

<https://doi.org/10.29393/CF1-2NIEM10002>

**NOTAS PARA UNA INTRODUCCION
AL PENSAMIENTO DE HUSSERL.**

NOTAS PARA UNA INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE HUSSERL (*)

ENRIQUE MUNITA R.

1.— El propósito de estas notas es introducirse a la filosofía de *E. Husserl*, pero, como se sabe, una introducción al pensamiento de un filósofo lleva ya como bagaje una idea de aquello que le interesa como objeto: el desenvolvimiento del camino introductorio es, al mismo tiempo, una exposición del objeto mismo, en sí mismo. Una introducción a la filosofía parte, pues, con esa idea previa, que es en alguna medida un saber-del-no-saber, (esto tiene, por supuesto, diversos niveles: desde la noción socrática, hasta el concepto de “pre-suposición” en nuestros días): la conciencia de una falta, insuficiencia o ausencia, que se hace presente. Una introducción a la filosofía de *Husserl*, en tanto es filosófica, es al mismo tiempo la exposición de la idea de la filosofía que opera en *Husserl*.

(*) Estas notas, apuntes y citas, no pretenden originalidad ni novedad alguna. Son apuntes sobre temas abordados por *Husserl*, o comentaristas cercanos, hechos con ocasión del inicio de un Seminario sobre ese autor emprendido varios años atrás. Más aún, varios enfoques sobre esos temas, y sobre el mismo *Husserl*, ya no corresponden exactamente a los que el autor de estas notas sustenta hoy sobre ellos. El trabajo más atento de las obras finales de *Husserl*, y un trato más familiar con los comentarios de *Merleau-Ponty* y *Enzo Paci*, han producido el cambio.

Una lectura atenta de las obras más importantes de nuestro autor nos señala, de inmediato, una característica esencial en todo su trabajo filosófico: es su intención de *fundar la filosofía como "una ciencia estricta"*. Pero en el sentido ampliado de ciencia de ciencias, o ciencia fundante. "El fenomenólogo se interesa *exclusivamente por las relaciones y estructuras esenciales*, sin atender a los hechos y acontecimientos particulares como tales, o las explicaciones fácticas de sus orígenes" recuerda *Farber* y agrega "pero, en su sentido más amplio, tal como se desarrolla en la obra posterior de *Husserl*, la fenomenología cobra el sentido de 'Filosofía Primera', y se supone que todas las ciencias tienen sus raíces en el campo de la 'experiencia pura' que aquella delimita" (1).

Una adecuada interpretación de las bases sobre las cuales pretende cimentar este propósito puede mostrarnos la idea de la filosofía que opera en el filósofo alemán. Esa aspiración radical (la búsqueda de la ciencia fundante, la aprehensión de la "experiencia pura", la vuelta "hacia las cosas mismas", la posibilidad del conocimiento "puro y absoluto") no es casual en él y hay que verla en conexión con el momento histórico-filosófico que le tocó vivir.

• En la época en que surge *Husserl* como un pensador, la reacción, en casos violenta, en contra del idealismo había llevado la filosofía a su más mínima expresión y se encontraba toda ella sujeta a la más rigurosa crítica desde diversos ángulos. Los discípulos de *Hegel*, para no hablar de sus adversarios, se habían encargado de asediar el Sistema y *Dilthey* trataba de salvar la historia real de entre las ruinas del concepto. En parte, ello empujó a la aspiración de una "vuelta a Kant", pero este neokantismo, como buen hijo de su tiempo, coloca a la filosofía en una posición dependiente en relación a las ciencias particulares. Los principales representantes de este movimiento son *Cohen* y *Natorp* — recordemos de paso que este último será uno de los primeros críticos de *Husserl*.

De este ímpetu de las ciencias particulares se beneficia también la Psicología, por ejemplo, a través del desarrollo de la psicología experimental de *Wundt* y, así mismo, la psicología "de la forma" que planteará de manera paralela a *Husserl* algunos temas comunes. Esto implica un replanteamiento del tema de la conciencia, el que también se realiza en filosofía. La influencia de este avance se traducirá en ambos campos en

lo que dio en llamarse el Psicologismo. Uno de los que renovará el tema de la conciencia será justamente *Brentano*, maestro de *Husserl*.

• El positivismo cobrará máxima importancia a fines del siglo pasado y a comienzos del presente: muchas de las corrientes irracionalistas surgidas de la lucha en contra del idealismo proseguirán ésta en forma natural en contra del positivismo y sus representantes.

En este ambiente se va a mover *Husserl*. Contemporáneo de *Bergson*; son, sin embargo, muy diferentes filosóficamente, aunque ambos se mueven con gran libertad frente a la tradición y tienden, más bien, a diferenciarse de *toda* tradición filosófica. Deberán a esa tradición mucho más de lo que por lo menos *Husserl* estaba dispuesto a aceptar.¹ “Las ‘influencias’ externas carecen de significación” sostiene *Husserl* en una carta a un discípulo, y agrega “Como joven principiante, es natural que leyera mucho, ya fueran los clásicos, o bien la literatura contemporánea de los años 1870 a 1890. Me atraía el punto de vista crítico-escéptico, puesto que yo mismo no veía tierra firme por ninguna parte. Siempre me encontré muy alejado del kantismo y del idealismo germano. Sólo *Natorp* llegó a interesarme, más bien por motivos personales, y leí concienzudamente la primera edición de su «Introducción a la Psicología», no así la segunda edición aumentada. Leí asiduamente la «Lógica» de *Mill*, y también más tarde su obra sobre la filosofía de *Hamilton*. Una y otra vez he estudiado los empiristas ingleses y los escritos principales de *Leibniz* (en la edición de *Erdmann*), en particular sus obras matemático-filosóficas. Por primera vez conocí a *Schuppe* después de las «Investigaciones Lógicas», cuando ya nada podía ofrecirme. Tampoco consideré seriamente nada de lo escrito por *Rehmke*. A decir verdad, ya mi derrotero estaba señalado por la «Filosofía de la Aritmética», y no podía hacer otra cosa que seguir adelante” (2).

