

## LA FENOMENOLOGÍA COMO MÉTODO DE LA FILOSOFÍA\*

Yo no sé si soy, en verdad, digno y capaz de exponer correctamente la filosofía de Husserl. Husserl se ha quejado con frecuencia de que sus expositores y críticos no lo interpretaban adecuadamente. Sólo cuando Eugen Fink, uno de sus últimos asistentes, escribió un estudio, *La filosofía fenomenológica de Husserl ante la crítica contemporánea*, Husserl, en un pequeño prólogo que escribió para él, dijo que en ese estudio no había ninguna frase que él no pudiera hacer suya completamente y que no pudiera reconocer expresamente como su propia convicción. Lo mejor hubiera sido, pues, exponer sobre ese trabajo de Fink. La dificultad radica en que nunca he podido encontrar ni leer ese estudio, ni siquiera durante mi estada en Alemania.

Son conocidas las obras principales de Husserl: después de una *Filosofía de la aritmética*, publicó su primera gran obra, *Las investigaciones lógicas*, luego *Las ideas*, en 1913. Su colega Heidegger le publica las *Lecciones sobre la conciencia del tiempo*, en 1928. Luego, *Lógica formal y trascendental* y las *Meditaciones cartesianas*. Todo esto es conocido. Pero Husserl dejó a su muerte cerca de 45 000 páginas no escritas en la escritura nuestra sino estenografiadas. Y con una estenografía propia, inventada por Husserl, con el fin de que la mano pudiera seguir la velocidad del pensamiento. Husserl escribía todos los días. Era un hombre que leía relativamente poco y no conocía muy bien la historia de la filosofía, lo que no le impidió ser un gran filósofo. En cambio escribía desde que se levantaba. Durante la guerra esos manuscritos pudieron ser retirados de la Alemania nazi y fueron recogidos por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Louvain. Allí se creó el Archivo Husserl, cuyo director, el P. Van Breda, a quien conocí en París, tiene a su custodia esos manuscritos, en los cuales han colaborado para descifrarlos y publicarlos los asistentes y los discípulos más allegados de Husserl, como Landgrebe, Fink, Strasser, Bohm, Biemel y otros.

Todavía no están en Louvain todos los escritos, y según me lo dijo el Prof. Fink, los más importantes están todavía en Freiburg. Con todo esto, como se sabe, ya se han publicado unos ocho volúmenes de la Husserliana.

¿Cómo era este hombre? Era un hombre dedicado exclusivamente al trabajo. Inspirado por ideas sobrias, por una paciencia y por un espíritu de sacrificio infinito. Dedicado exclusivamente a su problema, sin pretensión ninguna de originalidad, ni de hacer aparecer su pensamiento como algo nuevo. Un hombre tranquilo y sencillo, sustraído a las circunstancias accidentales de la vida, inmerso siempre en el pensamiento; y en su preocupación, él buscaba claridad, claridad para sí. Escribía para sí, no le interesaba publicar. Cuando se decidía a publicar era siempre después de varios años de lucha, de meditación y oscilaciones. Y como resulta de estos datos lo publicado fue siempre el 1 % de lo que había escrito. Era

\* Publicamos este trabajo póstumo como homenaje al Dr. Juan Llambías de Acevedo.

hombre lleno de escrúpulos que continuamente se preguntaba si estaba capacitado para la filosofía y no haría mejor en abandonarla; si era digno de enseñar algo a los estudiantes.

Entre tanto estaba dotado de un pensamiento fuerte y joven que conservó hasta el final. Algunas veces se le ha llamado "dogmático". Y éste llamado dogmático estaba siempre dispuesto a comenzar de nuevo, a revisar las conclusiones a que había llegado, nunca satisfecho con los resultados. Y tenía el orgullo de permanecer, y lo decía, el eterno principiante, que tiene que conquistar siempre de nuevo cada intelección para no perecer en un pensamiento sin base. Pero justamente esa actitud del eterno principiante es la actitud auténtica del filósofo. Una actitud muy distinta de la del hombre de ciencia que puede partir siempre de los resultados últimos a que ha llegado su ciencia en el momento anterior al cual él comienza a investigar. Husserl empezó no como filósofo sino como matemático; ésta fue su vocación primera. Pero inmerso en las investigaciones matemáticas no se tranquilizó hasta que no se planteó el problema de cuál era el sentido de la matemática, es decir, de sus fundamentos. Se dio cuenta de que los pensamientos, incluso los pensamientos matemáticos, son producciones del hombre; que todo surge de la intuición; que hay una experiencia inmediata que es la fuente de la propia ciencia y que radica en el mundo de la vida. De manera que trató de retornar desde los conceptos científicos de la matemática y de la lógica a las intuiciones originales en que se basan. Ese es el pensamiento central de las *Investigaciones lógicas*. Después vino un periodo de dudas y de ensayos de donde surgió precisamente su método nuevo de análisis fenomenológico, es decir, la reducción del pensamiento y sus productos a las vivencias, aplicado a todos los aspectos de la realidad y también de la conciencia. Y aplicado no sólo por él sino también por discípulos y por no discípulos.

