a mi entender, a no comprender con precisión dónde estaban los problemas en la presentación husserliana, y como consecuencia, a utilizar términos incorrectos para definir aspectos sustanciales del método; o a criticar como una nota fundamental de] método lo que sólo era una mala formulación o una utilización incorrecta de] término. Sin embargo, conviene decir de antemano que la distinción de la epojé y la reducción representa también en el propio Husserl un constante problema, a cuya evolución tendremos que dedicar muchas líneas.

La traducción de «practicar epojé» es abstenerse o prescindir. El sentido de la palabra «reducción, por el contrario, no se agota en el hecho de prescindir. Reducir el mundo no es prescindir del mundo, como reducir el presupuesto no es prescindir del presupuesto. Toda reducción lleva consigo una epojé, pues en ella se prescinde de algo; pero también —y nunca se puede olvidar— necesariamente indica o apunta a un término positivo, a lo que queda, al residuo; si me reduzco a lo fundamental, —es que me quedo con lo fundamental, prescindiendo —haciendo epojé— de lo accesorio.

Entendida la reducción en su sentido dinámico, la epojé alude a lo negativo del movimiento; por el contrario, el peso de la reducción recae en lo positivo. La reducción incluye una abstención pero sólo si se complementa con una retención o atención a algo positivo. La reducción tiene, pues, un doble valor semántica, un valor negativo y otro positivo.

Pero aún hay que ir más allá en este análisis, que hemos calificado de formal. La relación entre la epojé y la reducción se puede entender de dos formas que es preciso tener en cuenta, pues en ellas se perfilan dos modalidades posibles de fenomenología. Dada la importancia de este punto, interesa la mayor claridad posible. En la primera forma de entender esa relación, la reducción sería comprendida como un movimiento en el que se deja algo, de lo que se hace epojé, para conseguir otra cosa, que sería el residuo.

Si me reduzco a lo fundamental, esto fundamental es el residuo de la epojé que hago de lo accesorio; es, por tanto, residuo de un movimiento de abstención. Reducción significa aquí 'limitación' (Einschränkung); el horizonte de la limitación es lo dejado o perdido. Dentro de un campo homogéneo, reducir sería acotar una parcela haciendo epojé del resto.

La interpretación usual de la reducción husserliana se ha movido casi en exclusiva en estos cauces de comprensión, aunque en la bibliografía sobre la fenomenología se puede presentar en tres variantes diferenciadas, si bien creo que aún no han sido expuestas con claridad. Para unos, la reducción era epojé del mundo externo, limitándonos al mundo interno de la vida mental del sujeto; la insistencia de Husserl en la necesidad de la 'purificación' (Reinigung) a que el sujeto tenía que someterse en relación a todos sus aspectos mundanos, apoya esta concepción.

Si nos fiamos en una segunda posibilidad, en la que también coincide una gran mayoría de intérpretes, el fenomenólogo, al practicar la epojé, se reduce, es decir, se limita y prescinde de lo demás, a la esfera de lo individual propio de mi yo, a lo egológico; desde ese momento los problemas de la sociedad serían para un planteamiento fenomenológico problemas marginales o, estrictamente hablando, extrafenomenológicos.

Un claro exponente de una tercera posibilidad se hallaría en las afirmaciones de Marvin Farber, quien llama a la reducción *restriction*, porque «la reducción limita la investigación a las estructuras y relaciones esenciales»; en esta postura se anuncia la frecuente confusión entre reducción fenomenológica y reducción eidética.

Puesto que a lo largo de este trabajo se estudiará a fondo la problemática de las dos primeras variantes recién mencionadas, diremos unas palabras sobre el pensamiento de Husserl en torno a esta última cuestión, aunque ello suponga en este momento separarnos del análisis formal que habíamos adoptado en estas líneas. La razón es que esta tercera variante introduce una posibilidad, que siendo coherente, no responde al pensamiento de Husserl. Con este pequeño excurso justificaré, además, por qué en un trabajo sobre el método fenomenológico prescindo de la reducción eidética, aun sabiendo la importancia que Husserl le da. En todo caso no considero que los problemas que puede plantear sean específicos de la fenomenología; sólo lo son, y, además, incorrectamente, cuando se la confunde con la reducción fenomenológica.

Por la reducción fenomenológica se consigue lo que Husserl llama una actitud fenomenológica. Si reducción fenomenológica equivaliera a reducción eidética, esa actitud sería eidética, es decir, una actitud en la cual sólo nos interesa lo esencial de las cosas. Pues bien, Husserl tiene perfecta conciencia de que la actitud fenomenológica no es una actitud eidética. Lo opuesto a la actitud eidética es la actitud dirigida a lo concreto fáctico. Ahora bien, nos dice Husserl: «todas esas objetividades que llamamos fenomenológicas (es decir, logradas gracias a la reducción fenomenológica, J. S. M.), son pensadas como singulares, objetividades individuales, cada fenómeno como (un, J. S. M.) esto aquí (Dies-da) individual como absoluta unicidad»

Lo opuesto a la actitud fenomenológica es la actitud natural. Estando situado en una actitud natural, se puede adoptar una actitud eidética, es decir, un interés teórico por las

estructuras esenciales; por el contrario, estando en actitud fenomenológica, se puede situar uno bien en actitud eidética, bien en actitud concreta fáctica. Por eso puede decir Husserl que el mundo conseguido por la reducción fenomenológica es -un mundo de ser individual-, que obviamente se opone al mundo que se tiene en cuenta tras una reducción eidética: -la reducción fenomenológica-eidética me sitúa en el nivel de una posible mónada en general, pero no precisamente de una mónada pensada idénticamente desde una perspectiva individual-; es decir, mientras la reducción fenomenológica me sitúa ante un mundo concreto individual, la reducción eidética me sitúa en un plano distinto, que estará construido sobre el anterior, si la reducción es fenomenológico-eidética. Pero Husserl distingue, como aún tendremos oportunidad de ver, ambos niveles y actitudes, pues son distintos.

Baste citar algunos textos significativos de Husserl, tomados entre otros muchos sobre el tema. El primero lo sacamos de la Grundproblemevorlesung 1910/11 escrita, como hemos dicho, antes de la redacción de la obra fundamental Ideas (Ideen I): "Es necesario considerar que dentro de la actitud de la reducción fenomenológica llegamos a algo que no puede ser mantenido como válido con el mismo derecho que lo que antes era llamado 'dado absolutamente dado'"; pues bien, a este texto que nos habla de la modificación de valor que la reducción introduce al adoptar una actitud fenomenológica, añade Husserl una aclaración marginal en la que dice: "Todavía no ha sido practicada la reducción eidética"..

Un par de años después escribe: "Podemos practicar la actitud eidética, pero en ello hacemos una posición de realidad..., lo cual significa, tal como veremos, que estamos en actitud natural, en la cual cualquier juicio se refiere a lo real, aunque sea -a la realidad en cuanto Idea»; la reducción fenomenológica trascendental debe desconectar y modificar esa posición de realidad, según veremos ampliamente en el capítulo VI, y por eso concluye Husserl en este importante manuscrito que precedió a la redacción de Ideen I, "no debe confundirse (la red. trascendental, J. S. M.) con la eidética" (ib.), pues en la reducción fenomenológica no se trata de pasar de la consideración de lo concreto fáctico del "hic et nunc" a lo esencial, como "hace la reducción eidética sino que se trata de superar la actitud natural.

No menos claro es otro texto de los años 1920 en el que dice Husserl que puede reflexionar "en relación a mi yo y a mi Faktum en actitud fenomenológica, sin Eidética". Es posible practicar una reducción fenomenológica y acceder a un ámbito en el cual se tomen en cuenta no estructuras, sino situaciones fácticas; otro problema es que con situaciones fácticas no constituyo una filosofía como ciencia estricta. Pero en la medida en que el problema ¡ha estado en la comprensión de la especificidad de; método fenomenológico, no del método eidético, creo que nuestra tarea fundamental es aclarar aquél. Pero aún existen más textos ilustrativos. En efecto, la reducción eidética ha de ser comprendida en función del interés husserliano en hacer ciencia estricta.

En cierta ocasión, en uno de esos manuscritos que son exclusivamente testimonio de su propio pensamiento, se pregunta después de haber expuesto el sentido de la reducción fenomenológica: ¿Cómo puedo convertir mi yo trascendental en tema científico...-; y se responde a sí mismo: "Entro en actitud eidética". En este mismo sentido se ha de interpretar aquella afirmación de las Meditaciones cartesianas de Husserl, según la cual el método fenomenológico consta de reducción fenomenológica y de reducción eidética, puesto que el tal método está pensado para la elaboración de una filosofía como ciencia; pero lo esencial del método fenomenológico es en este contexto la reducción fenomenológica.

Es incomprensible que después de las precisas anotaciones de Oskar Becker sobre las diversas posibilidades del método fenomenológico y de aquella afirmación explícita

de Husserl de que con lo desarrollado en su obra de 1913, *Ideen I*, aún no se había llevado a cabo "una ciencia de la subjetividad fáctica trascendental», todavía no se haya aclarado del todo la relación entre reducción fenomenológica y reducción eidética y se sigan confundiendo lamentablemente ambas reducciones, tal como hemos visto que ocurría en el caso de Farver. Si llamamos a la actitud natural N; a la eidética, E, a la fenomenológica no eidética, T, y a la fenomenológica eidética, F, variantes que nos han ido apareciendo en este recorrido de textos, tendríamos formalmente diseñados los pasos de una actitud a otra según varias posibilidades; los NE y TF implicarían pasar a una actitud eidética, es decir, practicar una reducción eidética; los EF y NT son pasos que exigen una reducción fenomenológica, y tal como veremos con más precisión, una trascendental.

Creo que los textos citados avalan esta interpretación de Becker..

Aún tenemos otro claro testimonio de Husserl procedente del epílogo a las *Ideen I*, epílogo escrito por Husserl precisamente para aclarar algunas malinterpretaciones que habían tomado carta de naturaleza con más insistencia, razón que convierte al texto en especialmente importante; en este texto se expresa Husserl con gran claridad precisamente sobre los objetivos del análisis fenomenológico, pues a la eidética hay que acudir para poder llevar a cabo una ciencia de la subjetividad fáctica trascendental, es decir, del hombre en su realidad fundante y radical concreta, que evidentemente es personal e individual; pues con el estudio llevado a cabo en las *Ideas* de 1913 no se puede decir que "con ello se ha desarrollado ya una ciencia de la subjetividad trascendental fáctica" . El recurso a la Eidética es un camino necesario para poder comprender esa -empíria trascendental- de la que habla en la conferencia "Fenomenología y Antropología", pronunciada en Berlín en 1931. Lo fenomenológico no es por sí mismo eidético, por eso hay "empíria fenomenológica" y por eso hay que dar un paso más allá de la reducción eidética.

Presumiblemente, y dentro de ciertos rasgos inseguros por la ausencia de textos en la que se desarrolló, tal vez sea Merleau-Ponty quien mejor comprendió esta relación de la reducción eidética y la fenomenológica, que él interpreta sin tomar como punto de partida un estudio concreto de los conceptos, como aquí lo estamos intentando, sino desde una consideración de la situación global de la fenomenología. En el excelente prólogo a su *Fenomenología de la percepción* nos dice: "Está claro que la esencia no es el fin, sino que es un medio, pues lo que hay que comprender es nuestro compromiso fáctico con el mundo". Este texto podría ser una traducción resumida de aquel otro de Husserl, casi con toda seguridad desconocido para Merleau-Ponty: "Al comienzo, situándose al alcance de nuestra vista, sólo que sin estar concretamente analizado, tenemos un Faktum, que sólo progresivamente analizaré como Faktum. Pero pronto se comprende que no puedo penetrar en un esclarecimiento real universal del Faktum, sino que me tengo que situar ante el problema de la forma esencial de este ego y de sus estructuras esenciales"

7.3 Reducción trascendental y reducción psicológico-fenomenológica: La arquitectónica de la fenomenología.

Para estudiar este epígrafe le voy a ofrecer tres textos, dos de ellos pertenecientes al capítulo cuatro de *La estructura del método fenomenológico*, y el tercero al capítulo VI. De ellos deberá sacar Usted la estructura de la fenomenología, esforzándose en distinguir la reducción fenomenológica y la reducción eidética, por un lado, y por otro la reducción trascendental y la reducción psicológica. Gran cantidad de malentendidos de la obra de Husserl proceden de no tener en cuenta estos matices. Sobre la estructura de la fenomenología pronuncié una conferencia en un Congreso en Santiago que la he

puesto como punto de arranque del libro *Para una filosofía de Europa*, libro que ya he citado en el tema cuatro. La razón de poner ese texto como capítulo primero de un libro de fenomenología de la historia, es que entender la estructura de la fenomenología es decisivo para poder abordar cantidad de temas desde esta perspectiva. Si lee detenidamente ese primer capítulo, habrá dado un paso importante en la comprensión de la fenomenología

De *La estructura del método fenomenológico*, pp. 103-111.

