

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Lambert, César

Edmund Husserl: la idea de la fenomenología

Teología y Vida, vol. XLVII, núm. 4, 2006, pp. 517-529

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214685008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

César Lambert

Facultad Cs. Religiosas y Filosóficas
Universidad Católica del Maule

Edmund Husserl: la idea de la fenomenología (1)

En lo que sigue nos proponemos estudiar la noción de fenomenología en un texto particular de Edmund Husserl: *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones* (2) de 1907. En concreto nos interesa determinar aquello que Husserl tiene en mente cuando sostiene allí que la fenomenología es la actitud intelectual específicamente filosófica (3). Para ello es preciso situar las cinco lecciones en el contexto del desarrollo intelectual de Husserl. Es el punto que abordaremos primero.

En la tarea de presentar, de modo somero, lo esencial de ese contexto intelectual permítasenos decir algunas cosas bien sabidas. En 1900-1901 Husserl publica sus célebres *Investigaciones Lógicas*, cuyo tema central es lo que él denomina fenomenología y teoría del conocimiento (4). Ahora bien, la pregunta qué es fenomenología no constituye, en el marco de las *Investigaciones Lógicas*, un asunto central. Así, en el § 16 de la V. *Investigación* habla Husserl, casi al pasar, de un análisis puro de carácter psicológico descriptivo (5). Sin entrar en las complejidades del

- (1) El presente trabajo se enmarca en el proyecto postdoctoral “El fenómeno del mundo desde el pensamiento de Martin Heidegger y de Bernhard Welte” (FONDECYT n° 3030015) del cual soy el investigador responsable. El texto fue, además, leído en un encuentro de homenaje al profesor Mirko Skarica en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. A Mirko Skarica le debo muchísimo, y vale la pena dar testimonio de ello.
- (2) Cf. HUSSERL, Edmund, *La idea de la fenomenología. Cinco Lecciones*, trad. de Manuel GARCÍA-BARÓ, Fondo de Cultura Económica, México; Madrid; Buenos Aires 1982. El original alemán es: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, editado por Paul JANSSEN, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1986.
- (3) Cf. HUSSERL, Edmund, *La idea de la fenomenología*, op. cit., p. 33.
- (4) En efecto, el subtítulo de la primera parte del segundo tomo de la edición alemana (que incluye las investigaciones primera a la quinta) es: “Investigaciones hacia una fenomenología y teoría del conocimiento”. Cf. HUSSERL, Edmund, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, I. Teil, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, p. I. Por su parte, el subtítulo de la segunda parte del segundo tomo (que es, a la vez, el título de la sexta investigación) es: “Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento”. Cf. HUSSERL, Edmund, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, II. Teil, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, p. I; p. 1.
- (5) El pasaje de la V. *Investigación*, según la versión de la primera edición de 1901 es el siguiente: “Entendemos por contenido real o fenomenológico de un acto la totalidad de sus partes, sean concretas o abstractas, o con otras palabras, la totalidad de las *vivencias* parciales que la constituyen realmente. Señalar y describir estas partes es el problema del análisis puramente psicológico descriptivo. Este análisis trata, en general, de descomponer las vivencias percibidas interiormente, en sí y por sí, o como se dan realmente en la percepción, sin tener en cuenta las conexiones genéticas, ni lo que significan fuera de sí mismas, ni aquello para que puedan valer. El análisis puramente

pasaje en cuestión podemos afirmar que la fenomenología es entendida allí como análisis descriptivo de vivencias intencionales. El hecho de que el objeto del análisis sean justamente las vivencias percibidas interiormente constituye el momento psicológico de la empresa. Asimismo, debe tenerse presente que las vivencias intencionales se estructuran en partes y aspectos, de tal modo que la tarea fenomenológica consiste en sacar a luz esas partes, y en describirlas; en descomponer estos objetos de la percepción interna para así poder describirlos adecuadamente.

En otras palabras: nos encontramos en la conciencia con algo que es el contenido real de esta, las vivencias intencionales. Nos encontramos, por ejemplo, con la representación del dios Júpiter (6). Este contenido de la conciencia que son las vivencias puede ser objeto de un análisis, de un examen que se ocupa, no del dios Júpiter, sino de la representación que en la conciencia hay de este. Si tal examen tiene la pretensión de ser fenomenológico, tiene que describir la vivencia tal como es. Pero como ninguna vivencia intencional es algo simple, pues tiene siempre partes y aspectos, hay que descomponerla en sus partes esenciales (7).

Hemos señalado que la pregunta por lo que es fenomenología no es, en las *Investigaciones Lógicas*, un asunto central. Ahora bien, el período que sigue a la publicación de esta magna obra está marcado por una profunda transformación de las ideas filosóficas de Husserl. Este cambio radical se caracteriza por lo que Eugen Fink, asistente de Husserl junto con Ludwig Landgrebe, denomina el esfuerzo por la conquista de una autocomprensión filosófica, vale decir, por la autoapropiación de las intenciones que mueven su pensamiento en lo íntimo de este (8). A Husserl no le

fenomenológico de un complejo de sonidos articulados encuentra sonidos y partes abstractas o formas unitarias de sonidos, pero no encuentra nada comparable a vibraciones sonoras, órgano del oído, etc., ni tampoco nada semejante al sentido ideal que hace del complejo de sonidos un nombre, ni menos la persona que pueda ser llamada por ese nombre. [...] Si hay algo evidente, es que las vivencias intencionales tienen partes y aspectos, que pueden distinguirse; y de esto solo se trata". HUSSERL, Edmund, *Investigaciones Lógicas*, 2, trad. de Manuel GARCÍA MORENTE y José GAOS, Alianza Editorial, Madrid, 1985, p. 512. Esta versión es la traducción de la segunda edición de 1913, pero corregida, y que sirvió de base a las ediciones posteriores desde 1922. Así, nos hemos visto obligados a hacer las correcciones pertinentes para dejar el texto tal como apareció en la primera edición. Respecto de la primera edición de la quinta investigación cf. HUSSERL, Edmund, *V. (Fünfte) Logische Untersuchung. Über intentionale Erlebnisse und ihre, Inhalte*", edición de Elisabeth STRÖKER, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988, p. 55.