Esta pequeña “confesión” de *Husserl* es evidentemente incompleta. Pero nuestro propósito, en este momento, no es filiar todas y cada una de las influencias que operan en él, sino tan sólo algunas importantes. De las que él menciona es interesante subrayar la de *Leibniz*, que efectivamente parece tener más vigencia a lo largo de toda su obra que la de cualquier otro pensador anterior, incluso *Kant*, el que tiene más importancia de la que pudiera apreciarse por la mera lectura de la carta

citada, incluso en aquellas instancias en las que *Husserl* se aparta radicalmente de los planteamientos kantianos, y, por supuesto, *Descartes* y *Hume*.

Cerrado este paréntesis relativo a las relaciones entre la tradición filosófica y nuestro autor, retomamos la vía anterior. Todas las corrientes aludidas, importantes en su época: (que es, por cierto, en parte la nuestra) el historicismo, el psicologismo, el relativismo, el positivismo, llevaban tal como estaban planteadas al escepticismo. Aunque muchos de sus sostenedores no hayan llegado a plantear explícitamente posiciones escépticas, sus razonamientos empujados hasta sus últimas consecuencias no podían dejar de desembocar en un escepticismo radical, a no ser que terminaran aceptando bajo cuerda premisas que partían rechazando, p. e. el historicista *Dilthey* planteando soluciones naturalistas, etc.

Husserl comparte al comienzo de sus investigaciones algunos criterios psicologizantes, pero su familiaridad con los objetos matemáticos y lógicos le demuestra prontamente su insuficiencia para una adecuada descripción de ellos y para *fundar* cualquier tipo de conocimiento. Tal vez el reclamo que *Husserl* toma de los positivistas ampliándolo: "hacia las cosas mismas" recoge en parte esta frustración metodológica inicial. Este respeto por el objeto del conocimiento y por las estructuras originarias en las que se da como tal lo mantendrá *Husserl* siempre e incluso hará de él un imperativo metodológico y filosófico.

Esto clarifica la intención del filósofo. Su actitud se ve iluminada por el propósito de buscar un tipo de conocimiento "que recaiga sobre un objeto (tal) que esté al alcance de todos sin discusión y que, además, sobre ese objeto se vayan teniendo conocimientos *justificados con plena evidencia*, por la propia índole *de él*, del objeto".

2.— Este radicalismo esencial y metodológico obliga al pensador, al comenzar su camino, a prescindir de lo que podríamos llamar el bagaje de las verdades comúnmente aceptadas y, algo más decisivo, de aquello sobre lo que no se hace cuestión, de lo que *está ahí* sin más, de lo que nos es "la realidad"; aquello con lo que contamos. Lo obliga a volver sobre los "supuestos" y sobre el supuesto de todo supuesto: un re-examen kantiano-cartesiano del problema del conocimiento, salvando todas las diferencias y reservas del caso. Se trata de una vuelta — como

en el caso de casi todo pensamiento filosófico importante — hacia las bases originarias, lo firme, lo indudable, lo “absoluto”.

La duda cartesiana hace nuevamente su aparición en la filosofía y queda (re)planteada la necesidad de llegar a un saber radical — fundamento de todo (y cualquier) saber. Ahora bien, este saber firme, del cual no se puede dudar (o más allá del cual no puedo ir) es, justamente, el *yo dudando*: “Toda forma de referencia del hombre, contando además los simples aspectos del yo en que tengo conciencia del mundo al volverme espontáneamente hacia él y aprehenderlo como algo que está inmediatamente ahí delante, están comprendidas en la sola palabra cartesiana *cogito*”. Nos dice *Husserl*, y agrega: “En el natural dejarse vivir, vivo constantemente en esta *forma fundamental de toda vida ‘actual’*, enuncie o no el *cogito*, diríjame o no ‘reflexivamente’ al yo y al cogitare. Si lo hago, entra en la vida un nuevo *cogito*, que por su parte no es reflejado, o sea, no es para mí objeto” (4). Pero esto, como ya puede desprenderse de la frase recién citada, es así no sólo en el caso en que me encuentro a mí mismo referido a la ‘realidad’ que constantemente, en distinta forma, me circunda. El *cogitatum* bien puede ser “números puros o las leyes que ellos simbolizan”.

Sin embargo, el camino de *Husserl* y el de *Descartes* no será el mismo. Al primero no le interesa el carácter de la afirmación de la “existencia” del *ego*, que jugara un rol decisivo en el segundo; y, por otro lado, el pensador contemporáneo se servirá de la *duda* sólo como un *analogon*, ejemplificante de la libertad del hombre, (de la posibilidad) de la reducción fenomenológica. No es el carácter de “realidad” el que interesa a *Husserl* sino, justamente, el ser el *cogito* esa indudable “forma fundamental de toda vida actual”.

3.— Lo que afirma *Descartes* en la relación mencionada, más que la *cogitatio* misma, es el *ego cogitans*: el yo pienso. Ahora bien, para lograr esto *Descartes* tiene que resbalar sobre la superficie del *cogitatum* que está envuelto de esta relación. *Husserl* asume el derecho del otro polo de esta relación a ser tomado en cuenta y a ser considerado *para que la misma relación pueda estructurarse*. El *ego* queda engarzado como, el polo “subjetivo” sólo en cuanto referido a una “objetividad” o *cogitatum* cualquiera que sea: a un *fenómeno*.

El *ego* queda entendido como polo subjetivo de la relación en tanto permite y suscita la manifestación del *cogitatum*. Por

su parte el *fenómeno* será “lo que es manifiesto en tanto es manifiesto”. Todo *cogitatum* será pues *fenómeno* sea que la cogitación recaiga sobre lo que se llama el “mundo externo”, sea que lo haga sobre los llamados “estados psíquicos”. Considerado el *fenómeno*, en sí mismo, envuelve estructuralmente la “dimensión” ante la cual *es* fenómeno. Todo manifestarse es necesariamente un manifestarse a alguien, y desde este nuevo ángulo todo *fenómeno* lo es tan solo “según los modos del cogitante y de su cogitación”.

Cogitación puede ser tomado aquí como *conciencia*.