Si queremos entender una filosofía, lo primero que hemos de hacer es tratar de describir cuál es el propósito, la preocupación que ha hembido la actividad y la vida del filósofo.

El propósito, lo que preocupa a Husserl después de ese estudio de las *Investigaciones lógicas* (las cuales, si bien son estudios muy profundos, están limitados a ciertos aspectos, a ciertos problemas de la filosofía, de la lógica, sobre todo de la lógica de la matemática), lo que resulta claro es que Husserl busca ante todo una gnoseología.

Con esto no se aparta de la preocupación fundamental de su época, la época clásica de la gnoseología. Los kantianos y neokantianos, tanto los de Marburgo (Cohen, Natorp), como los de Heildelberg y Freiburg (Rickert, Windelband), hacen entonces de la teoría del conocimiento el tema fundamental y casi exclusivo de la filosofía. Y Husserl en una nota de su diario íntimo del 25 de septiembre de 1906 escribe esto: "En primer lugar menciono la tarea general que he de resolver para mí, si he de poder llamarme filósofo. Quiero decir una crítica de la razón, una crítica de la razón lógica y práctica, de la valorante en general. Los métodos, los

puntos de vista principales de una crítica de la razón; sin haber pensado, proyectado, fijado y fundado un proyecto universal para ella, no puedo vivir real y sinceramente. He padecido hasta el fondo las torturas de la falta de claridad, de la duda de aquí para allí. Tengo que llegar a una firmeza interna...”

Es entonces cuando Husserl dicta un pequeño curso en donde por primera vez aparece la idea de la fenomenología, en 1907.

Más tarde formulará su preocupación fundamental en otros términos, porque en definitiva son equivalentes con eso: es el problema “del sentido y del ser del ente”. Así, en *Lógica formal y trascendental*. Es decir, no pregunta por las causas o principios del ente, como la filosofía clásica, sino por el fundamento para el ser del ente, por la constitución del ser: cómo se determina en cada caso el ser del ente singular y, finalmente, el ser del mundo. Antes de averiguar cuáles son los principios del ente, hay que entender qué es, en general, ente. Es pues una problemática inversa a la de la filosofía primera del periodo antiguo y medieval: No las causas del ente, ni en definitiva, la causa primera, sino que pregunta al revés: desde los fenómenos hacia el ente que interroga; por las estructuras por medio de las cuales el fenómeno se muestra y se manifiesta en su carácter de ser. Para la fenomenología, como veremos, lo absoluto es la subjetividad que, naturalmente, no crea los entes, sino que funda y constituye el ser del ente.

Husserl, pues, no se pregunta por el origen del mundo, sino por las condiciones de la posibilidad de su experiencia, de su constitución. Esto es en sus términos generales el planteamiento de una teoría del conocimiento. Y al revés, el mundo desde el que se pregunta nunca es negado, sino que la estructura de la subjetividad implica que, así como no hay ser sin subjetividad, tampoco hay subjetividad sin ente, sin mundo. De ahí va a surgir el método fenomenológico y su principio, la intencionalidad. En el “Programa” de las *Ideas* Husserl dice que la fenomenología trascendental o pura no es una ciencia de hechos ni de realidades, sino de esencias. Él la caracteriza por estos dos rasgos: primero, es una ciencia eidética que emplea como método la reducción eidética; y segundo, una ciencia de fenómenos irreales, que emplea el método de la reducción trascendental, un método que purifica a los fenómenos psíquicos de aquello que les concede realidad y lugar en el mundo real. Por consiguiente, el método en sentido amplio comprende dos aspectos: el método de la reducción eidética y el método de reducción fenomenológica. Veremos primero el método de la reducción eidética. Su punto de partida es que hay universalidades de esencia, es decir, esencias *a priori* que tienen necesidad, que no tienen una mera consistencia fáctica como los hechos espacio-temporales, sino el carácter de necesidad de esencia. Al sentido de todo lo contingente pertenece tener una esencia y, por consiguiente, un puro *eidos*, que es la palabra griega que Husserl usa de preferencia a la palabra esencia. El *eidos*, a su vez, está bajo verdades esenciales de diversos grados de generalidad. La experiencia nos muestra que un objeto individual no es sólo algo individual, sino que tiene su peculiaridad constituida de cierta manera, su consistencia en predicables esenciales que le deben corresponder

(como ente, tal como es en sí mismo) para que le puedan corresponder otras determinaciones secundarias, relativas.

Por ejemplo: tal sonido tiene una esencia en sí y por sí necesaria para que de él se puedan predicar después otros predicables, como que el sonido tenga tal o cual volumen, que tenga timbre, etc. Y por encima de la esencia de tal sonido existe también la esencia general "sonido".

Todo lo que pertenece a la esencia de un individuo puede tenerlo también otro individuo. Y hay las universalidades de esencia superiores que limitan regiones o categorías de individuos. Esencia significa lo hallado como su "qué" en el ser propio de un individuo. Todo eso que lo constituye como tal puede ser "puesto en idea"; esto quiere decir que puede valer también para otro individuo.

