

EL COMIENZO DE LA FENOMENOLOGIA TRASCENDENTAL: LA IDEA DE LA FENOMENOLOGIA DE E. HUSSERL

Carlos Eduardo Maldonado^{1*}
Universidad Javeriana - Universidad de la Sabana (Bogotá)

La obra filosófica de Husserl se inaugura con dos textos de una importancia y de una extensión desiguales. Se trata, en primer lugar del texto *Sobre el concepto de número* que de hecho es su disertación inaugural (o *Habilitationsschrift*) de 1887 y, de 1891, del texto sobre la *Filosofía de la aritmética*² (cuyos cuatro primeros capítulos son esencialmente idénticos al texto de 1887). No obstante, la primera obra propiamente fenomenológica³ de Husserl son las *Investigaciones Lógicas*, publicadas primero en 1900/01 y luego, con correcciones y modificaciones, en 1913 y en 1921⁴. Sin embargo, es con *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones* como se inaugura la fenomenología trascendental de Husserl, esto es, el tipo de filosofía que marcará en lo sucesivo la obra de Husserl hasta su muerte.

*La idea de la fenomenología*⁵ es el texto de las lecciones dictadas por Husserl en 1907 en Göttingen⁶. La importancia de este texto reside en que Husserl presenta aquí por primera vez, de una manera sistemática, la reducción fenomenológica, esto es, la esencia misma de toda la fenomenología husserliana. Por lo demás, en «La Idea» se encuentran ya las ideas centrales, en su articulación y en sus relaciones esenciales, que marcarán el punto de vista más fundamental de la filosofía de Husserl. En una palabra, podemos decir que el texto de «La idea» es ante todo un texto «programático», si se entiende con ello la presentación de un plan de problemas, cuestionamientos y tareas que pueden y deben ser tenidos en cuenta siempre como válidas, incluso posteriormente⁷. Y Husserl tuvo en efecto en cuenta estos aspectos en un tiempo posterior, de tal suerte que el contenido fundamental de sus cursos puede encontrarse -incluso amplificado y desarrollado- posteriormente en su obra. En «la Idea» encontramos entre otros los temas de la *correlación intencional*, de la *evidencia* y de la *constitución*, siempre en relación con el método de la reducción fenomenológica. Pero lo que es aún más interesante en el texto de estas lecciones, vemos aquí la esencia misma del método fenomenológico de filosofar y una puerta de acceso a «la actitud de espíritu filosófico» [*Hua II*, p. 17 (25)]. Así pues, nos proponemos hacer el recorrido de estas lecciones⁸, tomando como hilo con-

* Debido a su extensión, las Notas aparecen al final del texto (N. del E.)

ductor el tema del comienzo filosófico así como la relación entre la correlación intencional y la constitución. En este recorrido queremos resaltar lo que, a nuestro juicio, es lo más importante para la comprensión sistemática del método estático en fenomenología. En la primera lección resaltamos principalmente el problema que, según Husserl, nos conduce hacia la actitud de pensamiento filosófico; en la segunda lección aprendemos el modo y las razones para depasar la actitud natural; la tercera lección nos da el acceso a lo esencial de la doctrina fenomenológica; la cuarta lección está centrada en torno al tema de la intencionalidad y de la evidencia; y finalmente, la quinta lección se interesa principalmente por el tema de la constitución, como culminación de las comprensiones y de los análisis por parte de esta «nueva ciencia», la fenomenología.

§ 1. EL PROBLEMA QUE CONDUCE A LA FILOSOFÍA

El texto comienza operando una distinción entre las ciencias de la actitud natural y la ciencia filosófica: esta distinción descansa en la caracterización de lo que constituye la actitud natural propiamente dicha. En ella, estamos volcados hacia las *cosas* que nos son dadas a cada momento de una u otra manera: por ejemplo, en el modo de la percepción, de la conjetura, de la duda, del deseo, y otros. Que las cosas nos son dadas, «esta va de suyo para nosotros», cualquiera que sea la determinación de la cosa, por ejemplo un ser animado, una herramienta, una persona, etc. El mundo es algo que va de suyo en la actitud natural, y, dado en parte en la percepción, en parte en los recuerdos [*Hua II*, p. 17 (25)], el mundo es el presupuesto al cual se refieren todos nuestros juicios, ya sean dóxicos, cotidianos, o bien teóricos, científicos. La experiencia del mundo y de la realidad se funda para esta actitud sobre el primado de la percepción, de la experiencia directa y los resultados de esta experiencia pueden extenderse por inferencias, por generalizaciones y deducciones. Así pues, en la actitud natural, los conocimientos - correspondiéndose mutuamente, confirmándose unos a otros, aumentando su fuerza lógica, corrigiéndose inclusive y reforzando su coherencia lógica [*Ibid.*, pp. 17-18 (26)] - logran con todo llegar a expresarse y a «conquistar» (*bemächtigen*) la realidad [*Ibid.*, p. 18 (27)]. Dicho en otros términos, si las ciencias derivadas de la actitud natural nos informan ampliamente sobre su objeto, la existencia misma de su objeto de estudio, del objeto de su predicación, es siempre algo que *va de suyo*, tanto como va de suyo la posibilidad del conocimiento, es decir, la relación con el objeto [*Ibid.*, p. 19 (28-29)].

Husserl no pretende que el conocimiento no sea también objeto de una consideración reflexiva para las ciencias naturales, sino, más bien, que cuando el conocimiento sea el objeto de una investigación natural en la actitud

natural, sea comprendido como un «hecho de la naturaleza» y como un «factum psicológico» [*Ibid.*, p. 19 (28)]. Es evidente que las ciencias nos enseñan determinaciones que conciernen al objeto. Hay una *relación* necesaria entre el pensamiento natural y su objeto. En una generalidad formal, nos dice Husserl, las ciencias naturales toman por objeto de investigación «las relaciones apriorísticas de las significaciones y de la validez de significaciones, así como las leyes apriori que pertenecen al objeto en cuanto tal» [*Ibid.*]⁹; es así como nacen la gramática pura y la lógica pura, las cuales son las determinaciones más generales (formales) del conocimiento. En resumen, en la ciencia natural «practicamos ontología» [*Ibid.*, p. 79 (109)]. Es que, para la actitud natural, no se plantea el problema de saber *cómo* conocemos, sino, por el contrario, la característica principal en esta actitud es el *qué*: qué es lo que conocemos, etc. Pero el *modo* de nuestro conocimiento no es puesto en cuestión en absoluto. Ahora bien, es precisamente la correlación «entre la vivencia cognitiva, la significación y el objeto, lo que constituye la fuente de los problemas más profundos y los más difíciles» [*Ibid.*, p. 19 (28-29)].

En efecto, el problema surge en el momento en el que reconocemos mediante un acto de reflexión¹⁰ que el conocimiento es efectivamente una vivencia psíquica: «un conocimiento del sujeto que conoce» [*Ibid.*, p. 20 (29)]. Dicho en otros términos, el problema reside en que el conocimiento es un acto subjetivo, un acto encarnado, por así decirlo. Es sobre este plano que Husserl sitúa el «enigma» [*Ibidem*] o el «misterio» [*Ibid.*, p. 19 (27)] del conocimiento: en una palabra, es aquí en donde se encuentra todo el problema del conocimiento.

De dónde sé, o de dónde puedo saber a ciencia cierta yo, el que conoce, que no sólo existen mis vivencias, estos actos de conocimiento, sino que también existe lo que ellas conocen - de dónde sé que incluso existe algo que pueda oponerse al conocimiento como a su objeto? [*Ibid.*, p. 20 (29)]¹¹.

Así pues, nos hallamos frente al fenomenismo (o fenomenalismo), frente al solipsismo o al psicologismo; en resumen, lo que la pregunta subraya es la esencia misma del problema del conocimiento: es posible saber con toda certeza si no nos encontramos en un «sueño coherente», si la realidad y el mundo no son un «sueño» o una «ilusión de los sentidos»? [*Ibid.*, p. 81 (113)]¹².

En la elucidación del problema del conocimiento debemos deshacernos de todo presupuesto, con todo y lo «científico» o «lógico» que pueda ser, dice Husserl, tanto más cuanto que lo que se cuestiona es precisamente el conocimiento en cuanto tal. La lógica misma se vuelve problemática [*Ibid.*, p. 21 (30)], así como las matemáticas y las ciencias y disciplinas de toda especie¹³: toda ciencia y todo método dejan de tener validez como un bien disponible [*Ibid.*, p. 24 (35)]. No importa cuán famosas y populares sean, cuán lógicas y

coherentes puedan ser o parezcan ser las ciencias, debemos dejar de lado todo presupuesto a fin de comprender y de elucidar «el enigma del conocimiento». Debemos pues, por así decirlo, reducirnos a la total pobreza de conocimiento, esto es, no aceptar nada o asumirlo con antelación.

El teatro de estas oscuras y contradictorias teorías, así como de las interminables disputas que se unen a ellas, es la *teoría del conocimiento*, así como la *metafísica*, la cual... se halla íntimamente ligada a ella» [*Ibid.*, pp. 21-22 (31)].

Por tanto, se impone una *crítica del conocimiento*, es decir, una comprensión del conocimiento y de su esencia. Husserl habla igualmente de esta crítica del conocimiento como de una crítica de la razón teórica. Ahora bien, esta crítica tiene una doble tarea: por un lado, como *pars destruens*, debe eliminar todos los absurdos y los sin sentidos (*non-sens*) con respecto a la esencia del conocimiento; de otro lado, como *pars construens*, debe brindar la solución «a los problemas que encierra la correlación entre el conocimiento, el sentido cognitivo y el objeto de conocimiento» [*Ibid.*, p. 22 (31)]. Es debido a esta doble tarea que la teoría del conocimiento tiene en consecuencia el derecho a criticar el conocimiento natural. Es en este momento cuando Husserl resume la esencia del problema: lo que importa es por tanto clarificar a la vez la esencia del conocimiento y del ser que es, en cada caso particular, el objeto de conocimiento por parte de la ciencia natural [*Ibid.*, p. 22 (32)]. Husserl le reserva esta tarea a lo que él denomina la «fenomenología del conocimiento», la cual «forma la primera parte y la más fundamental de la fenomenología en general» [*Ibid.*, p. 23 (33)]. Ahora bien, qué sea la fenomenología -y lo que ella seguirá siendo hasta el final de la vida de Husserl- se encuentra claramente definido en este texto de *Hua II*: la fenomenología designa «ante todo» un *método* y una *actitud de pensamiento*, a saber, precisamente el método y el pensamiento *específicamente* filosóficos [*Ibidem*].

Por lo tanto, es poniendo en evidencia el carácter problemático del conocimiento natural y proponiéndose clarificar este problema mediante la reflexión, y que Husserl llama «reflexión gnoseológica», como se establece la distinción entre la ciencia natural y la filosofía. Mediante esta distinción, Husserl quiere llegar no a una interpretación, o a un saber parcial o «regional» del ser, sino, por el contrario, a un saber del ser «en sentido absoluto» [*Idem*]. Esta ciencia es manifiestamente la *metafísica*¹⁴. Así pues, surge, en el horizonte de la crítica del conocimiento, la idea por alcanzar la metafísica. O como lo dice Husserl, la filosofía se sitúa en una dimensión «totalmente nueva», con un método «totalmente nuevo» y con un punto de partida «totalmente nuevo» [*Ibid.*, p. 24 (34)]. Esta dimensión totalmente nueva es, como vemos, la de la fenomenología, lo que la fenomenología representa pero también aquella a la cual quiere conducirnos. De este modo, la fenomenología, esto es, la filosofía

misma, tiene como tarea capital la de poner en claro la posibilidad del conocimiento, no solamente del conocimiento humano, sino de todo conocimiento en general.

El misterio que nos interesa elucidar es por tanto: ¿cómo el conocimiento -siendo subjetivo- pueda alcanzar un objeto «que es sin embargo en sí lo que es?» [*Ibid.*, p. 25 (35)]¹⁵. El conocimiento fenomenológico no debe entenderse, por consiguiente, en modo alguno, como una «creación» de objetos: este conocimiento no pone objetos, sino arroja luz sobre la obra misma del conocimiento, esto es, sobre el sentido mismo del conocer. Ahora bien, el sentido mismo del conocer es un problema que, desde su origen en Grecia, concierne a la filosofía, como clarificación precisamente de lo que es «el conocimiento que posee validez y el que no es más que una pretensión de conocimiento» [*Ibidem*]. El conocimiento por el cual se interesa la fenomenología es aquel que enuncia claramente lo que alguien sabe -ve, y lo que alguien pretende saber o finge saber, etc. Por lo demás, y correlativamente, la fenomenología tiene como objeto clarificar el sentido de un objeto, cualquiera que sea, y tal cual es en sí mismo, es decir, indiferentemente de que alguien lo conozca o no, pero que, no obstante, es en tanto que objeto el correlato intencional de un conocimiento posible [*Ibid.*, p. 25 (35)]¹⁶. Es que, de hecho, la *posibilidad* del objeto de ser conocido forma parte del *sentido* del objeto mismo.

Así pues, nos encontramos *ad portas* de la filosofía, o mejor, comenzamos a reconocer y a entrar en el campo específico de la filosofía: puesto que «la filosofía comienza en efecto con la crítica del conocimiento y, en todo lo demás que ella es ulteriormente, tiene sus raíces en la crítica del conocimiento» [*Ibidem*; (*subrayado*, C.E.M.)]. En resumen, la filosofía, siendo igualmente una crítica de la razón práctica y una crítica de la razón axiológica, comienza siempre necesariamente por y tiene sus raíces en la crítica de la razón teórica. Nos hallamos así comprometidos por el camino que nos conduce esencialmente hacia la filosofía, esto es, hacia la fenomenología pura. Este es el resultado de la primera lección.

§ 2. EL CAMBIO DE LA ACTITUD NATURAL

Ya sabemos pues de qué clase de conocimiento *no* se trata aquí: es esto lo que la primera lección nos ha enseñado. A partir de esto, y teniendo en cuenta que no podemos presuponer de antemano *ningún* conocimiento como válido y que, por lo demás, todo ser y toda validez que eran válidos en la actitud natural son puestos en suspenso a partir de este instante, se trata de saber, por consiguiente, si el conocimiento es posible. ¿Cómo puede establecerse una crítica del conocimiento si no sabemos ni siquiera si es posible el

conocimiento? Esta es la pregunta central de la segunda lección. El problema es por tanto el de la *comprensión de sí mismo del conocimiento* [*Ibid.*, p. 29 (37)].