La epojé y reducción psicológica en su realización práctica

a) La epojé y reducción en las «intencionalidades reales»

Con la teoría general de la epojé no hemos conseguido aún su realización práctica y, consecuentemente, tampoco hemos logrado practicar la reducción. Debemos ahora progresar hacia la adquisición de ese ámbito que tiene que mostrárenos como «un campo universal de experiencia psicológica», como lo llama en un manuscrito. ¿Dónde empezar? En la *Crisis* propone Husserl, con razón, empezar por la vida psíquica más inmediata, la que se refiere precisamente al mundo exterior, por «las intencionalidades reales», por los actos en los que nos relacionamos con las cosas reales de la vida cotidiana, tal como Husserl lo había presentado ya en la *Erste Philosophie II*. En segundo lugar, tendremos que considerar la epojé y reducción en otras manifestaciones más complicadas de la vida de la conciencia, en los actos de doble intencionalidad, primero propios y luego referidos a los otros.

Si nos fijamos en una percepción, por ejemplo, la que tengo de esta habitación en la que escribo, y nos atenemos a la definición de la epojé, practicar la epojé exige prescindir de todo lo objetivo real para quedarnos sólo con lo que depende del sujeto y que se muestra como elemento de mi percepción. El hecho de la habitación en sí no depende de mí, no es algo subjetivo, pues está aquí antes de que yo entre en ella; es, pues, un hecho externo a mi vida psíquica. También es externo a mi percepción todo lo que la ciencia psicológica naturalista me ha enseñado sobre los procesos reales (*Vorgänge*) de mi percepción. Todo eso es algo objetivo real, cuyo modo de existencia será la propia del mundo corpóreo extrapsíquico objeto de la ciencia. Evidentemente, la habitación no es sólo una pura cantidad espacial y la relación de sus paredes y objetos; a la habitación también pertenece su color, temperatura, tamaño, etc., que son cualidades independientes de mí; por eso, también de todo ello tengo que prescindir, pues todos esos aspectos se muestran como realidades objetivas independientes de mí.

Mas la perspectiva en que la veo, el que ahora sea esta pared de libros la que tengo enfrente; que a mi espalda esté la otra; que este objeto esté al alcance de mi mano y la ventana a mi izquierda; que esta pared tenga una forma romboidal, etc., todos estos datos dependen exclusivamente de mí. Pero aún hay más: los modos en que se me da esa habitación, que es un hecho real, no se terminan en la habitación sin más; encima del techo viven otras personas, que yo podría conocer; la habitación no se termina con la puerta, el suelo de mi habitación implica -no causa- una continuidad fuera de la

habitación; y no se trata de que esa continuidad exista realmente, sino de que está implicada en la percepción misma de la habitación. Más aún, podría darse el caso teórico de que esa continuidad en sí hubiera desaparecido, mas si yo no lo supiera, la habitación seguiría siendo percibido como teniendo una continuidad; y al revés, si, no habiendo desaparecido, se tiene la más mínima sospecha en esa implicación, me causaría inmediatamente pavor la inseguridad en la que me encontraría.

Es útil detenerse a considerar la relación que el suelo de la habitación en la que estoy mantiene con el suelo del pasillo desde una perspectiva física, y en el hecho psicológico de la visión de la habitación. Desde un punto de vista objetivo, el suelo se continuará detrás de la puerta, porque ambas partes del suelo están sostenidas realmente por unas vigas comunes que se apoyan en las paredes del edificio; pero entre una parte y otra del suelo no hay ninguna relación física; como máximo puede haber una relación de mutua resistencia de los bloques materiales que las constituyen; o quizá no hay más que un contacto, debido a que toda la fuerza la ejercen hacia abajo. Por eso, la forma de ser de una y otra parte del suelo es externa; teóricamente, teoría que podría llevarse a la práctica, pueden existir independientemente una de la otra. Desde un punto de vista psicológico, por el contrario, la situación es profundamente distinta; el suelo de mi habitación implica necesariamente su continuidad; la otra parte del suelo, el pasillo, está incrustado en la percepción del suelo de la habitación, del mismo modo que el revés de una moneda está implicado en el envés; o la parte posterior de una casa, en la anterior que ahora veo.

Así, pues, mientras en lo psicológico las relaciones son de implicación, en lo real en sí las relaciones son de coexistencia, resistencia o causalidad: mientras aquéllas son internas, éstas son externas. Precisamente el descubrimiento de la implicación, de la intencionalidad de lo psíquico o subjetivo como implicación, supone un paso decisivo y fundamental que separa a Husserl de Brentano. En resumen, ala percepción de mi habitación pertenece esencialmente esa implicación; en general, «estos plexos (Zusammenhänge) pertenecen de un modo que se puede investigar a la esencia de la posición de cosas... (y) son una realidad mostrable y constatable, y lo que aquí hay que conocer no tiene nada que ver con una investigación de las cosas en el sentido de la física».

Pero aún hay más: esta habitación que yo veo ahora no es sólo mi habitación actual, sino que es la misma que estaba aquí esta mañana y al mediodía cuando he llegado del trabajo, y que hace unos años estaba vacía sin mis cosas. Todo esto implicado en mi percepción no es nada en sí que se pueda investigar con métodos de la física, pues no tiene ninguna de las propiedades que muestra la realidad física corporal ni el mundo de los objetos en general. Precisamente, al prescindir del 'mundo en sí', se me abre todo este otro ámbito claramente diferenciable del mundo en sí y que constituye el mundo psíquico, sólo por el cual tengo el mundo en sí presente. El interés psicológico no está en ese mundo en sí, sino en este otro mundo, tratando de seguir los contextos o conexiones de la subjetividad, al margen de lo que pueda suponer la realidad fisiológica o física. El análisis fenomenológico psicológico deberá analizar con precisión todo este mundo psíquico que depende de mí y que está implicado en cualquier percepción de una cosa real. Para ello es preciso prescindir de todo interés en las cosas en cuanto realidades en sí ajenas a la subjetividad y cuyo modo de ser no es el de la implicación, el de implicar o motivar otra serie de posibilidades perceptivas, tal como ocurre en cada percepción ordinaria; pues, con otras palabras, y conviene decirlo expresamente, lo que

hasta ahora hemos dicho es que una percepción normal o una experiencia ordinaria aun de cosas externas lleva en sí misma una serie de posibilidades de otras experiencias que le dan sentido, pues las implicaciones a que antes hemos aludido son posibles experiencias, dadas o implicadas en cualquier experiencia ordinaria.

Si en lugar de referir la reducción y epojé psicológicas a un acto concreto de percepción, las extendemos o las pensamos como aplicadas a la vida perceptiva, por la cual tengo un mundo o estoy presente en un mundo de cosas, tendríamos acceso a una capa fundamental de la subjetividad, que sería ya un ámbito disponible para el análisis fenomenológico psicológico. Obsérvese que en el análisis fenomenológico, cuyo comienzo es la reducción como consecución de un ámbito para una nueva experiencia, no hemos encontrado ninguna 'sensación' en el sentido habitual de esta palabra en el sensualismo: las 'sensaciones' como datos científicos son constructos científicos que no pertenecen al mundo fenomenológico. Si, por el contrario, siguiéramos los análisis fenomenológicos aquí iniciados, veríamos que inmediatamente aparecería el cuerpo como mediador de lo percibido, pues las perspectivas varían en consonancia con cambios de mi cuerpo; éste no aparece como un conjunto de músculos y nervios anatómicos, sino como un sistema intencional, controlado o a disposición de mí mismo; el cuerpo se presenta como mi apertura y estancia en el mundo. Así con esta reducción en aquella experiencia por la cual tenemos acceso a las cosas del mundo, hemos conseguido «una primera cumbre de la subjetividad pura», de una subjetividad que no es abordable con métodos de una ciencia natural.

b) La epojé y reducción en los actos del recuerdo

Por la importancia de los actos del recuerdo es conveniente dedicarles unas líneas, pues son especialmente aptos para mostrar la efectividad del método en orden a cambiar una perspectiva de investigación, lo que Husserl llama la actitud, y comprender de ese modo con más claridad lo que estamos tratando de explicar; y es que, aun dejando de lado el hecho de que estos actos son fundamentales en la vida subjetiva, su análisis ayudará a introducirnos poco a poco en las peculiaridades del método fenomenología, lo que constituye uno de los objetivos de estas líneas.

Cuando me acuerdo de qué he hecho esta mañana, tengo acceso no a un mundo presente ahora, sino a una situación ya pasada. ¿Cómo practicar la epojé y reducción en estos actos? Empecemos por practicar epojé de toda explicación fisiológica, pues nada fisiológico está implicado en el recuerdo; la famosa teoría, por ejemplo, de los restos 'engramáticos', como residuo inscrito en nuestro cerebro, sea cual sea su verdad, no nos puede servir, porque, entre otras cosas, tales restos son siempre actuales, los tengo ahora y de lo que se trata es del acceso al pasado. Con las explicaciones fisiológicas de los recuerdos ocurre como con la teoría de la representación, que me haría falta otra representación para conocer la representación; los residuos cerebrales del pasado deberían ser conocidos como pasados, con lo cual debería tener un acceso anterior al pasado, que es de lo que se trata. Tenemos que practicar, pues, epojé de toda explicación objetiva para centrarnos exclusivamente en el recuerdo en cuanto tal.

El recuerdo implica, en primer lugar, una situación presente; es ahora cuando me acuerdo de lo que hice esta mañana. Sin esta situación presente no existiría el recuerdo. En el mundo objetivo de la física no hay situaciones presentes que impliquen en sí

mismas otras pasadas; el pasado le es exterior. En la situación presente del recuerdo, por el contrario, el pasado configura y da a este acto presente la peculiaridad de ser un recuerdo. En el mundo natural el pasado causa el presente; pero una vez causado el presente, el pasado le es ajeno. Es cierto que el paisaje natural es resultado del pasado; pero ese pasado sólo pertenece al presente para un sujeto que los una; en sí mismo el pasado y lo que en él ocurrió es ajeno al presente, le es exterior. En el recuerdo, por el contrario, se da una vida presente que no está cerrada en su presente, sino que se prolonga en una serie ininterrumpida de implicaciones que llegan hasta el momento recordado. El momento recordado, por su parte, implica lo recordado, a mí en esa situación; si yo recuerdo mi visita al Museo del Prado, me acuerdo de mí mismo visitando el museo; pero si me acuerdo del museo, de cómo es, también recuerdo mi estancia en el museo viéndolo; tenemos, pues, un rasgo muy Peculiar, que no debe pasar desapercibido; el recuerdo como situación presente implica otra situación entonces presente, recordada, en la cual el que pasa al recuerdo soy yo mismo haciendo o viendo un aspecto del mundo; el recuerdo es recuerdo de una percepción. Pues bien: así como hemos practicado epojé en el recuerdo en cuanto situación presente, debemos mantener también la epojé en la percepción que es recordada y que tiene que ser tomada en el sentido fenomenológico descrito en el número anterior. En los actos del recuerdo existe, por tanto, una doble epojé y reducción, una en el presente y otra referida al pasado recordado. En este caso esa reducción y epojé es, si cabe, más importante, pues en los recuerdos normalmente aparecen objetos del mundo exterior, sin tener conciencia de que tal objeto no es un objeto en sí mismo, sino un objeto que se presentó a mí mismo en ese momento, que era, por ejemplo, un objeto percibido; está, pues, implícito un acto perceptivo, que está implicado en el recuerdo y que sin la reducción fenomenológica pasa 'desapercibido.

