

CAPITULO 8

HUSSERL Y LA FENOMENOLOGÍA

Alejandra Bertucci

Se suele identificar a la fenomenología con Husserl y esto presenta algunos problemas. En realidad no todo lo que escribió Husserl puede considerarse fenomenología, sino a partir de su “conversión” alrededor de sus 40 años; y por supuesto hay muchos textos de fenomenología no escritos por él. Ricoeur¹ clarifica esto al decir que Husserl no es toda la fenomenología pero sí su figura central.

Si bien se pueden encontrar antecedentes del enfoque fenomenológico en varios filósofos anteriores (Descartes, Hume, Berkeley, Kant, etc.) será Husserl quien la constituya en un método. Un método con el cual se puede estudiar una infinidad de temas y problemas, sólo algunos de ellos encarados por el propio Husserl.

Haremos primero una breve presentación biográfica de Husserl, luego un rastreo del término fenomenología para concentrarnos en un texto en particular de Husserl donde podamos ver en acción el método fenomenológico.

Biografía

Husserl nace en 1859 en Moravia (En ese entonces provincia del Imperio Austro-Húngaro, en la actualidad República Checa). De origen judío se convierte al protestantismo a los 27 años. Sus estudios universitarios estuvieron primero dirigido hacia la matemática pero la influencia de su maestro Brentano² lo hará girar hacia la filosofía. Enseña filosofía en las universidades de Halle, Gotinga y Friburgo, en esta última trabaja con su discípulo más famoso Martín Heidegger.

Durante el régimen nazi es perseguido por su origen Judío; sin embargo, decide no abandonar Alemania donde muere en 1938. Pocas de sus obras son publicadas en vida, entre ellas: *Las investigaciones lógicas* (1900-1901), *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* (1905), “La fenomenología como ciencia estricta” (1911), *Ideas I* (1913), *Lógica formal y trascendental* (1929), *Meditaciones cartesianas* (1931), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936). A pesar de ello el volumen de su obra es inmenso ya que dejó más de 40.000 páginas manuscritas, que fueron llevadas luego de su muerte a Bélgica por el franciscano Van Brenda para protegerlas del nazismo. Allí, hasta la actualidad, funciona el archivo Husserl que se encarga de editar y publicar estos manuscritos, *La Husserliana* alcanzó en el año 2012 el tomo 41.

La fenomenología

Si uno se atiene a la definición etimológica de la fenomenología, esta es el estudio o la ciencia del fenómeno y, puesto que todo aquello que aparece es fenómeno, el ámbito de la fenomenología no tendría prácticamente fronteras. Por ello a los propósitos de este capítulo será más clarificador hacer un rastreo histórico.

El término fenomenología aparece por primera vez en *El nuevo órgano* (1764) de J. H. Lambert discípulo de Wolff, allí la fenomenología es definida como la teoría de la ilusión bajo diferentes formas. Kant lo utiliza en 1779 en una carta al mismo Lambert en donde habla de una “fenomenología general” que designaría a la propedéutica que debe preceder a la metafísica. En otra carta, en este caso a Marcus Hester de 1772, bosquejando el plan de la *Crítica de la Razón Pura* (1781-1787) Kant titula a la primera parte “fenomenología general”. Finalmente, como bien sabemos, esa sección se llamó “Estética trascendental”. La ausencia de este título no implica la ausencia de la fenomenología en la crítica kantiana, en tanto el objeto de conocimiento que posibilita el sujeto trascendental es fenómeno.

Con la *fenomenología del espíritu* (1807) de Hegel el término entra en la tradición filosófica como término de uso corriente. La diferencia fundamental entre la fenomenología de Kant y la de Hegel estriba en las diversas relaciones entre el fenómeno y el ser o absoluto. Mientras que la fenomenología de tipo kantiano concibe al ser como aquello que delimita la pretensión del fenómeno, al mismo tiempo que permanece inalcanzable, en Hegel, a la inversa, el fenómeno es reabsorbido en un conocimiento sistemático del ser, al negar la distinción entre fenómeno y cosa en sí.³

Sin embargo no será la fenomenología Hegeliana la que dé forma al movimiento fenomenológico en los siglos XX y XXI, sino la fenomenología husserliana.