A fin de abordar esta pregunta capital, Husserl introduce la idea de la *epojé*: ponemos entre paréntesis todo juicio sobre los distintos conocimientos (ciencias y disciplinas), sobre su objeto y sobre su validez. Pero la radicalidad de la *epojé* consiste en que no solamente debemos comenzar por poner en cuestión todo conocimiento y toda clase de datos, sino, más aún, en que debemos continuar poniendo en suspenso todo conocimiento «todo el conocimiento propio», e incluso nuestros propios datos [*Ibidem*] - hasta que alcancemos esa región carente de toda duda y clara que pueda valer como comprensión del ser, en el sentido introducido por la primera lección. Mediante la *epojé*, la teoría del conocimiento debe poder alcanzar una justificación *de sí misma*, es decir, «se da a sí misma» y «se pone a sí misma como primer conocimiento». Ahora bien, con toda evidencia, una tal radicalidad no es propia sino de la filosofía. Por tanto, la filosofía, esto es, la fenomenología, tiene como tarea primera una comprensión del sentido del objeto, objeto que, siendo en sí, es conocido sin embargo en el acto subjetivo de conocimiento; es a partir de esta tarea que se desprende la justificación misma de la filosofía.

La formulación natural del problema del conocimiento plantea el problema con respecto al conocimiento, de una doble manera: por una parte, ¿cómo es posible el conocimiento? Y correlativamente: ¿cuál es el sentido de un ser que siendo *en sí* es sin embargo *conocido en la subjetividad* del conocimiento? [*Ibid.*, p. 29 (38)]. En esta segunda lección, Husserl esclarece el problema del conocimiento volviéndose principalmente hacia este segundo aspecto de la pregunta, a saber, la distinción entre el *modo* y la *esencia* de la **donación** del objeto del conocimiento [*Ibid.*, p. 29 (38)]¹⁷. Precisemos mejor: Husserl consagra esta segunda lección a establecer un tipo de objeto cuya donación absoluta e indubitable nos permita resolver todas las preguntas con respecto (al problema del) conocimiento. Con la finalidad de aprehender y de comprender un tal ser, es decir, una *donación* semejante, Husserl hace un llamado al procedimiento cartesiano de la duda. Es en este momento en el que se instaura plenamente la vía cartesiana de la fenomenología, vía que ocupa un lugar considerable en la obra de Husserl.

El procedimiento cartesiano en «La Idea» puede resumirse de la siguiente manera: el problema que debemos comprender y resolver es el de la posibilidad y la esencia del conocimiento. Sin embargo, teniendo en cuenta que hemos excluido todo conocimiento científico o pre-científico, pero que no hemos alcanzado todavía un conocimiento claro y libre de toda incertidumbre, bien podría suceder que cayéramos en el desespero escéptico, y terminamos así diciendo: «nada es cierto, todo es dudoso» [*Hua II*, p. 30 (38)].

Ahora bien, es evidente que en este momento aparece la *cogitatio* sobre nuestra propia duda; y en consecuencia es absurdo querer mantener una duda universal. Y lo mismo sucede para toda otra *cogitatio*: cuando dirijo mi mirada (*im Hinblick*) sobre la *cogitatio* sobre la cual me ocupo (la percepción, la duda, el asombro, el juicio, etc.) se hace evidente entonces que tengo la *cogitatio*, la cual se refiere siempre a alguna-otra-cosa. La certeza de la *cogitatio* deviene evidente «en tanto que yo reflexione» sobre ella, que la «acoja» y la ponga pura, tal cual la veo [Cfr. *ibid.*, p. 30 (39)].

Ciertamente Descartes lleva a cabo la duda con vistas a otras finalidades, a saber, alcanzar una certeza absoluta sobre la existencia del mundo. Pero desde el comienzo Husserl es explícito en cuanto al procedimiento cartesiano: Husserl quiere únicamente, «modificando convenientemente» la finalidad de la duda, servirse de ella [Cfr. *Ibid.*, p. 30 (39)] con un fin diferente: a saber, la elucidación del enigma del conocimiento y de los problemas y consecuencias que implica.

Por consiguiente, ¿qué entendemos por conocimiento? Husserl dice:

Conocimiento es el «título que designa una esfera multiforme del ser que es susceptible de sernos dada absolutamente y que cada vez puede darse absolutamente en casos singulares.» [*Ibid.*, p. 30 (53)].

Husserl introduce el término «ver» (*schauen*) en relación con el de donación para definir el carácter necesario del objeto propio del conocimiento; y con él, correlativamente, para designar progresivamente el género de conocimiento posible mediante la crítica del conocimiento¹⁸. En tanto que la *cogitatio* es dada directa e inmediatamente en el acto de la reflexión, es calificada por Husserl como donación «absoluta», es decir, indubitable. Ahora bien, el tipo de objeto al cual apuntaba la teoría del conocimiento en la primera lección exigía manifiestamente esta cualidad: «ser absoluto». De este modo, la teoría del conocimiento, mejor, el conocimiento que se deriva de la claridad y de la indubitabilidad *es posible*: «es posible designar una esfera de donación absoluta» [*Ibid.*, p. 32 (41)]. Esta esfera es la de la *cogitatio* en general, en otras palabras, la esfera de las vivencias.

Ahora bien, el procedimiento cartesiano es claramente, como es sabido, una aprehensión de la inmanencia. Mediante la duda cartesiana, o paralelamente, mediante la *epoché* de Husserl, suspendemos todo juicio sobre todo conocimiento y sobre todo objeto trascendentes. Es por este camino que podemos alcanzar una donación absoluta: la *cogitatio* cuya donación es inmanente es precisamente absoluta, indubitable. Husserl se interroga entonces o busca comprender esta inmanencia, a la cual le asigna un triple rol:

a) en primer lugar, esta inmanencia debe «servir como punto de partida» de la teoría del conocimiento;

b) luego, debe estar libre «de todas las dificultades escépticas», de toda obscuridad y incertidumbre;

c) finalmente, debe manifestarse como «el carácter necesario de todo conocimiento» [*Ibid.*, p. 33 (43)].

Por lo tanto, es claro que, para Husserl, no se trata de negar el conocimiento, sino más bien de *comprender* el modo como el conocimiento puede alcanzar (*Treffen*) su objeto. El problema del conocimiento consiste precisamente en el encuentro del acto de conocimiento (*treffen*, *Triftigkeit*) con su objeto. «Si miramos de más cerca lo que es tan enigmático y lo que nos coloca en dificultades cuando comenzamos a reflexionar sobre la posibilidad del conocimiento, *es por tanto su trascendencia*» [*Ibid.*, p. 34 (45)]. El problema consiste propiamente hablando en el hecho de que todo conocimiento natural, ya sea precientífico o científico, pone objetos y estados-de-cosas que no se encuentran en él: apoyarse así en la ciencia natural para resolver el problema del conocimiento es cometer una *metabasis eis allo genos* [*Ibid.*, pp. 6 y 39 (96 y 51)]¹⁹.

Husserl introduce una doble distinción para explicitar lo que se debe entender con esta «trascendencia» del objeto. Es trascendente:

a) por una parte, todo objeto que no-está-contenido-efectivamente en el acto del conocimiento. A esta primera caracterización de trascendencia se une correlativamente un sentido de la inmanencia: es inmanente todo objeto que está contenido efectivamente en el conocimiento [*Ibid.*, p. 35 (45)]²⁰; trascendencia e inmanencia van una al lado de la otra;

b) por otra parte, todo objeto que se sitúa más allá de la esfera de la donación absoluta. En este caso, el conocimiento *no ve* el objeto mismo. Aquí, la trascendencia se opone a la inmanencia como donación absoluta y clara, «la donación misma en sentido absoluto» [*Ibid.*, p. 35 (46)]. Husserl designa este modo de donación absoluta y en persona (*Selbst*) como *evidencia*, «evidencia inmediata». Como vemos fácilmente, la diferencia de los objetos se funda por tanto en su modo de donación²¹.

Gracias a esta distinción entre inmanencia y trascendencia es posible determinar mejor todavía la «nueva ciencia», la fenomenología. Esta tiene por objeto las vivencias o las cogitaciones debido precisamente a su carácter inmanente; por tanto, no le es permitido emplear nada trascendente como dado de antemano [*Cfr. Ibid.*, p. 36 (47)]. Es gracias a esta *delimitación* del campo de la «nueva disciplina» que el problema del conocimiento se vuelve más específico. Hasta aquí, podemos resumir el *problema del conocimiento* en tres formulaciones progresivas:

a) ¿Cómo es posible el conocimiento?;

b) ¿Cómo el conocimiento, siendo un acto subjetivo, puede alcanzar un objeto que es en sí lo que es?;

c) ¿Cómo es posible el conocimiento de la trascendencia? [Cfr. *Ibid.*, pp. 36-37 (47-49)].

En otras palabras, el problema fundamental es el de la *relación*, esto es, el de la *correlación intencional* entre el conocimiento y su objeto. Pero la exigencia de Husserl es tal que esta «relación» o esta «correlación» deben ser dadas ellas mismas, «como algo que debe ser visto», y en modo alguno como una deducción - puesto que es solamente entonces que «podría entenderla» [*Ibid.*, p. 37 (49)]. Estas son pues tres maneras de comprender y de definir - gradualmente- el problema que se le plantea a la fenomenología. De la respuesta a estas preguntas depende, según Husserl, el destino entero de la filosofía, de la metafísica en tanto que saber del ser absoluto, e inclusive, de la razón pura en general. O, para decirlo en otros términos, la fenomenología tiene entre sus manos el destino entero de la filosofía, de la comprensión de las ciencias y de la racionalidad científica, y en fin, de la razón misma. Este es, presentado de una manera sucinta, el análisis de lo aprendido en la segunda lección.

§ 3. LO ESENCIAL DE LA FENOMENOLOGÍA

La crítica del conocimiento ya nos ha asegurado la esfera de las cogitaciones, la cual no puede ya ser puesta en cuestión nuevamente. Se trata efectivamente de la esfera de las puras donaciones inmanentes y absolutas. Refiriéndose a este nuevo objeto de conocimiento, Husserl introduce el concepto de «fenómeno», para designar precisamente esta objetividad (*Gegenständlichkeit*) que no se encuentra por fuera del conocimiento, «por fuera de la 'conciencia'»: el fenómeno caracteriza «lo que es el objeto de una pura visión» [*Ibid.*, p. 43 (54)]. Ahora bien, es precisamente con el objetivo de asegurar este nuevo objeto, el fenómeno, en el sentido introducido por la crítica del conocimiento, que Husserl recurre a la *reducción gnoseológica*, o mejor, a la *reducción fenomenológica*²².

En efecto, tenemos necesidad aquí de la reducción, a fin de que la evidencia de la existencia de la *cogitatio* no esté confundida con la evidencia de mi *cogitatio*, la *mía*, con la del *sum cogitans*, o cosa similar» [*Hua II*, p. 43 (54)].

Se trata por tanto de trazar la distinción entre el fenómeno *puro*, en el sentido de la lección anterior, y el fenómeno *psicológico*. Viviendo en la actitud natural, el hombre puede comprender su *cogitatio*, por ejemplo una percepción o un recuerdo, un juicio o una pregunta, etc., como perteneciéndole *de facto*, estando situada en un tiempo objetivo preciso, en un lugar y en una situación objetiva, en una palabra, en el mundo objetivo. La apercepción empírica (o

psicológica) de la conciencia concierne (aquí) ante todo al *ego* empírico, es decir, la conciencia anexada a un cuerpo y como donación de una personalidad determinada. Se trata de una *cogitatio* dada al yo existente realmente en un espacio, un tiempo, una situación objetivos. Husserl llama al yo que vive en este mundo objetivo un *yo empírico*, real, en una palabra, *yo psicológico*²³.

Ahora bien, como ya lo sabemos, en la *epoché* fenomenológica excluimos toda trascendencia. Y es aquí donde encontramos un concepto fundamental para la comprensión del método y de la filosofía de Husserl: este yo como persona, «como una cosa del mundo» y sus vivencias insertadas en el tiempo objetivo, «todo esto son trascendencias y son, en cuanto tales, gnoseológicamente nulos» [*Ibid.*, p. 44 (55)]. Mediante la reducción fenomenológica ponemos pues entre paréntesis toda trascendencia, y por tanto también este yo empírico («real») como persona y el mundo entero que le es propio. En esencia, la operación de la reducción fenomenológica es el acto por el cual el sujeto que filosofa se pone en cuestión a sí mismo como sujeto natural, y pone en cuestión toda vivencia, toda situación objetiva. La puesta en cuestión es, recordémoslo, una suspensión del juicio sobre el ser (o el no-ser) a los cuales nos aproximamos por lo tanto en tanto fenómenos de validez [*Ibid.*, p. 6 (96)]. Tal y como lo hemos aprendido en la segunda lección, para la «nueva ciencia» es fundamental que comencemos por operar la reducción, pero es igualmente necesario permanecer en ella, sin lo cual no son posibles una teoría del conocimiento, una crítica del conocimiento, esto es, en últimas, la filosofía²⁴.

Dirigiendo la mirada reflexiva sobre lo que es dado en la *epoché*, alcanzamos el fenómeno puro. El fenómeno puro es por tanto la donación absoluta que resulta de la puesta en cuestión del yo, del mundo y de toda trascendencia, y que es aprehendida en la evidencia de la donación-misma [*Cfr. ibid.*, p. 44 (55)]. Así pues, existe cierta correspondencia entre el fenómeno psíquico (o psicológico) y el fenómeno puro en el sentido de que el segundo «revela su esencia inmanente como donación absoluta» y ello mediante la reducción fenomenológica [*Ibid.*, p. 45 (55)]. En otras palabras, el fenómeno psíquico y el fenómeno puro son *materialiter* la misma cosa, se derivan de la misma objetividad, pero su modo de aprehensión es por esencia diferente.