Esto resulta de que la intuición individual puede cambiarse en una intuición de la esencia o ideación. Lo contemplado es entonces la esencia pura o *eidós*, sea la categoría superior o una particularización de ella. La esencia, y esto es importante, es una nueva especie de objeto; de objeto, no de cosa; de objeto con el sentido que tiene en la fenomenología, es decir, todo aquello que puede ser sujeto de predicados verdaderos. Así como lo dado en la intuición individual es un objeto individual, así lo dado en la intuición esencial es una esencia pura. En la base de la intuición esencial hay siempre un trozo de intuición individual. No es posible ninguna intuición esencial sin posibilidad de dirigirse a un individual correspondiente y, al revés, de toda intuición de algo individual se puede pasar a la intuición de una esencia. Pero la aprehensión de la esencia no implica nunca la posición de una existencia individual.

De que yo intuya una esencia, no se sigue que en el mundo real existan tales o cuales individuos que correspondan a esa esencia. Yo puedo intuir la cifra 1 con 20 ceros a la derecha, y es una esencia. Pero de ahí no se deduce que en el mundo, por ejemplo, haya una persona que tenga tal cantidad de dinero. No tiene nada que ver. Las esencias significan solamente posibilidades con respecto a la realidad. Algo será o no real si tiene una constitución fundada en otra fuente de conocimiento. Pero así como todo hecho necesita de la experiencia para su fundamentación, así también el pensar sobre esencias puras necesita de la intuición esencial como base fundamentante. Pero esto es un punto sobre el cual Husserl ha sido mucho más explícito en una obra póstuma que publicó uno de sus asistentes: *Experiencia y juicio*. Ahí se explica de un modo más detallado en qué consiste la ideación. Las esencias son independientes de los hechos, pero por otro lado surgen de ellos constitutivamente. La intuición de la esencia es un modo de vivencias que se ejecuta análogamente a la mirada de la percepción sensible. Pero mientras la percepción de objetos individuales se realiza en lo que Husserl llama la receptividad pasiva, en lo que está dado y aparece así, la intuición de la esencia es ideación que se ha liberado del espacio y del tiempo. Es un acto de actividad libre (aunque parezca superfluo dicho así), que constituye el *eidós* en una libre variación creadora. Por eso no es decisivo ya el vínculo con un objeto precisamente

dado, como en la formación de la unidad del objeto real; y no se necesita recurrir a la experiencia anterior sino que un *eidós* puede formarse en la libre variación de la fantasía. Fantasía en el sentido de representación neutralizante, es decir, de una representación de acuerdo con los términos técnicos de Husserl, en donde se ha neutralizado la tesis, la afirmación de la existencia, que siempre recibe su sentido de una presentación originaria. La intuición de la esencia es una síntesis activa que forma una unidad sintética con la pluralidad de variantes. Pero la fundación de esa unidad requiere un acto identificante como siempre, y para ello se necesitan tres pasos: 1) recorrer la multiplicidad de variaciones; 2) la vinculación unitaria en coincidencia; 3) una identificación activa que destaque lo coincidente frente, precisamente, a las diferencias.

El punto de partida de la intuición de la esencia es un objeto individual dado en experiencia originaria: este árbol, un árbol. Si quiero alcanzar la esencia "árbol", tengo que considerar a tal árbol como una realización contingente del *eidós* árbol que puede individualizarse en infinitas posibilidades de realización; es decir, puede ser un árbol con tantas ramas o sin ramas, con la madera más o menos seca, en tal estación, con tal figura, con tal dimensión. Es necesario por consiguiente, ir a crear múltiples variaciones; el árbol originario en la intuición es el modelo temático para todas las variaciones que siempre son imitaciones. El primer paso consiste, pues, en que el modelo sea considerado en todas sus posibles formas, en las que puede ser justamente árbol.

Segundo: a través de esas variantes se mantiene determinada unidad de coincidencia, es decir, una variante que ahora, como tema, está siempre al alcance y que precisamente es la esencia universal.

Pero esa unidad todavía no es apprehendida como tal. Para eso se necesita como tercer paso la identificación activa que destaque a la invariante formada frente a las diferencias y así se constituye la esencia. Las variaciones son irrelevantes frente a ésta, y a su vez las esencias, que ya son universales, pueden servir con otras variaciones para formar esencias del grado superior. Por ejemplo: sobre la base de una rosa, yo formé el *eidós* rosa. Pero ahora, sobre la base del *eidós* rosa o de otro *eidós*, puedo formar el *eidós* flor, que es un *eidós*, una esencia de grado superior a la esencia rosa. Ese procedimiento tiene, sin embargo, límites en ideas últimas que funcionan como conceptos directores para ciertas esferas del ser y que constituyen las "esencias regionales" típicas. Tales son la esencia, cosa, hombre, animal, etc. Puede darse todavía un paso más, pero no como generalización, sino solamente como formalización, es decir, como un vaciamiento total de las determinaciones de la idea. Entonces no queda más que una forma vacía, el algo en general, u objeto en general o ente, como decimos, ahora, volviendo a la terminología antigua.