Del mismo modo que en la percepción actual la reducción nos ha de dar la vida actual de la subjetividad con todas las implicaciones que conlleva, la segunda reducción que acabamos de describir y que se ha de practicar en el recuerdo, debe dar lo que es puramente psíquico de aquella parte de mi vida recordada, en su temporalidad propia, con las implicaciones que el propio recuerdo lleva. La vida subjetiva pasada descubierta por la epojé y reducción psicológicas no está en un tiempo objetivo, asequible directamente, sino en un tiempo subjetivo anclado en mi propio presente, que se caracteriza psicológicamente por estar abierto internamente al pasado y al futuro. La vida subjetiva lograda de este modo como un campo de experiencia nueva, es decir, capaz de ser recorrido por un análisis psicológico fenomenológico, no aparece como una vida determinada por un contexto causal fisiológico, sino como una vida que es descriptible sólo por la experiencia fenomenológica.

Con las dos reducciones, o con los dos momentos de la reducción hasta ahora explicados, hemos descubierto, utilizando modelos puntuales, una vida que ordinariamente pasa desapercibida; un rasgo fundamental de esa vida es el implicar posibilidades de experiencia que constituyen su presente, es decir, el estar internamente abierta a un futuro posible. Por el recuerdo descubrimos que ese presente no está cerrado al pasado, sino que 'tiene la posibilidad de volver 'internamente' a él. Hemos puesto el ejemplo de un recuerdo; la realidad es mucho más complicada, porque, si somos capaces de recordar, es porque la vida presente está directamente abierta a un pasado que en los recuerdos es apresado conscientemente. Una profundización en estos aspectos ya sería objetivo específico del análisis fenomenológico que queda posibilitado por la epojé y reducción expuestas.

Es necesario, en todo caso, tener presente la noción de tiempo que aquí se descubre; el tiempo de la vida subjetiva no es una serie de momentos sucesivos externos los unos de los otros, sino un tiempo que implica internamente tanto lo pasado como lo futuro; por eso la historia humana se diferencia radicalmente de la historia exterior; la historia humana se dice que esa historicidad; lo histórico es elemento constitutivo del presente que lleva el pasado en sí mismo. El tiempo objetivo, por el contrario, es una sucesión de instantes, en los cuales unas cosas pueden causar otras, pero que mantienen mutuamente una relación de exterioridad; el pasado del tiempo subjetivo no 'causa' el presente, sino que lo constituye; el presente es su historia, su pasado; a su vez, el presente constituye el pasado en pasado, al ser él mismo presente.

De La estructura del método fenomenológico, pp. 111-122.

c) La reducción psicológica intersubjetiva

Pero aún nos queda otro importante sector, que es especialmente urgente traer a colación y practicar en él la epojé y reducción psicológicas; pues Husserl no sólo plantea la reducción en relación a mi vida propia presente o pasada, sino que también propone llevar a cabo una reducción intersubjetiva psicológica. Con esto entramos en un punto clave de esta exposición y que esperamos sirva para despejar profundos malentendidos e incomprensiones.

En primer lugar, conviene dejar clara la función que este capítulo desempeña, función de la que proviene su propia limitación, pero que es también ineludible; la reducción psicológica constituye una etapa fundamental de la reflexión fenomenológica, en orden a motivar y preparar la reducción trascendental que ha de abrir el nivel verdaderamente filosófico. Hasta ahora estamos preparando progresivamente el acceso a la fenomenología trascendental, pues tal fenomenología exige un importante cambio de actitud; para practicar ese cambio es necesario previamente contar con unas mínimas nociones de fenomenología, conseguidas, como veremos, en una actitud natural que permita ciertos análisis fenomenológicos, sin llevarlos demasiado lejos en sus aplicaciones. De hecho, algunos análisis anteriores pueden servir también de introducción al estilo del análisis fenomenológico, que, por otro lado, no presupone ningún esfuerzo peculiar, pues no hemos puesto en tela de juicio ningún postulado previo, ni hemos mantenido ninguna actitud escéptica respecto a la realidad. Sólo hemos exigido una epojé del mundo objetivo y reducción a este mundo fenomenológico, describiéndolo en sí mismo sin mezclarlo con otros niveles, por ejemplo, el del mundo que constituye el presupuesto de la ciencia física. Pues bien, estas páginas tienen otra importante función: procurar encauzar la comprensión del método fenomenológico sin concesiones a las falsas interpretaciones habituales y que, por lo general, provienen de no haberse detenido en este nivel fenomenológico psicológico, que ha estado presente en Husserl desde el comienzo de su obra, aunque no aparezca explícitamente formulado hasta los años 20, años en que vuelve sobre sus anteriores escritos y Sitúa con precisión los diversos niveles en que opera cada reflexión.

Presumiblemente, el punto que ahora vamos a abordar es el que más de incógnito ha pasado en la fenomenología. Se ha hablado de «un camino de la psicología» para la reducción; se ha hablado de la reducción trascendental; se ha dicho incluso que en ésta se plantea a Husserl el problema de la sociedad o intersubjetividad; pero no se ha dicho nunca que el problema de la intersubjetividad está ya planteado en el nivel de la reducción psicológica fenomenológica y que su exposición en este nivel es fundamental para resolver los problemas que se puedan plantear en el nivel verdaderamente filosófico, que es el trascendental. Más aún, nunca se ha dicho que los problemas que se pueden haber planteado en torno a esta cuestión en el nivel trascendental han provenido siempre de no haberse detenido lo suficiente e imprescindible en esta etapa; nosotros aquí nos detendremos lo estrictamente necesario, porque en otro lugar expondremos con más detenimiento la problemática de la reducción intersubjetiva y explicaremos los motivos y génesis de las dificultades que Husserl encontró en este campo; en esencia, podemos adelantarle, se deben por parte de Husserl a que éste empieza la teoría de la reducción operando con un paradigma típico de la filosofía moderna, que los propios desarrollos de la fenomenología lograrían superar. Por parte de los intérpretes, en primer lugar, a no haber atendido a los diversos niveles en que Husserl reflexionaba; en segundo, a no haber captado de dónde surgía el problema y haber sido incapaces de seguir la reflexión del propio Husserl; pero en todo caso, habría bastado con haber empezado por tener conciencia explícita de que los análisis psicológicos no son válidos sólo para mí, sino también para los otros, gracias a la reducción psicológica intersubjetiva; lo fundamental de esa reducción, cuya práctica expone Husserl en la *Erste Philosophie II*, estaba ya presente en la *Grundproblemevorlesung 1910/11*, sólo que en esta *Vorlesung* no había logrado aún plena conciencia sobre los dos niveles de la reflexión fenomenológica, es decir, sobre la diferencia entre la fenomenología psicológica y la fenomenología trascendental.

Husserl ha empezado la reducción psicológica en los actos perceptivos o intencionalidades reales, por los cuales estamos presentes en el mundo; posteriormente hemos aplicado la reducción a los actos del recuerdo, por los cuales tenemos acceso a nuestro pasado, a un pasado que sólo puede ser abierto o «traído de nuevo al corazón» (recordado) porque pertenece al propio presente: los recuerdos surgen por motivaciones concretas de nuestra vida presente. Los recuerdos son posibles porque la vida subjetiva está temporalmente constituida, implicando interna y un después. La totalidad del antes es mente un antes mi pasado, un pasado que es constitutivo del presente. El recuerdo es un acto concreto que vuelve a la conciencia de un modo intuitivo un pequeño episodio de ese pasado.

Pues bien, el modo en que Husserl piensa la reducción fenomenológica en el recuerdo y el consiguiente acceso al campo de la experiencia fenomenológica en el pasado será también modelo para aquella reducción que él mismo llama intersubjetiva. La reflexión fenomenológica, que ha tenido que empezar por una vuelta a la experiencia inmediata, parte, obviamente, de «mi» experiencia inmediata, porque la experiencia necesariamente es mía. Pues bien, en esta experiencia inmediata se dan todo un conjunto de actos, implicaciones, percepciones, etcétera, por los cuales mi experiencia, siendo mía, me da la presencia de otros, que hacen que yo exista de siempre en un «contexto intersubjetivo. (intersubjektiver Zusammenhang), como decía ya en 1910/11, refutando por adelantado lo que posteriormente será acusación continua de quienes no entendieron la fenomenología más que a partir de algunos capítulos de obras publicadas en vida de Husserl. Estos «actos» son, en realidad, como en el caso del recuerdo, actos

concretos que abren o convierten en concreto un horizonte continuo de presencia de los otros en mi vida; del mismo modo que mi vida psíquica implica una capa sensitiva que comprende el conjunto del mundo dado en la experiencia inmediata; o una vida pasada que implica una serie ininterrumpida de mí mismo en los sucesivos cambios y movimientos que mi vida ha ido realizando, igualmente mi vida psíquica implica toda una capa cuya amplitud en la vida mental es tan amplia que es casi coextensiva con mi propia vida psíquica, la capa, a saber, que se refiere a la sociedad y, en general, a los otros; los otros no se me dan puntualmente en un acto, sino que están como horizonte ininterrumpido de la vida mental, que desde sus cimientos está referida toda ella a los otros. Si pensamos que en la experiencia externa se me da la realidad objetiva y hemos dicho que esa experiencia constituía una capa fundante y fundamental de la vida subjetiva, tenemos que decir que la referencia al otro es también coextensiva con la vida subjetiva, por lo me: nos en este nivel de la reflexión en el que ahora nos movemos, porque «a la aperccepción objetiva pertenece un horizonte intencional que se refiere a los otros», de modo que la vida subjetiva es una referencia continua a los otros. Esta vida se «constituiría» a partir de los actos llamados, como dice el propio Husserl, de un modo bastante malo- (*ziemlich schlecht*), *Einfühlungen*, palabra que asume Husserl, por ser la consagrada en el contexto en el que él se desenvuelve, pero que él sustituye ordinariamente por la palabra menos comprometida de «experiencia del otro», *Fremderfahrung*, o percepción del otro, *Fremd-wahrnehmung*.