No queda menos sino saber de qué modo el fenómeno puro, la donación absoluta se refiere intencionalmente (*meinen*) a un ser objetivo. Siendo *materialiter* la misma cosa que el fenómeno psicológico, ¿cómo comprender sin embargo que la *cogitatio*, siendo una vivencia inmanente, *mienta* o se refiere a un ser que existe por fuera suyo? O más radicalmente, ¿qué nos asegura de la evidencia de la *cogitatio* (puesto que ella ha perdido el estatuto que tenía antes en la actitud natural)? Este es el tema al cual Husserl consagra su atención en lo que queda de esta tercera lección.

La donación del objeto trascendente, cualquiera que sea su carácter, no es, hablando con todo rigor, otra cosa que una «cuasi-donación» [*Ibid.*, p. 45 (56)]²⁵, y esto vale igualmente para el fenómeno psicológico. Por su parte, el fenómeno puro es una donación absoluta *inmanente*, ya sea que se trate de un fenómeno cognoscitivo, axiológico u otro. Ahora bien, no hay más que una ciencia que da cuenta (*legein*) de los fenómenos puros: esta ciencia es precisamente la *fenomenología*²⁶. El objeto de la fenomenología, las vivencias purificadas de toda trascendencia gracias a la operación de la reducción, debe ser aprehendido y estudiado de manera «inmanente y puramente intuitiva». De este modo, Husserl establece por primera vez la esfera propia de la fenomenología, a saber: la *conciencia pura* [*Ibid.*, p. 46 (57)], el campo de todas las vivencias cuya trascendencia es puesta en suspenso y que se trata de comprender. En cuanto al referirse (*meinen*) al-objeto-trascendente, por el momento Husserl no dice otra cosa que: la mención, la relación a un objeto trascendente «es un carácter interno del fenómeno» [*Ibidem*]. La relación al objeto intencional (el *cogitatum*) es pues dejado de lado provisionalmente, puesto que Husserl se impone en primer lugar la tarea de comprender el estatuto científico de la fenomenología.

La aprehensión inmanente del fenómeno es el resultado de la vista reflexión (*Schauen*). El yo ve el fenómeno *tal cual* se da absolutamente, inmediatamente a la mirada reflexiva. Con respecto a un fenómeno tan evidente, el yo puede decir sin duda alguna: «esto!» (*Dies-da*) [*Cfr. Ibid.*, p. 47 (59)]²⁷. La pregunta que se plantea Husserl a propósito de la evidencia del «esto» para el sujeto concierne precisamente la *posibilidad del conocimiento*. En efecto, el conocimiento, esto es, la ciencia, debe ser un saber objetivo y universalmente válido. ¿Cómo «elevant», en estas condiciones, la verdad 'subjética' del enunciado: «esto!» a un juicio que posea una validez universal?. Para resolver este problema, Husserl se sirve del procedimiento cartesiano de la reducción eidética.

Para Descartes, la evidencia de la *cogitatio* descansa sobre la *clara et distincta perceptio*, es ella la que le asegura la donación de su *cogitatio*. El problema fenomenológico consiste en que, viviendo en la actitud natural, no podemos comprender de qué manera la percepción puede alcanzar lo que es trascendente²⁸. Quizás el mundo, la realidad entera sea un «sueño coherente». La duda sobre la realidad de lo trascendente es siempre posible al interior de la percepción exterior, viviendo en la percepción exterior. Por el contrario, la vista reflexiva que resulta de la *epojé*²⁹ nos ofrece el fenómeno absolutamente y en persona: aquí no hay espacio para la duda. Husserl designa esta aprehensión directa e inmediata por la vista como la *evidencia*³⁰: lo que la evidencia ofrece es lo último (*das ist ein Letztes*). Es precisamente esta evidencia la que da el «esto», y que es una individualidad. Es a partir de esta clarificación que Husserl vuelve sobre el estatuto científico de la fenomenología³¹.

Además de los enunciados sobre la vivencia singular, la cual da, con toda evidencia, al fenómeno tal cual es, ¿es posible hacer enunciados sobre generalidades, sobre objetos generales, estados-de-cosas generales «que pueden alcanzar a llegar a una donación absoluta en persona»? [*Ibid.*, p. 51 (63)]. La respuesta a esta pregunta se encontraba ya implícita en la exposición de las lecciones anteriores: gracias a la reducción eidética, la fenomenología se revela como un análisis y un estudio de la esencia (*eidōs*), siempre sobre la base de la evidencia, es decir, sobre la base de la percepción reducida. En la *reducción eidética*³² el objeto dado en la percepción exterior es considerado únicamente como un *ejemplo*, cuya generalidad es una *esencia*³³. En tanto que investigación sobre la esencia, la fenomenología se revela como una ciencia del apriori. El apriori es por tanto correlativo a la esencia (*eidōs*) y al carácter genérico del conocimiento fenomenológico³⁴. En otras palabras, lo que es el objeto de la intuición apriori (o de la intuición apriorística) es siempre lo que es general (*das Generell*) y es sobre su base que es posible, por consiguiente, aprehender lo que es específico.

Frente a este primer concepto del apriori, Husserl distingue otro apriori, a saber, aquel en el cual todos los demás conceptos «desempeñan el papel de principios en sentido preciso» [*Hua II*, p. 51 (64)]. En este segundo caso, la fenomenología se erige como una crítica de la razón, es decir, como una crítica de los principios regulativos y constitutivos de toda forma de racionalidad (teórica, práctica y axiológica). Es estableciendo en términos generales estas posibilidades, este campo y estas tareas y programa como concluye la tercera lección.

§ 4. LA INTENCIONALIDAD Y LA EVIDENCIA

A pesar de que Husserl quiere limitarse en sus lecciones solamente a la fenomenología del conocimiento dejando de lado las demás posibilidades de la fenomenología en general, repite sin embargo, en múltiples ocasiones, que la validez de los análisis y comprensiones de la fenomenología del conocimiento valen igualmente para los otros dominios de la fenomenología. Pero volvamos mejor a la exposición misma de Husserl.

En la segunda lección hemos visto que el conocimiento es en general el título que designa una esfera del ser en general y de sus momentos particulares. Continuando esta idea, Husserl precisa todavía mejor la tarea de la elucidación de la esencia del conocimiento:

Se trata, procediendo mediante la vista y manteniéndose en el marco de la reducción y de la donación misma, en persona, fenomenológicas, de clarificar plenamente y de distinguir *analíticamente* los múltiples tipos de fenómenos que abarca el amplio título de 'conocimiento'» [*Ibid.*, p. 55 (67)]³⁵.

Se trata por tanto de concentrarnos sobre los fenómenos a fin de saber lo que se encuentra en ellos, es decir, su relación con la trascendencia, la manera en que se constituyen y las relaciones existentes entre los fenómenos y los diferentes grupos posibles de fenómenos. Por consiguiente, todo el interés se concentra en lo sucesivo en la esfera de la inmanencia, y más exactamente de «lo inmanente en sentido intencional». La pregunta dejada en la indeterminación hace un momento, en la lección anterior, acerca del referirse-a-un-objeto-trascendente encuentra también una solución en esta cuarta lección.

Tal y como resulta de la tercera lección, la investigación sobre los fenómenos y sobre la esencia del conocimiento es manifiestamente una investigación genérica³⁶. El objeto de esta investigación es el de alcanzar lo que Husserl llama por el momento (provisionalmente) el «objeto general» [*Ibid.*, p. 56 (68)]³⁷; este objeto general será reconocido precisamente como el objeto que es constituido en cuanto unidad en la conciencia. En correspondencia con esto, la fenomenología quiere ir a la fuente de la *intentio* de los fenómenos cognoscitivos yendo hacia el objeto trascendente. Es que a los ojos de Husserl no es posible elucidar el enigma del referirse-al-objeto-trascendente de otro modo que analizando los *origenes* mismos de esta intencionalidad; y el origen se encuentra no en el objeto trascendente mismo³⁸, sino en el fenómeno reducido. Ahora bien, comprender esto significa, según Husserl, conducir el problema del conocimiento a una clarificación genérica acerca de «los «*encadenamientos teleológicos del conocimiento*» [*Ibid.*, pp. 57-58 (71)]³⁹. De hecho es precisamente mediante esta aprehensión de las conexiones de las vivencias en su entrelazamiento teleológico como la fenomenología merece el nombre de fenomenología trascendental: todos los problemas parciales se subordinan a la unidad sintética efectuada en la conciencia. La obra de la conciencia es (siempre) la producción de unidades sintéticas de sentido y es exactamente esto lo que define la esencia misma de la conciencia trascendental.

Ahora bien, desde el punto de vista de la fenomenología, la clarificación de la relación intencional al objeto, no puede llevarse a cabo, como ya lo sabemos, más que en el marco de la pura vista, de la aprehensión directa e inmediata de los interrogantes y análisis en cuestión⁴⁰. Husserl quiere ser claro al respecto: la fenomenología «no hace teorías», «no elabora explicaciones en el sentido de la teoría deductiva» [*Ibidem*]: la fenomenología es *theorein* en el sentido más originario de la palabra, en el sentido absoluto y exclusivamente propio de la *filosofía*. Se trata de un método que procede por y se limita a la vista, la cual, insistimos, es una mirada reflexiva y por ideación⁴¹ «en el marco de la más estricta reducción fenomenológica», es decir, poniendo entre paréntesis todo juicio referido a la trascendencia y limitándose a la donación de esencia de lo que es dado en el fenómeno puro y en el modo mismo de la donación. La fenomenología procede entonces al análisis del fenómeno puro.

Ahora bien, ¿de qué clase de visión se habla aquí? ¿Es acaso la pura visión a la que le hace falta la palabra o que no necesita ni siquiera de la palabra, esto es, de un discurso temático coherente y articulado? En absoluto: esta es para Husserl una posición propia del misticismo [Cfr. *ibid.*, pp. 62-63 (76-78)]. Para la fenomenología, la visión pura es siempre la *evidencia*, lo que quiere decir, el hecho de atenerse a las cosas mismas - al interior de la reducción fenomenológica.

El punto capital es el de que no sobra observar que la evidencia es entonces esta conciencia que no hace otra cosa más que ver verdaderamente, más que aprehender directa y adecuadamente 'en persona', que no se trata de nada más sino de la adecuada donación misma [*Ibid.*, p. 59 (72)]⁴².

En efecto, la evidencia es el método fenomenológico⁴³ que solamente es posible mediante la efectuación de la reducción fenomenológica⁴⁴. O bien, dicho inversamente, la reducción fenomenológica es precisamente la limitación a la esfera de las «puras donaciones en persona», a la esfera de la evidencia [*Hua II*, pp. 60-61 (75)]⁴⁵. De este modo, Husserl insiste y ratifica en los mismos términos que en la lección anterior: «la donación absoluta es lo que hay como último» (*Absolute Gegebenheit ist ein Letztes*) [*Ibidem*], y es esta donación absoluta, el fenómeno puro en sentido fenomenológico, el que sirve de «norma última», lo que, en cuanto «medida de base» le confiere sentido al conocimiento. Comprender esto es, de acuerdo con Husserl, aprehender en toda su esencia en qué consiste la filosofía, en qué consiste esta actitud de espíritu que es la filosofía.

De esta forma, resulta claro que la *intencionalidad* de las vivencias, en este caso de las vivencias cognoscitivas, es la estructura constitutiva de las vivencias mediante la cual éstas mientan (*meinen*) un objeto y gracias a la cual el objeto es dado en sí mismo, tal cual es mentado. Gracias a esta correspondencia fundamental entre la evidencia y la intencionalidad, aprendemos que la mención que hacen las vivencias no va «más allá», ni se queda «más acá» de la *intentio* misma. Dicho en otros términos, el conocimiento alcanza efectivamente el objeto trascendente y en la pura vista, en virtud del método de la evidencia eidética y en el marco de la reducción, aprehendemos el *sentido* mismo de este objeto (= lo que él es efectivamente), y no un «fantasma», una «apariencia» (*Schein*), o una «ilusión» simplemente. Es gracias a esta correspondencia entre la intencionalidad de las vivencias cognoscitivas y la evidencia que da el objeto como «correlato intencional» -y ello a través de la obra de la reducción- que tenemos la «donación absoluta en persona». Por tanto, esta donación es una *adquisición*, a saber, el resultado del método y de la actitud específicamente filosóficos. Es únicamente en esta actitud y por este método que es posible «ver las razones», y el filósofo es consiguientemente aquel que «ve las razones» (*Grund*) [Cfr. *ibid.*, p. 61 (75)] y que indica o hace ver las razones o los fundamentos esenciales del ser y de la relación del ser (para emplear la expresión ya presentada por Husserl). En esto consiste toda la

significación crítica, filosófica y metafísica inclusive de la fenomenología. Contra «aquel que no ve o no quiere ver», contra éste, dice Husserl, «no podemos hacer nada» [*Ibidem*]⁴⁶.

En todo caso, Husserl lleva el análisis aún más lejos. En efecto, no se queda simplemente en el «ver y dejar ver», sino plantea aún la pregunta acerca de *hasta dónde se extiende la donación absoluta en persona* [*Ibid.*, pp. 61-62 (76)]. La importancia de la pregunta consiste en el hecho de que se trata de eliminar los malentendidos que podrían conducir la fenomenología a una posición extrema de misticismo (sobre el cual ya hemos hablado), o, en el otro extremo, a una posición intelectualista [*Cfr. ibid.*, pp. 62-63 (76-78)]⁴⁷. No obstante, esta pregunta queda sin respuesta en esta lección. Para encontrarla debemos avanzar hasta el contenido expuesto en la quinta y última lección.

§ 5. EL TEMA DE LA CONSTITUCIÓN FENOMENOLÓGICA

Ya ha quedado establecida la evidencia de la *cogitatio*, esta esfera en la cual tenemos la donación de los objetos como correlatos intencionales (el *cogitatum*). En consecuencia, Husserl propone avanzar un paso. Es lo que constituye el objeto inmediato de la quinta lección. Al comienzo del texto existe una discusión bastante larga acerca de las relaciones y de las diferencias al interior de la *cogitatio*, y principalmente las distinciones entre la percepción y el recuerdo y la imaginación. El objetivo de estas distinciones es el de clarificar aún mejor la evidencia de la *cogitatio*, puesto que resulta claro que su ser «no es tan simple como parece» [*Ibid.*, p. 71 (84)].