(6) Cf. HUSSERL, Edmund, *Investigaciones Lógicas*, 2, *op. cit.*, p. 495.

(7) Hay que tener en consideración que vivencia es, al decir de Manuel GARCÍA MORENTE, lo que tenemos realmente en nuestro ser psíquico; cf. *Lecciones preliminares de filosofía*, Losada, Buenos Aires, 2001, p. 10. Ahora bien, las vivencias pueden ser intencionales o no-intencionales. Respecto de estas últimas Husserl da el ejemplo del dolor sensible, como por ejemplo, cuando nos quemamos; cf. *V. Investigación Lógica*, *op. cit.*, p. 508. En relación a las vivencias intencionales hay que señalar que ellas se componen de impresiones que se encuentran realmente en la conciencia, pero que no tienen referencia intencional alguna, y de interpretaciones o apercepciones que remiten precisamente al objeto intencional; cf. *op. cit.*, p. 102; 108.

(8) Véase el notable artículo de Eugen FINK que lleva por título "La filosofía fenomenológica de Husserl en la crítica actual", publicado en 1933 en los *Kant-Studien* XXXVIII, y que incluye un prólogo del propio Husserl. En él dice Husserl, entre otras cosas, lo siguiente: "Por deseo de la estimadísima redacción de los "Kant-Studien" he examinado con detalle este tratado, y me alegro de poder decir que en él no se encuentra ninguna oración que no haga completamente propia; que no pudiera reconocer explícitamente como convicción mía."; en: FINK, Eugen, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, "Vorbemerkung", p. VIII. El lector actual, especialmente el estudiantil, debe considerar, además, que Fink tenía en ese momento 28 años. Por su parte, el pasaje de Fink es el siguiente: "No debe ponerse en cuestión que Husserl, en la

satisface ya la noción de fenomenología como psicología descriptiva: las intenciones de su pensamiento no apuntan solo y exclusivamente a un método para esclarecer tales o cuales problemas concretos del conocimiento. Lo que él hace en las *Investigaciones Lógicas* no es solo resolver esto o aquello, como, vaya por caso, la pretendida reducción de la lógica a procesos psicológicos o neurológicos. Antes bien, la intención más íntima de aquellas apunta a una nueva idea de la ciencia filosófica como tal.

Y no se trata, por cierto, de un hecho menor. En la introducción de Paul Janssen a la edición alemana de *La idea de la fenomenología* se habla de una *crisis existencial* en Husserl (9). El comentarista cita a este propósito un pasaje de un cuaderno de Husserl, fechado el 25 de septiembre de 1906, en que este habla de una tarea que tiene que resolver si quiere poder ser llamado filósofo. Esta tarea no es otra que una *crítica de la razón*. Sin ella, en verdad, no puede vivir (10). Husserl entiende que si no acomete una crítica de la razón, lo que ha hecho hasta ese momento no puede ser llamado, en sentido estricto, filosofía. Y sin ella no puede vivir por el hecho de que es justamente una crítica de la razón, en tanto que ciencia filosófica como tal, lo que ha movido desde dentro su labor intelectual. A este respecto Husserl, que no es muy dado a las metáforas y tropos, habla en la tercera lección de *La idea de la fenomenología* de un círculo que haría imposible la fenomenología, y que en ese caso todas las pasadas penas de amor serían vanas (11). Las *Investigaciones Lógicas* vendrían a ser, entonces, como aquellas cuitas de amor, aquellos esfuerzos por caer en gracia y conquistar a la esquiwa amada. Pero si no se llega a una crítica de la razón, se trataría en última instancia de esfuerzos perdidos. Vistos desde sus efectos, no servirían de nada. Así pues, las lecciones sobre la idea de la fenomenología han de ser entendidas en este preciso contexto. Sabemos, por otra parte, que los “esfuerzos amorosos” de Husserl no fueron vanos, y que desembocaron en dos publicaciones centrales: el texto programático *Filosofía como ciencia estricta* de 1911 (12) e *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de 1913 (13).

fase que sigue a las *Investigaciones Lógicas*, llevó a cabo una profunda transformación de sus pensamientos filosóficos, pero la mayor parte de las veces se ha desconocido la *dirección* de su ‘revolución de la manera de pensar’. Este cambio interno se suscita en la lucha por la conquista de la autocomprensión filosófica, como autoapropiación de las intenciones que, en lo íntimo, hacen progresar su pensamiento. Solo desde la perspectiva de esta época se puede entender la época anterior de su filosofía en su real ‘sentido’”. *Op. cit.*, p. 79.