Pues bien, es fundamental realizar la reducción fenomenológica psicológica en estos actos, pues es decisivo para lograr el campo de la experiencia subjetiva en toda su amplitud. A esta reducción llama Husserl reducción intersubjetiva. Practicar esta reducción exige, antes de nada, evitar un prejuicio que lastra gran cantidad de interpretaciones tópicas sobre Husserl y que parten de confundir lo psíquico con lo interno, incluso en el sentido más craso de la palabra; si se parte de esa interpretación, la *epojé* será entendida como una eliminación de lo externo, confundiendo lo externo como lo que está fuera de mi cuerpo. Desde esa perspectiva el otro es inaccesible a la experiencia fenomenológica y la reducción es reducción a mi yo individual y aislado; por eso para muchos la fenomenología se mostraría incapaz ante la cuestión filosófica de los otros y, en consecuencia, ante la cuestión política de los otros. De ahí que, antes de exponer el curso de la reducción intersubjetiva, convenga dejar claro que nada de eso tiene sentido en la fenomenología de Husserl. En la *epojé* practicada en la percepción no se ha dicho que lo psíquico de la percepción sea interno respecto a mis límites corporales; precisamente la mayor parte de los aspectos subjetivos descritos en absoluto están localizados en mí cuerpo, en el cual sólo podemos localizar las sensaciones cinestésicas que pueden provocar cambios perceptivos; por ejemplo, si muevo la cabeza, cambia la perspectiva de mi alrededor; el movimiento de mi cabeza está localizado en mi cuerpo, pero no así el cambio de la perspectiva. Sólo algunos pensamientos e imaginaciones pueden ser situados en mi cuerpo, aunque también pueden ser situados fuera de él. Tampoco tendría sentido localizar el tiempo subjetivo en mi cuerpo; más aún, el tiempo subjetivo supone el espacio en el que está el cuerpo más los movimientos del cuerpo a través del espacio; en definitiva, el mundo de la percepción; y nada de esto está dentro de mí físicamente. No tener conciencia de lo que acabamos de decir significaría no haber practicado la *epojé* y reducción en el sentido en que han sido descritos, porque significaría mantener como puntos de referencia un espacio objetivo -en sí», en el cual estaría lo psíquico objetivamente localizado, a saber, en un cuerpo de ese mismo espacio. Precisamente la *epojé* y reducción psicológica exigen prescindir de ese espacio como un concepto óptico, para limitarse a lo psíquico

tal como se da. Para la cuestión de la intersubjetividad, y en conexión con ella para toda la fenomenología, es necesario tener en cuenta lo que se acaba de decir.

hora bien, así como la percepción del mundo exterior, del mundo que se sitúa en torno a mi cuerpo, en ese espacio en torno a este cuerpo mío que constituye el fenómeno cero de ese espacio, es algo propio mío, aunque no interior a mí, también las experiencias' que tengo de los otros son experiencias mías, por lo que tengo que practicar epojé y reducción en ellas en cuanto experiencias mías presentes del mismo modo que lo tenía que hacer en mis percepciones y en mis recuerdos, no tratando de explicar tal experiencia por ningún presupuesto fisiológico de ningún tipo, pues con tal explicación sólo conseguiría una explicación de carácter físico que siempre dejaría sin explicar lo estrictamente psicológico, dándose, tal como ya sabemos, una metátesis eis allós genos, de la que la epojé debe salvaguardarnos. Debo tomar la experiencia del otro tal como se nos da directamente.

Pues bien, la experiencia del otro es, ante todo, experiencia de un cuerpo; de un cuerpo que tiene cualidades como las de cualquier cosa que está en el mundo; eso supone que ese cuerpo, como cualquier cosa, está sometido a la epojé. ¿Qué significa eso?, ¿que «ha caído a la epojé»? ¿que ha desaparecido? ¡Nada de eso!

Se olvida al pensar así que también mi propio cuerpo está sometido a la epojé, es decir, que ha dejado de ser considerado como un objeto de la naturaleza; más en concreto, como el objeto de la fisiología; y NADA MAS .

Del mismo modo que cualquier cosa de una percepción a la que se haya aplicado la epojé deja de ser pensada como una cosa que existe en un contexto corporal-físico, para convertirse para la experiencia psicológico-fenomenológica en un índice de experiencias reales y posibles, así el cuerpo del otro se convierte en un índice de experiencias reales y posibles,- el cuerpo del otro queda de ese modo reducido a lo que implica como objeto de mi experiencia; así como la habitación, que hemos utilizado como ejemplo, implicaba otras experiencias posibles, el cuerpo del otro implica otra serie de experiencias mías que me darían más perspectivas sobre ese cuerpo, nada de lo cual está implicado en el hecho «en sí» de ese cuerpo. Así como una cosa implica fenomenológicamente una serie de relaciones, por ejemplo, a mi cuerpo, a otras cosas espaciales que se sitúan a su derecha, implicando esta derecha la posición de mi cuerpo, que es el que define esa derecha, mientras que, como hecho en sí, no implica nada de eso, sino que es exclusivamente efecto de una serie de causas todas ellas exteriores, igualmente el cuerpo del otro que esté en mi percepción no debe ser tomado como cosa en sí situada en un espacio objetivo, sino como un ser que en mi vida psíquica implica una serie de experiencias de un modo interno a mi propia percepción, por lo cual tales experiencias no pueden ser consideradas como relaciones de exterioridad, sino como relaciones implicativas.

Mas ¿qué implica el cuerpo del otro? En primer lugar, una semejanza con mi cuerpo; así como la cara de una cosa implica el reverso, el cuerpo visto de frente implica la espalda; la voz de una persona implica la experiencia posible de su presencia corporal semejante a la mía. Pero también sus movimientos implican una semejanza con mis movimientos, con mi comportamiento; de ahí que implique lo mismo que implica la experiencia de mi propio cuerpo, el ser órgano de una acción: el otro cuerpo puede actuar; ser centro de una vida perceptiva; el otro cuerpo se presenta como un cuerpo que

ve como yo, que oye como yo, que toca como yo. Ese cuerpo, que no está situado en un espacio objetivo, sino allí, en relación a mí, que estoy aquí, implica ser centro como yo; él es centro de su mundo, y así como yo hablo de mi experiencia, él hablará de la suya; y si yo soy para mí mi historia y mi cuerpo, él será para él su cuerpo, su vida y su historia; y así como él es para mí ese otro que está ahí, yo seré para él el otro que está ahí; con lo cual yo me desdoble en mi yo para mí, centro de mi mundo, y en ése para el otro, siendo así «un» hombre en el mundo.

Pero hemos dicho que Husserl practicaba una doble reducción en el recuerdo y que en varias ocasiones introduce la reducción intersubjetiva en relación con el método que aplica al caso del recuerdo. ¿Dónde están aquí las dos reducciones que, según hemos dicho, eran necesarias en los actos de doble intencionalidad? Pues bien, en la breve descripción que acabamos de hacer de las implicaciones de la experiencia del otro y que en otro lugar ampliaremos en todo lo necesario, se incluyen las dos reducciones, porque la experiencia del otro es necesariamente una experiencia construida sobre dos intencionalidades. La primera reducción ya la hemos explicado, y es necesaria para quedarnos con el cuerpo del otro como puro índice de implicaciones; pero la segunda, la más importante, hay que llevarla a cabo en el mundo del otro; pues así como en el recuerdo se abría un mundo pasado, que no era el «hecho en sí- pasado, sino un mundo percibido, índice de experiencias posibles pasadas, también ahora debo practicar la epojé en ese mundo que el otro tiene, que tampoco es un hecho en sí, en el cual las relaciones sean de exterioridad, pues cualquier cosa de ese mundo del otro mantendrá para el otro relaciones de implicación, siendo un mundo fenomenológico como el mío. De la misma manera que el cuerpo del otro no es para mí un hecho «en sí», tampoco lo será para él, sino que será centro de su mundo, de un mundo que depende de él, como el mío depende de mí, y respecto al cual él es el centro de toda perspectiva.

Con esto conseguiremos no sólo mi vida subjetiva, sino también la vida subjetiva del otro, y además la unidad implicativa de nuestras experiencias, pues mi experiencia implica la del otro, al verme como un hombre, y viceversa, pues también él me trata como un hombre; por eso mi mundo, el mundo de mi experiencia inmediata, no es sólo mi mundo, sino también el mundo del otro, teniendo los dos el mismo mundo. El mundo no es mi mundo, sino nuestro mundo; y la subjetividad no es sólo mi subjetividad, sino que, gracias al sistema de implicaciones, es intersubjetividad. Así, mediante la epojé y reducción, conseguiremos lo puramente psíquico no sólo de mí mismo, sino también "lo puramente psíquico del otro" y, por tanto, de la intersubjetividad.

Pues, según Husserl, "hay que fundamentar también para la intersubjetividad una actitud de experiencia universal como puramente psicológica en una epojé que ha de avanzar de modo consecuente", es decir, la experiencia psicológica no debe tener un valor estrictamente individual, sino que ha de ser experiencia subjetiva de la propia intersubjetividad, válida también para los otros; para ello debo partir de mi propia experiencia, pero siguiendo las implicaciones de la experiencia del cuerpo del otro. Ahora se podrá entender con más precisión la definición que Husserl hace de la psicología en un texto de la Crisis, que merece ser transcrito: «La psicología descriptiva tiene su objeto específico en lo propiamente esencial de las personas como tales, como sujetos de una vida exclusivamente intencional que ha de ser considerada, especialmente al tomar como tema la vida individual, como un contexto propio y puramente intencional. Pero cada vida mental se encuentra también intencionalmente unida en

comunidad con otros, es decir, en un contexto puramente intencional, interno y esencialmente cerrado, el contexto de la intersubjetividad»; este contexto intencional intersubjetivo sólo se puede lograr mediante el método de la epojé y la reducción fenomenológica intersubjetiva psicológica, por la cual vemos que lo que «antes de la epojé era un estar lo uno fuera de lo otro (Aussereinander), por la localización de la vida mental en los cuerpos, se convierte con la epojé en un estar lo uno dentro de lo otro de un modo intencional. De ese modo la psicología intencional puede aspirar a convertirse en ciencia, pues su experiencia no es individual, sino sometida a una posible contrastación en el seno mismo de una colectividad.

No parece conveniente insistir en toda la compleja problemática que aquí queda apuntada y que incide directamente en la comprensión de la fenomenología. Teniendo revisto tratar esos problemas con más detenimiento en otro lugar, las repeticiones serían inevitables y aquí sólo interesa exponer lo más brevemente posible el sentido de la reducción intersubjetiva psicológica y su relación con la epojé psicológica, como una primera etapa en el método de ir a las cosas mismas. Por ahora, baste insistir en el hecho de que la primera fase de la fenomenología, la psicología intencional, incluye una reducción intersubjetiva, es decir, una reducción en la experiencia de los otros no como medio para prescindir de los otros, sino exactamente al revés, como medio de lograr una experiencia psicológica válida también para otros.

Puesto que nuestro objetivo no es en este momento construir una psicología fenomenológica, no nos interesa detenernos más en este lugar; pero sí queremos resaltar, a modo de conclusión de este número, que la reducción a la intersubjetividad psicológica nada tiene que ver con el establecimiento de ningún tipo de solipsismo, que para el propio Husserl sería un sin sentido. La experiencia humana es social, intersubjetiva, y la fenomenología asume ese hecho sin ninguna dificultad y desde su propia metodología. Para Husserl el solipsismo en la actitud natural es un sin sentido. Por eso, en el nivel de reflexión fenomenológica psicológica no ve Husserl ningún problema especial en partir de la experiencia individual; en realidad, tal como lo hemos mostrado, el método para conseguir ese campo de experiencia psicológica es, a la vez, método para lograr lo puramente psíquico del otro; la reducción psicológica es, a la vez, reducción intersubjetiva: «Una vez establecido el método de una autoexperiencia pura, está también dado sin más el método para la experiencia del otro puramente subjetivo, la experiencia de la subjetividad pura de los otros hombres y animales», es decir, es el método para captar la Vida subjetiva del otro en sentido no físico material, sino en su sentido puramente psicológico; la validez del análisis fenomenológico habrá de establecerse desde esa base. En todo caso es necesario tener en cuenta que a este nivel no se presenta ningún problema de incapacidad comunicativa para la fenomenología, que parte, tal como hemos visto, de la noción de subjetividad humana temporal, corporal Y social.

En este texto se le ofrece otra perspectiva para determinar la complejidad estructural de la fenomenología. La reflexión puede darse en varios niveles, según se intente una u otra cosa. Léalo con detenimiento y aplíquelo a algún ejemplo de su vida cotidiana. [Recientemente ha salido un artículo mío, que se titula "Manifiesto por el sujeto trascendental" que podéis utilizar para haceros una amplia idea de la fenomenología. El último apartado está dedicado al lugar que ocupa la reflexión en la vida humana y en la fenomenología. Los que han estudiado ya antropología filosófica, conocen la reflexión como un modo de actuar posibilidad radical de la vida humana. El texto mencionado

est´apublicado en los Cuadernos Gris de la Universidad Aut´onoma de Madrid, libro que se titula La cuesti3n del sujeto. El debate en torno a un paradigma de la modernidad, Edici3n al cuidado de Eduardo ´Alvarez, Cuaderno Gris, Universidad Aut´onoma de Madrid, Madrid, 2007, pp. 63-88.]

