

Una introducción a Husserl

*Antonio Ziri6n Quijano**

La dificultad de hacer en unos cuantos minutos una introducci6n al pensamiento de Edmund Husserl puede calcularse cuando nos enteramos de que tres de los seis libros que public6 durante su vida fueron introducciones a la fenomenologfa o a la filosoffa fenomenol6gica.¹ Introducir a Husserl no significa, simplemente y sin m6s, introducir la fenomenologfa: no todo lo que hizo Husserl fue fenomenologfa, y tampoco han sido obra de Husserl todas las fenomenologfas que ha habido (y ha habido unas cuantas, anteriores, contempor6neas y posteriores a Husserl, filos6ficas y cientficas). Pero si el empefio principal de su vida, y su

principal logro, fue sin duda la fundaci6n de esta ciencia como disciplina fundamental de la filosoffa, hay raz6n m6s que suficiente para considerar que una introducci6n a Husserl debe ser una introducci6n a la fenomenologfa. O debe serlo al menos una introducci6n a Husserl que asuma en alguna medida como propios los motivos y prop6sitos de este pensador.

Naturalmente, por lo tanto, debemos dejar a un lado todos los datos biogr6ficos y bibliogr6ficos relativos al fil6sofo Edmund Husserl, datos que se pueden ver en cualquier enciclopedia o libro de historia.² Vamos directamente a la fenomenologfa —y s6lo a la feno-



IZTAPALAPA 33

EXTRAORDINARIO DE 1994, pp. 9-22

* Profesor investigador del Instituto de Investigaciones Filos6ficas de la Universidad Nacional Aut6noma de M6xico.

menologfa de Husserl, por cierto, dejando tambi6n a un lado la relaci6n entre 6sta y las otras fenomenologfas, independientes o vinculadas, antecesoras o continuadoras, ortodoxas o heterodoxas, fieles o infieles. Espero que en el camino se vean con claridad las razones de la dificultad de una introducci6n a la fenomenologfa. Pero en todo caso advierto de antemano que esta dificultad representa todo un problema de 6ndole filos6fica, o filos6fico-pedag6gica, muy complejo, y que en los diez a6os que llevo de ense6ar fenomenologfa de Husserl no he cre6do poder resolverlo en la pr6ctica —ya no digamos te6ricamente— de una manera satisfactoria.

Y ahora al grano.

¿Qu6 es la fenomenologfa? ¿A qu6 nos vamos a introducir aqu6? Esta es una primera cuesti6n importante. Lo m6s com6n es que la fenomenologfa se nos presente en primer lugar como un m6todo, uno entre varios otros posibles m6todos filos6ficos. Y desde luego hay razones, que aqu6 no puedo siquiera exponer, para que ocurra as6 y para que se haya difundido hasta llegar a ser una convicci6n irrefragable la idea de que la fenomenologfa es ante todo y sobre todo el m6todo fenomenol6gico. Pero 6ste, tal como Husserl lo quiso fundar, no es principalmente un m6todo, sino una ciencia. Es m6s, si en filosoffa no tuviera uno que



ser escrupulosamente cuidadoso con lo que dice, si me permitieran ustedes una afirmación que suena a atrevimiento *pero que no carece en absoluto de fundamento*, yo diría aquí que el famoso método fenomenológico no existe. No existe un método único, cabal, bien definido, que haya sido formulado por Husserl o por el movimiento fenomenológico en torno suyo, y al cual quepa darle con sentido el apelativo de fenomenológico. Unos autores, o fenomenólogos, llaman "método fenomenológico" a una cosa y otros a otra, y algunas veces estas cosas se encuentran en efecto en Husserl —normalmente se trata de alguno de los auténticos métodos de la fenomenología—, pero otras veces no se encuentran más que en las ideas mismas de tal autor, como una comprensión parcial o particular de las obras de Husserl o de alguno de sus seguidores. Este tema de la inexistencia del método fenomenológico (en el sentido apuntado), está esperando que se escriba una tesis que averigüe las razones del engaño y además recopile los sentidos correctos e incorrectos en que se ha usado la expresión.³

En el sentido que interesa para conocer a Husserl, la fenomenología es una ciencia, y no una ciencia en sentido lato, laxo, como una disciplina de cualquier índole, sino una ciencia en sentido riguroso, una ciencia rigurosa. Es —como ya dije— la ciencia fundamental de la filosofía; la ciencia con la cual Husserl quiso convertir la filosofía en una ciencia rigurosa. La fenomenología es, pues, también filosofía; es precisamente la ciencia fundamental de la filosofía científica.