- (9) Cf. JANSSEN, Paul, “Einleitung”, en: HUSSERL, Edmund, *Die Idee der Phänomenologie*, *op. cit.*, p. IX.
- (10) El pasaje es el siguiente: “En primer lugar menciono la tarea general que tengo que resolver **para mí**, si quiero poder llamarme un filósofo. Me refiero a una crítica de la razón. Una crítica de la razón lógica y práctica, de la razón que valora como tal. Sin esclarecer **para mí**, en sus líneas centrales, sentido, esencia, método y puntos de vista esenciales de una crítica de la razón; sin haber pensado, proyectado, reconocido y fundamentado un **proyecto general** para esta crítica, en realidad y de veras no puedo vivir”. *Op. cit.*, p. IX. Las negritas son mías.
- (11) Cf. HUSSERL, Edmund, *La idea de la fenomenología*, *op. cit.*, p. 60. Claro que allí solo se tradujo “Liebesmühe” por penas; cf. *Die Idee der Phänomenologie*, *op. cit.*, p. 49.
- (12) HUSSERL, Edmund, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, editado por Wilhelm SZILASI, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1965.
- (13) HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José GAOS, Fondo de Cultura Económica, México, 1997. El original alemán es: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993.

Veamos, pues, los trazos fundamentales de *La idea de la fenomenología*. El punto de arranque está constituido por el enigma del conocimiento: el conocimiento es una vivencia psicológica y se da, pues, en el sujeto que conoce. Esta vivencia, a su vez, tiene un objeto, el objeto conocido, que no es parte de la vivencia misma, sino que está frente a ella. La pregunta es, entonces, ¿cómo sabe la vivencia psicológica del conocimiento que el objeto que conoce existe efectivamente?, ¿y que existe tal como lo conoce? En palabras de Husserl: “Pero ¿cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos? ¿Cómo puede trascenderse y alcanzar fidedignamente los objetos?” (14). Por otra parte, hay que considerar que este problema no se le presenta al pensamiento natural, para el cual el darse del objeto es cosa consabida (15), vale decir que el pensamiento natural da por hecho que eso ocurre.

Así pues, son la teoría del conocimiento y la metafísica las que han de ocuparse del mencionado enigma. Sobre el tema de la metafísica volveremos más abajo. La teoría del conocimiento, entendida por Husserl como crítica de la razón teórica o crítica del conocimiento natural, tiene que establecer cuál es la correcta relación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento (16). El conocimiento como vivencia es un hecho psicológico, individual, concreto; soy yo o eres tú o es él quien piensa tal cosa determinada. La vivencia, por otro lado, tiene un sentido que no se identifica con el momento psicológico real de aquella. La comunicación humana supone, vaya por caso, que alguien entiende (o al menos puede entender) lo mismo que otro le dijo, de tal manera que un mismo sentido se da en dos vivencias distintas. Tal sentido, por su parte, no se identifica con el objeto mentado: el ejemplo que a tal propósito da Husserl en la *V. Investigación Lógica* es el del objeto de la representación “Emperador de Alemania”; ese mismo objeto es hijo del Emperador Federico III y nieto de la reina Victoria (17). Entonces tenemos que la teoría del conocimiento apunta a determinar cuál es el sentido esencial de la objetualidad (18) de un objeto en tanto que este puede ser conocido (19). En efecto, Husserl parte de la base que hay un sentido del objeto que le viene dado a priori por la correlación de conocimiento y objeto de conocimiento (20). Y esto atañe, según Husserl, a “todas las configuraciones fundamentales de objetos en general” (21). Si, entonces, hay un sentido a priori acerca de qué es, en cada caso, un objeto, esto tiene una repercusión en las distintas formas específicas en que un objeto compare-

(14) HUSSERL, Edmund, *La idea de la fenomenología*, op. cit., p. 29.

(15) Cf. loc. cit.

(16) Cf. op. cit., p. 31; en p. 28 habla Husserl de la correlación entre vivencia del conocimiento, significación y objeto.

(17) Cf. HUSSERL, Edmund, *Investigaciones Lógicas*, 2, op. cit., p. 514.

(18) Usamos el término “objetualidad” para traducir *Gegenständlichkeit*. Nos parece mejor que “objetividad”, pues este concepto alude más bien a una percepción o conocimiento neutral, desinteresado, válido para todos. Y para ello se usa, en alemán, el adjetivo *objektiv* y el correspondiente sustantivo *Objektivität*.

(19) Cf. HUSSERL, Edmund, *La idea de la fenomenología*, op. cit., p. 32.

(20) Cf. loc. cit. El pasaje es el siguiente: “Entre estos problemas se halla también la manifestación del sentido esencial del objeto cognoscible o, lo que es lo mismo, del objeto en general; **del sentido que le está prescrito a priori (o sea, por esencia) merced a la correlación entre conocimiento y objeto de conocimiento**” (negritas nuestras).

(21) Loc. cit.

ce. El esclarecimiento de este asunto no queda reducido al exclusivo terreno de la teoría del conocimiento, sino que se extiende a todas las formas, científicas, naturales, etc., en que un objeto se da. Volveremos sobre ello.

Una vez reconocido el enigma del conocimiento comienza a operar efectivamente la crítica de la razón, que pone la mira en el mundo entero, en la naturaleza física y psíquica, en el yo humano y todas las ciencias que se dirigen a este tipo de objetos (22); en otros términos, la crítica de la razón pone su atención en el conjunto de los objetos mentados por el pensamiento natural. Al conjunto de estos objetos les adjudica, dice Husserl, el índice de “problemático”; pone en tela de juicio el ser y valor de estos (23). A este ejercicio lo denomina Husserl en el presente contexto *epojé* (24); y al final de la segunda lección, *reducción gnoseológica* (25). Puesto que el enigma del conocimiento consiste en que el ser de los objetos que trascienden la conciencia y de los objetos de la conciencia entendida esta como hecho empírico-natural son dudosos y siempre pueden ser puestos en tela de juicio, lo que hay que hacer desde el punto de vista fenomenológico es *limitar el examen a la esfera de lo dado absolutamente*, esto es, de lo dado sin que pueda ser puesto en duda. Por eso Husserl recuerda a este respecto la duda cartesiana (26). En efecto, si preguntamos por la esencia del conocimiento, siempre va a ser el conocimiento mismo una esfera de ser “que puede estarnos dada absolutamente y que cada vez puede darse absolutamente en casos singulares” (27). Si yo llevo a cabo un pensamiento cualquiera, Husserl pone más adelante en el texto el ejemplo de la ficción de san Jorge a caballo matando al dragón (28), ese pensamiento me está dado en la medida que vuelvo reflexivamente sobre él y que lo reciba y ponga puramente como lo veo (29). *Epojé* o reducción es, entonces, el acto de limitarse al examen de las puras vivencias como tales: ello se realiza volviendo reflexivamente sobre la vivencia sin hacerse cargo del ser de aquello a que la vivencia se dirige (30).