De La estructura del m3todo fenomenol3gico, pp. 198-210

LAS ESTRUCTURAS DE LA REFLEXI3N Y LA REDUCCI3N

En el n3mero anterior hemos recorrido a grandes rasgos la marcha de la fenomenolog3a desde la perspectiva de la noci3n del fen3meno para destacar con precisi3n el lugar donde se sit3a la reducci3n trascendental; ahora vamos a hacer lo mismo desde la perspectiva de la subjetividad. Hemos visto que esa reducci3n es la conversi3n de ti; fen3meno psicol3gico, o del fen3meno en el sentido limitado en que lo toma la psicolog3a fenomenol3gica, en fen3meno trascendental; evidentemente la captaci3n de este paso es, o supone, la pr´actica de la reducci3n trascendental. Ahora bien, todo fen3meno es fen3meno de o para una subjetividad; el fen3meno en sentido psicol3gico es fen3meno de la subjetividad mundana; consecuentemente, el trascendental ser´a fen3meno de una subjetividad trascendental; si la reducci3n es el paso de uno al otro por parte de la subjetividad ser´a el paso de la subjetividad mundana a la trascendental. Para ver con claridad qu3 supone este paso vamos a estudiar en este n3mero las estructuras reflexivas que la fenomenolog3a supone.

Hemos descrito en el n3mero anterior los tres significados de fen3meno; mas todo fen3meno es fen3meno de una subjetividad; en consecuencia, tambi3n aqu3 deber3amos distinguir tres tipos o niveles de subjetividad; pero ya desde ahora tenemos que advertir que la correspondencia no es estricta, porque todo descubrimiento de la subjetividad de un fen3meno supone una situaci3n refleja de la subjetividad que reflexiona; por ello hablar de subjetividad del fen3meno natural implica dos situaciones de la subjetividad, la del fen3meno y la refleja que descubre la subjetividad del fen3meno. Vamos a describir estas situaciones reflexivas, para ver las diversas etapas de la reflexi3n fenomenol3gica en orden a situar con la m´axima precisi3n donde la reflexi3n se convierte en trascendental, es decir, donde se sit3a la reducci3n trascendental.

2.1. La reflexi3n natural.

La reflexi3n es una actitud normal en la vida ordinaria. La reflexi3n puede ser de muy diversos tipos y sobre los temas m´as variados; el cient3fico reflexiona sobre su m3todo, sobre sus observaciones concretas; sobre, sus teor3as; muchas veces, cuando reflexiona sobre algo que ha visto en el laboratorio, no niega su percepci3n; tal vez s3lo trate de afinarla; en una reflexi3n de este tipo acepta los datos de la experiencia ordinaria. Otras veces, la reflexi3n parte de una pregunta ante un problema planteado por nuestra relaci3n pr´actica con la realidad, que por alg3n imprevisto se ve interrumpida o amenazada; en estos casos la experiencia perceptiva ofrece alg3n aspecto oscuro o impreciso, siendo tal vez necesario clarificarlo para la acci3n. En la reflexi3n tenemos una doble actitud o una doble postura de la subjetividad: por un lado,

tenemos al hombre que actúa basado en un conocimiento seguro y confiado de la realidad y del carácter de las cosas; frente a esta actitud la reflexión introduce una postura a veces analítica, a veces crítica, en relación a aspectos concretos de las cosas; la reflexión supone una diferencia entre el sujeto anónimo que se relaciona perceptiva y prácticamente con las cosas o con otros sujetos y el sujeto que reflexiona analítica o críticamente sobre su experiencia de las cosas, pretendiendo asegurar su conocimiento de las cosas o de los hombres para adecuar su praxis a la realidad. Veamos esta situación en un caso concreto, por otro lado, relativamente frecuente: el amor entre dos personas. A un hombre 'enamorado' (es decir, que 'ha caído' o que se ha metido en el amor) no se le ocurre ya pensar en sí mismo independientemente de la persona amada; vive 'en' en el objeto de su experiencia amorosa; si hace planes sobre su vida futura, cuenta para ellos con la otra persona; el enamorado pasa un tiempo sin pensar en el amor; su interés no es el amor, sino la persona amada; su amor está ya presupuesto en toda planificación práctica. Pero esta situación de anonimato del sujeto del amor obviamente no suele durar en exceso; antes o después el sujeto enamorado se pregunta por qué se ha enamorado, aunque sin poner en cuestión o dudar de su amor; más bien tratará de analizar las motivaciones de su amor. Así, frente a la primera actitud de entrega absoluta al objeto del amor, ahora el sujeto se fija más en sí mismo en cuanto ama que en la persona amada; si en la primera actitud el sujeto que ama no vive en él, sino en la persona amada, 1 como una madre se olvida de sí misma cuando un hijo suyo está enfermo, en la segunda, el sujeto se fija en sí mismo tratando de analizar su experiencia amorosa; la persona amada ya no es el término directo de esta actitud, aunque perdure como término oblicuo al estar englobada en la misma experiencia analizada, la propia del sujeto que ama. Ahora bien, esta reflexión, o esta experiencia refleja, en la que se tiene presente como campo de análisis al sujeto en cuanto ama, es experiencia de un sujeto anónimo que cuestiona a su objeto, al sujeto que ama, sobre los motivos de su amor; no se excluye en esta situación que el sujeto anónimo origen de la reflexión sea cuestionado sobre las razones de su misma reflexión: por qué, por ejemplo, me he puesto a pensar analíticamente en este momento, o por qué me he puesto a pensar en mi amor en lugar de seguir pensando en mi amada.

Cuando en el número anterior hablábamos de fenómeno natural, estábamos adoptando una actitud reflexiva, puesto que nos fijábamos no en las cosas sin más, sino en las cosas en cuanto presentan toda una vertiente fenoménica que depende de] sujeto; la ciencia y la psicología natural, al aceptar afinándolo el sentido de fenómeno natural, descubrían todo un nivel subjetivo del que dependen las cualidades secundarias; adoptaban, por tanto, una actitud refleja respecto al fenómeno; sólo que su interés no era el fenómeno, sino la realidad. La noción vulgar y científica de fenómeno se basa ya en una actitud refleja, en la cual se descubre que los objetos ordinarios de experiencia, es decir, que los objetos dados a un sujeto que permanece anónimo, tienen toda una vertiente, las cualidades secundarias, que dependen de ese sujeto anónimo. Lo que en la elaboración científica del fenómeno surge a la luz estaba ya ahí de modo anónimo; este descubrimiento lo elabora un sujeto que mira no tanto a las cosas como a nuestra experiencia de las cosas. Esta misma situación, u otra de estructuras análogas, se presenta en cualquier tipo de experiencia; cuando un científico trata de asegurar una observación que sea básica para su teoría, procura ser explícitamente consciente de las condiciones subjetivas de la observación; de las diversas perspectivas en que se puede ver el mismo objeto; de su situación respecto al objeto; procurará constatar todas las operaciones y pasos que ha dado para llegar a producir o provocar el resultado adquirido; en esta situación el científico tiene una actitud reflexiva; en ella no trata tanto

de descubrir el objeto presente o resultado del experimento, como de asegurar la repetibilidad del experimento; en ese momento de la metodología investigadora tan importante como el resultado del experimento, tan importante como el objeto, es el sujeto que observa o provoca la aparición de un objeto; un científico serio nunca podría prescindir de este nivel reflexivo.

Las situaciones anteriormente consideradas son situaciones acríticas; en ellas no se pone en tela de juicio la experiencia como tal; el enamorado que reflexiona sobre su amor, acepta el amor; el científico que trata de asegurar las condiciones de observación, acepta el resultado. Pero en la actualidad natural, sea científica o precientífica, cabe la posibilidad de instaurar una actitud reflexiva crítica. En el caso del amor es muy frecuente preguntarse si las vivencias que uno tiene respecto a la otra persona son realmente amor o son de otro signo; si su amor es real y verdadero o es una ilusión pasajera. Igualmente el científico, antes de dar a conocer su experimento, reflexionará sobre las condiciones de experimentación, para estar seguro de que el fenómeno no es una ilusión, o manipulará repetidas veces las variables necesarias para confirmar la correcta interpretación estableciendo la cadena causal que ha provocado este fenómeno. Está claro que entre el científico que describe un fenómeno provocado por un experimento y el mismo científico tratando críticamente ese dato hay una diferencia de actitud; en la primera el sujeto está entregado al objeto; en la segunda el sujeto no mira tanto al objeto como a sus propias operaciones o interpretaciones.

2.2. La reflexión fenomenológica-psicológica

La reflexión natural siempre supone tematizar al sujeto en sus operaciones o en sus datos, pero admite toda una serie de prejuicios desde los cuales reflexiona; el científico acepta la metodología de la observación; si no actúa críticamente es porque cree que en su experimentación se cumplen los requisitos metodológicos; si su actuación es crítica, tratará de ver si ha cumplido con las exigencias metodológicas. En el otro caso citado, el enamorado no crítico supone que él ama; si, por el contrario, se comporta críticamente, supone también una noción sobre qué es el amor; en ambos casos, se tematiza al sujeto, el científico tematiza al sujeto que observa, el enamorado reflexiona sobre el sujeto que ama; pero en ninguno de los dos casos se estudia el fenómeno como tal ni la subjetividad de ese fenómeno, porque el interés último está en el fenómeno provocado por el experimento o en la persona amada; en la reflexión natural analizo al sujeto que observa o que ama para ver si su situación es correcta y así validar el fenómeno del experimento y a la persona amada en cuanto amada.

En la actitud fenomenológica, por el contrario, lo que interesa es precisamente el mundo de los fenómenos, no las cosas en sí; no interesa ni el objeto dado en la investigación científica ni el objeto amado; mientras la reflexión natural es un modo de asegurar la situación del objeto, normalmente en orden a la praxis, la actitud fenomenológica pretende estudiar los fenómenos mismos; en el caso del amor no le interesaría ver si en este caso se da o no amor, sino describir qué es en una cultura dada la vivencia a la que se llama amor; los componentes de diverso tipo que tal vez la integren; las líneas proyectivas que la componen, etc. En el caso del científico, antes de nada tratará de delimitar la situación del fenómeno como tal, puesto que la observación científica es un tipo de percepción, deberá establecer qué es una percepción; las relaciones de la percepción con otras conductas, como, por ejemplo, con la conducta lingüística, etc. la actitud fenomenológica pretende instaurar una actitud refleja científica dedicada a la descripción científica de los fenómenos, es decir, a todos los

diversos modos de las múltiples experiencias para ver qué es lo que realmente incluye cada experiencia, sea ésta predicativo, perceptiva, desiderativa, sexual, valorativa, etc. Por eso la actitud fenomenológica no pre-juzga la validez de ningún objeto; por eso debe practicar una epojé del valor real de los objetos.

En esta nueva actitud el fenomenólogo descubre todo un mundo de fenómenos en los cuales nos relacionamos a la realidad de muy diversos modos; pero esta actitud es limitada por definición, pues se limita a los fenómenos. Todos los fenómenos dependen de la subjetividad; mas la subjetividad que estudia la actitud fenomenológica psicológica se caracteriza por estar en el mundo o por ser una parte del mundo; la forma en que la subjetividad psicológica es tematizada como subjetividad del mundo de los fenómenos es tal que sitúa lo fenoménico subjetivo frente a la realidad en sí, pero de modo que la misma subjetividad con sus fenómenos pertenece a la realidad en sí; la propia subjetividad del fenómeno psicológico es parte del mundo, es una realidad mundana. La actitud fenomenológica psicológica no cuestiona el hecho de que el mundo se dé a la subjetividad mediante fenómenos que dependen de ella y que, a la vez, ella esté en el mundo.