Esta idea de que la filosofía podía ser tratada con el espíritu de la ciencia más seria y rigurosa y de que por lo tanto debía ser tratada de esa manera —idea que heredó, por cierto, de su maestro Franz Brenta-

no—, fue un *leit motiv* de primera importancia en las obras de Husserl. Esta idea no significa que la filosofía deba tomar como modelo a alguna de las ciencias existentes: ni a las matemáticas ni a las ciencias de la naturaleza... Aunque las ciencias particulares, las ciencias positivas, tienen un cuerpo de doctrina que se transmite como conocimiento acumulado y tentativamente y en cierto sentido invariable, y aunque esto sea un ideal también para la filosofía, la filosofía debe en primer lugar fungir como crítica de las ciencias, debe poner de manifiesto la falta de cientificidad última de las ciencias mismas. Y esto significa que la filosofía —como en tantas otras concepciones clásicas— ha de ser precisamente la ciencia fundamental, la ciencia de los principios de todas las demás ciencias.

Es innecesario decir que esta idea de una filosofía como ciencia rigurosa ha caído, desde hace ya algún tiempo y junto con sus ideas esencialmente asociadas de verdad, de objetividad y de evidencia, en una mezcla de desprestigio y escepticismo de la cual resulta casi imposible, de hecho, sacarla... En algunos casos se dan argumentos, razones, para sostener que la filosofía no es ni nunca podrá ser una ciencia; pero en muchos casos lo que predomina son las vulgares acusaciones de cientismo, los vulgares prejuicios de que el afán de ciencia estricta es cosa de mentes cuadradas, cerradas, frías, solemnes, taciturnas, inhumanas, maquinales o maquinistas, tecnicistas o tecnocráticas, y en todo caso ilusas, anacrónicas y utópicas. Y hoy, con el auge de los temas relacionados con el relativismo cultural y la crisis de la racionalidad, la situación se ha agravado enormemente. Pero preguntamos: ¿a qué podría aspirar la filosofía si le negamos la calidad de ciencia rigurosa? ¿A ser una rama de la literatura?

Puede ser que la metafísica, o algunas metafísicas, puedan clasificarse como un género de la literatura fantástica, como quería Borges. ¿Pero el resto? ¿O reduciremos la filosofía al rango de una de las disciplinas vagamente conocidas como "humanidades", como la historia del arte, la crítica literaria? ¿O, con más condescendencia, al rango de una "ciencia humana" o "ciencia del espíritu", con una científicidad indudable pero "algo menor" que la de las ciencias exactas? ¿O la dejamos así, en una indeterminación vaga, fluida, sin preocuparnos mayormente por su *status*?

Dejemos este asunto. Sólo quiero aclarar un punto. Es perfectamente posible aceptar la idea de que la filosofía es en esencia una ciencia rigurosa y de que por tanto debemos tratar de conseguir que lo sea de hecho, y a la vez pensar que el intento de Husserl por conseguirlo fue un intento fallido, o que la vía que propuso fue una vía equivocada, ya en general, ya en alguna cuestión particular. Esto es obvio y está además implicado en la idea misma de una ciencia que se encuentra en proceso de realización.

La vía de Husserl para alcanzar aquel ideal se llama fenomenología, y más específicamente, fenomenología trascendental. Este calificativo de trascendental es de suma importancia; pero por lo pronto lo hacemos a un lado, porque ya la comprensión del sustantivo "fenomenología", sin más, tiene suficientes bemoles.

En apariencia todo es bastante simple: la fenomenología es la ciencia de la conciencia, de los fenómenos de conciencia. Nada más concreto, nada más cercano a nosotros... no, más, nada es más *nosotros mismos* que nuestra conciencia. Todo el problema estriba en apresar bien lo que se quiere aquí decir con los términos "conciencia" y "fenómeno de conciencia" y pene-

trar en todas sus oscuridades y profundidades, que son muy numerosas y de múltiples niveles y dimensiones. Y luego, en comprender cómo y por qué una ciencia de la conciencia puede ser la ciencia fundamental de la filosofía, la filosofía primera.

Para no meternos en definiciones muy técnicas o sofisticadas pondremos algunos ejemplos. Percibimos la mesa y estas hojas y este entorno de cosas y paredes y algo más: esta percepción es un acto de conciencia. Anhelamos que la conferencia termine: este anhelar es un acto de conciencia. Recordamos que antes de la conferencia conversábamos despreocupadamente: este recuerdo es un acto de conciencia. En fin, percibimos visual, auditiva, táctilmente; anhelamos, queremos, amamos, nos ilusionamos o entusiasmos; o nos decepcionamos, nos frustramos, odiamos; recordamos, fantaseamos, imaginamos, nos representamos figuras, ideas, personas, cosas; pensamos algo, se nos ocurre algo, entendemos algo —tal vez esto que estoy diciendo. Todos éstos son actos de conciencia. También los llamamos *fenómenos* de conciencia.