Husserl se posiciona con respecto a la tradición filosófica, está más cerca de Kant que de Hegel, revaloriza a Hume y especialmente a Descartes. Y a pesar de su repetida intención de una fundación radical de la filosofía, no se puede hablar de una ruptura con la filosofía anterior; en tanto su filosofía continúa, como veremos más adelante, el trascendental kantiano, el originario humeano, la duda y el cogito cartesiano.

Para tratar de entender la especificidad de la fenomenología Husserliana nos ocuparemos en particular de un texto. Con ello intentaremos evitar sumar a la complejidad teórica del pensamiento de Husserl los conflictos en torno al desarrollo de su filosofía. Husserl repetía con frecuencia que era un principiante, por ello no es sorprendente que comenzara a transitar caminos teóricos que luego abandonara o que cambiara de opinión de un texto a otro.

La filosofía como ciencia estricta (1910)⁴

Los últimos 10 años del siglo XIX, periodo de los primeros trabajos de Husserl, se caracterizan en Alemania por el desmoronamiento de los grandes sistemas filosóficos tradicionales (Hegel y Schopenhauer)⁵.

Frente a los avances de las ciencias hay un desaliento por la marcha de la filosofía, a la que se percibe como anárquica.

Dos ciencias principalmente muestran un gran empuje la matemática y la psicología, a las dos se dedica Husserl con gran profundidad. Sin embargo Husserl no se deja seducir por el positivismo imperante y realizara una crítica profunda de la ciencia

El contexto de su crítica a las ciencias es la percepción por parte de algunos intelectuales europeos de lo que ellos consideraban la crisis de las ciencias. Sus objeciones se centraban en dos tipos distintos de problemas. El primero interno a la propia ciencia, más allá de sus logros es indiscutible que la ciencia genera rompecabezas teóricos de difícil solución, por ejemplo en el caso de la teoría de la relatividad y la teoría cuántica. Principalmente el asunto era la posibilidad de un conocimiento coherente del mundo, que se veía en entredicho por la imposibilidad de conciliar los nuevos conocimientos con los anteriores. De algún modo la ciencia avanzaba hacia un mayor control de la naturaleza a costo de una menor inteligibilidad de la misma.⁶

La otra crítica de carácter externo tenía que ver con la imposibilidad de la ciencia de dar respuestas para la vida humana concreta. Max Weber a principio del siglo XX dio una lección, que tuvo una gran repercusión, llamada “La ciencia como una vocación”⁷, en ella sostenía que la ciencia era incapaz de responder a los problemas del valor y por lo tanto inefectiva para la existencia personal. Lo único que haría sería darnos información técnica de hechos para que tomemos decisiones que son esencialmente extracientíficas.

En este contexto hay que ubicar el ensayo de 1910 “La filosofía como ciencia estricta”. Pero la crítica que hará Husserl no es un rechazo, hay que reformar la ciencia no abandonarla; y esa reforma de la ciencia implica una refundación de la filosofía en fenomenología.

En la “Filosofía como ciencia estricta” Husserl retoma los principales tópicos de su primer gran obra *Las Investigaciones Lógicas* (1900). Es un texto programático que arranca con una declaración de principios:

Desde sus primeros comienzos, la filosofía pretendió ser una ciencia estricta, más aún, la ciencia que satisficiera las necesidades teóricas más profundas e hiciese posible, desde el punto de vista ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales. Esta pretensión fue sostenida en las diversas épocas de la historia con mayor o menor energía, pero jamás fue abandonada. (Husserl, 1992: 7)

A pesar de ello el ideal de ciencia estricta no se ha logrado para la filosofía. No es que la filosofía sea una ciencia imperfecta, toda ciencia particular, tanto las exactas como las empíricas son imperfectas; el problema con la filosofía es que todavía no es ciencia, le falta un método unificado y un contenido doctrinario.