La esencia es intemporal. Sobre eso habría mucho que decir porque se han deslizado profundos errores sobre su significado. La intemporalidad de las esencias, afirmada por Husserl, no quiere decir supratemporalidad, ni eternidad de las

esencias, lo que sería una tesis contraria a la de origen de todo ser y validez en la subjetividad trascendental, sino omnitemporalidad, es decir, que una vez formada en la ideación, la esencia está siempre a mano para la intuición y no sufre ninguna variación en el tiempo o en el espacio, como sufren las cosas individuales. La intuición de la esencia, sea de la especie que fuere, posibilita entonces la descripción eidética. Toda esencia una vez intuita se puede describir. Así, sobre esta base, se forman las ontologías regionales o eidéticas. Pero por otra parte, no sólo las cosas, los entes mundanos, tienen una esencia, sino que también la abstracción ideatoria puede ejecutarse con respecto a las vivencias de la conciencia, e incluso, con respecto al ego mismo individual; quedará entonces una esencia de la cual mi ego no será más que un caso particular. Y es por este lado, por reducción eidética de la esfera de las vivencias y del ego mismo, que la reducción eidética se convierte en un momento del método fenomenológico.

Husserl y muchos de sus discípulos han empleado ese método. Por un lado, para la descripción de las vivencias, por ejemplo, para la esfera de la percepción Schapp y Lincke son los más importantes. De modo mucho más libre, en descripciones psicológicas o psiquiátricas, lo han utilizado hombres que no pertenecían al círculo de discípulos de Husserl, como Binswanger y Jaspers, en sus primeros trabajos de psicopatología, incluso en su *Psicopatología*.

También Kretschmer en su famosa obra *Estructura corporal y carácter*, y la escuela psicológica de München, de Pfänder y sus discípulos. Pero también otros tomarán el lado ontológico como por ejemplo, Reinach y Geiger, que describían las esencias del derecho o las esencias de las formaciones artísticas; o Hedwig Conrad-Martius, Gerda Walther y Edith Stein, las tres filósofas discípulas del maestro, que se dedicaron a captar las esencias del mundo físico, del estado o de la sociedad. Yo mismo empleé este método de la reducción eidética en mi libro *Eidética y aporética del derecho* para llegar a la formación de la esencia de cualquiera derecho positivo. Sólo que el método de la reducción eidética no es aún el método fenomenológico, y por el hecho de emplearlo no se cultiva la fenomenología aunque así se intitule una investigación.

Husserl ha protestado contra el abuso de ese nombre, por cierto muy frecuente, justamente empleado por personas que estaban a veces muy alejadas de su círculo, pero que ponían por título a sus investigaciones "fenomenología de tal cosa", y en el fondo no se trataba de una fenomenología, sino de una eidética. Yo no sé que valor tiene mi obra, pero con toda conciencia sabía que no tenía derecho a ponerle a la investigación como título "fenomenología", sino "eidética" u "ontología". Ahora odemos pasar a la exposición de la reducción fenomenológica propiamente dicha.

La fenomenología se presentó motivada por la situación de la filosofía en los principios del siglo: Husserl decía: los filósofos se encuentran en los congresos, pero no se encuentran las filosofías. Cada uno tiene una filosofía diferente.

En la mente de Husserl surge una preocupación semejante a la que tuvo Des-

cartes en su época, que, frente a la multiplicidad de disputas de las distintas escuelas y subescuelas escolásticas, quiso comenzar de nuevo la filosofía, encontrar un punto de partida radical. Esa es también la preocupación de Husserl y, como Descartes, él toma hasta cierto punto al filósofo francés como modelo de su radicalismo filosófico y de sus primeros pasos. De ese radicalismo filosófico resultará que, buscando fundamentos absolutos que no se basen en ningún supuesto, las evidencias últimas serán encontradas no en el mundo sino en el sujeto mismo que filosofa. De manera que la fenomenología resulta una vuelta radical al *ego cogito* puro. Se busca pues un punto de partida y, no teniendo todavía ninguno, Husserl quiere filosofar al modo cartesiano: Como Descartes se propone no tomar en cuenta ninguna convicción, ningunas de las verdades de la ciencia. Y sin embargo, lo guía la idea de una ciencia con fundamentos absolutamente ciertos, una ciencia universal. Así concibe él la filosofía. A él le resulta intolerable la filosofía no sólo reducida a los hechos, a imitación de la ciencia natural, sino también la filosofía como concepción del mundo, que, por consiguiente, admite el relativismo de una pluralidad de concepciones. Sino que la filosofía es ciencia universal, ciencia rigurosa.