En esto hay una cierta universalidad, pues a toda vivencia le cabe esa posibilidad de ser objeto de un acto puro de ver (31). Por otra parte, el carácter propio del

(22) Cf. *op. cit.*, p. 37.

(23) Cf. loc. cit.

(24) Cf. loc. cit.

(25) Cf. *op. cit.*, p. 51. Eugen Fink señala que el primer manuscrito en que Husserl habla de reducción fenomenológica es del año 1905. Dos años después, dice Fink, Husserl expone tal reducción en sus lecciones de Gotinga; cf. “La fenomenología de Edmund Husserl en la crítica actual”, en: *op. cit.*, p. 80.

(26) Cf. HUSSERL, Edmund, *op. cit.*, p. 38.

(27) *Op. cit.*, p. 39.

(28) Cf. *op. cit.*, p. 86.

(29) Cf. *op. cit.*, p. 39.

(30) Nos estamos refiriendo a la así denominada reducción fenomenológica, y dejamos fuera de la consideración la reducción eidética. Respecto de la primera dice Eugen Fink en el artículo citado: “El método fundamental de la filosofía fenomenológica de E. Husserl es única y exclusivamente la “reducción fenomenológica”: ella es la vía gnoseológica del pensar filosófico inicial hacia el ámbito “temático” de la filosofía; es el “acceso” a la subjetividad trascendental en que se encuentran incluidos todos los problemas de la fenomenología y los métodos particulares adscritos a ellos”. (FINK, *op. cit.*, p. 81).

(31) Cf. HUSSERL, Edmund, *op. cit.*, p. 40. El pasaje es el siguiente: “Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un acto puro de ver y captar, y, en él, es un dato absoluto”.

conocimiento absoluto alcanzado en la reflexión está marcado por lo que Husserl llama *inmanencia* del conocimiento (32), inmanencia que sirve de base para la teoría del conocimiento, pues gracias a ella el conocimiento se ve libre de todos los enigmas que atañen al ser trascendente del objeto conocido. Así pues, *la inmanencia como tal constituye el carácter necesario de todo conocimiento propio de la teoría del conocimiento* (33). Neutralizar, pues, el momento trascendente del conocimiento natural es la tarea específica de la reducción o *epojé* (34).

Hemos señalado que la conciencia como hecho empírico, natural, es parte de la trascendencia al igual que el mundo físico. Veamos ahora de qué modo Husserl distingue el hecho psicológico del fenómeno puro en el sentido de la fenomenología. El fenómeno psicológico, para él, es el objeto de la psicología entendida como ciencia natural (35). Entonces, cuando se produce una reflexión psicológica, por ejemplo, sobre la percepción, lo que sucede es que se apercibe esa percepción en relación con mi yo; la percepción es una vivencia de esta persona que tiene precisamente esta vivencia determinada; por lo mismo esa percepción se inserta en el tiempo objetivo que es medido de forma empírica en un sentido cronológico (36).

Pero aquí tenemos una dimensión que es, a las claras, trascendente: el yo como persona, como cosa del mundo; y, a su vez, la vivencia como vivencia de esta persona concreta, inserta en el tiempo objetivo. Todo ello es cero desde el punto de vista fenomenológico (37), pues no constituye un dato absoluto (38). ¿Cómo escapar entonces de la esfera de la psicología como ciencia empírica? Dice Husserl: “Pero puedo también, mientras percibo, dirigir la mirada, viéndola puramente, a la percepción, a ella misma tal como está ahí, y omitir la referencia al yo o hacer abstracción de ella” (39). Hemos conquistado el fenómeno puro como dato absoluto.

Ahora bien, pareciera que la crítica del conocimiento, que opera mediante el ejercicio de la reducción fenomenológica, ha ganado un dato inmanente de carácter absoluto, pero al precio de la esfera íntegra de lo trascendente, vale decir, al precio de terminar en un solipsismo puro. Claro que si, por otra parte, abandona la esfera de lo inmanente, reaparece la inseguridad y el enigma del conocimiento.

Husserl hace explícito, entonces, que, cuando habla de lo inmanente como carácter necesario de todo conocimiento fenomenológico, no se trata solo de lo inmanente como ingrediente real de las vivencias, *sino también de lo inmanente en*

(32) Cf. *op. cit.*, p. 43.

(33) Cf. *loc. cit.*

(34) Dice a tal respecto Husserl: “[...] que en toda investigación de teoría del conocimiento, sea cual sea el tipo de conocimiento concernido, hay que llevar a cabo la *reducción* gnoseológica, esto es, hay que afectar a toda trascendencia que intervenga 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.*, p. 51).

(35) Cf. *op. cit.*, p. 54.

(36) Cf. *loc. cit.*

(37) Cf. *loc. cit.*

(38) Cf. *op. cit.*, p. 55. El pasaje en cuestión es el siguiente: “Solo por medio de una reducción –a la que vamos también a llamar ya *reducción fenomenológica*– obtengo un dato absoluto, que ya no ofrece nada de trascendencia”.