Podemos afirmar, así, que toda conciencia es *conciencia de (algo)*. Toda conciencia es fenoménica. No podemos decir por lo tanto del fenómeno que es “apariencia subjetiva”, ni tampoco que la conciencia es un “estado subjetivo”. “La relación en cuestión está por encima de todo dualismo sujeto-objeto, en el sentido de ‘realidades’”. (No podemos violentar la relación sujeto-objeto tratando de darle el carácter de “realidad” a uno de los polos de esta co-relación, o a los dos, porque en el instante que lo hacemos rompemos su característica esencial y nos quedamos sin la estructura fenoménica a la que pretendemos aludir). Ello nos permite afirmar que toda relación radical originaria *otorga sentido*. Pero esto es posible justamente porque ella no puede ser entendida desde “realidades”, sentadas en sí mismas independientemente, al margen de la relación — de la cual estas supuestas realidades necesariamente provienen. El prescindir de esta implicación es el error más común en el que han caído muchos comentaristas de la teoría del conocimiento que aparentemente pretenden dar una versión fenomenológica del conocimiento.

4.— Todo, pues, ha quedado *reducido* a fenómeno. ¿En qué consiste esta reducción? ¿Sobre qué opera esta reducción?

Partimos de nuestra actitud natural en el mundo: “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” (5). Nos dice *Husserl* describiendo la actitud natural y la tesis que siempre pone del lado del objeto como existente — “La

naturalidad de la vida natural consiste en creer en la realidad del mundo y de mí mismo".

Esta creencia originaria sirve de base a la actualidad natural y a toda otra creencia posterior. Sobre ella operará la reducción. Es decir, sobre el "mundo" y sobre nosotros en tanto "realidades" del mundo. No es el caso de que yo, ente real, ponga en duda la validez del mundo en que vivo: "pienso que yo mismo, como sujeto cogitante real, perteneciente al mundo en mi condición de realidad, quedo en suspenso justo por lo que se refiere a este carácter de realidad, y me aparezco a mí mismo como cogitante, puro de toda realidad, sin más nota que la de ser el fenómeno de la yoidad, por así decirlo".

La reducción opera, pues, de una manera singular: "No se trata", dice *Husserl*, "de una conversión de la tesis en la antítesis, de la oposición en la negación; tampoco de una conversión en conjetura, sospecha, en indecisión, en una duda (en ningún sentido de la palabra): nada de esto pertenece al reino de nuestro libre albedrío. *Es más bien algo enteramente peculiar. No abandonamos la tesis que hemos practicado, no hacemos cambiar en nada nuestra convicción*, que sigue siendo lo que es mientras no introducimos nuevas razones de juzgar, que es justo lo que no hacemos. Y, sin embargo, experimenta la tesis una modificación — mientras sigue siendo lo que es, *la ponemos, por decirlo así, 'fuera de juego', la 'desconectamos', la 'colocamos entre paréntesis'*. La tesis sigue existiendo, como lo colocado entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis, como lo desconectado sigue existiendo fuera de la conexión. Podemos decir también: la tesis es una vivencia, *pero no hacemos de ella 'ningún uso'*, y esto no entendido, naturalmente, como privación (como cuando decimos de un ente privado de conciencia que no hace uso alguno de una tesis) . . ." (6).

Anotemos, de paso, una nueva relación y diferencia con *Descartes*: "En el intento de dudar que se fija sobre una tesis, y, según hemos supuesto, en una tesis cierta y sostenida, se lleva a cabo la desconexión en y con una modificación de la antítesis, a saber, con la '*posición*' del no ser, la cual constituye así la otra base del intento de dudar. En *Descartes* prevalece esta otra base hasta el punto de poderse decir que su intento de duda universal es propiamente un intento de negación universal". "Aquí" — dirá *Husserl* — "prescindimos de esto, por no interesarnos cada uno de los componentes analíticos del intento

de dudar, ni por ende el hacer un análisis exacto y completo de este intento. *Nos limitamos a poner de relieve el fenómeno del 'colocar entre paréntesis' o del 'desconectar', que, patentemente, no está ligado al fenómeno del intento de dudar, aún cuando quepa sacarlo con especial facilidad de él, sino que también puede presentarse en otras complexiones, no menos que por sí sólo*". Es así como para Husserl . . . "Con referencia a *toda tesis* podemos, y con plena libertad, practicar esta peculiar *epojé*, un cierto abstenernos de juzgar, que es conciliable con la convicción no quebrantada y en casos inquebrantable, por evidente, de la verdad" (7). Pero debemos tener en cuenta que "si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello niego 'este mundo', como si yo fuera un sofista, ni dudo de su existencia, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la *epojé* 'fenomenológica' que me cierra completamente todo juicio sobre existencia en el espacio y en el tiempo" (8).

La reducción, pues, no nos hace perder nada, pero opera sobre la creencia originaria, no negando el mundo, no desestimando porciones importantes de lo dado, no haciéndose cuestión respecto de la realidad o supuesta realidad de lo que está ahí delante. "La reducción consiste, pues, en reducir el mundo real entero a algo que no es realidad; tengo, por esta operación, un mundo reducido. No pierdo nada de lo que es real; pierdo solamente su carácter de realidad. ¿A qué queda reducido entonces el mundo? Justamente a no ser sino lo que aparece a mi conciencia y en tanto que me aparece; es decir, queda reducido a puro fenómeno. La reducción es, pues, fenomenológica".

- Todo queda reducido a *puro* fenómeno. Con ello se abre la posibilidad de fundar la filosofía con una base firme, evidente, rigurosa y objetiva. ¿Cómo es ello posible?

El primer paso, veíamos, era suspender la "creencia" en la "realidad" — esto me entrega el mundo reducido a puro fenómeno. Pero esto implica algo más: "Esta reducción y el fenómeno por ella logrado, tienen una precisa estructura, o, si se quiere, esta reducción tiene dos dimensiones. En primer lugar, en el acto mismo de suspensión, todo lo que se presentaba como un hecho deja de ser fáctico. El hecho es siempre y sólo la realización de algo en su concreción individual. Si suspendo este carácter de hecho, lo que se me aparece es simplemente la configuración intrínseca que posee lo dado. En lugar del puro hecho tenemos el *eidos*. Si en este rojo de hecho, prescindo de que

sea 'de hecho' rojo, me quedo tan solo con 'lo' rojo. Este *eidos* no es, sin más, un concepto general. No entremos en este momento a exponer la concepción husserliana del *eidos* y de su visión. Lo dicho basta para dar a entender que la reducción fenomenológica es al mismo tiempo, ante todo y sobre todo, una reducción *eidética*; una reducción de lo fáctico a lo *eidético*, a la esencia.