A veces esto se entiende mal, porque se piensa que Husserl quiere fundar una filosofía científica, es decir sobre el modelo de la física. No; es todo lo contrario; la tesis de Husserl es precisamente que la única ciencia rigurosa es la filosofía, porque toda otra ciencia es segunda, teniendo otros supuestos que ella misma no ve, y que, justamente, la filosofía como filosofía va a tratar de poner de manifiesto. Pero aquí naturalmente surge una dificultad: ¿Cómo vamos a poner como ideal la ciencia, o la ciencia rigurosa, si hemos empezado por no tomar ninguna convicción de las ciencias existentes, por no darles ninguna validez? Pero Husserl obvia esa dificultad diciendo: no le damos validez a la ciencia, pero la ciencia existe como un hecho, como una tendencia, y nadie nos puede impedir que sigamos y que reproduzcamos las tendencias que tienen las ciencias en los hombres de ciencia. Y de ahí resulta la idea de verdad científica concebida como un conjunto de relaciones predicativas, fundadas de un modo absoluto. La vida cotidiana puede contentarse con vivencias y con verdades relativas. Pero la ciencia quiere verdades válidas de una vez para siempre y para todos, partiendo de verificaciones nuevas y últimas. Aunque de hecho no lo alcance, su fin es ése. Por consiguiente, del punto de vista del fin, la idea de la ciencia y de la filosofía implican un orden de conocimientos anteriores en sí referidos a otros en sí posteriores. Dicho de otro modo: hay ciertos conocimientos que son fundantes con respecto a otros que son fundados. Y con esta preparación ya puede fijar el primer principio metódico: como filósofo, que tiende hacia una ciencia verdadera, no puede admitir como válido ningún juicio si no lo ha tomado de la evidencia. La evidencia es la fuente originaria de toda validez. Pero por ahora nos movemos en el reino de la idea, de la posibilidad. Ahora se trata de encontrar un punto de partida real, es decir, las verdades primeras en sí, que puedan

sustentar todo el edificio de la ciencia. Alcanzar las evidencias primeras anteriores a toda otra evidencia imaginable. Y, además, de tal modo que sea también evidente que son las primeras; de lo contrario habría una argumentación, una inferencia que tendría que ser fundada en las leyes de la lógica. Y no basta que sean evidencias simplemente adecuadas. La percepción externa nos da evidencias. Pero eso no impide que, si bien adecuada, no puede admitir rectificaciones. A mí puede dárseme algo como evidente que, en definitiva, resulte ser una ilusión. En cambio, hay otras evidencias que no sólo son adecuadas, sino que son apodícticas: son de tal naturaleza que no sólo no puede darse la falla de la evidencia, sino que incluso es impensable la tesis contraria a la de la evidencia. Entonces surge la pregunta: ¿es posible descubrir evidencias que tengan este carácter de ser apodícticas? A todos se les ocurre, y no solamente a todos, sino también lo que todo hombre de ciencia postula, es que esa evidencia apodíctica la tiene la existencia del mundo. ¿No está ahí el mundo, no están ahí las cosas enfrente nuestro? Y sin embargo no es así: la experiencia en que nos es dado el mundo no es apodíctica pues es posible dudar de su existencia. Ya lo mostró Descartes; sin embargo, aquí hay un punto de diferencia con el modelo. Porque Descartes duda de la existencia del mundo e incluso apela al genio maligno para hacer radical la posibilidad de la duda. En cambio, no es exacto decir que Husserl duda de la existencia del mundo. Lo que Husserl dice es que el mundo no tiene una evidencia apodíctica, lo que no es lo mismo. De todos modos, si queremos fundar la ciencia de un modo radical, no bastará suspender nuestra adhesión a la ciencia, sino que hay que quitarle también validez al terreno de que la ciencia se alimenta, es decir, el mundo empírico. Pero si le quitamos validez a la tesis mundana, ¿quedará algo? Sí, claro que sí; con la existencia del mundo está ya presupuesto un dominio del ser anterior en sí. Si volvemos con Descartes al *ego cogito*, ése es el dominio último y apodícticamente cierto sobre el cual debe fundarse toda filosofía radical.

Hemos, pues, encontrado un punto de partida absolutamente cierto. Es el *cogito*, igual que Descartes. Y por consiguiente, desde ahora en adelante, no podremos filosofar más que en primera persona, porque sólo mi *cogito* es el que tiene un carácter de certeza apodíctica. Los otros hombres pertenecen también al mundo y por consiguiente, en principio, caen bajo la suspensión del juicio. Entonces no tenemos ni ciencia válida, ni mundo existente. El mundo no es más ahora que un fenómeno con pretensión de ser. Pero, a pesar de ello, ese fenómeno en tanto mío no es una pura nada; por el hecho de que uno suspenda la validez de la tesis sobre el mundo, el mundo no desaparece, el mundo sigue ahí como correlato de mis vivencias. Y justamente porque está ahí hará posible una decisión con respecto a la existencia o mera apariencia. Y por otro lado, la misma abstención del juicio con respecto a la existencia del mundo es lo que es, es decir, está incluida en la corriente de mi vida vivida. Y esa vida mía, mi vida de conciencia está ahí continuamente para mí. Yo puedo siempre por medio de una reflexión