(39) *Loc. cit.*

sentido intencional (40). La intencionalidad es un rasgo esencial, dice Husserl, de las vivencias cognoscitivas (41), pero, aunque en el pasaje que estamos comentando no sea ello explícito, también son intencionales los sentimientos o actos sentimentales (42), las valoraciones, los actos de la razón práctica. Con todo, la intencionalidad no define todas las vivencias, pues hay algunas que, para Husserl, no son intencionales, como las impresiones sentimentales (43). Pues bien, las vivencias cognoscitivas tienen una *intentio*: mientan algo, se refieren a un objeto de uno u otro modo. Pertenece, afirma Husserl, a las vivencias cognoscitivas “el referirse a un objeto, aunque el objeto no pertenece a ellas” (44). Quiere ello decir que en la vivencia misma, como algo que está realmente en la conciencia, hay un momento de ella que consiste en la referencia a un objeto. No hay, claro, que confundir referencia y objeto: aquella es parte de la vivencia; este, no. El objeto no es parte ni de la vivencia ni de la referencia intencional. A tal punto es ello así que, aun cuando el objeto de hecho no exista, la referencia a este no se ve afectada. Como sucede, en efecto, con las alucinaciones (45).

(40) Cf. *op. cit.*, p. 67. En relación a la expresión “ingrediente real” hay que hacer algunas precisiones: García-Baró, el traductor de *La idea de la fenomenología*, usa el término “ingrediente” para verter el adjetivo “reell”. Este concepto es clave en Husserl para entender la estructura de las vivencias intencionales. En efecto, “reell” es utilizado solo y exclusivamente para referirse a la esfera de las vivencias. Es lo que se encuentra efectivamente en ellas. Nunca es utilizado para referirse a la realidad del mundo exterior, para lo cual se sirve Husserl de los adjetivos “real” o “wirklich”. Además, en el contexto de las vivencias intencionales “reell” se opone a intencional: estas se componen de momentos “reell”, que por lo mismo no son intencionales, pero que sirven de base a la referencia intencional; y de momentos intencionales en sentido estricto, que no constituyen ingredientes “reell” de las vivencias. Sobre esta problemática véase la V. *Investigación Lógica*, *op. cit.*, § 14. Respecto de este punto Ernst TUGENDHAT, en *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1970, dice lo siguiente: “*Contenido real* [reeller] de una vivencia es todo lo que está “contenido” en ella “como en un todo las partes” y momentos (Ideas, 242, 218, I.L. II, 351, 397, 228). Asimismo toda vivencia pertenece, a su vez, al contenido “real” de la “corriente de la conciencia” (I.L. II, 346-8). Contenido real es, pues, todo aquello que “articula” una vivencia y la constituye, y quiere decir simplemente aquello que la palabra “contenido” significa en un sentido no específico a propósito de todo objeto (Ideas, 218). El añadido “real” [“reell”] es necesario en las vivencias intencionales porque ellas (y solo ellas) tienen un “contenido” en otro sentido, a saber, su “correlato intencional” (Ideas, 218), y este es, entonces, el “*contenido intencional*” o, como dice Husserl, el “*noema*” (pp. 33-34). En una nota al pie Tugendhat hace notar que Husserl habla de “reell” y no de “real” en el sentido de que allí se excluye toda trascendencia con carácter de cosa. Así puede ello ser estudiado en una consideración trascendental, pues no es parte del mundo real [“real”] (cf. *op. cit.*, p. 34).

(41) Cf. HUSSERL, Edmund, *op. cit.*, p. 67.

(42) Cf. HUSSERL, Edmund, *Investigaciones Lógicas*, 2, *op. cit.*, pp. 505-511.

(43) Cf. *op. cit.*, p. 508.

(44) HUSSERL, Edmund, *La idea de la fenomenología*, *op. cit.*, p. 67.

(45) Respecto del tema de la alucinación a propósito de la referencia intencional véase HEIDEGGER, Martin, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trad. de Juan José GARCÍA NORRO, Editorial Trotta, Madrid, 2000, pp. 89-90: “Supongamos que alguien sufre una alucinación. Alucinando ve, ahora y aquí, en esta sala, que en ella se mueven elefantes. Percibe estos objetos aunque no subsistan. Los percibe, se dirige a ellos percipientemente. Tenemos aquí un dirigirse a los objetos sin que estos sean subsistentes. Se les dan como subsistentes de un modo puramente ilusorio –así lo decimos nosotros, los que no somos él–. Pero estos objetos pueden darse ilusoriamente al que alucina solo porque su percibirlos, en el modo de la alucinación como tal, es de tal modo que en este percibir se encuentra con algo –porque el percibir en sí mismo es un comportarse respecto de un comportamiento con un objeto– que puede ser efectivo o solo ilusorio. Solo porque el percibir alucinatorio en tanto que percepción tiene en sí mismo el carácter de dirigirse a, puede quien alucina referirse a algo de manera ilusoria. Puedo aprehender algo *ilusoriamente*

Pues bien, lo objetivo, la objetualidad, *puede aparecer*, dice Husserl (46). El objeto, siempre trascendente, puede hacerse patente, manifestarse, en una vivencia que lo mienta. O sea, puede ser fenómeno. Decisivo es aquí el hecho de que en su aparecer el objeto tiene un cierto carácter de dado, aunque no sea esto un ingrediente real del fenómeno cognoscitivo (47). Y eso dado, añadimos nosotros, puede ser descrito sin temor a equivocarse.