Al proceder así hemos suspendido por *epojé* toda alusión a la realidad. "Se reduce la realidad en su mismo carácter de realidad". Ahora bien, entonces el mundo reducido a fenómeno "resulta ser perfectamente irreal. Pero irreal no significa ficticio o cosa semejante". Sino que, como hemos dicho, prescinde de toda alusión a la realidad. Con ello se obtiene un logro definitivo, porque sabiendo qué es, — aprehendiendo — la esencia de algo en sí mismo, irrealmente, tengo con ello la posibilidad de volverme al mundo y ver en qué medida se ejemplifica en las cosas "que hay o puede haber realmente" en él. En este sentido, podemos — como hace *Zubiri* — tildar la reducción también de *trascendental*. Tenemos que volver sobre esa palabra, pero, aquí, dice relación con la referencia a una conciencia en la que el fenómeno se manifiesta. En cuanto esta subjetividad es la que constituye las "condiciones" — en un sentido no kantiano — de las cosas, es una subjetividad trascendental. Como lo es al referirse al carácter común que todo comparte al manifestarse, al ser: en este caso fenómeno.

5.— Hecha esta ganancia *Husserl* tiene las herramientas necesarias como para enfrentarse con éxito al psicologismo imperante, así como el neokantismo.

~ Contra el psicologismo que reduce todo a "estados mentales" y que busca explicaciones genético descriptivas de los *conceptos* psicológicos, (— los que, digamos al pasar, no se pueden identificar con la noción de esencia, de *eidos*, obtenida por el método fenomenológico y la así llamada *variación*, método que se ejemplifica fácilmente en el sencillo y tradicional "puedo o no puedo" ... todo lo cual expresa, a la vez, nuestra libertad y el derecho de lo dado a ser tomado en cuenta, como se da —) *Husserl* opondrá el carácter fáctico a que se ven reducidos por este hecho los "estados" mentales mismos: con ello el psicologismo se ve imposibilitado de *fundarse* a sí mismo y, naturalmente, de fundar a las ciencias como pretende. Ya que al encadenarse a la facticidad se ve obligado a aceptar el carácter

individual y contingente de esa facticidad. La fundación sólo es posible a partir de la aprehensión de lo general y necesario.

Contra Kant, con el cual, por otro lado, parece tener tanto en común, va a afirmar que, a la inversa de lo que piensa Kant, el fenómeno no va a ser *con-formado* por la conciencia y tampoco habrá un abismo insalvable entre la conciencia y la llamada "cosa en sí" — desde que "ser" es tener sentido. Para Husserl, la conciencia *no* conforma al objeto: estamos frente a una *co-relación* y no a una conformación. En ella, *ambos* polos de la co-relación tienen sentido, en tanto, de alguna manera se expresan *en sí mismos*. Correlativamente, pero en sí mismos.

Esto nos trae, de nuevo, al problema de la "trascendencia" y de la "inmanencia". Acabamos de usar el término trascendental en un sentido evidentemente diferente al de su uso tradicional más notorio. Esta modificación afecta tanto a ambos términos como a su relación. En la forma tradicional estos términos ocultan en última instancia, una suerte de valla insalvable entre el sujeto y el objeto. Por el contrario, para Husserl — operada la reducción — esta valla no tiene sentido. Por ello puede afirmar Lauer lo siguiente:

"Cependant, ce n'est pas assez de dire que l'objectivité est un élément de connaissance distinct de l'activité de connaître. Ce n'est pas toute chose qui, se présentant elle-même à la conscience comme le terme d'une relation objective, est objective au sens plein du mot. Husserl n'a pas seulement donné au phénomène une nouvelle signification; il a donné aussi à son élément objectif une nouvelle signification qui le distingue à la fois d'une simple apparence subjective à la Hume et d'un simple terme de relation intentionnelle (sans aucune réalité en lui-même) à la Brentano. C'est l'identité constante de sens dans ce qui apparaît, l'"Einstimmigkeit", qui constitue l'objectivité. Quand les divers modes, actuels et possibles, de viser (par rétention, rappel, perception, anticipation, etc.), sont accordés entre eux, ce qui est visé est vraiment objectif. Un tel élément objectif est immanent dans la mesure où il n'est jamais indépendant de la conscience; il est transcendant dans la mesure où il est indépendant de tout acte particulier de la conscience dans lequel il est visé (cf. ci-dessus, p. 8). C'est là une intentionnalité qui est à la fois transcendante (dans un nouveau sens du terme "transcendante") et immanent (dans un nouveau sens du terme "immanent") (cf. ci-dessous, c. III, p. 159) et qui sert ainsi de clé à une connaissance objective absolue, à une connaissance

objectivement valable. Pour être à la fois transcendant et immanent, cependant, un objet doit être idéal (cf. ci-dessous, c. III, pp. 157-58), c'est-à-dire que le réseau tout entier des relations objectives qui constituent la conscience doit être autre qu'un système de relations réelles — et que l'étude de ces relations doit être une science idéale.

Nous pourrions appeler cela l'intuition qu'a Husserl de l'objectivité idéale, une objectivité qui, précisément parce qu'elle est idéale, ne peut être influencée par rien de réel: elle doit manifester une structure complètement idéale, laquelle est le produit d'une activité uniquement idéale — dans tous ses éléments. Pour qu'une telle intuition soit acceptable, il faut, cependant, qu'elle soit précédée d'une révolution dans la psychologie, et la doctrine husserlienne de la conscience ne signifie rien d'autre que cette révolution même" (9).

- Como hemos visto, la reducción opera sobre el mundo, sobre la actitud natural del hombre y los deja perfectamente intactos en su contenido. Con la suspensión de la creencia originaria, la conciencia no *hace* al objeto, sino que lo único que "hace" es tener al objeto como *algo* manifiesto en mí, a mí. El objeto se manifiesta *en mí*, pero en lo que *él* es: en sí mismo o "en persona". De suerte que sólo en cuanto manifiesto en mí muestra el objeto aquello que *es*. La co-relación nos permite entender, ahora, esta forma modificada de inmanencia y trascendencia, en tanto el objeto sólo se manifiesta a una conciencia, pero no se agota en *un* acto de conciencia. A este doble aspecto, apunta *Husserl* en los siguientes textos:

"No se debe dejarse engañar, pues, por la expresión de trascendencia de las cosas frente a la conciencia o 'ser en sí' de la cosa" ... "El auténtico concepto de trascendencia de la cosa, que es norma de toda proposición racional sobre la trascendencia, no cabe sacarlo de ninguna otra parte que no sea el contenido actual y propio de la percepción, o bien de los complejos de índole bien determinada que llamamos experiencia comprobatoria" ... "la idea de esta trascendencia es, pues, el correlato eidético de la idea pura de esta experiencia comprobatoria" (10).