dirigir la mirada a una vida que fluye espontáneamente. Y en esa vida el mundo me sigue apareciendo como antes. Pero yo ya no concedo validez a la creencia en la realidad inherente a la experiencia del mundo. Es decir, yo no afirmo más que un objeto exista fuera de mí. La diferencia parece pequeña y sin embargo es enorme, porque ahora yo no enunció un juicio sobre una trascendencia, sino sobre lo que se llama "objeto intencional" de la conciencia. Y por tanto esa abstención, esa inhibición, de todas las actitudes que podemos tomar frente al mundo objetivo, es el paso decisivo del método fenomenológico. Es lo que Husserl llama la "*epoché* fenomenológica" o la "puesta entre paréntesis", expresión sumamente gráfica y correcta, porque quiere decir no que invertimos el juicio y negamos el mundo, porque eso sería una afirmación trascendente con la misma validez que aquella en que lo afirmamos, sino justamente que suspendemos toda posición, toda tesis. La *epoché*, por consiguiente, no nos pone frente a la pura nada; lo que permanece nuestro es nuestra vida pura con sus vivencias y sus objetos que ahora son los "fenómenos". Es decir yo y mi vida consciente. De manera que el sentido del mundo y su validez provienen de las *cogitationes*. Ese término es cartesiano, todos lo conocen, y significa no sólo pensamiento en el sentido estricto de juicio, sino todo lo que constituye un acto de la conciencia. Si me abstengo, pues de poner el mundo como existente, si miro a esa vida como conciencia de ese mundo, entonces me encuentro en tanto que ego puro con la corriente pura de mis *cogitationes*. De eso, de mi corriente de vivencias y del ego mismo no puedo dudar. Y si dudo, el resultado es exactamente el mismo. Así pues la existencia del mundo trascendente presupone la existencia de mi ego y de sus *cogitationes*. Ese dominio del yo se llama "trascendental", y el método de la *epoché*; "reducción fenomenológica trascendental".

¿Esa reducción, nos ha dado una evidencia apodíctica de la subjetividad del yo, de la subjetividad trascendental? ¡Claro que sí! Y fue precisamente lo que vio Descartes. El "yo dudo" supone ya que yo soy. Se puede dudar de todo; pero no de la propia duda. La duda sobre la propia duda es ya una afirmación de mi propio yo. Pero éste es un punto en que Husserl va a desviarse de Descartes, justamente porque Descartes pasó de la evidencia del *cogito* a otra tesis. Entonces afirma que el ego es una sustancia, un alma, es decir, simplemente una construcción metafísica que no tiene más el carácter de evidencia que tiene el *cogito sum*.

Una vez hecha la *epoché*, lo que queda, yo y mi vida propia restan intactos y no son una parte del mundo. Lo que da validez al mundo no puede ser una parte del mundo.

Sólo que es muy preciso tener en cuenta que el *cogito*, es decir, el yo que está afirmado como indubitable, no soy yo en tanto que hombre, porque yo como hombre soy, naturalmente una parte del mundo, soy tema de la ciencias, y por consiguiente sobre el yo como hombre debe ejecutarse también la puesta entre paréntesis. Lo que queda es la experiencia interna trascendental y fenomenológica,

el yo puro trascendental y fenomenológico, es el yo reducido, aquello de lo cual no se puede dudar ni tiene ningún sentido la duda.

Y por otra parte, si ese yo no es una parte del mundo, tampoco el mundo y sus objetos son partes reales del yo, sino que el mundo es trascendente al yo (esto lo afirma Husserl con toda claridad) aun cuando reciba su sentido de mi experiencia, de mi evidencia y de mis actos. El yo que da unidad de sentido a ese mundo se llama "trascendental" y los problemas filosóficos que surgen de esa correlación, "problemas filosóficos trascendentales".

Pero el descubrimiento del yo trascendental revela una idea nueva del fundamento del conocimiento. Aquí es precisamente el punto en que Husserl se desvía de Descartes y dirige su atención a una esfera nueva e infinita del ser que es justamente la esfera del yo trascendental. Porque no sólo el pensamiento "yo soy" tiene una evidencia absoluta, sino que ésta se extiende necesariamente a toda la variada experiencia de la vida trascendental y de las propiedades habituales del yo. No es sólo evidente que yo pienso, sino que son para mí evidentes todos los contenidos de mi yo. Aunque incluso sus valideces puedan discutirse o negarse, pero nunca jamás las *cogitationes* propias como tales. Así, pues, a través de todos los datos va surgiendo una estructura universal y apodíctica de la experiencia del yo, una de cuyas leyes principales será la forma temporal que tiene toda esa vida. Resulta entonces algo extraordinario: que así va a fundarse una ciencia no solamente diferente, sino opuesta a todas las otras ciencias tales como se habrían concebido hasta ahora. Pues toda ciencia tiene un objeto que está ahí y que se da a la conciencia como algo trascendente, mientras que esa ciencia, que va a referirse a la vida pura del yo tiene una disposición, una tendencia completamente opuesta, es una ciencia absolutamente subjetiva, cuyo objeto es la subjetividad trascendental del que filosofa, y por eso Husserl la llama no sólo fenomenología pura, sino, por lo menos en la actitud solipsística con que empieza, "egología", tratado del yo. Ese yo puede explicitarse, puede descubrirse a sí mismo de un modo infinito y sistemático. De manera que constituye un campo de investigación. Y hay ciertas cosas que se revelan ahí, que son importantísimas pues que luego van a formar parte también de la estructura del método. ¿Qué hay, entonces, ahí? Las *cogitationes*, es decir, la corriente de la conciencia de mi yo, que está formada por percepciones, juicios, valoraciones, deseos, decisiones, etc. Y mi yo siempre puede fijarse en esos actos y describir su contenido. Es muy fácil confundirse, y creer que lo que Husserl hace no es más que una psicología descriptiva; no es eso.