Las ciencias particulares son imperfectas en razón del horizonte infinito de problemas sin solución, pero a pesar del problema que pueda tener su cuerpo doctrinario, hay un cuerpo doctrinario que continua creciendo y ramificándose. Esto es cierto para las matemáticas y las ciencias de la naturaleza, no caben en ellas las opiniones o los puntos de vista. La filosofía no es todavía ciencia porque no tiene un sistema de doctrina, todo en ella es discutible. Es necesaria entonces una reforma total de la filosofía que la convierta en ciencia constituida a partir de una fundamentación absoluta. Para ello no puede empezar tomando ningún sistema filosófico ya constituido y debe ratificar la validez de la pretensión de rigurosidad.

Husserl no define que entienda por “estricta”, pero es indudable que no significa copiar los métodos de las ciencias exactas. Si uno va a *Las Investigaciones Lógicas* podemos tal vez derivar lo que entendía Husserl por ciencia estricta de su definición de ciencia, allí dice que la ciencia es un sistema de conocimientos conectados por razones de tal modo que cada paso es construido sobre su predecesor en una secuencia necesaria. Tal conexión estricta requiere la mayor claridad.⁸

En el fondo uno puede decir que lo que la filosofía no puede resignar es su pretensión de racionalidad. Eso queda más claro, cuando a continuación a la exigencia de rigurosidad Husserl hace un recuento de la filosofía occidental en clave racionalista.

Tal voluntad consciente de ciencia estricta dominó ya la revolución socrático-platónica en filosofía, lo mismo que la reacción científica contra la escolástica a comienzo de los tiempos modernos, en especial la revolución cartesiana. Su impulso pasa a los grandes sistemas filosóficos de los siglos XVII y XVIII; se renueva radicalmente en la crítica de la razón de Kant y obra todavía sobre la filosofía de Fichte. Cada vez, la investigación se propone de nuevo como finalidad los verdaderos comienzos, la formulación precisa de los problemas, los métodos correctos. (Husserl, 1992: 12)

El más reciente retroceso en el camino de la filosofía fue la filosofía romántica, claramente irracionalista, incluso no escapa de su crítica Hegel, en tanto que para Husserl no hay en él una crítica de la razón necesaria para que la filosofía sea científica. Es más, el hegelianismo era culpable de la filosofía de la cosmovisión, al enseñar que cada filosofía es legítima en relación con su época, promoviendo el relativismo.

La importancia de una fundación científica racional de la filosofía es necesaria para Husserl no sólo por una búsqueda de la verdad sino y principalmente por el destino de la humanidad toda, que se hallaba en ese momento para Husserl perdida en el plano teórico en dos tendencias opuestas e igualmente equivocadas. El naturalismo y el historicismo relativista.

El naturalismo es una consecuencia del descubrimiento de la naturaleza considerada como unidad del ser espacio-temporal conforme a leyes naturales exactas. De modo análogo el historicismo se desarrolló más tarde como una consecuencia del descubrimiento de la historia y de la fundación de las sucesivas ciencias del espíritu. Ambos son formas de reduccionismo.

Siguiendo los hábitos de interpretación dominantes en cada uno, el naturalismo tiende a encararlo todo como naturaleza; el que se dedica a las ciencias del espíritu tiende a encararlo como espíritu, como creación histórica y, por consiguiente, ambos tienden a falsear el sentido de aquello que no puede ser encarado a su modo. (Husserl, 1992: 15)

El resto del ensayo está dividido en dos secciones, cada una dedicada a la crítica del reduccionismo respectivo.

Crítica al naturalismo

Esta sección es la más larga del ensayo y la más densa teóricamente. Presenta varias dificultades, principalmente porque Husserl usa aquí recursos fenomenológicos desarrollados en *las Investigaciones lógicas* sin explicarlos. Así la reducción eidética, la reducción trascendental y la intuición de esencias son utilizadas en el contexto de su argumentación contra el naturalismo sin mayores aclaraciones. A medida que a parezcan intentaremos explicarlas,

muchas veces esa explicación estará en las notas a pie de página para no sobrecargar la argumentación en la que están presupuestas.