"Esto es aplicable a toda forma concebible a trascendencia que pueda tratarse como realidad o posibilidad. *Jamás es un objeto existente en sí un objeto tal que no le afecte para nada la conciencia y su yo*" ... "La cosa es una cosa del mundo

circundante, incluso la cosa no vista, incluso la realmente — en sentido estricto — posible, la no experimentada sino experimentable, o *quizás* experimentable . . . ” Y este texto importantísimo: “La posibilidad de ser experimentable no quiere decir nunca una vacía posibilidad lógica, sino una posibilidad motivada en el orden de la experiencia” (11).

“Por otra parte, el mundo de las ‘res’ trascendentes está *íntegramente referido a la conciencia, y no a una conciencia lógicamente fingida, sino a una conciencia actual*” (12).

“Una trascendencia”, podemos concluir con Husserl, “que careciera del descrito enlace, por medio de conexiones de motivación coherente, con la esfera de mi percepción actual, sería una suposición completamente infundada; una trascendencia que careciera de tal enlace *por principio*, sería un *non sens*” (13).

De cierta manera podríamos afirmar que el objeto es, a la vez, “relativo” y “absoluto”: relativo, en tanto lo es a una conciencia; absoluto, en tanto en esta correlación se da en sí mismo, según lo que él es. La fenomenología no pretende *trascender* el mundo en el sentido de salir de él para poder explicárselo, más bien intenta *sumergirse* en él para ver cómo — este mundo — se va produciendo. Ver internamente cómo se va produciendo en sí mismo.

Veamos más de cerca esa referencia a la mismicidad del objeto.

Podemos disputar acerca de las cosas que están ahí adelante: esta mesa, su color, cual es su tono verdadero, etc. . . si hemos efectuado la reducción, queda sin sentido esa disputa acerca de la existencia de hecho de lo planteado. Sin embargo, el hecho absoluto de dárseme a mi conciencia (en las condiciones que se me da, y en los límites en que se da), es algo irrefragable. Podemos decir, pues, que de este color café, del *hecho* del café queda decantado el absoluto dárseme en él, *lo* café; o según sea el caso, lo rojo, lo verde, etc. Este “ser” rojo, verde, café, ese *es* a que estamos aludiendo, ha sido llamado tradicionalmente *esencia*. *Lo que* algo es. Lo que se encuentra en el ser, el ser autárquico de un individuo, constituyendo lo que él es, dice Husserl, pero, agrega, todo “lo que” semejante *puede* transponerse en idea. Ahora bien, la esencia es, pues, el ser de las cosas. La reducción fenomenológica es eidética porque nos conduce a la esencia. Hemos colocado un paréntesis sobre lo que hemos llamado la realidad de las cosas y hemos rescatado el mundo de

las esencias. Este mundo es para *Husserl* el objeto de la filosofía, y como hemos visto, viene empujado no por las consideraciones tradicionales, sino por las cosas mismas.

— Esa era la pretensión de *Husserl*; es así como nos dice: “El incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías sino de las cosas y de los problemas” (14). Hay, pues, en la pretensión husserliana un intento de prescindir de toda especulación teórica para ir a las bases mismas de toda posible especulación: lo que viene a ser una primera reducción, una reducción filosófica previa a la fenomenológica. Pero este hecho nos señala, por de pronto, que ... “Es de la esencia de la filosofía, en la medida en que ella se remonta a los últimos orígenes, que su labor científica se mueva en las esferas de la intuición directa. El paso más grande que tiene que dar nuestra época — según nuestro filósofo — “es reconocer que con la intuición filosófica en su verdadero sentido, con la captación fenomenológica de la esencia, se abre un campo infinito de trabajo y se presenta una ciencia que sin todos los métodos indirectos de simbolización y de matematización, sin el aparato de pruebas de conclusiones, adquiere, sin embargo, una cantidad de conocimientos perfectamente rigurosos y decisivos para toda la filosofía ulterior” (15).

Gracias a la reducción, a esta vuelta al origen, se puede fundar una filosofía fenomenológica. El comprender el mundo como se va constituyendo (en sí mismo) se funda en el *ver originario*. Este paso es el que permite superar todo empirismo (y relativismo) evitando al mismo tiempo deslizarse hacia el platonismo. (Veamos cómo opera prácticamente esto en un comentario de *Lyotard*: “Se trataba por cierto, como quería el empirismo, de volver ‘a las cosas mismas’ (*zu den sachen selbst*), de suprimir toda opción metafísica. Pero el empirismo seguía siendo metafísico cuando confundía esta exigencia de retorno a las cosas mismas con la exigencia de fundar todo conocimiento en la experiencia, dando por sentado sin examen que la *sola* experiencia nos da las cosas mismas: obra aquí un prejuicio empirista, pragmatista. En realidad, la última fuente de derecho para toda afirmación racional reside en el ‘ver’ (*Sehen*) en general; es decir, en la conciencia donante originaria (*Ideen*). No hemos presupuesto nada, dice *Husserl*, ‘ni siquiera el concepto de filosofía’. Y cuando el psicologismo quiere identificar el *eidos*, obtenido por la variación, con el concepto cuya génesis

es psicológica y empírica, le respondemos tan sólo que dice más de lo que sabe, si quiere atenerse a la intuición originaria que pretende tomar por ley: acaso el número dos, en tanto que concepto, se construya a partir de la experiencia, pero en tanto obtengo el *eidos* de ese número por variación, digo que tal *eidos* es 'anterior' a toda *teoría* de la construcción del número, y la prueba está en que toda explicación genética se apoya siempre en el saber actual de 'algo' que la génesis debe explicar. La interpretación empirista de la formación del número dos *presupone* la comprensión originaria de ese número. Esta comprensión es sin duda una condición que rige en toda ciencia empírica, el *eidos* que nos ofrece es únicamente una pura posibilidad, pero esta posibilidad es anterior a la realidad de que se ocupa la ciencia empírica") (16).