Una psicología descriptiva describe los fenómenos psíquicos y nada más, mientras que para Husserl se trata no sólo de describir los actos psíquicos, sino de conectarlos con sus correlatos objetivos para de algún modo fundar la validez. En todo caso, hay una cosa que la *epojé* no cambia, y es que las *cogitationes* que se refieren al mundo tienen ellas mismas una referencia a las cosas, al mundo.

Toda vivencia de la conciencia (vivencia es todo lo que forma realmente parte de ella) es siempre conciencia de, conciencia de algo, es decir, mira a algo, apunta a algo.

Todo *cogito* lleva en sí como contenido su *cogitatum* y cada *cogito* a su modo: en la percepción hay algo parecido, en el desear hay algo deseado, en el juicio hay algo juzgado, etc., Y son dos elementos distintos, el *cogito* o acto, y el *cogitatum* u objeto. Ese carácter que tiene toda conciencia de ser conciencia de, de apuntar a un objeto, es lo que se llama la intencionalidad.

Para completar, es preciso, ahora, mostrar la diferencia que existe entre la reflexión natural y la reflexión fenomenológica. Por de pronto, la actitud natural de la conciencia humana no es una actitud reflexiva, sino que los actos espontáneos son actos en actitud directa, es decir, yo percibo las cosas, decido, juzgo; en esos actos no estoy dirigido a los actos, sino justamente a las cosas sobre las que ejerzo mi espontaneidad. En cambio, la actitud reflexiva es una actitud oblicua, que consiste no en dirigirse al objeto, sino al acto. De manera que es una actitud de un orden completamente nuevo. Pero la reflexión no es un método que haya inventado Husserl, naturalmente; desde hace siglos que la psicología la utiliza. Pero destaca Husserl que hay dos clases de reflexión fenomenológica. En la reflexión natural, que es la que utiliza la vida corriente, y la psicología, estamos siempre bajo el supuesto del mundo existente.

Mientras que la reflexión fenomenológica se caracteriza porque abandonamos el terreno firme del mundo, precisamente por medio de la *epoché*. De suerte que la dificultad de la reflexión fenomenológica consiste en que hay que tener en cuenta a la vez dos cosas: por un lado la actitud reflexiva, que es la actitud antinatural y, por otro lado, simultáneamente, ejecutar la puesta entre paréntesis de la tesis de la existencia del objeto. Así la experiencia trascendental consistirá en examinar el *cogito* y en describirlo. La reflexión tomará como objeto lo que antes era vivencia y no objeto. Cuando yo he percibido una cosa, yo tengo frente a mí el objeto percibido. Estoy ejecutando un acto, una vivencia. Pero yo no soy consciente de la vivencia. Cuando ejecuto, en cambio, la reflexión y pongo en claro y develo el acto mismo de la percepción, entonces hago de lo que era antes vivencia un objeto, y, naturalmente, eso sólo lo puedo hacer por medio de otra vivencia que ahora es actual, pero latente, porque no es el objeto de mi acto reflexivo, y así sucesivamente. De manera que la vida de la conciencia se descubre como una especie de pozo profundísimo, de donde parece surgir una riqueza que estaba escondida. Así la esfera egológica absoluta de las intenciones puras podrá ser siempre descrita en su totalidad y esas descripciones tienen que ejecutarse siempre correlativamente en dos direcciones. Hecha la *epoché*, siempre en la conciencia hay dos cosas: por un lado, el *cogito* o acto, o también con la palabra que emplea Husserl —la *noesis*— y por otro lado el objeto o *cogitatum* en el lenguaje cartesiano, o *nóema*, usando una palabra griega. La descripción fenomenológica tiene que tomar en cuenta siempre los dos elementos: el objeto

intencional, hacer una descripción noemática, y el acto, hacer una descripción noética. Por consiguiente con la reducción fenomenológica nos queda lo noético, el campo de la vida pura de la conciencia, y como correlato noemático, el mundo mentado, es decir, como objeto intencional. De donde la tarea formidable de la fenomenología: revelar la multiplicidad de las vivencias concretas individuales del yo trascendental; describir sus estructuras variables, describir los modos de conectarse las vivencias unas con otras, formando un todo complejo hasta llegar a la unidad del yo concreto.

Todos los objetos intencionales tienen que ser comprendidos como correlativos a los actos de un yo trascendental unitario y concreto. Por eso hay que comenzar con el *ego cogito*, y no como quiere el sensualismo por una teoría de la sensación que atomiza la conciencia.