No se necesita entrar muy a fondo en la semántica o en la etimología de los términos para saber que el de "fenómeno" está relacionado con los de "aparecer" y "apariciencia". "Fenómeno" es "lo que aparece", o, en una acepción más pertinente para la fenomenología, "aquello en que aparece lo que aparece", "aquello en que aparece algo". Y esto son justamente los fenómenos de conciencia o de la conciencia: son actos, sucesos, hechos, eventos, o para decirlo con el término técnico de Husserl, *vivencias*, en que algo aparece o *se* aparece o *nos* aparece o *se nos* aparece. Los fenómenos de conciencia son vivencias en las cuales algo se da, algo se aparece, algo se representa,



o se recuerda, o se percibe, o se desea..., etc. Esto se dice, con otras palabras, “vivencias intencionales”.

La intencionalidad —concepto ya utilizado en la escolástica de la Edad Media y cuyo hallazgo y rescate para la filosofía contemporánea fue obra de Franz Brentano, a quien mencioné hace un momento— es la característica de cierta clase de vivencias de ser vivencias de... algo. Brentano pensaba que la intencionalidad —definida como la propiedad de poseer en sí algo como objeto— podía servir para distinguir los fenómenos psíquicos (los que poseían intencionalidad) de los fenómenos físicos (carentes de ella). Esto fue criticado por Husserl y ha seguido siendo criticado por otros: no todos los que pueden comprenderse como fenómenos psíquicos poseen intencionalidad. Dicho de otro modo, hay vivencias de conciencia no intencionales, que no se refieren a algo, que no se dirigen a un objeto, que no “intencionan” nada —las meras sensaciones, por ejemplo, cuando no percibimos a través de ellas nada, ningún objeto. Es por ello que el concepto de conciencia resulta más amplio que el de vivencia intencional: hay vivencias no intencionales. Pero, desde luego, las vivencias intencionales, los fenómenos en el sentido de Husserl, son con mucho las vivencias más interesantes y las más dignas de atención científica.

Pues bien, la fenomenología es principalmente la ciencia de estos fenómenos, de las vivencias intencionales, aunque en sus análisis tenga que tomar en cuenta, sin embargo, las no-intencionales. El estudio de la intencionalidad es un tema de primera importancia dentro de la fenomenología. Pues la intencionalidad no es algo de ninguna manera sencillo o intrascendente. Casi todas las distinciones o diferencias que se

pueden establecer entre las vivencias son distinciones en su intencionalidad. La diferencia entre una percepci6n, en la cual el objeto, el "algo" al que la conciencia se dirige, est1 dado ah1 en persona; y el recuerdo, en el cual el objeto (y puede ser exactamente el mismo objeto) est1 tambi6n dado, pero no ah1 en persona, es una diferencia de intencionalidad. Y la diferencia entre un recuerdo o una percepci6n, en las cuales, como dije, el objeto est1 dado, y otros actos de mero pensamiento, en los cuales el objeto est1 en efecto pensado, o, como se dice, mentado, pero no dado, es tambi6n una diferencia de intencionalidad. Y hay diferencias de otra 1ndole que tambi6n son diferencias de intencionalidad: la diferencia entre un acto o vivencia intelectual y un acto o vivencia sentimental; la diferencia entre una vivencia con un solo y 1nico objeto individual, y una vivencia con un objeto colectivo, m1ltiple, sint6tico; la diferencia entre una vivencia con un objeto bien determinado pero confusamente percibido (como cuando vemos en la penumbra a la persona bien conocida y acaso incluso amada que est1 a nuestro lado, por ejemplo) y una vivencia con un objeto no bien determinado pero claramente percibido (como cuando vemos con buena luz y de cerca alguna pieza de maquinaria que nunca hab1amos visto y cuya finalidad ignoramos); o, todav1a m1s, la diferencia entre una vivencia, que para fines de esta exposici6n podemos llamar primitiva, en la que se nos da un objeto simple, una mera cosa f1sica, como una piedra, un palo, una hoja, y una vivencia en la que se nos da un objeto complejo, elaborado, muy elevado en la escala de fundaci6n de los objetos, como por ejemplo una catedral, un centro de estudios como 1ste, o m1s a1n, una iglesia, una universidad, cuando

no entendemos por ellas meramente sus edificios; o bien, en otro orden de "cosas", la diferencia entre una vivencia en que se nos presenta un trazo en el papel o el papel mismo y la vivencia en que se nos presenta una ecuaci6n de tercer grado, un is6topo radiactivo, una polimerizaci6n esteroespec1fica del isopreno, una conferencia de fenomenolog1a trascendental... todas 1stas son diferencias de intencionalidad.

Hablar de diferentes intencionalidades equivale, pues, a hablar de diferentes tipos, g6neros, clases (y subtipos, subg6neros, subclases) de vivencias y de fragmentos o momentos de vivencias. Pero es m1s importante constatar que hablar de diferentes tipos, g6neros, etc6tera, de *vivencias*, equivale tambi6n a hablar de diferentes tipos, g6neros, clases, etc6tera, de *objetos*. La intencionalidad de una vivencia, para decirlo muy sumariamente, *determina el objeto de esa vivencia*. De la vivencia que se vive, para decirlo con otro circunloquio, de la intencionalidad de esta vivencia, depende el objeto que se tiene —que se tiene dado o mentado, percibido o pensado, recordado o deseado, intuido o meramente representado, etc6tera—, es decir, el objeto que es tal objeto y precisamente tal objeto para la conciencia.