En *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* Husserl presenta un caso concreto de ejercicio de reducción: la percepción de un manzano en flor (48). Partimos del hecho de mirar con agrado un manzano florecido que se encuentra en un jardín. Es evidente, dice Husserl, que la percepción y el agrado que la acompaña no es a la vez lo percibido y lo que produce agrado (49). Asimismo hay que considerar que en la actitud natural el manzano es para nosotros algo que existe en la realidad espacial trascendente; la percepción, a su vez, es un estado psíquico del ser humano real (50). Veamos qué sucede cuando pasamos a la actitud fenomenológica. El mundo trascendente es puesto entre paréntesis y sobre el ser real suyo se ejecuta la *epojé*. Se prescinde, pues, de toda relación real [real] entre la percepción y lo percibido. Sin embargo, es evidente que algo queda: queda una peculiar relación entre la percepción y lo percibido, así como también entre el agrado y el objeto del agrado (51). Se trata de una relación que se da en una “pura immanencia”. En efecto, la vivencia perceptiva reducida fenomenológicamente sigue siendo percepción de este manzano florecido, en este jardín, etc. Un árbol, sostiene Husserl, no ha perdido ninguno de sus momentos, cualidades y caracteres con que se aparecía en la percepción natural; tampoco ninguno de los rasgos propios del agrado que despertaba (52). Se puede afirmar, entonces, que todo ha cambiado con la actitud fenomenológica, pero que también todo ha quedado como antes (53). De ahí hay que pasar a la consideración esencial del manzano como tal –asunto en que no vamos a profundizar en el presente contexto.

Volvamos a las lecciones de *La idea de la fenomenología*. En lo tocante a la consideración esencial debe tenerse en cuenta que el examen fenomenológico se distingue del enfoque psicológico-empírico. El fenómeno del conocimiento en su singularidad, esto es, como parte del flujo de la conciencia, no es el objeto de la indagación fenomenológica (54). El objeto temático de la fenomenología es, más bien, lo general, lo universal. El ejemplo de Husserl es aquí el del color rojo: con el ejercicio de la reducción se prescinde de toda consideración trascendente y se lleva a cabo, en una

solo si, yo, el que aprehende, me *refiero* de algún modo. Solo entonces puede el referirse adoptar la forma de lo ilusorio. La relación intencional no surge solo mediante la subsistencia efectiva de los objetos, sino que se encuentra en el percibir mismo, ya esté libre de engaño o no”.

(46) Cf. HUSSERL, Edmund, *La idea de la fenomenología*, loc. cit.

(47) Cf. *op. cit.*, pp. 67-68.

(48) Cf. HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, *op. cit.*, § 88, pp. 214-215.

(49) Cf. *op. cit.*, p. 214.

(50) Cf. loc. cit.

(51) Cf. *op. cit.*, pp. 214-215.

(52) Cf. *op. cit.*, p. 215.

(53) Cf. loc. cit.

(54) Cf. HUSSERL, Edmund, *La idea de la fenomenología*, *op. cit.*, p. 68.

mirada pura, el sentido del pensamiento “rojo como tal”, “rojo *in specie*” (55), de tal manera que la singularidad no es ya aquello a que se alude en esta ciencia filosófica.

Así vistas las cosas, el ejercicio de la reducción nos instala en el terreno de lo inmanente, más concretamente, en el terreno de las esencias puras. Es el ámbito del ser puro que prescinde de toda referencia al ser real [real] del mundo. Husserl constata en este punto que las cosas no son tan simples como a primera vista parecen (56): el ser puro de la *cogitatio* no se presenta o expone como una cosa simple, y el motivo de tal estado de cosas radica en que en la esfera de la *cogitatio* se “constituyen” distintos tipos de objetualidad (57). No se trata del hecho trivial de que además de manzanos se “constituyan” también en la conciencia robles, tilos, araucarias, etc. Lo que es distinto no son solo los objetos en su multiplicidad, sino el tipo de objetualidad propia de tales o cuales objetos. Téngase presente aquella afirmación de las *Investigaciones Lógicas* según la cual lo importante es que hay “diversas modalidades específicas esenciales de referencia intencional” (58): no es lo mismo la mera representación de una situación objetiva que el modo como esa situación es mentada en un juicio; distintos son los modos de la esperanza y del temor; el del agrado y el del desagrado; el de la resolución de una duda teórica y el de una duda práctica (59). Así pues, si tenemos que el objeto solo se da en su correlación con una determinada intención que lo mienta, y si hay modalidades de intención irreducibles unas a otras, entonces hay que constatar también tipos específicos de objetualidad irreducibles unos a otros.

Pongamos un ejemplo que aclare lo dicho: un ser humano puede comparecer ante otro bajo la modalidad de *buen amigo*, y ello implica que ese otro ante quien comparece pone por obra la intención específica que le permite ver en él los rasgos del buen amigo. Pero bien puede suceder –y sucede de hecho– que otra persona no tenga, por así decir, ojos para ver la cualidad del buen amigo, y que más bien vea en el otro los rasgos de alguien con quien hay que competir. El objeto de esa intención es, pues, el mismo ser humano que antes, claro que bajo la modalidad del rival o competidor. Se trata, insistimos, de modos específicos, irreducibles uno al otro. Y ambos modos se “constituyen” en actos psíquicos intencionales.

La constitución de la objetualidad quiere decir, según Husserl, que el dato inmanente de carácter intencional no se encuentra simplemente en la conciencia como en una caja (60), sino que las diversas objetualidades se exponen o presentan en cada caso como “fenómenos”, esto es, como algo que aparece. Estos fenómenos no son, por lo demás, los objetos mismos ni contienen los objetos como ingredientes reales [reell] (61). Fenómeno tiene aquí el sentido de *objeto intencional en el modo como aparece*: este no se identifica con el objeto de la realidad externa (recuérdese la alucinación), pero eso no significa tampoco que tenga partes reales [reell] en que pudiera estar incluido el objeto. Husserl habla a este propósito de “fenómenos que

(55) Cf. *op. cit.*, p. 69.