El contacto con Brentano le mostró a Husserl las insuficiencias de las ciencias humanas en el año 1900. Lo que Husserl reprocha a estas ciencias, en particular a la psicología, que se presentaba como el fundamento de las ciencias del espíritu, es haber tomado los métodos de las ciencias naturales sin percatarse de que su objeto es diferente.

Husserl reconoce los logros de la ciencia psicológica experimental pero le critica su naturalismo. No habiendo delimitado la especificación de su objeto y abordándolo como objeto físico, confunden el descubrimiento de las causas externas de un fenómeno con la naturaleza propia de dicho fenómeno. Utilizando los aportes de Brentano Husserl va a encontrar en la intencionalidad la clave de lo psíquico. Buena parte de esta sección se concentrará en distinguir lo corpóreo (naturaleza) de lo psíquico (conciencia).

Volviendo a la crítica al naturalismo; Husserl sostiene que este tipo de psicologismo representa un problema para la filosofía y para la ciencia. Si asumimos que los principios y leyes lógicas y matemáticos son mera expresión de leyes psicológicas; tenemos que aceptar, por ejemplo, que el principio de contradicción signifique sólo el hecho de que el sujeto psicológico no puede pensar P y no P simultáneamente. De igual modo con los juicios; si toda ciencia está constituida por juicios, y los juicios son hechos psíquicos, la psicología se convierte en la ciencia fundamental, base de todas las demás y su método se transforma en el método propio de la filosofía. La psicología quedaba promovida a la jerarquía de la filosofía sin más. Esto impacta sobre la ciencia ya que socava sus bases al relativizar su fundamento. ¿Qué crédito puede tener el psicólogo que pretende explicar por medio de la psicología los principios de la lógica, siendo que el mismo utiliza esos principios para confeccionar su explicación?

El núcleo de este ensayo de Husserl gira en torno a la demostración de que la psicología empírica no puede suplantar a la filosofía, retomando los resultados de *Las investigaciones lógicas* donde demostró la imposibilidad de derivar la lógica de principios psicológicos.

Nos concentraremos aquí en dos aspectos; primero, la distinción entre hechos y esencias que es fundamental para entender porqué la psicología no puede ser el fundamento de la lógica y; segundo, el rechazo a la actitud natural necesario para poder hablar de filosofía.

Hechos y esencias

No se puede fundar la lógica en la psicología porque una trata sobre hechos y la otra sobre esencias. Por ejemplo en el caso del principio de contradicción mencionado antes Husserl dirá que este principio establece apodóticamente que dos proposiciones contradictorias no pueden ser a la vez verdaderas, no se refiere a la psiquis de nadie. Esto es así porque mientras la psicología se ocupa de hechos naturales, la lógica se ocupa de las significaciones de los actos de pensar que son entidades ideales.

La serie de actos de pensar que realiza un matemático cuando razona es algo muy diferente del razonamiento mismo. Pensemos en el teorema de Pitágoras y los procesos mentales que realiza un matemático particular al hacer la demostración del mismo. El teorema es una estructura ideal, intemporal y objetiva mientras que los actos mentales que realizan la demostración son una sucesión de procesos psíquicos, temporales y subjetivos.

Los hechos son equivalentes a ente sensible (mesa, lluvia). Son individuales, espaciales y temporales, alterables, contingentes. Su modo de ser es el ser real. A diferencia de ellos las esencias, así llama Husserl a esas entidades ideales, no existen como una cosa real, tampoco son en realidad entes metafísicos (como sería el caso del platonismo). Las esencias son meras posibilidades ideales, en el fondo sentidos, significaciones.⁹

Volviendo a la pretensión de la psicología de ser la fundación de la lógica; Husserl sostendrá, que dada su radical oposición, una ciencia que se ocupa de entidades ideales no puede estar fundada en una ciencia que se ocupa de hechos.

La distinción entre hecho y esencias no sólo tiene que ver con la oposición psicología vs. lógica sino también es fundamental para entender la filosofía como fenomenología. Para que la filosofía sea una ciencia estricta debe transformarse en fenomenología y la fenomenología es la descripción de las esencias.¹⁰

Actitud natural vs actitud fenomenológica

Aquí nos ocuparemos de la actitud fenomenológica, por la cual debemos poner entre paréntesis la existencia del mundo. Esto será tratado en el contexto de la crítica de Husserl a la pretensión de la psicología de reemplazar a la filosofía.