Esta es la intuici6n o la evidencia fundamental de la fenomenolog1a. Sobre ella construy6 Husserl todo el edificio de su ciencia, y sobre ella pens6 poder fundar una filosof1a cient1fica y por lo tanto una cr1tica cient1fica de las ciencias y de toda la cultura. *El objeto depende de la vivencia, y no la vivencia del objeto. 1Por qu6 es esto tan importante?*

Esto es importante porque significa que puede instituirse una ciencia de la conciencia con plena y absoluta independencia respecto de todo lo objetivo (de

todo lo que para la conciencia es objeto que no es conciencia). Y significa, además, que con el análisis de la conciencia misma basta no sólo para conocer la conciencia en su estructura y tipología esenciales, sino para conocer también la estructura y tipología esenciales de todo lo objetivo. En efecto, en el análisis de los fenómenos entra, por la naturaleza propia de éstos, el análisis de los objetos. Los fenómenos consisten en *ser vivencia, conciencia de... objetos*. Y en ninguna otra parte, por decirlo así, en ninguna otra instancia se tiene ninguna idea ni ninguna representación de estos objetos más que en la conciencia; en ningún otro lugar se sabe absolutamente nada de un objeto, de la índole que sea, más que en las vivencias de conciencia. En la conciencia, por consiguiente, es donde hay que averiguar todo lo que se requiera acerca de los objetos, acerca de su sentido, de sus categorías, de su estatuto óntico u ontológico, de la manera como son conocidos, de la ciencia adecuada para su conocimiento, etcétera, etcétera. La fenomenología, la ciencia de la conciencia, la ciencia de la subjetividad, es a la vez, y claro, en cierto modo, la ciencia de los objetos, la ciencia de la objetividad.

Para emplear un término técnico de la fenomenología, podemos decir que los objetos se *constituyen* en la conciencia, o que la conciencia *constituye* los objetos. Este concepto de una constitución de la objetividad en la conciencia, en la subjetividad de conciencia, es la última consecuencia de la doctrina de la intencionalidad tal como Husserl la desarrolló. La fenomenología puede definirse como una investigación de la constitución de los objetos en y para la conciencia, desde todos los puntos de vista y en todos los niveles y dimensiones en que dicha constitución ocurre. Pues,

como he tratado de insinuar, esta constitución es algo sumamente complejo: el ser de la conciencia es algo sumamente complejo, y su indagación tiene que responder de esta complejidad.

Solamente por dar un atisbo de la complejidad del asunto, voy a mencionar (sin ninguna explicación) algunas de las tareas o grupos de tareas a los que la fenomenología tiene que enfrentarse. 1. Una tipología o clasificación de las vivencias (vivencias no-intencionales e intencionales, vivencias intuitivas y significativas, vivencias simples y fundadas, vivencias teóricas y no teóricas, predicativas y no predicativas o pre-predicativas). 2. Una descripción de los elementos o momentos de las vivencias y sus enlaces y relaciones (sensación y apercepción, cualidad y materia, sentido y objeto, elementos noéticos y elementos noemáticos, datos hyléticos y apercepciones formales). 3. Estudio del aspecto atencional. 4. Estudio del aspecto temporal de las vivencias y, junto con él, de las diferentes síntesis que se dan en la corriente de la conciencia, y en primer lugar de la síntesis de identificación como síntesis sin la cual no se da ningún objeto permanente. 5. Estudio del aspecto genético (qué vivencias deben ocurrir primero para que ocurran otras, y qué sentidos tienen que estar constituidos en la conciencia para que puedan constituirse otros posteriores o más elevados o fundados). 6. Estudio de las modalidades dóxicas o de creencia (certeza, conjeturabilidad, suposición, interrogación, etcétera). 7. Estudio de las dimensiones de la actualidad y la potencialidad de la conciencia (la cuestión de la conciencia consciente y la conciencia inconsciente, en términos no husserlianos), junto con el tema de los horizontes de la conciencia. 8. Estudio de las cuestio-

nes relativas al sujeto de la conciencia, al yo que vive las vivencias. Etc6tera.

Estos son solamente unos cuantos rubros de la fenomenolog6a. Y adviertan que casi todos ellos, que aqu6 he enunciado 6nicamente desde el lado de la subjetividad, por decirlo as6, tienen un correlato en el lado de la objetividad, puesto que la intencionalidad obliga a un tratamiento doble, a una correspondencia constante entre subjetividad y objetividad. Por ejemplo, a las modalidades d6xicas o de creencia, que son

subjetivas, les corresponden las modalidades ontol6gicas u 6nticas: ser, ser probable, ser posible, etc6ter.