Si toda realidad de hecho es relativa a su esencia — la inversa no es necesaria — y puesto en suspenso el carácter de realidad nos quedamos con algo "absoluto" entre las manos. Gracias a este carácter es "absoluto" no sólo este "ser dado" del objeto, sino además su ser dado para una conciencia. El relativismo, consistiría en no sobrepasar el estadio de la realización fáctica y permanecer en él.

- Podemos decir que para Husserl el llamado "problema" del conocimiento no consiste en establecer un *punto* entre la conciencia y las cosas sino en saber qué *es* conocer como tal. Requerimiento, que, por lo demás, viene empujado por el tratamiento husserliano de los "problemas", en el que todo tiene que justificarse, o evidenciarse, para ser.

Esto nos obliga a ver con más detalle el sentido de la (palabra) conciencia. La psicología se ha esmerado en aclararnos los procesos psicológicos a través de los cuales se realiza el pensamiento. Con el mismo esmero la psicología ha eludido siempre el dar cuenta del pensar mismo. Y en la medida que lo confunde con los procesos fácticos, reduce el ser del pensar a aquellos procesos a través de los cuales este ser se manifiesta. La pregunta por el *cómo* de algo sólo puede desenvolverse intelectualmente y llenarse de sentido en tanto se ha respondido — en alguna forma — antes a la pregunta por el *qué* de ese algo. Esa intuición teórica es pues previa. Sin ella no seríamos capaces de encontrar una relación entre ese instrumental y aquello de que se trata, y, por otro lado, se 'escoge' ese instrumental para proporcionar esa presencia — *en principio*, siempre puede ser otro

o distinto — en la medida que ese instrumental sea adecuado a esa idea previa, que de alguna manera *ya* tenemos.

Una investigación genética de los procesos mentales, o una mera descripción de los instrumentos psicológicos (con ser irreemplazable, útil y necesaria) no nos entrega *el* pensar. No nos dice qué es el pensar. No podemos identificar el *concepto* psicológico con el ser de algo (esencia, *eidos*). Porque de alguna manera *sabemos* qué es el pensar decimos que él nos es entregado por ese instrumental bio-psicológico. El reproche husserliano al psicologismo dice relación con esta “naturalización” de la conciencia; el haber convertido el darme cuenta de algo, por así decirlo, en un sistema de mecanismos que, a lo sumo, podrán explicar cómo llego a darme cuenta, pero no pueden decirme, en qué consiste el *puro* darme cuenta.

6.— Este “puro darme cuenta” es posible en lo que *Husserl* llama, a su vez, la conciencia pura. ¿En qué consiste esta conciencia pura? A ella se manifiesta el fenómeno, la esencia. Debemos recurrir a la así llamada *intencionalidad* para aclarar esto.

Podemos decir que hablamos de intencionalidad en aquellas situaciones en que algo es siéndolo de otro algo. La conciencia es “algo” en tanto conciencia-de-“algo”. Podemos, así, llamar a la conciencia *intentio* o *noesis*. No se trata de que la conciencia como *intentio* o *noesis* sea algo acabado como tal, como un acto *mío*, un acto propio del sujeto, y que luego — de alguna manera — estableciera alguna relación con algo que no es ella misma, que está allende sus límites. Relación que quedaría expresada por el “de” de la expresión conciencia “de” algo. No hay tal. El “de” de esa relación no es una suerte de conectiva entre la realidad subjetiva, por un lado, y la realidad objetiva, por otro. Sino que es él mismo la estructura misma de la relación. Es la estructura misma del acto la que es entregada por este *de*.

No se trata de una existencia y de un objeto “reales” sino de algo distinto: de una existencia (*noesis*) y un objeto (*noema*) “intencionales”. La *noesis*, o la conciencia en tanto *intentio*, es justamente aquello que hace que haya “objeto” intencional para ella. Más que hablar de un *tener* un objeto, en esta *intentio*, casi debemos decir que esta *intentio* hace que haya objetos intencionales para ella y que lo hace desde ella misma. Esto no quiere decir que la *intentio* desde ella misma produzca el *contenido* del objeto. Esto sería un subjetivismo que *Husserl* rechaza.

zaría, sino que la *intentio* como tal empuja la posibilidad de la manifestación del objeto dado (del *noema*) en sí mismo. O sea, podemos decir, la *intentio* funda la posibilidad de la manifestación del objeto intencional (*noema*) tal como este es en sí mismo. En este sentido la intencionalidad no es una mera relación subjetiva sino también un *a priori* de la manifestación. Con lo que queremos decir que la conciencia funda desde sí misma la manifestación de un objeto intencional.

Al conjunto de este proceso *Husserl* lo ha llamado con un término que se ha traducido como *vivencia*.

(Antes de ver en más detalle la noción de *noema*, veamos cómo *Lyotard* enfoca la intencionalidad y la conciencia: "Si el objeto puede tener el sentido de trascendencia en el mismo seno de la inmanencia del yo, es en suma porque propiamente hablando no existe inmanencia en la conciencia. La distinción entre datos inmanentes y datos trascendentes en la cual funda *Husserl* la primera separación de la conciencia y del mundo sigue siendo una distinción mundana. En realidad la *epoché* fenomenológica revela un carácter esencial de la conciencia, a partir del cual, se aclara la paradoja que subrayábamos hace un momento. En efecto, la intencionalidad no consiste únicamente en ese dato psicológico que *Husserl* ha heredado de *Brentano*; es lo que torna posible la misma *epoché*: percibir esta pipa sobre la mesa no es tener una reproducción en miniatura de la pipa en el espíritu, como creía el asociacionismo, sino *referirse al* objeto pipa en sí. La reducción, al poner fuera de circulación la *doxa* natural (posición espontánea de la existencia del objeto), revela a tal objeto en tanto que referido, o fenómeno; la pipa sólo es entonces algo que tenemos frente a nosotros (*Gegenstand*) y mi conciencia aquello por lo cual existen objetos que nos enfrentan. Mi conciencia no puede ser pensada si se le retira imaginariamente aquello de que es conciencia, ni siquiera cabe decir que sería entonces conciencia de nada, puesto que esa nada se convertiría así en el fenómeno de que sería conciencia; de este modo, la variación imaginaria operada sobre la conciencia nos revela perfectamente su ser propio, que consiste en ser conciencia de algo. Si es posible efectuar la reducción sin perder aquello que se reduce, es porque la conciencia es intencionalidad: reducir es en el fondo transformar todo lo dado en algo que nos enfrenta, en fenómeno, y revelar así los caracteres esenciales del Yo: fundamento radical o absoluto, fuente de toda significación o poder