El objetivo inicial en la delimitación de las distinciones entre las *diferentes cogitaciones*⁴⁸ es ante todo el de elucidar con toda evidencia la aprehensión misma de la esencia del objeto de conocimiento, o mejor, el estatuto fenomenológico de las cogitaciones. El problema es por tanto el de saber si la aprehensión de la esencia es siempre la misma, o si las diferencias de las cogitaciones -las cuales se fundan esencialmente en diferencias de la mirada reflexiva, según si dirigimos la mirada a una forma determinada de donación de un objeto, o a otra cualquiera- están determinadas por la aprehensión de la esencia (del *cogitatum*).

Así pues, Husserl comienza por hacer una distinción entre las cogitaciones con respecto a la aprehensión o a la donación del objeto de conocimiento. Si en la percepción ponemos la existencia del objeto mismo -«este»- y que, por consiguiente, este objeto de la conciencia perceptiva es totalmente individual, lo mismo sucede para el recuerdo. En efecto, en el recuerdo⁴⁹ de un sonido, por ejemplo, podemos distinguir mediante la reflexión sobre el recuerdo mismo, si el contenido del sonido es el mismo, si dura todavía,

o si por el contrario ha cambiado. Existe por lo tanto una distinción entre la trascendencia del objeto y el fenómeno temporal. El objeto permanece en su trascendencia como singularidad, por su lado, el fenómeno temporal (el cual es a cada instante un ahora) «conduce a la aparición al *ser temporal*» [Hua II, p. 68 (80)]. Es preciso distinguir por tanto dos cosas: por una parte, la percepción y el recuerdo tienen, en tanto que vivencias, el mismo estatuto fenomenológico, a saber, la donación (ciertamente de una manera distinta entre la una y el otro) evidente del fenómeno; por otra parte, el *cogitatum* de la percepción y del recuerdo no tienen el mismo carácter de evidencia. En el recuerdo, por ejemplo, el objeto no está presente, sino dado en la presentificación (*Vergegenwärtigung*). En el recuerdo «la vista *depassa*» el puro punto del ahora [Ibid., p. 67 (80)], la pura donación de la percepción; pero continuamos teniendo cuando menos una donación evidente del objeto puesto que podemos identificarlo como siendo el mismo que era anteriormente en el modo de la percepción.

Así pues, el análisis de la conciencia del recuerdo muestra que hay *diferentes* modos de objetos y de donación, y que estos modos se encuentran entrelazados. Pero lo que es aún más importante con respecto al problema de la trascendencia del objeto, es la distinción que establece Husserl entre, por un lado, el *objeto* mismo, que es o que era, que dura o que cambia - y por otro lado, el *fenómeno* temporal en el cual aparece el objeto a la conciencia como siendo precisamente un ser temporal. Este fenómeno del tiempo es «a cada momento un ahora» [Ibid., pp. 67-68 (80)]. El objeto no es una parte del fenómeno, puesto que posee su propio lugar en el tiempo objetivo, y por consiguiente, el objeto se constituye en tanto que fenómeno que transcurre (= que fluye) en la conciencia [Ibid., p. 68 (80)]⁵⁰.

Luego de haber establecido esto, Husserl pasa a una distinción de las cogitaciones con vistas a la donación de la esencia. Ciertamente, como ya se ha dicho en las lecciones que preceden, la esencia se constituye no simplemente en la percepción (y en la retención), sino igualmente «generalizando» el objeto⁵¹. Lo mismo puede decirse en el caso de la imaginación (*Phantasie*) o de la rememoración (*Wiedererinnerung*)⁵², puesto que en estas formas de la *cogitatio* nos las vemos también con generalidades, o sea, con esencias.

Como quiera que sea, la conclusión importante con respecto a la diferenciación de las cogitaciones es que, para la aprehensión de las esencias, la diferencia entre la percepción y la imaginación no juega ningún papel. Lo que cuenta ante todo es que la aprehensión de la esencia «remite» siempre, por así decirlo, a una *intuición* singular «pero no por ello a una percepción singular» [Hua II, p. 68 (80)]⁵³. Así pues, Husserl traza una distinción de principio entre la percepción -la cual es esencialmente una «posición de la existencia» [cfr. *ibid.*, p. 70 (83)]- y la intuición de esencia -la cual puede basarse también

en un acto de la imaginación o de la representación-. El otro aspecto importante que se desprende de lo que precede es que es precisamente esta intuición de esencia la que constituye el conocimiento o, como dice Husserl, es con la mirada que se constituye el conocimiento [*Ibid.*, p. 68 (80)].

Por tanto, es importante no perder de vista que si nos atenemos a la aprehensión de la esencia, cualquiera que sea el modo de la *cogitatio*, esta *cogitatio* expresa el *contenido*, la «esencia singular» o la «esencia individual» y no la existencia. Mejor, para la aprehensión de la esencia la posición de existencia o de no-existencia no entra en consideración. La aprehensión de la esencia es ante todo una aprehensión del mismo *contenido* - y esto de una *cogitatio* a otra. El contenido es por lo tanto, claramente, el fenómeno que aparece en toda su «*ipseidad*» ante la mirada reducida. Aprehendiendo esta esencia hacemos abstracción de toda determinación empírica, «real» de la cosa o del estado-de-cosas tal y como ha tenido lugar en el tiempo objetivo, en una situación concreta, etc. en el mundo.

Una vez que esto ha quedado claramente establecido, Husserl concluye con total evidencia: del análisis precedente resulta una distinción capital, a saber: la diferencia entre *la existencia* y *la esencia*, las cuales corresponden fundamentalmente a dos modos de ser, dos modos de donación [*Ibid.*, p. 70 (83)]. Toda la atención de la actitud de espíritu fenomenológico se halla, como ya lo sabemos, del lado de la esencia. Llevando este análisis aún más lejos, podemos afirmar inclusive que existe una anterioridad intencional de la esencia sobre la existencia. Esta anterioridad intencional constituye la esfera de trabajo de la fenomenología: es la «conciencia pura». La existencia o el juicio de existencia se refiere siempre a una individualidad determinada: el «esto». Por su lado, el juicio genérico sobre la esencia constituye plenamente una férrea objetividad. Es esta la respuesta al problema planteado en la lección anterior, esto es, el problema del estatuto científico de la fenomenología. Sin embargo, el interés de Husserl no se sitúa del lado de esta respuesta, que parece desprenderse con evidencia de los análisis anteriores. Lo que le preocupa ahora se sitúa en otro eje.

En efecto, al comienzo de esta quinta lección, Husserl recuerda que la evidencia de la *cogitatio* ya ha quedado establecida. Ahora bien, los análisis que preceden muestran que esta evidencia de la *cogitatio* no es algo simple. De hecho, para la distinción y la diferenciación de cogitaciones hemos descubierto una multiplicidad de modos de donación de los objetos, debido precisamente a esta variedad de fenómenos constituidos en las cogitaciones [*cf.* *ibid.*, p. 71 (84)]. Es en estos fenómenos como los objetos se dan exactamente y tal cual son. De alguna manera, dice Husserl, se «crean» (*schaffen*) los objetos [*Ibidem*]. aún cuando estos fenómenos no sean exactamente los objetos que ellos constituyen o que «crean» y que los objetos no se encuentren efectivamente en los fenómenos.

Por tanto, hemos obtenido dos clases de «objetos»: por una parte, la *cogitatio*, la cual es el objeto de la reflexión fenomenológica; por otra parte, el *cogitatum*, que es el objeto intencional de esta *cogitatio*. Sin embargo, es preciso hacer una doble observación con respecto a este pasaje. Por un lado, es la distinción precisa que establece Husserl entre la objetividad del objeto y el carácter intencional del fenómeno. Husserl no niega en absoluto la realidad objetiva de las cosas, de la realidad. Esto ya es conocido suficientemente por las ciencias de la actitud natural y por el hombre de esta misma actitud. Por el contrario, lo que sigue siendo incomprendible para ellos es el cómo de la relación a la trascendencia o, para decirlo en otros términos: cómo es posible que el conocimiento pueda dar cuenta con toda legitimidad del ser trascendente - trascendencia que el conocimiento pretende encontrar, en tanto que este es precisamente el otro aspecto del enigma del conocimiento. Por lo demás, hay que observar igualmente que Husserl presenta el modo como este objeto trascendente se manifiesta en tanto que fenómeno «subjektivamente» a la conciencia. En efecto, el objeto se da tanto según el modo de la percepción, como en el modo del recuerdo e incluso de una manera distinta aún según el modo de la imaginación, etc. Sin embargo, sostiene Husserl, somos capaces, en tanto que fenomenólogos, de aprehender y de identificar en cada caso a través de la diversidad de modos de donación la unidad del objeto. Esta aprehensión de la unidad sintética del objeto es la *constitución*. Ahora, esta identificación es posible, según el texto de *Hua II*, gracias al hecho de que podemos referirnos a la esencia. La *esencia* es entonces lo *idéntico* que aparece en una multiplicidad de modos. Cada modo es donador de una concreción singular, pero sólo la intuición de esencias nos ofrece el objeto tal cual (en su generalidad), es decir, como fenómeno puro. De esta forma, es posible no solamente sobrepasar todo relativismo, sino, al mismo tiempo, y por ello mismo, afirmar la universalidad y la objetividad del método fenomenológico - una objetividad y una universalidad que se fundan en todo caso en la esencia misma de la subjetividad del conocimiento. Desde luego, no se trata de una subjetividad psicológica, sino de una subjetividad pura: la del yo puro que resulta de la reducción fenomenológica.

De esta suerte, podemos continuar el análisis de la lección de Husserl. Existe por tanto una diversidad de modos de donación del sentido del objeto o, en otras palabras, *existe una diversidad de modos de constitución* del objeto: en la percepción y en la retención se constituye el objeto temporal; en la conciencia-de-lo-general se constituye lo general; en la imaginación se constituye igualmente el contenido intuitivo, la esencia singular; en los actos categoriales se constituyen los enunciados evidentes, y así sucesivamente [*Cfr. Ibid., p. 71 (85)*]⁵⁴.

De una manera general, podemos decir: *la constitución se efectúa en actos de pensamiento*, tomando el concepto de pensamiento en el sentido más amplio de la palabra. En toda su obra, Husserl se refiere a estos actos de pensamiento como a «cogitaciones» o a «vivencias» (*Erlebnis*). En todo caso, se quiere significar toda vivencia o acto de pensamiento en el cual la conciencia *ve con toda evidencia y absolutamente* el fenómeno «en persona» [cfr. *ibid.*, pp. 71-72 (85)]. Así pues, las cosas (*Sachen*), en el sentido amplio de la palabra, se constituyen en estos actos. Es en estos actos que las cosas llegan a la conciencia. Por consiguiente, la aprehensión adecuada de la cosa (*Sache*) en sentido fenomenológico exige el estudio en cada caso del *modo* como la cosa es dada o como se constituye en la conciencia. La constitución es pues un «llegar a la donación» por parte del objeto, para manifestarse intencionalmente a la conciencia en toda su *ipseidad*. «Es únicamente siendo constituidas» como las cosas «se muestran tal y como son» [*Ibid.*, p. 72 (85)]. Subrayado, C.E.M.]. Vemos claramente que el análisis de la *constitución* es la respuesta fenomenológica al problema del conocimiento, a saber: tanto a la esencia del conocimiento como al objeto o al ser del conocimiento.

De esta forma se revela toda la esencia de la fenomenología del conocimiento, pero con ella igualmente la esencia de la fenomenología en general. La fenomenología tiene como tarea poner en claro la relación de la conciencia con la trascendencia. Esta relación se revela como una *correlación intencional y apriori*, es decir, esencial, mediante la cual resulta claro que el objeto trascendente es sin embargo dado a la conciencia según una multiplicidad de modos, bajo la forma de un fenómeno que aparece ya de una manera, ya de otra. No obstante, la conciencia está en capacidad de aprehender una *unidad* a través de y «a pesar» de la multiplicidad. Husserl comprenderá esta aprehensión como un acto de *síntesis*. La obra de la conciencia es por tanto fundamentalmente una *efectuación de síntesis*. Se trata de la síntesis que aprehende la esencia misma del objeto y que lo da entonces con toda *evidencia*. El *sentido* mismo del objeto se revela entonces. Husserl denomina este acto de donación de sentido como *constitución*. La constitución aparece en consecuencia como la donación de la cosa en todo su sentido, siempre y cuando, para la revelación y la comprensión adecuada de este proceso de conocimiento, continuemos actuando siempre al interior del marco de la reducción fenomenológica. Esto es, hasta el momento, lo más esencial de *La idea de la fenomenología*.

No obstante, Husserl no está todavía dispuesto a concluir. Una vez clarificado (conceptualmente) el concepto de constitución⁵⁵, Husserl se plantea aún una pregunta de una radicalidad enorme. En efecto: «¿En dónde comienza esta constitución de objetos, y en dónde termina?» [*Hua II*, p. 72 (85)]. Husserl no se interroga acerca del simple «comienzo» ni sobre el «simple» fin de la constitución en el sentido natural o ingenuo de las palabras. No olvidemos que

nos encontramos en la actitud de espíritu crítico, de espíritu fenomenológico. Con la formulación de esta pregunta Husserl apunta a un problema mucho más grave de lo que parece.

Efectivamente, el marco de la pregunta [cfr. *ibid.*, pp. 72-76 (85-90)] concierne por completo al problema de la legitimidad, o más precisamente, de la autenticidad de la donación, esto es, de la videncia donadora del objeto. Se trata por tanto de distinguir lo que se da en la donación *verdaderamente, auténticamente* «y lo que no lo es» [*Ibid.*, p. 73 (87)]. A la conciencia se dan a cada instante, y siempre bajo un modo más atento o menos atento, más actual o más potencial, más patente o más latente⁵⁶, una multiplicidad de fenómenos. En todo caso, a los ojos de la fenomenología, no se trata «de establecer como donaciones cualquier fenómeno», sino, por el contrario, se trata de «*hacer inteligible la esencia de la donación*» así como la constitución de los diversos modos de objetos [*Ibidem. Subrayado, C.E.M.*].