Casi todas las investigaciones que se llevan a cabo sobre el campo de los fen6menos son investigaciones de su intencionalidad, bilaterales, subjetivo-objetivas (con t6rminos t6cnicos, *no6tico-noem6ticas*), y muy en particular el an6lisis que descubre en las vivencias sus horizontes de potencialidad, sus intenciones escondidas, por decirlo as6, sus presupuestos de toda especie. Husserl le llama a estas indagaciones "an6lisis intencionales". (Y 6ste es uno de los m6todos que, sin demasiada precisi6n, puede ser llamado "m6todo fenomenol6gico".)

Lo anterior ha sido s6lo una muestra del campo de estudio de la fenomenolog6a, con la cual no lo hemos agotado ni mucho menos. Pero como introducci6n tenemos que considerarlo un panorama suficiente. Ahora tenemos que atender lo que hab6bamos dejado a un lado: el calificativo de trascendental. 6Qu6 significa que la fenomenolog6a sea fenomenolog6a trascendental?

La realizaci6n de la fenomenolog6a, tal como la hemos descrito hasta ahora, 6nicamente requiere, como m6todo de acceso, digamos, que prescindamos de lo que en el mundo no es conciencia, o, si se quiere, de lo que no es mental, de lo que no es ps6quico, para quedarnos puramente con la conciencia y sus contenidos. El t6rmino t6cnico, filos6fico, para denominar este tipo de operaciones es el de abstracci6n: se necesita una abstracci6n de lo f6sico y de todo lo objetivo que no es conciencia para alcanzar el objeto de estudio de la fenomenolog6a: la conciencia que, debido a esa abstracci6n, podemos llamar pura: pura de f6sica. Pero la fenomenolog6a a la que llegamos con ello es



una fenomenología que también podríamos llamar perfectamente psicología. Y en efecto, así es como Husserl la llama: *psicología*; sólo que hay que distinguir esta *psicología fenomenológica* de la psicología común y corriente, de la psicología experimental, de la psicología que no ha descubierto la intencionalidad o que se desinteresa de ella, de la psicología genética, llamada así porque su objetivo es explicar por causas o antecedentes los actos psíquicos, etcétera. Hay muchas psicologías de las cuales hay que distinguir la fenomenológica. Y también los criterios de la distinción son diversos. Pero a pesar de esta diversidad de distinciones, hasta ahora la fenomenología que describimos es sin duda una psicología —aunque sea fenomenológica. Husserl le dio a esta ciencia diferentes nombres en diferentes obras (o en la misma), lo cual puede prestarse, desde luego, a confusión: le llamó psicología fenomenológica y fenomenología psicológica, psicología pura, psicología descriptiva —pues sigue el antecedente de la psicología descriptiva o psicognosia de Brentano— y tal vez de alguna otra manera que ahora se me escapa...

Lo que a esta fenomenología psicológica le falta para dejar de ser psicología y pasar a ser filosofía es precisamente ese epíteto de “trascendental”. ¿Y cómo se consigue un epíteto de esa naturaleza? Quizá hayan escuchado ustedes que Edmund Husserl es un seguidor de Descartes, que es un cartesiano. Y él mismo le llamó a la fenomenología (a la trascendental) un *neocartesianismo* o un *cartesianismo* del siglo xx. Una de las obras en que hace la introducción de la fenomenología trascendental se titula *Meditaciones cartesianas*. Ahora bien, todos sabemos desde la secundaria (¿o exagero?) cuál fue el curso de pensamiento que

Descartes siguió y luego expuso en su *Discurso del método* y sus *Meditaciones metafísicas* (o de *prima philosophia*) y que le dio el renombre de que goza en el mundo de la filosofía y lo hizo fundador de la filosofía llamada moderna. El curso de pensamiento por el que se llega a la célebre fórmula *cogito, ergo sum*, al *ego cogito* como primer punto de partida absolutamente seguro del filosofar. Aquí no lo voy a retomar con ustedes, pero ustedes pueden luego seguirlo con Husserl en la introducción de sus *Meditaciones cartesianas*.

Sí hay que decir que Husserl “padeció” de esa aspiración cartesiana a una fundamentación última del conocimiento y de las ciencias. Para alcanzarla, Descartes creyó necesario recurrir a la famosa duda universal o duda metódica. Y el *ego cogito* viene a ser el punto de partida seguro porque se ve libre de esa duda. En cambio, Husserl solamente cree necesario realizar una operación que denomina *epoché* fenomenológica o *epoché* trascendental o incluso *epoché* fenomenológico-trascendental, la cual —hay que enfatizarlo, porque puede olvidarse— no consiste en ninguna duda. Pero vamos por partes.