Dirá Husserl “En virtud de su punto de partida, toda ciencia de la naturaleza es ingenua. La naturaleza que ella pretende estudiar existe simplemente” (Husserl, 1992: 22). Esto, obviamente, vale también para la psicología:

(...) la desconexión de la relación con la naturaleza privaría al psíquico del carácter de hecho natural determinable objetiva y temporalmente, en suma, de su carácter de hecho psicológico. Por lo tanto, recordemos lo siguiente: todo juicio psicológico contiene en sí, explícitamente o no, la posición existencial de la naturaleza física (Husserl, 1992: 23)

Las ciencias de la naturaleza tienen una actitud ingenua con respecto a la existencia del mundo porque se mantienen en la creencia del sentido común, que considera, que hay un mundo independiente de todo acto de conciencia y que la conciencia es una cosa más entre las cosas del mundo. A esta tesis del sentido común Husserl la denomina la tesis de la actitud natural. La posibilidad de una filosofía radical se funda en la reducción trascendental; esta nueva actitud fenomenológica implica la puesta entre paréntesis de la existencia del mundo. Esto significa suspender la creencia en la realidad del mundo; no se niega, ni afirma el mundo, se suspende el juicio. Al poner entre paréntesis la existencia del mundo llego a la actitud trascendental y el mundo se convierte en fenómeno.¹¹

Como vemos la psicología, en tanto ciencia empírica se mantiene en la actitud natural cosa que la filosofía no puede permitirse por su propia necesidad de

radicalidad. De ese modo la filosofía debe excluir todo tipo de afirmaciones existenciales.

(...) la fenomenología pura considerada como ciencia no puede ser más que una investigación de esencia y de ningún modo una investigación de existencia. Toda introspección y todo juicio que se apoye en tal "existencia" cae fuera de su esfera (Husserl, 1992: 54)

Eso no significa que la fenomenología no tenga una relación con la ontología, sino que la relación es distinta a las del idealismo y el realismo. Desde la modernidad el problema ontológico está definido por la oposición sujeto- objeto, conciencia- mundo. Si el problema de la verdad, en el paradigma gnoseológico moderno, es saber si las representaciones del mundo en mi conciencia coinciden con lo que el mundo es. El problema ontológico también está delimitado por la relación conciencia mundo. En el idealismo la conciencia contiene al mundo, mientras que para el realismo el mundo contiene la conciencia. Husserl intenta salir de esta oposición a través de la noción de intencionalidad.¹²

Si la gnoseología pretende estudiar los problemas de las relaciones entre la conciencia y el ser, sólo puede tener presente el ser como correlato de la conciencia, como algo "mentado" al modo de la conciencia: como percibido, evocado, esperado, representado por imágenes, fantaseado, identificado, diferenciado, creído, supuesto, valorado, etc. (Husserl, 1992: 25)

La noción de intencionalidad permitirá entender lo que la conciencia es luego de la reducción trascendental. La conciencia no es ya una parte del mundo sino el lugar de su despliegue en el campo original de la intencionalidad. Habíamos mencionado antes que la intencionalidad es lo que permitirá a Husserl diferenciar lo síquico de lo físico. Así gracias a la intencionalidad, el resultado de la reducción fenomenológica no es el idealismo cartesiano cerrado en el solipsismo del cogito. Lo que subsiste a la reducción su residuo no es el yo pienso solo, sino la correlación entre el yo pienso y el objeto de su pensamiento, no el *ego cogito* sino el *ego cogito cogitatum*, como se ve en la cita anterior.