Es claro ahora que el fenómeno tiene una doble relación: al mismo tiempo al objeto *real*, existente en el tiempo objetivo, etc. y al objeto *intencional*⁵⁷. El fenómeno designa a la vez el aparecer y lo que aparece [*Ibid.*, p. 14 (106)]. El análisis de la constitución se refiere a o resulta de esta segunda relación. En el primer caso, tenemos, por así decir, un simulacro del objeto; en el segundo caso, ponemos en claro el objeto en su constitución auténtica. Así pues, es fundamental desde el punto de vista fenomenológico aprehender clara y distintamente el objeto en su evidencia «verdadera y auténtica» [Cfr. *ibid.*, p. 74 (88)]. Como dice Husserl, «la donación es siempre donación en el fenómeno cognoscitivo... y siempre hay que seguir esta correlación». La *visión evidente*: es esto el conocimiento en el sentido más fuerte de la palabra [*Ibid.*, p. 74 (89)]. En otros términos, es en el conocimiento donde se constituye el objeto, y ello en un proceso ascendente de determinaciones graduales en las cuales aprehendemos el objeto de una manera siempre adecuada. La evidencia es un método, esto es, un camino, un proceso (*odos*). Este proceso es el que conduce de una evidencia adecuada a otra todavía más adecuada, y por fin, finalmente, hasta una evidencia apodíctica. Este camino es el de la ciencia, e implica una serie de conexiones teleológicas, serie en la cual alcanzamos la unidad última del objeto. Por consiguiente, esta donación de la esencia debe siempre ser estudiada según la relación de la correlación, esto es, según la aprehensión y la comprensión de los diferentes modos de conciencia en los que el objeto es dado. De esta forma, es por lo tanto, claramente, en el conocimiento y por el conocimiento como resulta manifiesta la «*última donación de sentido*» [*Ibid.*, p. 76 (90)] al mismo tiempo que el objeto.

Una vez que estos análisis han sido recorridos, podemos volver a la pregunta relacionada con el comienzo y el fin de la constitución. ¿En dónde comienza por tanto la constitución de objetos, y dónde termina? La respuesta

que podemos dar a la luz de *La idea de la fenomenología* se desprende indirectamente de la exposición de Husserl. La constitución del objeto comienza con la elucidación, con la mostración de la evidencia auténtica y verdadera que da el sentido último del objeto como siendo el correlato intencional de la conciencia. Ahora bien, puesto que este proceso de constitución adopta dimensiones teleológicas, el comienzo de la constitución tiene una cierta similitud con el fin de esta constitución, y remite hacia una serie infinita de constituciones (y re-constituciones). Por lo tanto, es una serie *infinita*, no debido al objeto o a los campos sensoriales, etc. Para decirlo en términos de un realismo filosófico ingenuo: la constitución es un asunto infinito, no debido a la realidad. Por el contrario, su carácter infinito coincide a nuestro juicio por completo con la infinitud de las posibilidades de (la vida de) la conciencia. Es esta la respuesta que podemos anticipar someramente, y que Husserl mismo parece haber dejado en suspenso en sus cursos de 1907. De hecho la tematización misma de la pregunta y de su respuesta desborda el marco de los análisis gnoseológicos de Husserl, y todavía más el marco de la fenomenología estática, que es únicamente el de un análisis de la correlación. La extensión de la pregunta nos conduce aún más lejos. En efecto, la fenomenología acaba de ser desbordada sistemáticamente con estas lecciones de 1907. En lo sucesivo, deberemos aún continuar los desarrollos intentados por Husserl. Efectivamente, el texto concluye con una enumeración de problemas y de tareas. Nos encontramos al comienzo de la fenomenología, e inclusive de la filosofía. Pero el comienzo es un ya haber comenzado, un encontrarnos habiendo ya comenzado. Pero al mismo tiempo el comienzo queda ya detrás nuestro.

§ 6. Conclusión

Como decíamos al comienzo, el texto de las lecciones de 1907 es principalmente programático. Es precisamente por esta razón que el texto presentado aquí por Husserl tiene el defecto de ser igualmente bastante general y en ocasiones repetitivo: encontramos aquí esencialmente una enumeración de problemas, pero no todavía un desarrollo de los temas. Es por esto por lo cual queremos aquí, como conclusión parcial a estas lecciones, trazar primero la articulación misma del texto de *La idea*.

El problema central del texto se resume bajo el título del conocimiento. Se trata para Husserl de *comprender* el conocimiento y de resolver su enigma. El enigma del conocimiento consiste en el *encuentro* (*Triftigkeit*) del conocimiento con su objeto. Con el objetivo de esclarecer este enigma, Husserl comienza por hacer una descripción de la actitud natural (o de la conciencia empírica). Aprendemos así que la conciencia empírica tiene ciertamente conocimientos acerca del mundo y de la realidad. Pero lo que es un misterio para ella es precisamente el *modo* de la relación (o referencia) del conocimiento

con su objeto. Para la conciencia que vive en la actitud natural, el mundo, las cosas y la realidad son algo que va de suyo. En consecuencia, se le plantea a la fenomenología el problema de saber de qué modo es posible que el conocimiento tenga certeza (o que sea la certeza) de su objeto, tanto más cuanto que los conocimientos que se derivan de la actitud natural no nos dan jamás una garantía absoluta acerca del mundo y de la realidad. Es posible incluso que vivamos en un sueño coherente. El objetivo de la fenomenología es por tanto el de comprender la relación del conocimiento con su objeto, al mismo tiempo que, con ello mismo, alcanzar un ser en sentido absoluto.

En efecto, los conocimientos en la actitud natural son conocimientos siempre parciales e inacabados: están marcados por el signo de un cumplimiento (*Erfüllung*) sólo parcial y provisional; siempre es posible que la experiencia nos obligue a sobrepasar las evidencias alcanzadas en un momento dado, etc. Así pues, viviendo en la actitud natural, estamos siempre tentados a caer en el escepticismo. Por consiguiente, a la reflexión fenomenológica se le impone la tarea de una crítica del conocimiento. Se trata precisamente de una *reflexión* mediante la cual en lugar de estar dirigidos («arrojados») hacia las cosas, queremos comprender el modo del conocimiento, su esencia misma. Con esta reflexión, no nos referimos ya más simplemente a las cosas, sino a los *actos* mismos en los cuales las cosas nos son *dadas*.

La crítica del conocimiento comienza para Husserl con la exclusión de toda trascendencia y de todo conocimiento que se deriva de la actitud natural. Esta suspensión o puesta entre paréntesis de toda trascendencia es llamada la *epoché*, que es el método caracterizado consiguientemente por una ausencia de presupuestos y por la suspensión del juicio que se refiere a la realidad como existiendo anteriormente (a nosotros). En este texto, la *epoché* fenomenológica tiene como finalidad el dar claridad al conocimiento. Husserl llama a esta comprensión del conocimiento, entendida en estos términos, como una *comprensión de sí mismo* del conocimiento.

Gracias a la *epoché* fenomenológica, aprendemos que existen fundamentalmente dos modos de donación de los objetos. O bien se dan como objetos trascendentes, o bien como objetos inmanentes. Los primeros se dan a través de escorzos, siempre inadecuadamente; con respecto a ellos, la duda es siempre posible. Los segundos, por el contrario, se dan con toda evidencia e indudablemente en la inmanencia de la *cogitatio*. La *epoché* fenomenológica nos coloca frente a estos objetos inmanentes, las *vivencias*, y de lo que se trata es entonces de comprender cómo las vivencias se refieren a la realidad y al mundo exterior. Lo que constituye el enigma del conocimiento es pues su *trascendencia*. Husserl denomina a esta relación entre el conocimiento y la trascendencia, la *correlación intencional* (entre el conocimiento y el objeto).

El título que abarca estos objetos dados absolutamente en la inmanencia es el de *fenómeno*. Es preciso distinguir dos clases de fenómenos: primero, el objeto real que se da a cada instante en una multiplicidad de modos; y luego, el objeto intencional que es el correlato de las vivencias. Es decir, se trata de la diferencia entre el fenómeno como aparecer y como lo que aparece. Una vez que se ha establecido esto, Husserl, introduce la idea de la *reducción fenomenológica*, la cual tiene como finalidad aprehender el *fenómeno puro*. Mediante la reducción, ponemos en suspenso no solamente la trascendencia de los objetos y los juicios que se refieren a estos objetos dados en la trascendencia, sino igualmente al propio yo empírico, la persona que vive en el mundo a la manera de las cosas, en el tiempo y en el espacio objetivos. El sentido de la reducción fenomenológica es el colocarnos cara a cara con el ser de la conciencia, y con ello, al mismo tiempo, el de obtener una evidencia sobre la propia *cogitatio* y sobre su relación con la trascendencia.

La relación de las vivencias con la trascendencia es la obra misma de la *intencionalidad*. Ahora, la intencionalidad no es una relación, ni siquiera la relación entre el sujeto y el objeto: antes bien, es el carácter de ser de todas las vivencias intencionales, en una palabra, el ser mismo de la conciencia. Así pues, el campo de investigación de la fenomenología, los fenómenos puros, es la conciencia pura, la conciencia puesta de manifiesto gracias a la reducción fenomenológica. La investigación de la intencionalidad muestra por tanto suficientemente que el yo empírico trabaja continuamente con actos intencionales y con sus implicaciones. Siendo el yo empírico, la persona que vive en medio de la naturaleza y del mundo a la manera de una objetividad como las demás, esto es, como una objetividad natural precisamente, el yo empírico es insuficiente para garantizar la certeza del objeto que es el correlato intencional de las vivencias, a saber, del *cogitatum*, precisamente debido a que es un presupuesto natural. A fin de alcanzar una certeza absoluta sobre el *cogitatum*, es necesario acceder a la conciencia pura como al «lugar» en el cual los objetos son dados a la conciencia. En consecuencia, se hace claro que hablar de un objeto en sí (en el sentido del kantismo, por ejemplo) es un sin-sentido (*non-sens*). Mejor, el ser del objeto se revela como siendo *intencional*: es un objeto *para* una conciencia, y la conciencia, por su parte, se manifiesta como una relación intencional al objeto. Esta correlación intencional define un primer sentido de la *constitución*: la constitución es por tanto una *donación de sentido*, en el sentido mismo de que el objeto carece de todo sentido para el sujeto si no es en virtud de una relación esencial a sus experiencias y sus motivaciones. El objeto aparece siempre en dependencia de las motivaciones de la conciencia. De esta forma, el objeto es tanto lo que aparece a cada instante a la conciencia, como lo que se revela como teniendo un *sentido* constituido en los encadenamientos de las motivaciones de la conciencia.

No obstante, a este nivel de la investigación se plantea un nuevo problema. Se trata, para Husserl, del estatuto científico de la fenomenología. En efecto, la dificultad consiste en que los fenómenos son siempre dados en un *fluir* de la conciencia, en devenir. En consecuencia, se plantea el problema: ¿cómo establecer una ciencia objetiva y universal de estos fenómenos, los cuales son, sin embargo, en devenir incesante? Para resolver la pregunta, Husserl hace un llamado a la *reducción eidética*, la cual consiste en la aprehensión de lo que es lo invariante del fenómeno en devenir, lo que permanece a pesar del devenir mismo. Husserl llama a este invariante el *contenido* del objeto, esto es, la *esencia (eidos)* del objeto. La reducción eidética es por tanto una condición necesaria de la fenomenología, pero no es, sin embargo, la condición suficiente de la fenomenología *trascendental*. Sólo la reducción fenomenológico-trascendental, es decir, la reducción aplicada al conjunto de la realidad, incluido el propio yo empírico, es la condición suficiente de la fenomenología entendida como ciencia universal, objetiva y trascendental- de la conciencia pura.

Así, la pregunta de la fenomenología acerca de la esencia del conocimiento se resuelve en la pregunta que se refiere a la condición de posibilidad del conocimiento y del objeto de conocimiento. Esta condición de posibilidad es la conciencia pura, o también la conciencia trascendental. Esta es la condición de posibilidad del aparecer de los objetos y del mundo, esto es, la condición de posibilidad del *sentido* de los objetos y del mundo. El análisis de los fenómenos puros implica, consiguientemente, una investigación sobre el origen y sobre la estructura de la intencionalidad. El título de esta investigación es la *evidencia*, mejor, la evidencia propia a la *reflexión fenomenológica*. Con ello, no solamente aprendemos que el objeto que la conciencia mienta es un objeto intencional, sino también que el objeto intencional corresponde exactamente al objeto mentado por la conciencia. De esta forma, la intención coincide por completo con la donación. La evidencia es lo que hay como último; es la donación misma del objeto. Ahora, la evidencia es el resultado de la reducción fenomenológica tanto como de la aprehensión de la estructura intencional de la conciencia.

La investigación de la intencionalidad muestra claramente que existe una diversidad de *modos del objeto y de la donación* del objeto. Husserl deja de lado (provisionalmente) el *cogitatum* para referirse más bien al *cogito* (intencional). Es en la intuición singular como aprehendemos la esencia de este objeto, es decir, de la *cogitatio* en la mirada reflexiva. La constitución es por lo tanto el modo más propio como podemos aprehender y resolver el problema relativo a la esencia del conocimiento. Y este conocimiento se lleva a cabo en la vista (*Schauen*), en la *mirada reflexiva*. Existe por tanto una multiplicidad de modos de donación del objeto (la percepción, la imaginación, etc.). Si trazamos ahora el paralelo con el conocimiento de un objeto

trascendente, se hace claro que es la aprehensión del objeto en su unidad a través de la multiplicidad de modos de donación y de los modos de aparición lo que caracteriza la *constitución en el sentido fuerte de la expresión*. De esta suerte, la constitución del objeto es la aprehensión de su *unidad*, como una *unidad de sentido*, a través de la multiplicidad de donaciones y de apariciones. Como dice Husserl, la constitución es un llegar a la donación, y coincide por tanto con la evidencia y se lleva a cabo mediante síntesis a través de las cuales el objeto se constituye como unidad de sentido. «Sólo siendo constituidas, las cosas se muestran como lo que son». Así pues, a pesar de la apariencia muy general del texto, surge una línea central con toda claridad en la argumentación de los análisis elaborados aquí por Husserl: es precisamente el camino que conduce hacia la caracterización de la fenomenología como fenomenología *trascendental*. Esto quiere decir que la conciencia pura o la subjetividad trascendental se revela como la condición de posibilidad del aparecer del mundo y de la realidad como poseyendo un sentido preciso. Este sentido les es dado por las efectuaciones intencionales de la subjetividad. La comprensión de esta donación de sentido es llamada por Husserl constitución. La tarea fenomenológica consiste entonces en comprender el modo como toda la trascendencia se constituye en la inmanencia de la conciencia. Es por esto por lo que la conciencia pura se revela como el campo (absoluto) de estudio de la filosofía fenomenológica.