La duda de todo, la duda universal, no es en sí misma interesante más que como aventura personal; lo interesante filosóficamente es la posibilidad de la duda, pues que la duda sea posible significa que la existencia del mundo no es una existencia absoluta, apodícticamente garantizada. Dicho de otro modo, la existencia del mundo (y toda existencia de entes o existentes intramundanos) es cuestión de experiencia, de percepción continua y siempre en el mismo sentido de ese mismo mundo (o de ese mismo ente). Y una percepción, por más constante que haya

transcurrido hasta el presente, puede siempre fracasar en cualquier momento. Y cuando la percepci6n falla, es decir, cuando la percepci6n sufre una suerte de decepci6n —como cuando de repente ya no podemos ver algo que habíamos creído ver—, decimos que en realidad no habíamos percibido nada, que lo que creímos ver no existe. O que lo que habíamos creído ver era en realidad otra cosa; que habíamos visto mal, etcétera. Las palabras con que describimos este fenómeno en la vida diaria no importan mucho. Lo que importa es comprender lo que el fenómeno pone de manifiesto: y esto es el sentido no absoluto de la existencia del mundo.

Y Descartes, que no solamente constat6 la mera probabilidad de la existencia del mundo, como debió haber hecho, sino que se embarc6 en la duda directa y sin ambages (aunque met6dica) de esa existencia, pens6 que en el *ego cogito* había encontrado terreno seguro. Sobre el *ego cogito* no puede haber percepciones ilusorias, sobre la existencia del *ego cogito* no me puede caber ninguna duda. Y es cierto —diría Husserl— que a través de este camino se descubre una existencia absoluta, apodíctica. Pero ésta no es la del *ego cogito* en el sentido cartesiano. Pues este *ego cogito*, esta cosa *pensante*, está concebida como un fragmento del mundo, como una parte, aunque sea mínima, del mismo mundo o universo que se ha puesto en duda. Pero si el mundo es dudoso, todos sus contenidos, todos sus fragmentos, son dudosos. No hay vuelta de hoja. Por lo tanto, si es verdad que el *ego cogito* existe de una manera absoluta, no podemos concebirlo como un fragmento del mundo; tenemos que concebirlo como un *ego* que no forma parte del mundo, un *ego* “separado” del mundo. Solamente así pier-

de el *ego cogito* la capacidad de ser puesto en duda. Pero ¿es posible concebir un *ego* separado en algùn sentido del mundo?

La abstracci6n mediante la cual alcanzamos la conciencia que es el objeto de estudio de la fenomenología psicológica es una abstracci6n paralela o análoga a la que hace el físico para alcanzar el ser físico que es objeto de estudio de la física. El físico prescinde de todo lo subjetivo, de todo lo psíquico... Tanto la conciencia o el ser psíquico como el ser físico tienen en estas ciencias el sentido de ser o formar parte del mundo, del universo natural, de la naturaleza. Aunque en la fenomenología psicológica prescindamos de lo que no es conciencia para ocuparnos mejor de la conciencia, esta conciencia tiene una sólida atadura con el mundo, tiene en última instancia el sentido de un ente intramundano. Pero cuando gracias a esa abstracci6n nos damos cuenta de que es perfectamente posible concebir la conciencia como algo totalmente desligado, desvinculado no sólo de lo físico sino de todo lo objetivo que no tiene la índole de la conciencia misma (lo que he llamado lo objetivo no-conciencia), nos percatamos de que esa vinculaci6n, de que esa atadura con el mundo, depende también, igual que todo objeto y sentido objetivo, de un acto intencional y constituyente de la conciencia. Y esta conciencia en la cual ocurre esta vivencia, o sea, la conciencia que está constantemente teniendo esta vivencia de su vinculaci6n con el mundo por la cual se considera a sí misma parte del mundo... no podemos ya considerarla a su vez como un fragmento del mundo. Es la conciencia para la cual todo lo objetivo es objetivo: todo lo objetivo, incluida ella misma pero ahora concebida, por ella misma, como parte del mundo, como vin-

culada de alguna manera al mundo. Esta conciencia es la conciencia que Husserl llama trascendental: la conciencia, la subjetividad o el sujeto, el yo o el *ego* trascendental.

Esta conciencia o subjetividad trascendental puede alcanzarse, apresarse, conocerse, sin necesidad de poner en duda al mundo —y poniendo en duda al mundo puede ser que no la alcancemos, como Descartes no la alcanzó a pesar de todo su método. Husserl dice que lo que se requiere es, simplemente, un *cambio de actitud*. Pero es un cambio de actitud que no es de ninguna manera simple. Al contrario. En este cambio de actitud se cifran todas, o, si no todas, la principales dificultades de la introducción a la fenomenología de las cuales hablé al principio. Pues se trata de un cambio de actitud que ni tiene una motivación o un objetivo fácil de descubrir o de ver ni es en sí mismo fácil de realizar. De hecho, es un cambio de actitud que significa ir de algún modo en contra de la actitud que tenemos en la vida ordinaria y cotidiana, en contra de lo que Husserl llama *actitud natural*. Precisamente, se trata de cambiar la actitud natural, de sustituirla por la que se llama *actitud trascendental*. Y esto es algo extraño, insólito, antinatural, extraordinario. Husserl lo compara con una conversión religiosa. No necesitamos ser religiosos para darnos cuenta del gran cambio que representa en una vida una conversión religiosa. Todo se ve con nuevos ojos; todo recibe un nuevo sentido. Con el abandono de la actitud natural y la adopción de la trascendental sucede lo mismo: todo se ve con nuevos ojos y todo adquiere un nuevo sentido.