constituyente, lazo de intencionalidad con el objeto. Por cierto que la intencionalidad no tiene únicamente un carácter perceptivo; *Husserl* distingue diversos tipos de actos intencionales: imaginación, representación, experiencias del otro, intuiciones sensibles y categoriales, actos de la receptividad y de la espontaneidad, etc.; en una palabra, todos los contenidos de la enumeración cartesiana: '¿Qué soy, pues? Una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, que no quiere, y también imagina y siente'. Además, *Husserl* distingue el Yo actual, en el que se da una conciencia 'explícita' del objeto, y el Yo inactual, en el que la conciencia del objeto está implícita, 'potencial'. La vivencia actual (por ejemplo acto de captación atenta) siempre se halla circundada por un área de vivencias inactuales, 'la corriente de las vivencias no puede constar nunca de puras actualidades' (*Ideas*, pág. 81). Todas las vivencias actuales o inactuales son igualmente intencionales. De modo que no se debe confundir la intencionalidad con la atención. Existe, pues, una intencionalidad inatenta, implícita. Tendremos ocasión de retomar este punto, esencial para la ciencia psicológica: contiene en suma toda la tesis fenomenológica respecto al inconsciente.

Se advierte, pues, que se puede hablar con *Husserl* de una inclusión del mundo *en* la conciencia, puesto que ésta no es tan sólo el polo Yo (*noesis*) de la intencionalidad, sino también el polo eso (*noema*); pero siempre será necesario precisar que esta inclusión no es *real* (la pipa está en la habitación), sino intencional (el fenómeno pipa está en mi conciencia). Esta inclusión intencional, revelada en cada caso particular por el método de análisis intencional, significa que la relación de la conciencia con su objeto no es la de dos realidades exteriores e independientes, puesto que por una parte el objeto es *Gegenstand*, fenómeno que remite a la conciencia ante la cual aparece, y por otra parte la conciencia es conciencia de ese fenómeno. Si es posible fundar lo trascendente *en* lo inmanente sin degradarlo es porque la inclusión es intencional. De este modo la intencionalidad constituye por sí misma una respuesta a la pregunta: ¿cómo puede haber un objeto en sí para mí? Percibir la pipa es justamente referirse a ella en tanto que existente real. Y así el sentido del mundo es descifrado como sentido que yo doy al mundo, pero este sentido es vivido como objetivo, lo descubro, de lo contrario no sería el sentido que tiene el mundo para mí. La reducción, al poner en nuestras manos el *análisis intencional*,

nos permite descubrir rigurosamente la relación sujeto-objeto. Esta descripción consiste en hacer actuar la 'filosofía' inmanente a la conciencia natural y no en acoger pasivamente lo dado. Pero esta 'filosofía' es definida precisamente por la intencionalidad. El análisis intencional (de ahí proviene su nombre) debe desentrañar, pues, cómo se *constituye* el sentido de ser (*Seinssinn*) del objeto, ya que la intencionalidad es un referirse a, pero también confiere sentido. El análisis intencional toma el objeto constituido como sentido y revela esta *constitución*. Así, en *Ideen* II, *Husserl* estudia sucesivamente las constituciones de la naturaleza material, de la naturaleza animada y del Espíritu. Va de suyo que la objetividad no es 'creadora', puesto que en sí misma sólo es *Ichpol*, pero a su vez la 'objetividad' (*gegenstandlichkeit*) existe únicamente como polo de una referencia intencional que le confiere su sentido de objetividad") (17).

7.— Debemos, ahora, referirnos al *noema*. Por lo pronto, es algo que se presenta y se presencia en la conciencia, tal como es en sí mismo, con plena objetividad. Pero objetividad no es "realidad". Toda realidad ha quedado entre paréntesis como tal, pero ha quedado intacta en lo que es en sí misma. Esto es lo que constituye la objetividad. Todo *noema*, toda objetividad no puede darse sino a una *noesis*, no puede darse sino a una conciencia. El fenómeno sólo puede ser lo que es objetivamente en *esta* objetividad-para-*esta*-conciencia. O si se quiere, como término objetivo, como correlato objetivo *de las diversas noesis posibles*.

Hemos visto, por otro lado, que el *noema* no sólo se da en una *noesis* sino que se da en virtud de la *noesis* misma. En virtud de la conciencia misma. Toda *intentio* tiene como tal su *noema*, correlatos noemáticos de estas diversas *noesis* van a quedar fundados en virtud de una diversidad de *noesis* posibles. En ello basará luego la filosofía *post* husserliana toda la adquisición respecto de la estimativa del valor. (Por ejemplo, el valor como término objetivo, como correlato noemático de la *noesis* estimativa. Hay diversas otras posibilidades noético-noemáticas que *Husserl* señala en *Ideas* I, al mentar el carácter de los objetos en el mundo, en tanto se le dan al hombre en función de los diversos modos o sentidos en que el hombre *tiende* al mundo).

Para *Husserl* fue siempre muy claro que esta unidad noético-noemática era una unidad de sentido. Unidad en la, que la *noesis* tiene esa suerte de prioridad en relación al *noema*; prio-

ridad que se refiere a su carácter suscitante. La conciencia opera algo así como una *apertura* de sentido en la que es posible el noema como tal. La conciencia abre, desde sí misma, el "área" del sentido, el que dependerá, sin embargo del *noema* mismo.

La unidad de sentido objetivo, la unidad de sentido del noema es lo que *Husserl* llama el ser. La conciencia, pues, vendría a ser el "fundamento" del ser.

8.— Hay varias maneras de relacionarme con un objeto: puedo *mentarlo* meramente en una mención no originaria; puedo, frente a una imagen o un signo, rellenar la situación con una experiencia originaria anterior que viene a complementarla, a darle sentido. Pero puedo, así mismo, relacionarme de una manera *directa* con algo: una relación originaria. A esta última la llamará *Husserl* la *intuición* y extenderá su sentido de la común intuición empírica a uno más amplio que da paso, finalmente, a través de la reducción a la intuición eidética. La posibilidad de la Filosofía se funda en que la intuición y la reducción como tales hacen posible la *constitución*.