Esta es, presentada sucintamente, la articulación central de las lecciones de 1907. Ahora bien, estas lecciones no nos dan justamente más que una *idea* de la fenomenología, y ello en el sentido de una visión global y unitaria, aunque breve, de lo que es la fenomenología, así como del fin al que quiere conducirnos. Sin embargo, queremos resaltar dos preguntas principales que todavía quedan por responder. La primera se relaciona con la extensión absoluta de la donación en persona: «¿Hasta dónde se extiende la donación absoluta en persona?». Podemos formular esta pregunta en otros términos refiriéndola al problema relativo al comienzo y al fin de la constitución: «¿En dónde comienza y en dónde termina la constitución de objetos?». La segunda pregunta tiene que ver con la constitución intersubjetiva de la cosa. Quisiéramos expresarnos más ampliamente sobre ambos interrogantes.

Comencemos por la última pregunta. La conciencia trascendental (o conciencia pura) es la condición de posibilidad de la donación de los objetos y de la realidad. Es ella la que le da sentido a la realidad y a las cosas, y la cosa y el mundo no tienen sentido más que por su relación intencional a las experiencias de la subjetividad. Pero esta conciencia pura, ¿es una conciencia aislada, singular? La respuesta es que no se trata aquí de *mi* conciencia personal, o de la de alguien más que afirma «yo», «a mí». La pregunta tiene que ver más bien con la intersubjetividad de la conciencia. Esta pregunta se resuelve

en parte en *La idea*, pero sólo de una manera abstracta, digamos. Mediante la reducción fenomenológica ponemos fuera de juego el yo empírico. Con ello alcanzamos al mismo tiempo el ser mismo de la conciencia, la conciencia constituyente. En tanto que estructura universal («el yo reducido de toda trascendencia y de todo carácter psicológico, y por tanto empírico»), el ego trascendental se encuentra en relación (intersubjetiva) con otros sujetos. Sin embargo, el desarrollo de este tema es una tarea que desborda por completo el marco de los análisis llevados a cabo por Husserl en 1907. La tematización de la constitución intersubjetiva y de la constitución de la intersubjetividad pertenecen a otro capítulo de la fenomenología. En cuanto tal, esta última se halla ausente en el contexto de *Hua II*.

En cuanto a la primera pregunta, se trata de saber si la donación pura debe ser adecuada. La respuesta que Husserl da a esta pregunta en 1907 es afirmativa⁵⁸. De esta forma, a partir del texto de *La idea*, podemos decir que la donación absoluta en persona se extiende efectivamente tan lejos como se extiende el campo de la inmanencia pura.

Ahora, la validez universal de las investigaciones fenomenológicas coincide por completo con la aprehensión auténtica y verdadera de los fenómenos. Pero la aprehensión de los fenómenos, entendida en estos términos, corresponde por principio con la *historia* de la conciencia. La constitución comienza y termina con las efectuaciones de (la vida de) la conciencia. Hay aquí un tema que queda implícito en el marco de los análisis de Husserl: es el tema de la *vida* de la conciencia. El desarrollo de la unidad de la vida de la subjetividad es un capítulo fundamental de la fenomenología. Sin embargo, aquí, se queda como un proyecto.

Mientras que el conocimiento que se deriva de la actitud natural es siempre parcial, incompleto, dudoso, la filosofía se pone como tarea alcanzar y comprender el conocimiento en sentido absoluto. Según Husserl, la filosofía comienza por y encuentra siempre sus raíces en la teoría del conocimiento. Ahora bien, el objetivo del conocimiento implica poner en claro el objeto del conocimiento, el ser mismo del conocimiento. Sin embargo, el conocimiento es algo (es un *proceso*) que le «acaece» al objeto; más exactamente, el ser del objeto consiste en ser conocido. Es en el conocimiento en donde éste se revela como lo que es; por fuera del conocimiento el objeto es puro *non-sens*. Con respecto a la subjetividad, el ser del objeto consiste en tener un sentido, y este sentido le es dado *por y en* la conciencia pura. Es por esta implicación de la cosa como siendo relativa a la conciencia y como encontrando en la conciencia trascendental el origen de su sentido, por lo que la fenomenología se caracteriza como un «idealismo trascendental».

Por lo demás, no encontramos (todavía) en *La idea de la fenomenología* una tematización *explícita* del mundo ni de la constitución del mundo. El mundo no aparece aquí como lo que será en el resto en la obra de Husserl: el tema principal de la filosofía⁵⁹. La preocupación de Husserl se vuelca más bien alrededor de la cosa y del objeto del conocimiento. Aun cuando Husserl indica claramente que en el horizonte de la fenomenología del conocimiento existe un interés por la metafísica (en sentido fenomenológico), Husserl se queda en este texto simplemente en el nivel epistemológico o gnoseológico de las comprensiones acerca de la idea del conocimiento en general. No obstante, Husserl habla aquí del horizonte («*Hof*») del que está circundado todo objeto intencional. Este horizonte es el mundo (tal y como se hace manifiesto con suficiente claridad con el análisis del texto de las *Ideas I*). Como quiera que sea, lo que se dice con respecto al objeto (o a la cosa) puede «generalizarse» igualmente con respecto al mundo y a la realidad en general; es decir, extraen su sentido de la subjetividad trascendental y de sus efectuaciones intencionales. En todo caso, lo importante es tener en cuenta la constitución (del objeto) como siendo un proceso continuo en el que el objeto es dado a la conciencia como unidad sintética, esto es, como unidad de la multiplicidad de las donaciones y de los modos de donación. En fin, la tarea fenomenológica consiste en comprender la constitución del ser en la subjetividad trascendental⁶⁰.

NOTAS

¹ El presente texto forma parte de mi disertación doctoral *L'idée du monde chez Husserl. Objet et méthode dans la phénoménologie statique (1900-1917)*, presentada en diciembre de 1992 en la K.U.L. con la dirección del Profesor Rudolf BERNET

² Este texto se encuentra publicado en *Hua XII. Sobre el concepto de número* está incluido igualmente en *Hua XII*. No existe hasta el momento traducción española de estos dos textos. (Véase la bibliografía al final)

³ Tal y como ya se ha establecido por diferentes fenomenólogos y comentaristas, el pensamiento filosófico de Husserl comprende esencialmente tres periodos: primero, el *periodo pre-fenomenológico* al que pertenecen los dos textos anteriormente citados de 1887 y de 1891 así como una serie de artículos que tratan, en parte, de la lógica algebraica; segundo, el *periodo de la fenomenología como psicología descriptiva*, que se caracteriza fundamentalmente por las *Investigaciones Lógicas* y, tercero, el *periodo de la fenomenología trascendental*, que se inaugura con las lecciones de 1907 (y en particular con las lecciones sobre *La idea de la fenomenología, Hua II*) y que se prolonga hasta la obra final de Husserl, incluida la *Krisis (La crisis de la humanidad europea y la filosofía fenomenológica, Hua VI)* así como numerosos manuscritos aun no publicados y que se encuentran en los Archivos Husserl en Lovaina.

⁴ Las *Investigaciones lógicas* fueron el segundo libro publicado por Husserl (después de su *Filosofía de la aritmética*, 1891, cfr. *Hua XII*), pero, por otra parte, constituyen el primer texto propiamente *fenomenológico* de Husserl. Las «Investigaciones» comprenden tres volúmenes, publicados respectivamente en: *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. Text der 1. und der 2. Auflage, Herausgegeben von E. Heidegger, *Hua XVIII*, Ed. M. Nijhoff, Den Haag, 1975. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil*. Text der 1. und der 2. Auflage ergänzt durch Annotationen und Beiblätter aus dem Handexemplar,

Herausgegeben von U. Panzer, *Hua XIX/1*, Ed. M. Nijhoff, The Hague, 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil*. Text der 1. und der 2. Auflage ergänzt durch Annotationen und Beiblätter aus dem Handexemplar, Herausgegeben von U. Panzer, *Hua XIX/2*, Ed. M. Nijhoff, The Hague, 1984. Versión española: *Investigaciones lógicas, 1 y 2*, versión española de Manuel G. Morente y José Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1982.

La primera edición de las *Investigaciones* caracteriza a esta obra como «psicología descriptiva o también como *psicología eidética descriptiva*: se trata en efecto de la descripción *in specie* de los actos o vivencias intencionales de la conciencia. En la segunda edición, publicada por la misma época que las *Ideas I*, Husserl conduce (= «eleva») las investigaciones al nivel de la fenomenología trascendental. De acuerdo con algunos autores, con esta modificación Husserl habría caído en el idealismo y los elementos «realistas» de la primera edición habrían sido desplazados, e incluso dejados de lado. La tercera edición es en efecto una reedición de la edición de 1913.

⁵ *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, Hua II*; traducción al español: Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, trad. por Miguel García-Baró, F.C.E., México, Madrid, Buenos Aires 1982. Citamos a continuación *Hua II* o «La idea»; la numeración de la página se refiere siempre primero al texto de *Husserliana*, y, aunque generalmente las traducciones son nuestras, el número entre paréntesis corresponde al de la traducción al español.

⁶ Este texto forma parte de una serie de cursos dados por Husserl en Gotinga. Para una visión general de la organización de estos cursos y de la unidad temática de Husserl, cfr. la introducción del editor de *Hua XXIV*, p. XIII: estos cursos de Göttingen abarcan, en la obra publicada in *Husserliana*, el texto Nr. 1 in *Hua XXIII* (*Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*), los cursos sobre la conciencia del tiempo interno: *Hua X*, el texto completo de *Hua II*, los textos completos de *Hua XVI*, *Hua XXIV*, *Hua XXVI* (*Vorlesungen über Bedeutungslehre*) y *Hua XXVIII*, así como el texto Nr. 6 in *Hua XIII*.

⁷ Husserl no criticó nunca posteriormente las tematizaciones y los desarrollos que conforman el objeto de estas lecciones, si bien criticó -lo cual tiene sin embargo otra envergadura, tal y como tendremos la ocasión de indicarlo- el camino cartesiano de su fenomenología en los años 20 y 30: pero entonces se refiere explícitamente a las *Ideas I* (*Hua III*). Volveremos sobre este punto.

⁸ Para un resumen comentado de este texto, cfr. por ejemplo S. Breton, 1956, pp. 156-168. Cfr. igualmente las introducciones del editor del texto alemán, W. Biemel (*Hua II*), así como la introducción de P. Janssen a la edición del texto alemán in Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Ed. Felix Meiner, Hamburg, 1986.

⁹ Así nacen, según Husserl, la gramática pura, la lógica pura y la lógica normativa y práctica.

¹⁰ Husserl habla del *despertar de la reflexión* (*Idem.*, p. 18 (27)) como el origen de los problemas que revelan el «enigma» del conocimiento. En el texto de *Hua II* no existe una tematización acerca del origen y la esencia de esta reflexión. Sabemos simplemente que es el producto del filósofo que se interroga acerca de la referencia del conocimiento con su objeto, así como acerca de sus rasgos esenciales. Habrá que esperar a los desarrollos ulteriores de Husserl sobre esta reflexión («fenomenológica») y sobre su diferencia con la reflexión natural: *Hua III*, 1, pp. 162 y siguientes (172 y sig.) y *Hua I*, § 15.

¹¹ Se impone aquí una doble observación: por una parte, se retoma el mismo tema que *explícitamente* plantea Husserl en la pregunta, a saber la posibilidad del conocimiento, y, por otra parte, se encuentra también *implícitamente* o por omisión el hecho de que el problema del conocimiento se plantea aquí por completo en términos de la conciencia individual o del sujeto individual: no existe aquí -ni en la exposición misma de los cursos de 1907- referencia alguna a la intersubjetividad, esto es, al conocimiento de la intersubjetividad en el doble sentido del genitivo; cfr. por lo demás F. Dastur (1989).

¹² Husserl vuelve sobre la importancia de aclarar el problema del conocimiento en estos mismos términos in *Hua I*, p. 57 (54). Husserl resume lapidariamente la forma del conocimiento para el pensamiento natural, así: «lo trascendente no es accesible a la experiencia», *Hua II*, p. 82 (123): «inferimos la trascendencia».

¹³ En esta primera lección, Husserl introduce un argumento bastante interesante: el del biologismo. De acuerdo con los defensores del biologismo, el conocimiento expresa «la particularidad contingente de la especie humana», y estaría en total dependencia de las posibilidades de evolución en el futuro; el ser humano no alcanza jamás la naturaleza de las cosas mismas, sino, únicamente alcanza las cosas en una relación condicionada por nuestro grado actual de evolución. Así pues, este biologismo hace del conocimiento un problema tan sólo humano, y es el representante de un relativismo antropológico. Ciertamente no es éste el único relativismo que halla que criticar, pero Husserl le otorga una atención particular en «La Idea», así como en *Hua XXIV*.

¹⁴ Esta relación entre la fenomenología y la metafísica no es siempre clara, y de hecho Husserl no elaboró una relación sistemática entre ambas. Sin embargo, de un modo general, para Husserl la metafísica es ante todo la ciencia absoluta del ser, es la ciencia auténtica de la realidad. No obstante, distinguimos en Husserl dos significaciones de 'metafísica': de un lado, en tanto que doctrina sobre el ser y el no-ser, la metafísica es la fundación o la explicación de las ciencias de hechos y de los hechos empíricos en general (*Tatsächlich*) a partir de principios trascendentales apriori; de otro lado, en tanto que esta explicación encuentra su fuente y su legitimidad en la conciencia pura, la metafísica coincide «finalmente» con la fenomenología pura. En este segundo sentido, la metafísica se encuentra «al final», o mejor, *en el horizonte* de la fenomenología: la metafísica es el fin que la fenomenología quiere alcanzar finalmente. Hay que decir sin embargo que esta conexión entre la fenomenología y la metafísica no es, en el período de 1900-1917 más que una «tarea» o un programa para Husserl. En contraste, nos parece que es más bien en los años veinte y sobre todo en los años treinta cuando las implicaciones y las consecuencias, inclusive los desarrollos metafísicos de la fenomenología son mucho más claros. Como quiera que sea, encontramos ya a partir del período de «La idea» esta «camaradería» (*Bundesgenossenschaft*, como se expresa Husserl en *Hua XI*, p. 222) entre la fenomenología y la metafísica o la ontología. Cfr. Bernet, Kern und Marbach, 1989, pp. 209-213.