(56) Cf. *op. cit.*, p. 84.

(57) Cf. *loc. cit.*

(58) HUSSERL, Edmund, *Investigaciones Lógicas*, 2, *op. cit.*, p. 491.

(59) Cf. *loc. cit.*

(60) Cf. HUSSERL, Edmund, *La idea de la fenomenología*, *op. cit.*, p. 84.

(61) Cf. *loc. cit.*

en su mutable y notabilísima estructura en cierto modo crean los objetos para el yo” (62). El aparécese del fenómeno *constituye* y *crea* el objeto para el yo. Hay que insistir en el hecho de que la conciencia no ha de ser entendida como una caja o recipiente en que están los objetos o sus imágenes (63).

Pasemos, así, al último punto que queremos estudiar y al que aludíamos al comienzo de este trabajo: la metafísica asociada a la crítica de la razón. Hemos visto que la tarea propia de la fenomenología consiste en sacar a luz la constitución de los distintos modos de la objetualidad y las relaciones que ellos tienen entre sí (64). Se trata aquí de un análisis esencial en el marco de una consideración pura de carácter contemplativo (65). Dicho de manera aún más resumida: *fenomenología es ciencia filosófica de los fenómenos puros* (66). Pero, ¿qué tiene este análisis de propiamente filosófico y metafísico? A continuación vamos a revisar los escuetos pasajes de *La idea de la fenomenología* en que Husserl se ocupa del asunto.

En un apartado del texto titulado “Curso de ideas de las lecciones” (67) Husserl comienza sus reflexiones presentando una distinción que se mantiene a lo largo de todas las lecciones. Habla allí de un *pensamiento natural* en la vida y en las ciencias, que se caracteriza por no estar preocupado por las dificultades de la posibilidad del conocimiento. A ello opone el *pensamiento filosófico*, que está marcado, a diferencia del anterior, por una postura respecto de los problemas que atañen a la posibilidad del conocimiento (68). Más adelante, en las lecciones mismas, insiste el autor que la filosofía se encuentra en una *nueva dimensión* respecto de todo conocimiento natural (69). La filosofía se define, así, por su relación con el conocimiento natural: si ella constituye una nueva dimensión, el conocimiento natural no es otra cosa que “una dimensión vieja”, es decir, una dimensión ya conocida, habitual, determinada por la despreocupación. El saber filosófico abandona esa dimensión vieja por medio del ejercicio de la reducción, que instala al saber en un terreno no-natural, no-habitual y determinado por la preocupación respecto de las dificultades del conocimiento. Por eso habla Husserl de *crítica de la razón* o también de *crítica del conocimiento natural* (70). Actitud natural y actitud crítica son, pues, los dos polos que entran en juego para definir la filosofía.

(62) Loc. cit.

(63) En *op. cit.*, p. 85 se dice lo siguiente: “También aquí “sucede” el “constituirse” el objeto de que se trata en actos de pensamiento informados de tal o tal otro modo; y la conciencia en que se lleva a cabo el darse –por así decir, el puro ver las cosas–, a su vez, **no es a modo de una mera caja en que sencillamente están esos datos**, sino que la *conciencia* que ve es –prescindiendo de la atención– *actos de pensamiento informados de tal o tal otro modo*. Y las cosas, que no son los actos de pensamiento, están sin embargo, constituidas por ellos, vienen en ellos a estar dadas; y, por esencia, solamente así constituidas se muestran como lo que son” (negritas nuestras). Respecto del mismo asunto en p. 89 se afirma: “[...] y el objeto **no es una cosa que esté dentro del conocimiento como en un saco, como si el conocimiento fuera una forma vacía siempre igual, uno y el mismo saco vacío**, dentro del cual unas veces está metido esto y otras veces lo está lo de más allá” (negritas nuestras).

(64) Cf. *op. cit.*, p. 88.

(65) Cf. *op. cit.*, p. 64.

(66) Cf. *op. cit.*, p. 57.

(67) Cf. *op. cit.*, pp. 91 ss.

(68) Cf. *op. cit.*, p. 90.

(69) Cf. *op. cit.*, p. 36.

(70) Cf. *op. cit.*, p. 32.

A su vez, en el mismo “Curso de ideas” queda dicho que la así entendida crítica del conocimiento es condición de posibilidad de una metafísica (71). Ello quiere decir que no se trata simplemente de reducir la metafísica a una crítica o teoría del conocimiento. Veamos por qué. Sostiene Husserl a este respecto que la crítica del conocimiento natural nos pone en situación de “interpretar de modo correcto y definitivo los resultados de las ciencias del pensamiento natural en lo que atañe al ente” (72). Si no hay crítica de la razón, no es posible interpretar correcta y definitivamente los resultados de las ciencias no-filosóficas. Estas últimas aportan, qué duda cabe, resultados positivos. Sin embargo, estos datos no se bastan a sí mismos, antes bien, tienen que ser interpretados; y su interpretación última, que apunta a la dimensión entitativa de aquello de que se ocupan, solo es posible desde la crítica del conocimiento.

En efecto, Husserl habla de una perplejidad gnoseológica en que nos sume la reflexión natural; perplejidad que tiene dos consecuencias: la primera es que suscita falsas opiniones sobre la esencia del conocimiento; la segunda y más importante es que genera interpretaciones radicalmente falsas *respecto del ser* que conocen las ciencias de la actitud natural (73). Estas falsas interpretaciones son, según el texto que comentamos, la materialista, la espiritualista, la dualista, la psicomonista, la positivista y otras (74). Lo que importa aquí es, entonces, *la correcta interpretación del ser* de aquello que conocen las ciencias no-filosóficas.