La delimitación del fenómeno en sentido psicológico supone, por lo tanto, el sujeto que hace la psicología fenomenológica, por un lado, y la subjetividad del fenómeno, por otro; la reflexión psicológica es, en consecuencia, bipolar; pero hay que tener en cuenta que, a su vez, introduce una importante bidimensionalidad en la subjetividad, al considerarla, por un lado, sujeto del fenómeno, y, por otro, parte del mismo mundo.

2.3. La reflexión trascendental

Toda experiencia supone una subjetividad; si la experiencia es directa, la subjetividad permanece anónima, aunque su autoconciencia está presente desde el momento en que cualquier interpelación sobre su experiencia puede ser respondida; esta subjetividad sale de su situación anónima en la reflexión o experiencia refleja, cuyo objeto es precisamente esa subjetividad hasta hace poco anónima; la experiencia fenomenológica es una experiencia refleja cuyo objeto es la subjetividad anónima de los fenómenos mediante los cuales nos relacionamos con el mundo en los diversos modos de experiencia y acción. La limitación de esta experiencia fenomenológica radica en que su objeto, el mundo fenoménico, se opone al mundo real, limitándose aquélla al estudio del fenómeno; pero, por otro lado, es una experiencia aporética, por tratar de un objeto cuya característica es oponerse al mundo y, a la vez, ser parte del mundo. La psicología fenomenológica no es consciente de esta aporía, que sólo aparece en la medida en que la psicología fenomenológica es reasumida en el interés de radicalidad que la instauró.

Esta situación aporética se supera mediante la reducción trascendental, que consistirá fundamentalmente en la conversión del fenómeno psicológico (el mundo fenoménico) en fenómeno trascendental, y consiguientemente, la subjetividad psicológica del fenómeno psicológico, en subjetividad trascendental del fenómeno trascendental. El descubrimiento de la trascendentalidad de la subjetividad del fenómeno psicológico es lo mismo que la conversión del fenómeno psicológico en trascendental; en realidad, sólo se comprende la trascendentalidad de la conciencia si se ha visto esa conversión; a veces la insistencia de Husserl en el yo trascendental puede ocultar su necesaria referencia al fenómeno trascendental; cuando Husserl dice que la pregunta decisiva de la reducción es saber cómo se da la «subida al yo trascendental»,

no se debe olvidar que captar la trascendentalidad de la subjetividad es convertir el fenómeno psicológico en trascendental.

Esta conversión no es un paso metodológico sin contenido, sino que es un descubrimiento consecuente al nuevo nivel de radicalización; la reflexión fenomenológica, constatada la situación paradójica, descubre el carácter trascendental de esa vida, anónima antes del descubrimiento fenomenológico psicológico. Conviene subrayar este último punto, pues de él depende la comprensión de la doble dimensión de la trascendentalidad. El yo trascendental es descubierto en la vida anónima de mi subjetividad mundana; el yo trascendental es el «residuo trascendental de mi ser mundano»; la reducción trascendental consiste en captar la trascendentalidad de la vida psíquica descubierta por la epojé psicológica; por eso la reducción trascendental no inventa nada, sino que descubre la trascendentalidad; eso significa que la relación entre el yo trascendental y el fenómeno trascendental es una relación trascendental; como más adelante veremos, Husserl entiende la trascendentalidad como constitución; el yo trascendental constituye el fenómeno trascendental; la constitución trascendental es una actividad del sujeto trascendental PREVIA a su descubrimiento por la reducción, sólo que antes de la reducción era anónima; el yo trascendental 'no sabía' de su trascendentalidad. La reflexión fenomenológica, en la medida en que descubre la trascendentalidad de la conciencia, es también trascendental, pero no a nivel directo, sino a nivel reflejo; el objeto de la reflexión fenomenológica trascendental es la experiencia trascendental del yo trascendental; por eso no se puede decir que la constitución trascendental sea lo originario de la reflexión trascendental; el yo que reflexiona fenomenológicamente, una vez descubierto por la reducción el yo trascendental, lo único que hace es describir la experiencia trascendental constitutiva previa a la reflexión trascendental; en la medida en que la fenomenología trascendental es una experiencia refleja, no 'constituye' su objeto, sino que desvela la actividad constitutiva del sujeto trascendental, describe la experiencia trascendental; esta descripción puede ser llamada 'reconstitución'. En este sentido se puede decir que «reducción es reconstrucción».

2.4. La triple estructura de la reflexión fenomenológica trascendental

La reducción al yo trascendental se hace, consecuentemente, mediante la puesta en juego de tres niveles de subjetividad, o, como también se suele decir, mediante tres yos; sin tener en cuenta esta triple estructura, la reducción es totalmente incomprensible. En toda reflexión se da un desdoblamiento del yo, pues tenemos, por una parte, el yo que reflexiona y, por otra, el yo sobre el que se reflexiona. En la reflexión fenomenológica psicológica el yo que reflexiona sobre la subjetividad distingue en la subjetividad sobre la que reflexiona el sujeto del fenómeno psicológico que se opone al mundo y el sujeto como parte del mundo; la identificación de estos dos niveles significa incurrir en una situación aporética. En la reflexión trascendental, instaurada por la reducción trascendental, se descubre que el sujeto o el yo del fenómeno psicológico es un yo o sujeto trascendental. Según esto, tenemos, en primer lugar el yo que reflexiona, el yo que hace fenomenología trascendental, el 'observador desinteresado' o, como también le llama Husserl, «el yo fenomenologizante»; pero toda reflexión o experiencia refleja es sobre la experiencia que yo tengo, que en la reflexión se convierte en lo dado, en lo experimentado (das Erfahrene); ahora bien, lo experimentado de la experiencia fenomenológica trascendental no es «el hombre y la persona humana», sino yo mismo

como subjetividad constitutiva y, por tanto, trascendental, del fenómeno del mundo, y en ese fenómeno de mí mismo como yo mundano, como persona o como hombre. Esta triple estructura está claramente indicada en el siguiente texto de las «Conferencias de París»: «Con la reducción fenomenológica se produce por lo tanto una especie de división del yo: el observador trascendental se sitúa sobre sí mismo, se mira y se ve a la vez como el yo anteriormente entregado al mundo, se encuentra por lo tanto en sí mismo pensado (cogitatum) como hombre, encontrando en las cogitaciones correspondientes (a ese cogitatum) la vida y el ser trascendental que constituye (ausmachende) el conjunto mundano». Consecuentemente, carece de fundamento la desconfianza con que algunos comentaristas de Husserl han visto esta triple estructura como si no fuera originaria de Husserl, atribuyéndola a una interpretación exaltada de; por entonces joven E. Fink, que fue el primero que la expuso con toda claridad.

Esta triple estructura del yo es la única que permite comprender la reducción; ésta es la instauración de la experiencia trascendental fenomenológica, pero en toda experiencia tenemos el hecho de tener una experiencia por parte de mi yo y lo dado en esa experiencia; si la experiencia es refleja, el que experimenta soy yo en cuanto me he constituido en reflexivo al volver mi atención hacia mí mismo; el objeto de la experiencia refleja es algo de mi propia vida; el objeto de la reflexión natural es una faceta de la vida del yo natural; si esta reflexión está dirigida y orientada por un interés científico de analizar lo que aparece en tal reflexión, tenemos entonces una reflexión fenomenológica psicológica. Para que la experiencia sea trascendental, lo dado en la experiencia ha de ser trascendental; pero la experiencia trascendental, como toda experiencia, puede ser directa o refleja; la experiencia trascendental refleja es la experiencia fenomenológica, cuyo objeto es el yo trascendental en su vida trascendental; este yo trascendental es el descubierto por la reducción.

Esta triple estructura no aparece sólo en la reflexión fenomenológica trascendental; por el contrario, es necesaria en toda investigación que mantenga una diferencia entre un nivel trascendental y otro empírico, positivo o Mundano; todo autor que hable de una fundamentación trascendental del conocimiento, sitúe la trascendentalidad en el carácter constitutivo o en la determinación lingüística o en cualquier otro aspecto, si es consecuente, deberá distinguir estos tres niveles, pues de lo contrario tendrá que reducir el propio conocimiento a una positividad, negando con ello la posibilidad misma de la fundamentación trascendental. Toda fundamentación trascendental supone, pues, distinguir un nivel empírico o positivo en el que aparece al principio el propio sujeto del conocimiento; en segundo lugar, el nivel trascendental en que se origina el mismo conocimiento, y en tercer lugar, la actitud reflexiva de; filósofo que descubre ese «doble humano». lo discutible, por tanto, no es la triple estructura, sino la base dual descubierta por la reflexión y que en el fondo no es otra cosa que la dualidad de la subjetividad de ser sujeto y objeto a la vez; si se admite un valor operativo a esta dualidad, que supone dos actitudes del sujeto ante el mundo, surge una tercera actitud, la reflexiva que convierte esa misma dualidad en tema de estudio. La ventaja del planteamiento fenomenológico es que permite clarificar las relaciones entre los tres niveles. La marcha de la reducción nos muestra que el yo trascendental descubierto por la reflexión fenomenológica es el mismo que antes vivía olvidado de su trascendentalidad; sólo en la reflexión fenomenológica que practica reducción trascendental emerge a la luz la autenticidad trascendental de ese yo mundano; la subjetividad que hace fenomenología trascendental «se conoce a sí misma respecto a su pasado, en el cual no era subjetividad trascendental fenomenologizante, pero sí subjetividad trascendental»; la actitud natural

en que vivía el yo trascendental, viéndose a sí mismo como un yo mundano, es, pues, una actitud del yo trascendental; yo soy un yo único»; es decir, no hay tres yos, sino tres actitudes de mi único yo; yo me veo a mí mismo como hombre entre los hombres; «el hombre es una autoobjetivación de la subjetividad trascendental». El yo trascendental descubierto en el hombre como su «residuo trascendental» no es, sin embargo, una parte del ser hombre; la conciencia husserliana no se compone de dos partes, una trascendental y otra empírica, como la kantiana, sino que toda ella es, en una actitud natural, conciencia humana, conciencia empírica en terminología kantiana, y toda ella es conciencia trascendental en la reflexión trascendental, sólo que en esta reflexión aparece la conciencia humana como una autoobjetivación de la trascendental. Pero de todo esto tendremos que ocuparnos en otro lugar, teniendo en cuenta que ahora ni siquiera sabemos qué es realmente lo trascendental.

7.4 El concepto de constitución.

De La estructura del método fenomenológico, pp. 244-259

EL CONCEPTO DE CONSTITUCIÓN

Para Husserl 'depender' de la subjetividad significa ser 'constituido' en la subjetividad; la conciencia o la subjetividad es trascendental precisamente en cuanto constitutiva; reducción trascendental es descubrimiento del mundo como constituido en la subjetividad; el concepto de 'dependencia' nos remite, pues, al de 'constitución'. Con esto se afirma una igualdad que conviene no perder de vista y que deberemos aclarar. Hemos dicho que el mundo es lo dado en mis experiencias reales o posibles, de modo que fuera de ser objeto de experiencia real o posible es una nada; ahora bien, en la fenomenología de Husserl esto equivale a decir que el mundo se constituye en la subjetividad; ser correlato de experiencia significa ser constituido en la experiencia. A primera vista no aparece la equivalencia entre esas proposiciones; sin embargo, en la teoría husserliana tal equivalencia es decisiva y nuclear. No podríamos entender la reducción sin comprender el significado de la constitución. En las siguientes páginas no le dedicaremos más de lo estrictamente necesario para una introducción a la teoría y práctica fenomenológica, teniendo en cuenta que el concepto de constitución es, sin lugar a dudas, uno de los más ambiguos de la obra de Husserl y que, por tanto, todo lo que sobre él se diga será fragmentario, parcial y fuente de nuevos problemas. El concepto de constitución es ambiguo, porque con él se refiere Husserl a la dación de realidades muy diversas, don e parece que 'constituirse' expresa conceptos totalmente distintos, o porque es utilizado en niveles diferentes, sin que la constitución en un nivel u otro denote situaciones homogéneas. En este número vamos a tratar de delimitar dos conceptos fundamentales de constitución, sin que queramos decir con ello que sean los únicos; sin embargo, creo que se puede decir que son los fundamentales, a los cuales se remiten todos los demás.