¹⁵ *Ibid.*, p. 25 (35). Es preciso decir que se trata aquí, sin embargo, como lo veremos en seguida, de una formulación provisional y no todavía típicamente fenomenológica. Es que la delimitación y la comprensión del «misterio» del conocimiento se lleva a cabo en estas lecciones de una manera *progresiva*.

¹⁶ *Ibid.*, p. 25 (35). Como vemos claramente, el conocimiento es un proceso que le «sucede» al objeto; desde este punto de vista, el conocimiento hace parte del sentido mismo del ser del objeto.

¹⁷ Cfr. igualmente *Hua XIX, I*, § 2, p. 8 (6-7). Se impone aquí una observación: cuando habla del objeto como existiendo en sí «y sin embargo» como siendo conocido en el conocimiento, Husserl emplea los términos (kantianos) de los psicólogos del conocimiento, y no (todavía) una expresión rigurosamente fenomenológica. Husserl hace aquí la descripción del conocimiento tal y como éste tiene lugar en la actitud natural y con los términos derivados de esta actitud. Es posteriormente como nos elevamos al nivel y al modo propiamente fenomenológico (esto es filosófico) de comprender el conocimiento. Con todo rigor, hay que decir que, desde el punto de vista de la fenomenología, hablar de un objeto por fuera de la posibilidad del conocimiento corresponde a un puro *non-sens*. La condición de posibilidad del conocimiento de los objetos es la misma condición de posibilidad de la experiencia de estos objetos: el objeto posible está referido siempre a una conciencia posible a partir de la cual el objeto extrae su sentido, es decir, en la cual el objeto se constituye. Hablaremos al respecto mucho más a propósito de la quinta lección.

¹⁸ Mediante la *reflexión*, toda *cogitatio*, toda vivencia en general se convierte en el objeto de una vista pura (*reines Schauen*) y de una aprehensión (*Fassen*) pura y en esta *vista* la vivencia es donación absoluta: cfr. *Ibid.*, p. 31 (40). (Modificamos la traducción española de presencia (*Gegebenheit*) por donación). La reflexión fenomenológica consiste pues aquí en un ver y aprehender puros, esto es, directamente

y sin mediaciones, del objeto en su modo mismo de donación. Este acto de «ver» es por tanto obra de la *intuición* (*Ibid.*, p. 31 (41)): gracias a la intuición, que es donación directa del objeto, vemos y podemos aprehender la *quidditas* del objeto, es decir: el objeto es lo que es dado y no de otra manera.

¹⁹ Husserl califica a esta «metabasis eis allo genos» como una «tendencia extraordinariamente fuerte» por parte de la actitud natural. De hecho, la «metabasis», la cual se refiere a la concepción de la conciencia y no a la relación con toda forma de trascendencia, consiste en comprender la conciencia como un hecho natural, a la manera de las objetividades existentes en el espacio y en el tiempo objetivos, por tanto a semejanza de las cosas. Es contra una tendencia «natural» semejante que se dirige la crítica de la fenomenología. Cfr. por lo demás, *Hua XIX/2*, pp. 728-29.

²⁰ Husserl emplea para esta (primera) inmanencia el término *reell Immanent*, que está traducido en la versión española por «ingrediente».

²¹ De esta forma, nos es permitido hablar fenomenológicamente de dos clases de objetos en general: de objetos inmanentes y de objetos trascendentes - siempre en su modo de donación. Así pues, en lo sucesivo carece de sentido hablar en fenomenología de objetos «objetivos» o «subjetivos». Por consiguiente, es claro que para Husserl no se trata de distinguir entre el realismo y el idealismo en sentido tradicional.

²² «La idea» no es el primer texto en el que Husserl introduce la idea de la reducción fenomenológica, pero sí es, ciertamente, en este texto en donde la reducción está presentada por primera vez de una manera sistemática - precisamente en esta tercera lección. (En efecto, es en las lecciones de 1906/07 (*Hua XXIV*), dictadas justamente algunos meses antes del texto de *Hua II*, en donde Husserl introduce (= descubre) la idea de la reducción fenomenológica). Es precisamente la reducción fenomenológica lo que constituye aquí lo esencial de la fenomenología.

²³ Es por esta razón por lo que Husserl denomina a este fenómeno, así aprehendido, un *factum psicológico*: *ib.*, p. 44 (54). Por otra parte, es interesante observar que Husserl llama a la *psicología* una *ciencia natural*, o *ciencia de la naturaleza*. La razón para ello es que la psicología se refiere al sujeto empírico, considerándolo como un objeto trascendente, existente en medio de la naturaleza o del «mundo» en un estado semejante al de los demás objetos de las ciencias naturales. En esencia, lo que le hace falta a la psicología (empírica) es la comprensión de la reducción fenomenológica.

²⁴ «C'est la raison pour laquelle la phénoménologie est, pour Husserl, essentiellement une méthode et non pas une science caractérisée par son contenu», F. Dastur, *op. cit.*, pp. 45-46.

²⁵ Husserl denomina también a esta cuasi-donación del objeto trascendente en las *Ideas I* como donación por escorzos (*Abschattungen*): no tenemos a cada instante más que una donación parcial del objeto trascendente y éste nunca nos es dado absoluta e indubitadamente, sino, siempre es dado de manera *inadecuada*. Por el contrario, pertenece a la esencia de toda vivencia, de toda cogitatio, que nunca se da por escorzos, precisamente debido a que la vivencia es dada absolutamente en la inmanencia de la conciencia; cfr. *Hua III/1*, pp. 87 y siguientes (95 y sig.).

²⁶ Husserl es consciente de los problemas que plantea el hecho de llamar a la fenomenología como *ciencia*. En efecto, desde siempre la pretensión y la validez de la ciencia descansan en una descripción, explicación y aprehensión coherentes y necesarias de una *objetividad válida universalmente*. Así pues, surge la pregunta siguiente: cómo hacer de la fenomenología una ciencia de los fenómenos puros, sin caer, sin embargo, en las dificultades de la objetividad (*en si*) y de la universalidad en los términos de las ciencias naturales? Para resolver este problema es fundamental recordar que la fenomenología no pone objetos, no es una ciencia de «nuevos objetos», sino, más bien, un método y una actitud de pensamiento «completamente nuevos»: la fenomenología es ante todo la *pura donación absoluta* de la cosa una vez que excluimos todo interés y toda referencia con la trascendencia. Insistimos una vez sobre el hecho de que la fenomenología es una actitud de espíritu filosófico. En la fenomenología vivimos «en la comprensión».

²⁷ «A los juicios tales como: esto-aquí existe, etc., que elaboramos en el marco de la vista pura, no atribuimos un valor particular», *idem*, p. 48 (60). En las *Ideas I*, Husserl habla del «esto aquí» refiriéndolo al *tode ti* aristotélico: cfr. *Hua III/1*, § 14.

²⁸ Es este el momento de recordar que para Husserl la «percepción» no significa únicamente la aprehensión del fenómeno mediante la vista; por el contrario, para Husserl la percepción puede llevarse a cabo igualmente por los otros sentidos, como el tacto, el olfato, el oído, etc. Es fundamental comprender esto para trazar la distinción entre la *percepción* como modo de la conciencia donadora del objeto, y el papel muy fundamental de la *vista* (*schauen*) en la filosofía fenomenológica. En efecto, como ya hemos visto, la *vista reflexiva* es por completo la *evidencia* - evidencia que Husserl define en las *Ideas I* como «el principio de todos los principios» (*Hua III/1*, § 24), y que es la medida absoluta y la norma para todo juicio, para toda relación con el mundo y con las realidades del mundo.

²⁹ Husserl habla de esta vista reflexiva como «percepción inmanente», «percepción reflexiva» o «percepción reducida», para designar la misma cosa, a saber la donación absoluta del objeto en la inmanencia de la *cogitatio*: cfr. *Ibid.*, p. 49 (61). Emplearemos en lo sucesivo, indiferentemente, estos términos para referirnos al modo de donación del fenómeno puro.

³⁰ La evidencia significa: «la vista, la aprehensión de lo que es dado-en-persona, en la medida en que se trata precisamente de una visión verdadera, de una verdadera presencia-en-persona en el sentido más riguroso de la palabra, y no de otra clase de presencia o de donación, que mienta algo que no es dado; es esto lo que hay como lo último», *ibid.*, p. 50 (75).

³¹ Recordemos que la problemática de este estatuto de la fenomenología reside en el hecho de que la fenomenología no puede afirmarse sobre la base de ninguna ciencia natural. Se trata de un comienzo completamente nuevo; no es posible por tanto establecer la fenomenología (= la filosofía) siguiendo el modelo de otras ciencias (como es el caso para Kant, por ejemplo). La ciencia -y pensamos con Husserl en la idea platónica de la *episteme*- debe poder dar razón (*legein*) objetiva y universalmente de una trascendencia. Ahora bien, la trascendencia de la fenomenología no quiere ser solamente esta o aquella; la fenomenología no quiere y no puede ser un saber «regional», sino, por el contrario, en su horizonte se halla la posibilidad y la necesidad de un saber absoluto y definitivo sobre el ser en sentido último. Vemos, desde el comienzo, el horizonte de «hacer fenomenología»: este horizonte es la metafísica, la filosofía como ciencia última del ser, como *prima philosophia*.

³² De hecho, Husserl no habla explícitamente en este texto de «reducción eidética», pero, sin embargo, esto no está en contra del hecho de que Husserl sí emplee aquí el *método eidético*. El método de la reducción eidética surge aquí a partir de la dificultad de aprehender la fenomenología como ciencia absoluta y universal de la conciencia. En efecto, la conciencia es un «flujo heraclíteo» (*Hua II*, p. 47 (59)), un fluir de fenómenos. Por tanto, frente a este flujo se hace imposible un conocimiento descriptivo y determinado, esto es, incluso, definitivo del mundo de los fenómenos. Es por esto por lo que la investigación de la conciencia (pura) no puede fundarse en una ciencia de la experiencia (*Erfahrungswissenschaft*) sino solamente en una ciencia eidética (*Wesenswissenschaft*). La fenomenología es la ciencia pura y apriori de la esencia de la conciencia. Su «pureza» (*Reinheit*) se deriva a la vez de la reflexión pura y del sentido mismo del apriori en el sentido de *prius*. Es que la investigación de la conciencia en la reducción eidética es la aprehensión de los fenómenos puros antes (= apriori) e incluso indiferentemente de toda referencia a la experiencia concreta, *empírica* del mundo y de la realidad. En lugar de referirse a realidades efectivas (*Wirklichkeiten*), la fenomenología se ocupa, gracias a esta reducción, de las posibilidades ideales. Así pues, su contenido no es el objeto de una experiencia concreta y por tanto individual, sino la de una experiencia *pura*, en la generalidad y la necesidad del *eidos*. La aprehensión del *eidos* es la aprehensión de la *idea*, de lo que es lo idéntico en la variación del fenómeno. Con la reducción eidética la actitud natural se modifica, digamos, en una actitud eidética. «En la actitud dirigida hacia el puro *eidos*, la realidad *fáctica* (*faktische*) es por completo irrelevante» (*Hua IX*, p. 74). Ahora bien, la pregunta que importa en la actitud eidética (a la que Husserl llama igualmente *ideación* (*Ideation*)) se formula de la siguiente manera: qué es la 'percepción' en general, qué es el recuerdo

en general, etc., en una palabra, cuáles son las posibilidades de la conciencia pura? Sólo a partir de estas posibilidades es posible aprehender la esencia misma de la conciencia. O bien, para decirlo en los términos de *Hua II*, es en estos términos como es posible aprehender y comprender la *esencia del conocimiento*. En canto a la reducción eidética en Husserl, cfr. por ejemplo *Hua XLX*, 2, § 52, *Hua III*, §§ 71-75, *Hua I*, § 34; con respecto a las relaciones de la fenomenología con las demás ciencias, *Hua III/1*, §§ 1-3, *Hua V*, pp. 44 y 59-70; así mismo, cfr. Bernet *et al.*, 1989 pp. 74-84.

Por lo demás, si es posible decir que existe un sentido posible de la fenomenología trascendental sin la reducción eidética (tal es el caso de algunas investigaciones fenomenológicas llevadas a cabo por Husserl principalmente en los años veinte y treinta), pero también de la fenomenología eidética sin la reducción fenomenológica -especialmente las *Investigaciones lógicas*-, Husserl insiste por otra parte en que es la unión de la reducción fenomenológica y de la intuición eidética la que define por completo a la fenomenología trascendental: ver *Hua I*, p. 106.

³³ La fenomenología «quiere ser, en efecto, la ciencia y el método que explica las posibilidades, las posibilidades del conocimiento, las posibilidades de la evaluación, y que las explica a partir de su fundamento esencial; estas posibilidades son problemáticas en general, y las investigaciones de la fenomenología son, por consiguiente, investigaciones universales de esencias», *ibid.*, p. 51 (64).

³⁴ Con respecto a la esencia, Husserl expresa en otro texto que ésta no es en modo alguno diferente del apriori mismo: este concepto de *eidos* «define al mismo tiempo el único de los conceptos de la expresión con un significado múltiple: el apriori que debe ser reconocido por nosotros como filosófico. Me refiero, por tanto, exclusivamente a éste, cada vez en que en mis escritos se trata del apriori»: *Hua XVII*, p. 255 (la observación).

³⁵ Trad. modificada, y subrayado, C.E.M..

³⁶ «El fenómeno cognoscitivo singular, que aparece y desaparece en el flujo de la conciencia, no es el objeto de las afirmaciones fenomenológicas», *ibid.*, p. 55 (68). En este mismo sentido y casi en las mismas palabras, cfr. *Erfahrung und Urteil*, Apéndice I, pp. 460 y siguientes.