Con esto daremos en una ciencia –de cuyo enorme alcance no se han dado cuenta aún los contemporáneos – que, en verdad, es una ciencia de la conciencia y no es, sin embargo, psicología: una *fenomenología* de la conciencia en oposición a una ciencia natural de la conciencia (Husserl, 1992: 7)

El dominio de estudio de la filosofía es la conciencia pero no como la estudia la psicología. Fenomenología y psicología se ocupan de la conciencia de un modo diferente y de acuerdo a una actitud diferente. “Lo que queremos decir es que la psicología se ocupa de la “conciencia empírica”, de la conciencia en la actitud de la experiencia, como existente en el orden de la naturaleza, mientras que la fenomenología se ocupa de la conciencia “pura”, es decir, de la conciencia en la actitud fenomenológica” (Husserl, 1992: 28).

La conciencia o yo que estudia la fenomenología es el yo puro.¹³ Ya que por la reducción trascendental el yo concreto que se halla entrelazado con el mundo natural también es reducido. Uno debe abstener de toda tesis que verse sobre el yo como existente; pero no resulta menos claro que hay un yo, que es el que se abstiene y que es el propio yo de la reducción. Este yo es el yo puro y la reducción o epojé es el método universal por el cual me aprehendo como yo puro. A partir de la reducción Husserl va a disociar teóricamente, el mundo como totalidad de las cosas y la conciencia sujeto de la reducción. En este ensayo se ve en la distinción entre lo corpóreo y lo psíquico, utilizando terminología fenomenológica diremos el análisis eidético de la región cosa y de la región conciencia.

Lo corpóreo¹⁴

Dice Husserl, sólo lo corpóreo es capaz de ser experimentado como individualmente idéntico en una pluralidad de experiencias inmediatas; es decir, de percepciones. Cuando estas percepciones son concebidas como distribuidas entre diversos “sujetos” el ser corpóreo es percibido como individualmente idéntico por muchos sujetos y descrito como un mismo ser intersubjetivo. Traduzcamos: los cuerpos son públicos, yo puedo tener varias percepciones de la mesa de mi casa, en distintos momentos del día y desde

distintas perspectivas, cada una de estas percepciones es distinta pero todas remiten a un mismo objeto, individualmente idéntico (la mesa de mi casa). Cuando las percepciones se distribuyen entre varios sujetos esa identidad es reconocida intersubjetivamente.

Las mismas cosas (cosas, procesos, etc.) se presentan a nuestros ojos y pueden ser determinadas por nosotros de acuerdo a su "naturaleza". Pero su naturaleza aquí no significa la captación de una sustancia; sino, simplemente que al presentarse a la experiencia en fenómenos subjetivos muy variados, ellos existen, sin embargo, como unidades temporales de propiedades permanentes o variables; y están allí, como insertos en el complejo que los reúne a todos, de un mundo material único con un tiempo único. Volvamos a la mesa de mi casa, digamos que es roja, rectangular con cuatro patas; esta "naturaleza" de mi mesa no es adquirida en una percepción omniabarcadora sino en multitud de percepciones parciales. Cuando veo la mesa, el color va a depender del momento del día, para poder ver las cuatro patas deberé caminar alrededor de ella, etc.

Hay en la cosa corpórea cierta inadecuación que se manifiesta en el hecho de que no la puedo ver toda de golpe, sino por escorzos. El sentido de lo que se llama cosa exige tal imperfección, que remite a series de percepciones que se extienden en una infinitud de direcciones y además hasta el infinito, si bien dominadas constantemente por una unidad de sentido.¹⁵ La unidad de sentido es la que me permite reconocerla como mi mesa; pero las posibles percepciones de ella son infinitas, puedo moverla de lugar, ponerla patas arriba, etc.

Esta inadecuación no marca un defecto del sujeto sino una característica esencial de la cosa misma (su trascendencia). La esencia de la cosa material además de inadecuada no es un absoluto, puede revelarse en cualquier momento falsa, por lo tanto es contingente, con una realidad tan sólo presumida. Puede suceder que a mi mesa de cuatro patas le falte una y que esté apoyada contra la pared de tal modo que sólo desde determinado ángulo sea evidente y yo lo descubrí recién ahora.