Este cambio de actitud es la *epojé* a la cual ya aludí y a la que puede llamársele también *reducción* trascendental o fenomenológico-trascendental.⁴ (Y es otro

de los métodos a los que se llama a veces “método fenomenológico”.) Con ella, mi yo natural se *reduce* a mi yo trascendental. La conciencia que es el objeto de estudio de la fenomenología hasta ahora psicológica pasa de ser conciencia en la naturaleza (aunque considerada en abstracción de todo lo físico) a ser conciencia trascendental, objeto de estudio de la fenomenología trascendental. Pero se trata —entender esto es fundamental— de la misma conciencia, del mismo yo, no de una conciencia o un yo distintos, nuevos respecto de aquellos de los que habíamos hablado. Y se trata —también esto es fundamental— de una conciencia o un yo concretos, vivos, efectivos, no de abstracciones o mitos.

Por supuesto, sé muy bien que esta concepción de una conciencia trascendental (que da lugar a un idealismo, si bien a un idealismo trascendental) no va muy de acuerdo con el “espíritu de los tiempos”. Sé que da la impresión de una fuga del mundo real, de una huida a un mundo sobrenatural, de un retorno de los fantasmas de la metafísica... ¿Pero qué significa bien a bien que la conciencia sea trascendental? Dos cosas. Por un lado, significa que le reconocemos a la conciencia misma su naturaleza propia, su esencia propia como conciencia misma su naturaleza propia, su esencia propia como conciencia intencional, como conciencia de algo. Por otro lado, significa que le reconocemos a lo objetivo su naturaleza propia como objetivo. Pues todo objeto lo es, es tal objeto, para una conciencia, y no hay ente que no pueda ser objeto.

Cuando hace un rato dije que la fenomenología, la ciencia de la subjetividad, es a la vez en cierto modo la ciencia de la objetividad, ustedes podrían haber replicado: “Ciencia de la objetividad, tal vez, pero de

la objetividad tal como es para la subjetividad o tal como la subjetividad se la representa... y no de la objetividad tal como es en s6. Y habr6an tenido raz6n. S6lo que lo que acabo de decir hace un momento equivale a decir que no hay m6s objeto que el objeto mentado por una subjetividad, por una conciencia, o, dicho m6s estrictamente, que no hay m6s objeto que el objeto que puede ser objeto intencional de una conciencia. Es decir, que la objetividad tal como es en s6, con independencia absoluta de una conciencia, es una noci6n que encierra un contrasentido. Y que en esto, justamente, como en algunas otras cosas, no ten6a raz6n Kant al querer mantener la validez del concepto de cosa en s6 como concepto l6mite. M6s all6 de los l6mites de la raz6n no hay conceptos —y tampoco conceptos l6mite.

La concepci6n de una conciencia trascendental significa reconocer que la conciencia —y 6stas son palabras de Husserl— es la esfera del sentido, que un “fuera de ella”, por consiguiente, carece de sentido. Dig6moslo otra vez: *El objeto depende de la vivencia, y no la vivencia del objeto*. El objeto tiene sentido, es decir, es esto o aquello, est6 constituido por tales y cuales caracter6sticas, gracias a la conciencia. Y esto vale incluso para los objetos que tienen el sentido de ser en s6, independientes de m6, los perciba yo o no, piense en ellos o no —6ste es efectivamente un sentido propio de ciertos objetos, y es un sentido dado tambi6n por la conciencia. La independencia y la realidad de los objetos, su ser en s6, junto con su ser as6, su ser como son, es un car6cter que adquieren en y por la conciencia.

La descripci6n que hicimos de la fenomenolog6a, el panorama de su campo de estudio, vale igualmente

para la fenomenolog6a trascendental. De hecho, ambas fenomenolog6as, la psicol6gica y la trascendental, son paralelas: esto es, ambas dicen lo mismo, sus proposiciones son las mismas; solamente se distinguen por un cambio de actitud. Las vivencias que estudia la fenomenolog6a psicol6gica est6n concebidas, apercibidas, como vivencias ps6quicas, como actos de conciencia que ocurren en el mundo, como estados de personas o animales. Las vivencias que estudia la fenomenolog6a trascendental, por su parte, han sido “trascendentalmente reducidas”: han perdido su vinculaci6n con el mundo. Pero por lo dem6s, son estrictamente *las mismas*.