2.1. Primer sentido de constitución: constitución como síntesis objetiva

Curiosamente, no abundan en Husserl las definiciones de la constitución; casi se puede decir que su significado tiene que ser deducido de la reducción y de la praxis fenomenológica; a pesar de ello, aún se pueden encontrar algunos textos orientadores.

Una de las primeras definiciones de 'constitución' se halla en la *Idee der Phänomenologie*, que, como se sabe, consta de cinco clases que leyó Husserl como introducción a la llamada *Dingvorlesung* durante el semestre de verano de 1907. «El constituirse significa, dice Husserl, que los datos inmanentes no están simplemente en la conciencia como en una caja -tal como al principio parece-, sino que se exponen cada vez en algo así como 'fenómenos'; en fenómenos que no son ellos mismos los objetos ... 'fenómenos' que en su mutable y notabilísima estructura (*Bau*) en cierto modo crean (*schaffen*) los objetos para el yo, ... ». Constituirse es, por lo tanto crear un objeto a partir de los diversos fenómenos presentes en la actualidad de la conciencia. Mas en este texto se escapa el significado de 'crear', teniendo en cuenta, sobre todo, que, por un lado, se ha prescindido de la realidad en sí y que, por otro, dos días después anunciaría en clase el tema de estudio diciendo: «Lo que queremos estudiar es, por tanto, el constituirse -también se podría decir el anunciarse- la objetividad de experiencia en la experiencia más inferior». Aquí, constituirse equivale a anunciarse, atestiguar, en una palabra, presentarse. El hecho de que una vez hable de 'crear' (*schaffen*) y otra de 'anunciarse' (*sich beurkunden*) no ayuda demasiado a clarificar este concepto.

En otros textos nos dirá qué es exactamente lo que se crea o lo que se constituye: «La constitución de un objeto significa una intencionalidad que se desarrolla genéticamente en una subjetividad, en la cual aparece originariamente al sujeto una idea». Aquí la constitución se define como producción de una idea. También en un texto anterior se pronuncia en este sentido. Del yo se puede decir que se concibe por sí mismo, mientras que «los *conceptus* de toda res en sentido de naturaleza han de ser creados en sentido puro a partir de él (del yo)». La reducción nos lleva a la subjetividad trascendental como constitutiva de toda realidad, pero no de la realidad material efectiva, sino de todo concepto de realidad. Pero, evidentemente, entonces se podrá preguntar qué es lo que conocemos, la realidad o el concepto de realidad, reiniciándose de nuevo toda la problemática prereductiva. Pero dejemos esto de momento y sigamos el tema de la constitución. Constitución parece equivaler ante todo a 'creación' de una idea, de un concepto, en definitiva, de un 'sentido'; antes de nada, constitución significa creación o formación de sentido. Pero entre los primeros textos citados y estos últimos parece haber una considerable diferencia, e el objeto, mientras pues en unos parece que se constituye el objeto, mientras que según los otros lo que se constituye es un sentido determinado. En todo caso habrá que determinar la relación entre la constitución del objeto y la constitución de un sentido.

Vamos a comenzar con un texto de las *Meditaciones cartesianas* para determinar y, si es posible, justificar el primer concepto de constitución. «Toda vivencia, dice Husserl, tiene su temporalidad vivencial»; consideremos aquellas en las que «aparece como *cogitatum* un objeto del mundo»; ahora bien, una cosa es la vivencia o percepción de un objeto y otra es el objeto percibido; el contenido de la percepción puede incluso ser diverso sin que por ello cambie el objeto; y si el contenido es el mismo, está estructurado de tal modo que remite a otros muchos contenidos posibles que aparecerán siempre como diversas manifestaciones del mismo objeto. Mas, ¿cómo a través de una serie de momentos o fases perceptivas diversas con contenido muchas veces distinto se manifiesta el mismo objeto? «su unidad (de las diversas fases) es unidad de la síntesis»; las diversas fases perceptivas tienen que sintetizarse para que sus diversos contenidos tengan una unidad y sean así manifestaciones de un único objeto; en esa unidad de las diversas fases de las vivencias «se constituye la unidad de una objetividad intencional como la misma de una multiplicidad de modos de aparición». ¿En qué relación con la

conciencia está este objeto que se presenta como resultado de una actividad sintética de la subjetividad? No debemos olvidar que por la epojé se ha prescindido de la realidad material efectiva, es decir, del objeto real, el objeto que se manifiesta como un mismo objeto a través de la diversidad de los fenómenos -está en ella ten la conciencia) descriptivamente, como también está descriptivamente en ella el carácter de ser uno y lo mismo»; es decir, que describir la conciencia es describir la unidad del objeto, describir por lo tanto el objeto. El objeto es inmanente a la conciencia, pero, sigue, «esta conciencia inmanente es un modo totalmente específico de estar-dentro, no es un estar dentro como componente real, sino intencional, como un ideal estar-dentro que aparece, o, lo que es lo mismo, estar dentro como su sentido objetivo». El objeto de la conciencia, el objeto dado en una percepción, no es un objeto porque exista como un objeto; la unidad o identidad del objeto consigo mismo «no viene a la conciencia desde fuera, sino que yace implicado en ella misma como sentido, y esto es como una efectuación intencional de la síntesis de la conciencia».

Tal vez sea éste uno de los textos más claros en orden a dar un primer contenido al concepto de constitución y, consecuentemente, al de dependencia, por lo menos en la aproximación más inmediata; que la conciencia constituye significa que, frente a la diversidad temporal de las vivencias o de las diversas fases de las vivencias, la conciencia se sintetiza y así -produce una objetividad unitaria intencional. Constitución significa producción de la unidad objetiva a partir de la diversidad temporal de la conciencia. Pero esto quiere decir que desde una perspectiva trascendental los objetos sólo son correlatos ideales de la experiencia, que son, por tanto, -formaciones subjetivas» de la subjetividad trascendental y que consecuentemente dependen de la conciencia; no son, Por lo tanto, realmente trascendentes a la vida subjetiva, y aunque presenten el carácter de trascendencia, su trascendencia es «ideal». Este sentido ideal de la trascendencia encaja perfectamente con las diversas descripciones que de ella encontramos en numerosos textos, en los que la trascendencia siempre aparece como la cualidad que un dato presenta de «estar remitido más allá» (Hinausgewiesensein), o el darse algo siempre con un horizonte de posibles y futuras experiencias en el modo de 'precaptar' (Vorgreifen), es decir, darse de tal forma que lleve consigo una expectativa que desborda' lo dado, insinuando o mencionando por todo ello más de lo dado. Desde esta perspectiva está claro que la trascendencia es «una forma de la inmanencia, pues no es más que una forma del carácter fundamental de la intencionalidad misma que consiste, según las Meditaciones cartesianas, en «mentar-más-allá-de-sí».

Ahora bien, la reducción se refiere al mundo y al ser real, no sólo al ser intencional; ahora nos encontramos con que la formulación que Husserl hace de la constitución es, con toda evidencia, idealizadora; lo dado en la forma de la trascendencia es ideal, está formado o constituido por la subjetividad; el objeto real es una idea formada en la propia conciencia, por lo cual los objetos dependen de la subjetividad. Pero, ¿no conocemos los objetos como realmente independientes de la conciencia e incluso no actuamos con ellos partiendo de ese supuesto? ¿No vemos inmediatamente una diferencia fundamental entre un objeto sólo recordado o esperado y un objeto dado perceptivamente? ¿A quién se le ocurriría, por ejemplo, vender un cuadro fingido o pintar un cuadro en la realidad con pinturas sólo recordadas? ¿Qué puede significar en este contexto la dependencia, el ser correlato, el estar constituido en la conciencia, en definitiva, el que «todo ente esté encerrado en mi ego»? Si el ser del mundo consistiera en ser constituido en el sentido expuesto, la pretensión aparente de la

fenomenología no sería otra que destruir el mundo real efectivo convirtiéndolo en ideas o unidades ideales.

Sin embargo, Husserl nos dice que mediante la reducción «nada se le ha quitado al ser plenario del mundo como universo de las realidades». Pero entonces surge inmediatamente la pregunta sobre el resultado de la constitución: ¿es que la constitución no afecta a la realidad en el sentido estricto del término? ¿No volverá de nuevo aquella duplicidad que, según habíamos visto, era la que impedía la universalidad de la fenomenología y que, en consecuencia, había que superar mediante la reducción? ¿No tendremos, por una parte, la realidad constituida y, por otra, la realidad en sí? No hace falta advertir que todo esto parece chocar con los postulados de la reducción.

Son varios los aspectos que se entrecruzan en estas reflexiones sobre el concepto de constitución, produciendo una desagradable sensación de oscuridad. En primer lugar, conviene dejar sentado que esta noción es fundamental en la fenomenología de Husserl por varias razones: primero, porque es la primera y más inmediata descripción que se puede hacer de la constitución, una vez situados en el nivel fenomenológico, pues es evidente que lo único que podemos Percibir de las cosas son aspectos parciales y que un ente no es sino el conjunto de estos aspectos parciales. Constituir un objeto es necesariamente sintetizar o mantener la unidad de los múltiples y diversos fenómenos de un objeto. La constitución como síntesis objetiva es la consecuencia lógica del desarrollo de la epojé y del descubrimiento de la actitud fenomenológica; por eso encaja perfectamente en la fenomenología psicológica o incluso en la neutral, en la cual no nos pronunciamos sobre el estatuto ontológico de la realidad. En segundo lugar, jamás abandonó Husserl este concepto, e incluso determina el enfoque específico de partes decisivas de la fenomenología, como el tema de la intersubjetividad, que sólo se comprende a partir de este concepto, ya que gran parte de los esfuerzos de Husserl se dirigen precisamente a mostrar que el otro presenta una verdadera trascendencia frente a la trascendencia ideal de las cosas constituidas como síntesis objetivas de fenómenos.

Sin embargo, la utilización que Husserl hace de este concepto es ideológica y aporética. La reducción del ser a correlato ideal puede ser válida en la fenomenología neutral, en la cual no se toma partido respecto a la realidad efectiva, pues de ésta se prescinde por la epojé; o en la fenomenología psicológica, que se sitúa explícitamente en el nivel de la representación; pero nunca puede ser correcta en la fenomenología trascendental, pues en ella supondría idealizar el mundo, la realidad efectiva, es decir, la materialidad concreta; afirmar que la realidad se reduce o equivale a realidad constituida en este sentido supone una evidente depreciación de la realidad. Pero, además, es una noción insuficiente, pues en ella se deja sin explicar las motivaciones de la síntesis objetiva; el por qué de tal síntesis y no otra cualquiera; por esto mismo es aporética, pues en la medida en que se trate de llenar de contenido descriptivo la unificación sintética, aparece la identidad espacial dada en la relación dialéctica práxica cuerpo-espacio, superando con ello la connotación idealista inicial. Por el contrario, de no atender a este factor unificador concreto, se vuelve a una noción de objetividad de corte kantiano, de lo cual se tiene una clara impresión en las descripciones del § 131 de Ideen I, donde se habla del objeto como la pura X con abstracción de todos sus posibles predicados, X por tanto vacía, el «algo», «soporte del sentido» noemático. En la medida en que esta unidad es resultado de la síntesis de la conciencia, parece que no hemos avanzado mucho sobre la noción de unidad objetiva de apercepción kantiana..

Sin embargo, Husserl jamás hubiera suscrito el concepto kantiano de objetividad, y si la lectura de *Ideen I* produce esa sensación, se debe exclusivamente al nivel de abstracción que expresamente elige Husserl como introducción a la fenomenología. Tanto en la teoría como en la práctica fenomenológica, la constitución como síntesis objetiva se prolonga y se supera en el segundo concepto de constitución que veremos inmediatamente y en los análisis concretos que este segundo concepto exigía y que de hecho, eliminaban cualquier tendencia idealista; por otro lado, este segundo sentido de constitución es el auténticamente importante para la fenomenología.