³⁷ Es decir, lo que es «idéntico en innumerables conocimientos posibles que tienen, todos, un contenido inmanente similar».

³⁸ Es en el estudio de la esencia intencional de la conciencia en donde se sitúa la diferencia esencial de la fenomenología de Husserl con respecto a otras filosofías. En efecto, contra toda *interpretación* causalista o realista (ingenua), el método fenomenológico muestra claramente que no existen en absoluto «motivaciones» que provengan *de parte del objeto* y que vengan hacia al conciencia para producir en ella juicios, tomas de posición, etc., en otras palabras, para producir el acto de conocimiento. Es que, según Husserl, la relación de la conciencia con el objeto es por esencia, siempre, un *relación motivada*: es en esto en lo que consiste el rasgo más fundamental de la intencionalidad. Comprender esta relación intencional con el objeto trascendente, esto es, la intencionalidad, equivale a tematizar y a comprender las motivaciones de la conciencia con el objeto. Husserl presenta esta idea ya en 1907 en sus cursos sobre «La Cosa y el espacio», *Hua XVI*, en donde muestra muy claramente cómo el nivel más elemental de esta motivación, esto es, inclusive de la intencionalidad, es el de las relaciones quinesísticas. Esto quiere decir que los movimientos corporales y las disposiciones de la corporeidad desempeñan un papel fundamental para la constitución del objeto y del objeto en el espacio, en una palabra, para la determinación del *sentido* y de la *validez* del objeto. La donación del objeto y la del mundo se hallan en conexión directa con una forma determinada de la intencionalidad y con una toma de posición con respecto a esta donación.

³⁹ En cuanto a la significación de estos encadenamientos, Husserl no agrega nada más en *Hua II*. No obstante, en otro texto, se hace claro que estos encadenamientos teleológicos de la conciencia conciernen a la teleología de las funciones noéticas. En otros términos, el problema de que se trata aquí es, de un lado, el de la conciencia misma de alguna cosa, y correlativamente esta misma alguna cosa que se manifiesta como una unidad objetiva a través de las diferentes conciencias posibles. En lugar de

tomar las vivencias aisladamente y de describirlas y analizarlas una a una, la fenomenología se propone (en correspondencia con la estructura misma de la conciencia, que es un fluir incesante) estudiar y comprender las vivencias desde el punto de vista teleológico de su función «que es la de hacer posible una 'unidad sintética'». Es decir que el estudio de las vivencias en este sentido, intenta poner en claro el modo mismo como la trascendencia es consciente, es mentada, y ello a pesar del hecho mismo de la multiplicidad de sus modos de donación y de aparición. Husserl denomina a este estudio (teleológico) de las vivencias un «problema funcional», el cual es «el punto de vista central de la fenomenología». Cfr. *Hua III/1*, § 86, pp. 229-232 (207-210). Este punto de vista es (= conduce a) la fenomenología genética.

⁴⁰ «La fenomenología procede elucidando mediante una vista (*schauend*), determinando el sentido y distinguiendo el sentido», *Hua II*, p. 58 (71).

⁴¹ Husserl introduce aquí la abstracción por ideación que es el correlato metodológico de la aprehensión por la vista al interior de la reducción fenomenológica. El método de la ideación es el procedimiento que consiste en aprehender exactamente la esencia del fenómeno puro. Partiendo siempre de una o de varias intuiciones singulares, y en el marco de la reducción, el fenomenólogo pone entre paréntesis la relación con la trascendencia que la intuición le ofrece. Así, le es posible al fenomenólogo aprehender el sentido de la idea, «lo universal idéntico que la vista extrae de esto y de aquello». Así pues, el sentido del fenómeno corresponde, por tanto, apriori exactamente con lo aprehendido y visto. Pero ello, al interior de la reducción; cfr. *Hua II*, pp. 56-57 (68-71). De este modo, la determinación del sentido de una objetividad cualquiera es para la fenomenología la aprehensión (= la comprensión) de lo que la cosa misma es en sentido fenomenológico. Husserl denomina a esta aprehensión, donación o captación del sentido, la *constitución*.

⁴² «La evidencia es en primer lugar un 'método' ... se debe entonces interrogar su acción de efectuación y con ello se sabe cuáles cosas 'mismas' se tiene (y con cuáles *horizontes*) en la evidencia (en cuanto que ella es una conciencia que tiene las cosas 'mismas')», *Hua XVIII*, p. 177 (156-8).

⁴³ Por tanto hay que dejar de lado las falsas interpretaciones de la evidencia en el sentido «de un sentimiento de evidencia» o en el sentido ingenuo de una simple correspondencia del entendimiento con el objeto (en el sentido de la *adecuatio rei et intellectus*).

⁴⁴ Desde este punto de vista, justamente, podemos decir que la evidencia es no el punto de partida en el análisis del conocimiento, y de las relaciones del sujeto con el mundo, sino el resultado de la reducción fenomenológica, la cual solamente pone ante la vista la correlación adecuada con las «cosas mismas». Es por esto por lo que hay que evitar entender por evidencia la simple adecuación entre el entendimiento y la cosa; cfr. por lo demás E. Tugendhat, 1970, pp. 230 y siguientes.

⁴⁵ La esfera de la evidencia es aquella en la que lo que es mentado, «es igualmente dado, y dado en persona en el sentido más estricto, de tal modo que no haya nada en lo que es mentado que no sea dado», *idem.*, p. 61 (75), (subrayado, C.E.M.).

⁴⁶ En efecto, es posible que frente a la actitud desinteresada del filósofo -pues esta actitud consiste absolutamente en ello: «ver y dejar ver», indicar, mostrar-, exista por parte del hombre (que vive en la actitud natural) determinados *intereses* particulares, «mala fe» o simplemente una actitud escéptica, etc. Frente a este hombre el filósofo nada puede - mientras permanece al interior de la actitud de espíritu filosófico, desde luego.

Por lo demás, es preciso observar que esta actitud por parte del filósofo consistente en «ver y en dejar ver» un *sentido* se funda en un trabajo de análisis, de comparación, de distinción, de establecimiento de conexiones y de relaciones, de división de los fenómenos de conocimiento, etc. (cfr. *ibid.*, p. 58 (71-2)). El filósofo tiene por tanto como finalidad «aportar una evidencia», por así decirlo, pero esto en el sentido de aportarle a la visión un sentido siempre reflexivo.

⁴⁷ Vemos aquí mismo igualmente la preocupación de Husserl por evitar que el método fenomenológico sea interpretado erróneamente como una «introspección», en especial cuando habla de «percepción interna».

⁴⁸ Hay que decir aquí que el modelo de la donación, esto es, inclusive, como vamos a indicarlo a continuación, el modelo de la constitución es siempre para Husserl la percepción. Pero Husserl distingue igualmente modalizaciones de la percepción, por ejemplo la duda, la negación, la posibilidad, etc. En cualquier caso, la distinción entre estas modalizaciones depasa el marco del presente análisis in *Hua II*. Con respecto a esta modalización, cfr. *Hua XI*, la introducción y la primera parte.

⁴⁹ Para un análisis mucho más detallado de las diferencias entre la percepción y el recuerdo, y de la forma primaria del recuerdo que es la retención, etc., cfr. las lecciones sobre la conciencia del tiempo interno de 1905/07, in *Hua X*, pp. 393 y siguientes.

⁵⁰ Hay que observar que Husserl introduce ya el término «constitución», pero es tan sólo a continuación que lo define. En otras palabras, tenemos *primero* una comprensión de la constitución «por medio de ejemplos», y *luego* una determinación conceptual de lo que es la «constitución». Vemos en ello un gran mérito pedagógico por parte de Husserl.

⁵¹ Esta generalización (*Verallgemeinerung*) del objeto que aparece, dice Husserl, consiste en el acto de poner «en el momento de arrojar la mirada sobre este último, una generalidad: p. ej. el contenido temporal en general, la duración en general, el cambio en general», *Ibid.*, p. 68 (80-81).

⁵² Husserl define la rememoración in *Hua X*, como una modificación continua de la conciencia. De hecho, la retención es igualmente constitutiva del objeto: cfr. op. cit., §§ 11 y siguientes, § 39.

⁵³ Husserl señala que para la aprehensión de las esencias deben hallarse ante nuestros ojos *ejemplos*, pero ello no implica la necesidad de que sea a la manera de las cosas o de los estados de cosas percibidos: *ibid.*, p. 68 (81).

⁵⁴ En cuanto a los actos categoriales, cfr. *Investigaciones lógicas*, §§ 23-24 y siguientes; cfr. igualmente, E. Tugendhat, op. cit., pp. 114 y sig.

⁵⁵ El concepto de constitución no siempre es unívoco en Husserl, aun cuando permanezca como un concepto «operatorio». Hay en Husserl una evolución del concepto de constitución, pero, a pesar de la multivocidad de este concepto, es claro - y será siempre claro en la obra de Husserl - que la *constitución* designa una *donación adecuada del sentido* del objeto. Y que, correlativamente, *el objeto no se revela como lo que es sino en tanto que es constituido*. La comprensión de esta constitución por la conciencia significa exactamente la tematización y la comprensión de la *correlación*, en términos generales, entre la conciencia y el objeto, entre el sujeto y el mundo.

⁵⁶ Se trata aquí de las modalizaciones que conciernen plenamente los análisis de Husserl pero que no se encuentran presentes, sin embargo, explícitamente como tales en el texto de «la Idea». No obstante, nos permitimos introducirlos a fin de clarificar el esfuerzo de que se trata en relación con la exposición central de Husserl en estas lecciones. Con respecto a un estudio de estas modalizaciones, además del texto ya citado de *Hua XI*, cfr. también *Hua III/1*, por ejemplo, §§ 105, 113, 120.

⁵⁷ El objeto real no es en modo alguno el objeto como un «en sí», sino el objeto que se manifiesta a la conciencia, el objeto intencional. En realidad hay que distinguir aquí tres clases de fenómenos: el fenómeno en el sentido de la *noesis*, en el sentido del *noema* que es el *cogitatum* intencional de la *noesis* y finalmente en el sentido de la cosa constituida como la unidad de la multiplicidad de modos de donación. De hecho, osamos decir que es esta tercera especie la que caracteriza al fenómeno en el sentido más fuerte de la palabra.

⁵⁸ Sin embargo, en 1910/11 su respuesta será negativa. En efecto, el objeto del recuerdo, dirá Husserl, es una donación fenomenológica que *no* es indudable.

⁵⁹ En efecto, la idea del mundo, el tema del mundo, el problema del mundo constituye el tema o el problema fundamental de la filosofía fenomenológica, y ello, dicho de una manera muy general, en el sentido de la correlación apriori entre el mundo y el sujeto. En esencia, el tema del mundo, y que Husserl llamará en la *Crisis* como el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) es el problema ontológico o metafísico de la fenomenología. O también, es en el estudio del mundo como fundamento de todo otro ente, como se pone de manifiesto el afán metafísico u ontológico de la fenomenología. Para una primera tematización de este problema habrá que esperar, en 1910, el texto de las lecciones *Problemas fundamentales de la fenomenología* (*Grundprobleme der Phänomenologie*), publicado en *Hua X*, y en 1913, el texto de *Ideas I*, al cual ya hemos remitido en varias ocasiones.

⁶⁰ «La tarea no es la de hacer inferencias (*erschließen*) con respecto al ser trascendente, sino la de comprenderlo, a través de la revelación (*Enthüllung*) de la constitución, como un acontecimiento (*Vorkommnis*) en la subjetividad trascendental», *Hua I*, p. 192. (Este texto no está traducido en las versiones españolas).

REFERENCIAS

A-. Obras de Husserl

Husserliana - Edmund Husserl. Gesammelte Werke. Publicada de acuerdo con los manuscritos de los Archivos-Husserl en Lovaina:

Hua I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Hrsg. von Stephan Strasser, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.

Hua II: Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Hrsg. von Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.

Hua III/1 et 2: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Neu hrsg. von Karl Schuhmann, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

Hua V: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Hrsg. von Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971

Hua VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Hrsg. von Walter Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976.

Hua X: Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917). Hrsg. von Rudolf Boehm, Den Haag, M. Nijhoff, 1966.

Hua XI: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926). Hrsg. von Margot Fleischer, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966

Hua XVI: Ding und Raum. Vorlesungen 1907, Hrsg. von Ulrich Claesges, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1973.

Hua XVIII: Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und 2. Auflage, Hrsg. von E. Holenstein, Martinus Nijhoff, The Hague, 1975.

Hua XIX/1: Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Text der 1. und der 2. Auflage ergänzt durch Annotationen und Beiblätter aus dem Handexemplar, Hrsg. von U. Panzer, Martinus Nijhoff, The Hague, 1975.

Hua XIX/2: Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Zweiter Teil. Text der 1. und der 2. Auflage ergänzt durch Annotationen und Beiblätter aus dem Handexemplar, Hrsg. von U. Panzer, Martinus Nijhoff, The Hague, 1984.

Hua XXIII: Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1889-1925). Hrsg. von E. Marbach, 1980

Hua XXIV: Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07, Hrsg. von Ulrich Melle, Martinus Nijhoff, The Hague, 1984

Hua XXVIII: Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914). Hrsg. von Ulrich Melle, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988

(1). Obras de Husserl no publicadas en *Husserliana*

Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, Hamburg, Felix Meiner, 1972.

B-. Otra bibliografía

Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Ed. F. Meiner, Hamburg, 1989

Dastur, F., «Réduction et Intersubjectivité», in *Husserl*, E. Escoubas et M. Richir (sous la direction de), Ed. J. Millon, Grenoble, 1989

Fink, E., «L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée speculative», in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, H.L. van Breda (Ed.), Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1951, pp. 53-87

Kern, I., «Die drei Wege zur transzendente-phenomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls», in *Tijdschrift voor Filosofie*, 24, (1962), pp. 303-349.

-----, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Ed. M. Nijhoff, La Haye, 1964 (Phaenomenologica 16)

Ströker, E., «Husserls letzter Weg zur Transzendentalphilosophie im Krisis-Werk», in *Zeitschrift für philosophischen Forschung*, 35, (1981), pp. 167-183.

Tugendhat, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Ed. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1967