En la descripción intervienen ciertas ideas directrices que tienen una importancia decisiva. Hay que destacar sobre todo, por un lado, el carácter bilateral de la investigación de la conciencia, que hay una correlación indisoluble entre una *noesis* y un *noema*, que a cada típica de actos corresponde una típica de objetos. Y segundo, el modo de conexión que une un acto a otro, es decir, la síntesis propia; peculiarísima y exclusiva de la conciencia. Sin síntesis no habrá vida psíquica ni conocimiento. La vida psíquica no es una serie de vivencias que se suceden unas al lado de las otras, unas pegadas a las otras, sino que hay una banda, un vínculo entre todas ellas, que es precisamente lo que constituye la síntesis y lo que permite que un ser humano pueda tener un sentido. Si cada vivencia estuviera pegada a otra vivencia como un pedacito, como un mosaico, al lado de otro, ni siquiera podríamos pronunciar una palabra hasta terminarla, porque, cuando pronunciaríamos o quisiéramos pronunciar la segunda sílaba, ya habríamos olvidado la primera y no sabríamos lo que íbamos a decir. De manera que la síntesis constituye la esencia misma de la conciencia. Y precisamente, si es posible un sentido, si es posible el conocimiento, es porque el objeto intencional puede mantenerse como una unidad idéntica a través de los cambios de las vivencias. Eso es una peculiaridad que vio Husserl en la intencionalidad, y que no había visto su maestro Brentano. Finalmente, para abreviar, en la conciencia hay que distinguir la actualidad de la potencialidad. La multiplicidad del *cogito* no se agota en las *cogitationes* actuales, sino que en cada actualidad, cada vivencia actual tiene escondida una serie de potencialidades, potencialidades que no son arbitrarias, sino que están pretrazadas en su contenido y en su intención por el contenido e intención de la vivencia actual. Esto es lo que se llama el "horizonte" de la vivencia. Por ejemplo, en una vivencia, a mí se me da ese objeto, pero a mí no se me da todo el objeto; los objetos en la percepción se dan en *Abschattungen*, como dice Husserl, en esquemas, en esbozos; tengo yo de este objeto una percepción visual, pero esa percepción visual tiene un horizonte, quiere decir, la percepción visual que yo tengo de eso apunta a otras percepciones posibles

que yo podría tener de otro objeto. Por ejemplo, que si lo toco tendría una sensación de frío. Esto es un horizonte, una presunción, es *ein Vermeintes*, algo presunto en la intencionalidad. Yo lo toco y resulta que es frío; entonces la potencialidad se ha convertido en actualidad, la presunción se ha cumplido. Pero puede ser que un horizonte no se pueda cumplir y no se cumpla siempre. Por ejemplo, puedo yo haber sido engañado por el color y que el objeto fuera madera pintada con color de metal, y entonces el horizonte que se abre en la vivencia actual de que podría tener una sensación de frío no se cumplirá. Resulta una verdad evidente que toda vivencia actual tiene un halo de potencialidad, una serie de horizontes, y que esos horizontes una vez cumplidos remiten a otros horizontes. El mundo no es la suma de todos los objetos, como decimos generalmente, sino que el mundo es el horizonte total, en donde se dan todos los objetos, es decir, con una frase un poco extraña, pero que me parece gráfica, el mundo es el etcétera de las cosas.

Para terminar, este método de la reflexión fenomenológica no se lo debe tomar como un procedimiento de simple descripción de las vivencias psíquicas como tales.

Claro que también sirve para uso de una psicología eidética pura. Pero su empleo propio está ligado a su fin, es decir, la constitución de una ciencia estricta en el sentido de una ciencia de evidencias apodíticas. La reducción fenomenológica es el camino para llegar a ello. Es, pues, no método de la psicología, sino el método filosófico, si la filosofía tiene su núcleo, primero, en la fenomenología pura. Segundo, la reducción fenomenológica está ligada indisolublemente a ciertos principios descubiertos por ella, pero que luego la integran como elementos del método mismo y tienen que servir con ella, como son la correlación, la síntesis, el principio de las habitualidades, el descubrimiento de las potencialidades y de los horizontes. Y, finalmente, no se puede tomar el método fenomenológico como una receta hecha con la esperanza de que empleado mecánicamente como una técnica conduzca a resultados. Detrás del método está el fenomenólogo; de su lucidez, de su capacidad de análisis dependerá el contenido y la importancia de sus descubrimientos.

Entonces, el carácter general de la filosofía de Husserl, es el de ser una filosofía analítica, descriptiva, pero no descriptiva de los hechos contingentes, sino descriptiva de las esencias y de aquellas esencias que constituyen la vida intencional y que fundan precisamente toda la validez. Pero no es nunca una filosofía especulativa, constructiva, explicativa. Husserl aborrecía un tipo de filosofía como el spinocista o el hegeliano. Nunca argumenta Husserl, nunca jamás, sino que se mantiene siempre en la experiencia y busca evidencias. Pero es una experiencia que se amplifica sorprendentemente y que deja muy lejos a la experiencia tal como la entendían los positivistas y los empiristas, por su tendencia para explicitar, para *auslegen*, para liberar los estratos ocultos y más profundos que forman la experiencia misma. Y revelar así la riqueza infinita de la vida de la conciencia. Por eso dice Husserl una vez, no sin cierta ironía: "nos-

otros somos los verdaderos positivistas"; pues, si positivistas quiere decir atenerse a la experiencia, el que se llama tradicionalmente positivista no es verdadero positivista, porque mutila la experiencia y no admite más que la experiencia de los sentidos y deja de lado la experiencia de la propia vida interior de la conciencia, que es, en definitiva, lo que todo funda.

JUAN LLAMBÍAS DE AZEVEDO