2.2. Análisis intencional estático y genético. Segundo sentido de constitución: la *Urstiftung*

La fenomenología es descripción de los fenómenos vividos; dado el carácter intencional de lo vivido, la descripción fenomenológica es análisis intencional, que en la fenomenología trascendental es análisis de la intencionalidad constitutiva de la subjetividad trascendental. Ahora bien, Husserl distingue la fenomenología estática de la genética, correspondiendo a cada una un tipo distinto de análisis. Partiendo de esta distinción, procuraremos exponer el segundo concepto de constitución.

El texto quizá más claro sobre el análisis estático y genético se halla en el apéndice a la *Lógica formal y trascendental*. Dice Husserl: «Un único y mismo objeto, a priori, puede estar presente a la conciencia en muy diversos modos de conciencia siendo alguno de los modos básicos y esenciales: la percepción, el recuerdo, la conciencia etcétera. Entre ellos, el modo de conciencia por experiencia, el original, tiene preferencia; a él se refieren todos los demás con sus modificaciones intencionales».

«Ahora bien: la modificación intencional posee como característica propia el reenviar en sí misma a lo no modificado. Cuestionando en cierta medida el modo de dación modificado, nos dice él mismo que es modificación de tal modo original. Esto implica para el sujeto que tenga tal modo de conciencia (...) tender a partir del modo no original, hacia el original o eventualmente representarse explícitamente el modo original, y clarificarse el sentido objetivo... Todo modo intencional de dación como conciencia-de se puede analizar, estáticamente de este modo». Por eso, el análisis estático está dirigido «por la unidad del objeto mentado, yendo de los modos de dación oscuros a la presentación clara, siguiendo los reenvíos intencionales implicados en las representaciones oscuras»; lo que el análisis estático pretende no es otra cosa que obtener el mejor conocimiento de un objeto recurriendo al óptimo de experiencia efectiva, o en el caso, por ejemplo, de un cálculo matemático, a las operaciones concretas que implica; un objeto recordado, por su parte, deberá ser traído, si es posible, al presente y dado en una percepción.

Antes de cualquier intento de crítica seria, hay que saber de qué estamos hablando, el sentido de las cosas de las que queremos hablar; por ello hay que empezar con una descripción de los modos en que se dan y tal como se dan. El hecho de limitarse a la dación, y dentro de ésta al modo original, incluye un comienzo de crítica, pues un análisis de este tipo demostraría que muchos de los objetos que creemos existir o que consideramos como elementos integrantes y decisivos de nuestro mundo no son más que puras ficciones o puras palabras sin contenido y cuya única función muchas veces no es sino enmascarar la realidad efectiva. Pero no es éste el objetivo fundamental del análisis estático. Su objetivo es el de fijar el sentido de ser que cada cosa o nivel de

realidad tiene; fijar qué es cada cosa según la experiencia óptima que de ella tenemos; cuál es su estructura y en qué se diferencia de otras estructuras, de otras realidades; qué caracteriza, por ejemplo, a una cosa material, a un animal, a un contenido judicial, a un número, a una persona, etc. El análisis estático analiza un objeto de experiencia ya dado descubriendo la estructura del objeto y la síntesis que la fundamenta; por eso no se debe pensar que la fenomenología estática es pura descripción de objetos, pues no sólo incluye la clarificación e intuitivación de la experiencia del mundo, sino también «la búsqueda de la estructura esencial de la subjetividad que tiene experiencia del mundo, que es condición de posibilidad para la construcción de una intuición perfecta del mundo como un mundo posible según su forma esencial ontológica» (Ib.).

La fenomenología estática permite delimitar tanto el sentido de cada cosa como la síntesis que lo fundamenta. El sentido de cosa, por ejemplo, lleva consigo el ser dado en una perspectiva espacial, en siluetas o aspectos que varían a medida que el objeto se mueve o que yo me muevo; así la síntesis objetiva de una cosa espacial se fundamentará en la permanencia de la relación de mi cuerpo con el lugar de la cosa; la cosa, por otro lado, tiene su específica relación al tiempo, a las otras cosas, etc. Así cada región o cada tipo de ser tiene su 'sentido de ser', su 'estilo de ser' y por lo tanto su modo de darse. Es evidente que no es igual el modo en que yo veo que $2+2=4$ que el modo en que veo un árbol. También es distinta la duración de un árbol y la de una igualdad matemática; o la relación entre las cosas materiales y la que los objetos matemáticos mantienen entre sí. El análisis estático debe desvelar las diversas modalidades de objetos y sus diversos modos de dación y constitución en el primer sentido de la palabra.

Ahora bien, el sentido tiene una génesis; el sentido «surge en una fundación», en una Stiftung, en la que se constituye ese sentido, el estilo de ser típico de cada región. Según Husserl, esta génesis puede ser activa y pasiva; en la activa «el yo funciona como constituyente, como productivo, por medio de actos específicos del yo»; pero esta constitución genética activa siempre supone la pasiva, que es la que procura los materiales sobre los que actúa el yo activo; mas la actuación de éste no interrumpe la síntesis pasiva, la constitución de cosas dadas en intuiciones pasivas; las cosas siguen apareciendo como cosas, «transcurren los múltiples modos de aparecer, los cuadros visuales y táctiles de la percepción en cuya síntesis evidentemente pasiva aparece una cosa, en ella una forma, etc.». Pero el hecho de que los fenómenos sean sintetizados de esta forma para 'constituir' una cosa muestra una historia: «Pero precisamente esa síntesis, como síntesis de esa forma, tiene su historia que se anuncia en ella misma». Sólo puedo percibir una cosa porque he aprendido a percibir cosas, he constituido el sentido 'cosa'; sólo entonces serán los datos percibidos como cosas; por eso, dice Husserl: «Con muy buenas razones se dice que tenemos que aprender en la primera infancia a ver cosas» (Ib.). Sólo podemos conocer si aprendemos a conocer: «Todo lo conocido remite a un aprender a conocer original. ; este 'aprender a conocer' (Kennenlernen) significa la constitución de un sentido de ser, de un estilo general de ser, de modo que siempre que se presentan determinados datos serán ya sintetizados dentro del 'estilo general original'. Esta constitución del sentido de ser es lo que Husserl llama Urstiftung, creación o fundación original que constituye una forma estructural de familiaridad (Ib.), que se mantendrá como forma habitual del yo.

Así, mientras el análisis estático trata de delimitar los componentes estructurales de las diversas regiones de ser o las formas estructurales que en cada caso funcionan, describiendo su modo de darse y aparecer junto con las síntesis que los constituyen, el

análisis genético se refiere a la constitución misma de esos sentidos de ser, de esas estructuras originales de la experiencia del mundo; por eso dice Fink, con gran acierto, que «Fenomenología genética es la teoría de la fundación originaria (Urstiftung) y de la habitualidad». El análisis genético tiene que considerar la historia concreta de] sujeto, por lo cual «se dirige al conjunto concreto total en el que se sitúa toda conciencia y su objeto intencional en tanto que tal. Entran, por tanto, en cuestión las otras aplicaciones intencionales que pertenecen a la situación, ... entra, en consecuencia, al mismo tiempo en consideración la unidad inmanente del tiempo de la vida que tiene en esta temporalidad su historia, de modo que toda vivencia particular de conciencia tiene en esta unidad temporal su propia historia». El análisis genético no explicita las implicaciones intencionales de una percepción concreta, sino el estilo mismo dentro del cual se da esa implicación; el análisis genético cuestiona el conjunto concreto, «el conjunto temporal en el que se entremezclan todos los elementos estáticos»; de ahí que el análisis genético lleve a la «presencia originaria» del tiempo o a la «corriente» de la conciencia, que constituye la base previa (Vorsein) de toda constitución de sentido, cuyo análisis es el objetivo fundamental de la fenomenología genética.

Teniendo en cuenta que la experiencia del mundo no puede salirse de este marco intencional-constitutivo de la subjetividad trascendental, el verdadero programa de la reducción trascendental se cumple en el análisis genético. Sólo así podremos, además, saber cuál es el verdadero sentido de cada objetividad, sentido, por otro lado, que está a la base de la misma constitución de la vida ordinaria o de la actitud natural, si bien puede estar oculto por otras actividades que, sin destruir el sentido originario, no lo dejan aparecer. Sólo este estudio genético nos permitirá conocer el verdadero sentido del mundo.

Con esto se ha dado un importante paso en la marcha de esta exposición y se han puesto las bases para una ampliación posterior; pero antes resumamos un poco lo hasta ahora conseguido, sobre todo, en orden a situar una problemática que venimos arrastrando desde el principio del número y que todavía está sin resolver. Hemos conseguido destacar dos sentidos distintos de constitución; el primero se refiere a la constitución de un objeto como unidad sintética ideal de múltiples fenómenos reales y posibles de ese objeto concreto. Esa unificación o síntesis de fenómenos se hace en base a un sentido de ser, a un estilo típico que orienta el tipo de implicaciones de un dato presente. El objeto es la serie de datos implicados en el dato presente. Ahora bien: la implicación de datos depende de mi vida pasada, de que haya 'constituido' un sentido de ser. Constituir en esta segunda perspectiva es algo muy distinto de constituir como síntesis objetiva. Constituir un sentido es aprender a conocer, lo cual significa constituir esquemas de implicación. Pero aprender a conocer o constituir esquemas de implicación no es otra cosa que aprender la relación de comportamiento de las cosas entre sí, de las cosas con mi propio cuerpo y de mi cuerpo con los demás cuerpos, esto es, unir en una unidad de sentido una serie de manifestaciones tomando conciencia habitual de que una manifestación determinada incluye tales otras; por todo ello la constitución pasiva del sentido de ser está en íntima conexión con la praxis, con el comportamiento; la constitución husserliana en este sentido básico no puede ser desligada de una concepción práxica de la experiencia, que ya el mismo Husserl consideraba «pasividad práctica». Pero este aspecto lo debemos dejar para otro lugar; lo único que nos interesa resaltar es qué significa a nivel concreto constitución y cómo, si seguimos su significado, nos vemos obligados a la consideración de la experiencia como praxis.

Pero aún tenemos que tener en cuenta otro aspecto clave de esta temática. Sabemos que la reducción trascendental no se refiere a mi representación del mundo o de las cosas, sino al mundo verdadero y a la realidad misma de las cosas; ahora veo que constituir una cosa en su sentido más originario es constituir un sentido de ser, un estilo de ser «cosa» como esquema estructural de implicación y, en segundo lugar, constitución de la unidad concreta de cada cosa según ese esquema de implicación. Pero todavía podré preguntar, volviendo a la cuestión que nos persigue desde el principio del capítulo, ¿en qué relación está el ser y el sentido de ser?, ¿se reduce el ser al sentido de ser?; mas, si «sentido de ser» significa, tal como hemos visto, «forma estructural de familiaridad» o «esquema de implicación intencional», ¿es que el mundo no es otra cosa que el conjunto de estos esquemas de implicación que yo puedo constituir?, ¿es que el ser real se reduce a esto? Vamos a tratar de responder en el próximo número.

7.5 Preguntas del tema 6

- ¿En qué se diferencia la epojé de la reducción?
- ¿Es la reducción eidética una exigencia sólo de la fenomenología? ¿Por qué?
- ¿Podría explicar, por ejemplo, en el caso del recuerdo, qué sería ahí la practicar una reducción psicológica y qué sería practicar una reducción trascendental?
- ¿La reflexión fenomenológico-psicológica es natural y es fenomenológica, tiene, por tanto, un parecido con la reflexión natural y otro con la trascendental? ¿en qué se parece a la primera y en qué a la segunda?
- ¿Cuál le parece el concepto de constitución más importante, el primero o el segundo? ¿por qué?
- ¿Sería capaz de explicar por qué el programa de la reducción se cumple en el análisis genético?