Para ver mejor esto debemos retomar el tema de la *vivencia*.

En *Ideen* y en la *Conciencia Interna del Tiempo*, *Husserl* nos habla del perpetuo fluir de la conciencia y de la constitución de la objetividad en ella. Podemos decir que las vivencias en nuestra conciencia se van modificando a cada instante, unas se ven reemplazadas por otras. Y sin embargo *unificamos* temporalmente. El tiempo tiene también una estructura intencional en la cual se constituye. Si no fuera así estaríamos sumergidos en una mera sucesión de instantes que no podrían tener relación unos con otros; de lo que resultaría un caos temporal en el que iríamos de una sensación a otra, sin poder establecer una relación entre ellas.

La "constitución" misma es posible, pues, en tanto es posible la constitución de la vivencia como tal.

El tiempo no puede ser entendido a la manera cotidiana como algo externo y espacial. Creencia que también ha sufrido la reducción fenomenológica. El pasado, en tanto pasado, ya no es. El futuro, en tanto futuro, no es aún. El presente es lo actual, o, si se quiere, en tanto tal, actualiza el ser. Esta condición del tiempo hace que sólo sea posible rescatar el pasado y el futuro *desde* el presente. De tal manera que esa actualidad opera como apertura de sentido en la cual es posible que se constituya el

pasado y el futuro en el presente. El pasado como lo que *ahora-ya-no-es*, y el futuro como lo que *ahora-todavía-no-es*.

Esto es posible sólo si el tiempo tiene ese carácter intencional. Así como el polo objetivo, o la actualidad queda fundada en función de la experiencia actual, así, sólo es posible la constitución del ya-no y del todavía-no en función del ahora que se retoma a sí mismo en el fluir. De este modo, *Husserl* puede escribir: "Pero a la esencia de la corriente de vivencias de un yo en vigilia es inherente, según lo arriba dicho, que la cadena de *cogitaciones* que corre sin solución de continuidad está constantemente rodeada de un modo de inactualidad siempre presto a pasar al modo de la actualidad, como a la inversa, la actualidad a la inactualidad" (18).

Ahora bien, desde esta dimensión es posible sentar la *unidad* del mundo y la *unidad* del yo. Si no tuviera este carácter intencional la relación cognoscitiva espacio-temporal, que hace posible expresar el tiempo, sentirlo como tal, no sería posible ni siquiera hablar del mundo, ni del yo. Todo ello se constituye unitariamente en tanto los polos objetivos de esta constitución se fundan en la apertura de la conciencia que los suscita en sí mismos.

Si no realizamos la etapa a que nos hemos referido como reducción fenomenológica y eidética, no podemos ganar esta tierra firme que va a permitir — gracias al carácter intencional — la constitución señalada.

El tiempo no puede ser considerado como una mera retención acumulativa de instantes pasados; ya que, justamente, una conciencia *actual* los solicita, los suscita, los dota de sentido en una *unidad* que se mantiene como una "melodía" (una "bandada", o una "fila india"), una totalidad organizada diferente a cada uno de sus componentes y a la mera suma de ellos. Esta dimensión temporalizante es la que hace extenderse el yo como una unidad actualizante del sentido de su ser-en-el-mundo. Y el mundo como una infinita extensión objetiva referida a las noesis posibles y en función siempre de la experiencia actual.

9.— Todo esto nos permite ver con cierta mayor claridad cuál es la posición original de *Husserl* entre y frente a las diversas corrientes del pensamiento de fines del siglo pasado y la primera parte del nuestro. Fundamentalmente frente al empirismo y psicologismo, al naturalismo y al positivismo, Pero también frente al neo-kantismo y al historicismo o a las filosofías

“de la vida”. Al nivel que ha arribado nuestro autor, campo abierto para fundar la filosofía como ciencia rigurosa y estricta, se puede reivindicar, frente a todo relativismo e historicismo, la posibilidad del conocimiento puro y absoluto. Ello lo hace enfrentarse a la concepción diltheyana de la historia, de la filosofía y ramas afines como siendo algo así como “*sabidurías* de la vida”. No se trata, para él, en este campo de una suerte de “*sabiduría*”, “*experiencia*” de la vida, rica pero vaga y contradictoria, aunque sea la “*vida del espíritu*”, sino que se trata de la posibilidad de constituir la como “*ciencia*” objetiva y pura. Esta noción se contrapone necesariamente con la de “*sabiduría de la vida*”. Esta última tiene múltiples facetas, pero lo que *Husserl* intenta es fundar una filosofía como ciencia, que valga para todos los hombres — que todos puedan evidenciarla — objetivamente: libres de creencias y prejuicios en el examen del interrogante por el sentido del ser y de su ser en el mundo.

* * *

- (1) M. Farber, “The Aims of Phenomenology” (N. York: Harper and Row, 1966). Versión parcial en español: “Husserl” (B. Aires: Losange, 1956).
- (2) M. Farber, op. cit.
- (3) X. Zubiri, “Cinco lecciones de Filosofía” (1963).
- (4) E. Husserl, “Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica” (México: F. E. C., 1949) (pág. 67).
- (5) E. Husserl, op. cit. (pág. 69).
- (6) E. Husserl, op. cit. (pág. 72).
- (7) E. Husserl, op. cit. (pág. 72).
- (8) E. Husserl, op. cit. (pág. 73).
- (9) Q. Lauer, “La phénoménologie de Husserl” (Paris: Presses Universitaires de France, 1954).
- (10) E. Husserl, op. cit. (pág. 109).
- (11) E. Husserl, op. cit. (pág. 109).
- (12) E. Husserl, op. cit. (pág. 113).
- (13) E. Husserl, “La Filosofía como ciencia estricta” (B. Aires: Nova, 1962) (pág. 72).
- (15) E. Husserl, op. cit. (pp. 72 y 73).
- (16) J. F. Lyotard, “La Fenomenología” (B. Aires: EUDEBA, 1960).
- (17) J. F. Lyotard, op. cit.
- (18) E. Husserl, “Ideas...” (Ed. cit.) (pág. 81).