La gran labor filos6fica de la fenomenolog6a como ciencia de la conciencia pura (ahora pura por trascendental), consiste en una descripci6n esencial de las vivencias intencionales y, a trav6s de ellas, de la manera como todo objeto se constituye en ellas. Pero todo objeto quiere decir *todo objeto*, sin excepci6n. Y por lo tanto, quiere decir toda categor6a de objetos y todo mundo de objetos, reales o ideales, mundanos o extramundanos. Y en particular, toda esfera de objetos de toda ciencia, cualquiera que sea su 6ndole —positiva o filos6fica, natural o humana, exacta o vaga. Con otras palabras, la fenomenolog6a trascendental conduce a la fundamentaci6n de una ontolog6a universal, y de ah6 su funci6n de filosof6a primera. Pero por ser ciencia de las ra6ces primitivas de todo objeto, la fenomenolog6a tambi6n es una teor6a filos6fica del conocimiento y en 6ltima instancia una aut6ntica cr6tica de la raz6n.

No puedo dejar de mencionar, antes de terminar, que en las obras de Husserl se encuentra tambi6n, junto a la propuesta de la fenomenolog6a trascenden-

tal como filosofía primera, y entrelazada con ella, una reivindicación del conocimiento esencial o, con palabras de Husserl, del conocimiento *eidético*, el cual, como seguramente saben, tuvo su primera y muy imperfecta formulación en la teoría de las ideas de Platón. Esto es, una reivindicación del conocimiento de esencias, de ideas o *eidos*, en oposición al conocimiento de hechos o empírico. La fenomenología misma (tanto la psicológica como la trascendental), es ciencia eidética porque no investiga la conciencia o sus vivencias como hechos singulares, con sus regularidades empíricas y sus leyes de coexistencia y sucesión, sino en ser su mismo, en su esencia, en aquello de la conciencia y sus vivencias que puede ser conocido *a priori*. Lo que la fenomenología afirma acerca de la percepción, por ejemplo, no pretende valer sólo para ésta o aquella percepción fáctica del fenomenólogo sino para toda percepción estrictamente *a priori*.

A este modo de conocimiento, si así se le puede llamar, a este "método" que consiste en pasar de los hechos a las esencias, Husserl también le dio el nombre de reducción: la *reducción eidética*. (Y esta reducción eidética, este método eidético, ha sido lo que por excelencia se ha llamado "método fenomenológico" en la historia del movimiento fenomenológico y de la filosofía de este siglo. Y de este modo, cualquier estudio en cualquier campo, que aplique este método eidético, o sea, que considere o quiera considerar, no su objeto en cuanto hecho, sino la esencia de su objeto, recibe el elegante nombre de fenomenología, aunque no tenga nada que ver con la conciencia y sus fenómenos.)

Por último, permítanme traer aquí a colación que Husserl no solamente propuso ideas desprestigiadas

en la actualidad (como la de la científicidad de la filosofía, la de la trascendentalidad de la conciencia y ésta del conocimiento y existencia de la idealidad). Dado que la fenomenología es, como he dicho, investigación de la constitución de todo mundo real y posible, también es en particular investigación de la constitución de este mundo en que vivimos —con todo lo que sabemos o suponemos que contiene y no contiene, con su historia real y su oscuro pasado y su tenebroso porvenir. La fenomenología, para cumplir cabalmente sus propósitos, debe elaborar lo que Husserl llamó una ontología del mundo en que vivimos,⁵ una indagación crítica de los presupuestos (normalmente oculto) de todas las actividades e instituciones que se arraigan en este *Lebenswelt*, y en particular de las ciencias. Y de esta idea de una crítica de las ciencias a partir del estudio de sus raíces en el mundo en que vivimos, y ya del escueto concepto de *Lebenswelt*, el pensamiento contemporáneo ha sacado enseñanzas y desarrollos que gozan de plena vigencia. Y ya es otra cuestión la de si estos prestigiados desarrollos son o no conscientes de que en realidad también derivan en algún sentido de aquellos elementos desprestigiados del pensamiento de Husserl.

NOTAS

- ¹ El Libro Primero de las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) se titula "Introducción general a la fenomenología pura"; las *Meditaciones cartesianas* (1931, año de la edición francesa) son "Una introducción a la fenomenología", y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* lleva el

² subtítulo de “Una introducción a la filosofía fenomenológica”. Es recomendable la *Encyclopædia Britannica*, no solamente bajo el rubro de “Husserl”, sino también bajo el de “Fenomenología”.

³ En mi trabajo “La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema A las cosas mismas” (en *Actualidad de Husserl*, compilación mía, Alianza Editorial Mexicana/Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/Fundación Gutman, México, 1989) puede verse una mínima crítica de la consideración del lema

“A las cosas mismas” como método fenomenológico.

⁴ En vista de la índole introductoria de este trabajo, dejamos a un lado, aquí como en lo anterior y lo que sigue, muchas cuestiones y detalles técnicos que una exposición más detenida no podría ignorar. En particular, aquí no tratamos la posible distinción entre la *epoché* trascendental propiamente dicha y la reducción trascendental.

⁵ Traduzco así, como “mundo en que vivimos”, la palabra ya técnica de Husserl: *Lebenswelt*.