Así pues, la crítica del conocimiento permite discernir entre ciencias del pensamiento natural y filosofía propiamente tal. Ello, a su vez, hace patente que las ciencias del ser en el sentido del pensamiento natural no son ciencias del ser definitivas. “Es necesaria una ciencia del ser en sentido absoluto” (75). Esta ciencia, para Husserl la metafísica, surge de la crítica del conocimiento natural que esclarece la correlación entre conocimiento y objetualidad del conocimiento (76).

Respecto del problema del ser señala Husserl en otro pasaje que la oscuridad gnoseológica consiste en que no se entiende qué sentido pueda tener un ser que es en sí y que, sin embargo, es conocido en el conocimiento (77). Si el ser del ente está en la cosa en sí, lo que se conoce no es el ser que está en la cosa misma. Por otro lado, si el ser que está en el conocimiento no tiene nada que ver con el ser en sí de la cosa, tampoco se está conociendo el ser *de la cosa*. Esta es la aporía del pensamiento natural. De ahí que la tarea filosófica consista en sacar a luz *un ser* que está dado en forma absoluta e indudable (78). Los diversos modos de objetualidad que se

(71) Cf. *op. cit.*, p. 92.

(72) Cf. *op. cit.*, p. 32. Hemos modificado levemente la traducción de García-Baró, que, en este sentido, se presta a malentendidos.

(73) Cf. *loc. cit.*

(74) Cf. *loc. cit.*

(75) *Loc. cit.*

(76) Cf. *op. cit.*, pp. 32-33. Téngase asimismo presente lo que el autor dice en p. 42: “En este punto quiere nacer una nueva ciencia, la crítica del conocimiento, que quiere deshacer esa maraña y aclararnos la esencia del conocimiento. De la ventura de esta ciencia pende, evidentemente, la posibilidad de la metafísica (la ciencia del ser en el sentido absoluto y último)”.

(77) Cf. *op. cit.*, p. 38.

(78) Cf. *loc. cit.*

constituyen en la conciencia vienen a ser, entonces, el ser en sentido último de que se ha de ocupar la metafísica.

Asimismo debe tenerse en cuenta que la crítica de la razón no queda restringida a la razón teórica, sino que también se extiende a la razón estimativa, o sea que valora, y a la razón práctica (79). En otro lugar del texto se habla de razón teórica, razón práctica y de *toda otra razón* (80). Lo que se ha mostrado arriba a propósito del conocimiento teórico tiene que ser desarrollado respecto de las otras formas de razón, asunto del que no podemos hacernos cargo aquí.

Ahora bien, dice Husserl que aquello que, junto con la crítica de la razón, se llama en sentido auténtico filosofía tiene que relacionarse con esta crítica. En concreto, Husserl habla de metafísica de la naturaleza, de metafísica de la totalidad de la vida espiritual y de metafísica como tal en sentido amplio (81). Hay que precisar, entonces, el modo como, en la conciencia, se constituye la objetualidad de los entes naturales; asimismo hay que estudiar la constitución en la conciencia de la vida personal, la propia tanto como la ajena. La metafísica en general tiene, a su vez, que precisar cómo se constituye ese rasgo común a todo ente que es el hecho de ser. En suma: *solo la correcta interpretación filosófica de estos modos de ser permite una adecuada interpretación del enfoque natural respecto de tales regiones*.

Digamos, pues, a modo de conclusión que la búsqueda husserliana de una nueva idea de ciencia filosófica desemboca en la noción de crítica de la razón, que, a su vez, está marcada por la actitud específicamente filosófica que es la actitud fenomenológica. Esta actitud se caracteriza por el ejercicio de la reducción, que, por su parte, hace posible dejar atrás el pensamiento natural para entrar en el terreno del ser puro propio de la conciencia. Husserl llega, así, a una idea propia de filosofía; idea que había impulsado sus investigaciones de forma implícita. Puede, por tanto, considerarse a sí mismo un filósofo.

RESUMEN

El artículo se propone dar una visión introductoria de la idea de fenomenología en Edmund Husserl. Se centra, así, en la noción de ciencia filosófica de los fenómenos puros. A tal esfera de los fenómenos puros –distinta de la esfera de la actitud natural– se accede por medio de lo que Husserl llama reducción gnoseológica o también reducción fenomenológica. Por otra parte, debe tenerse presente que la ciencia filosófica de los fenómenos constituye una crítica de la razón, y esta crítica tiene que ser entendida, a su vez, como el presupuesto necesario de toda metafísica. Visto así, la metafísica fundada en la fenomenología permite una adecuada interpretación del ser verdadero de las distintas regiones de objetos con que se relaciona la actitud natural.

(79) Cf. *op. cit.*, p. 72.

(80) Cf. *op. cit.*, pp. 64-65.

(81) Cf. *op. cit.*, p. 72.

ABSTRACT

This article aims to give an introductory view of the idea of phenomenology in Edmund Husserl. Thus, it is focused in the notion of philosophic science of pure phenomena. Such a sphere of pure phenomena –different from the sphere of natural attitude– is accessed through what Husserl names gnoseologic reduction or phenomenological reduction. On the other hand, it must be kept in mind that philosophic science of phenomena constitutes a criticism of reason, and that criticism has to be understood, at the same time, as the necessary presupposition of all metaphysics. Seen like that, metaphysics founded on phenomenology allows a proper interpretation of true being from the different regions of objects with which the natural attitude relates.