Lo psíquico

Husserl comienza definiendo lo síquico de esta manera “Lo psíquico se distribuye (hablando en términos metafóricos y no metafísicos) en mónadas que no tienen ventanas y sólo entran en contacto por endopatía” (Husserl, 1992: 43) Con esto quiere decir que la conciencia no es pública, no podemos saber que está pensando otra persona. Tenemos un conocimiento directo de las cosas corpóreas por la percepción, pero sólo tenemos un conocimiento indirecto (por endopatía) de la conciencia de los otros, de su interioridad.¹⁶

De igual modo sucede con la unidad de identidad, lo síquico no es experimentable como una individualidad idéntica en varias percepciones separadas, como era el caso de la cosa corpórea, esto sigue siendo así incluso cuando las percepciones las tiene el mismo sujeto:

Una cosa es lo que ella es y subsiste siempre en su identidad: la naturaleza es eterna. Las propiedades o las modificaciones de las propiedades, que en rigor pertenecen a una cosa – a la cosa de la naturaleza, no a la cosa sensible de la vida práctica, a la cosa “tal como se manifiesta a los sentidos” pueden ser determinadas de un modo objetivamente válido, y confirmadas o corregidas en experiencias siempre nuevas. En cambio, un hecho psíquico, un “fenómeno” aparece y desaparece, no conserva un ser permanente, idéntico que, como tal, en el sentido de la ciencia de la naturaleza, pueda ser objetivamente determinable (Husserl, 1992: 44)¹⁷

No hay que perder de vista que la oposición entre lo corpóreo y lo síquico está dada en el contexto de la crítica al naturalismo. Naturalismo que intenta estudiar la conciencia como una cosa más de la naturaleza, es contra esa cosificación o naturalización de la conciencia que hay que entender la oposición.

Si la relación con lo corpóreo se da a través de la percepción, lo síquico depende de las vivencias. Lo síquico es “vivencia”,

Y vivencia contemplada en la reflexión, aparece como individualidad por sí mismo, en un fluir absoluto, ora siendo, ora como “dejando ser”, volviendo a caer continuamente de modo visible en un haber sido. Lo psíquico también puede ser recordado y, de este modo, algo experimentado de manera un poco distinta; y en lo “recordado” está el “haber sido percibido”. Puede ser recordado “reiteradamente”, en recuerdos que están reunidos en una conciencia que se apercebe de que los recuerdos mismos son evocados de nuevo o bien todavía retenidos. En esta conexión, y exclusivamente en ella, como lo idéntico de tales

repeticiones, el a priori psíquico puede ser experimentado como ente o identificado. (Husserl, 1992: 44-45)

Si lo síquico es una vivencia, caracterizada por su ser efímero y fluyente y la única unidad posible es la de vivencia y recuerdo en una misma conciencia, cómo puede Husserl pretender un estudio racional y objetivo de lo síquico. Su respuesta es la intuición de esencias.

Cuando hablamos de esencias anteriormente fue en relación a la oposición entre lógica y psicología, mientras una trataba de esencias, la otra de hechos. Sin embargo como ya mencionamos las esencias no se restringen a la lógica y la matemática.

Hay dos tipos de esencia según Husserl, las esencias exactas corresponden a los conceptos rigurosos de las matemáticas y de la física y tienen una relación indirecta con la vivencia y las esencias morfológicas o inexactas, que deben al contrario expresar la vivencia en todos sus matices. Las primeras pueden ser construcciones, las cuales toman su rigor de su propia definición y coherencia, las segundas sólo pueden ser descripciones y su rigor proviene de la fidelidad a lo dado, con el carácter fluyente y vago que le es inherente.

Si lo síquico no es naturaleza, tiene sin embargo una esencia captable, y adecuadamente captable, en la contemplación inmediata. De hecho todos los enunciados que describen lo síquico por medio de conceptos directos, lo hacen, cuando son válidos, mediante conceptos de esencia, o sea, por medio de significaciones conceptuales de palabras que pueden hacerse efectivas en la intuición de esencia.

Para Husserl la contemplación intuitiva de esencias no implica más dificultades o secretos místicos que la percepción. Las esencias captadas por intuición pueden ser fijadas en conceptos fijos. Esto es válido no sólo para los fenómenos sensibles sino también para los psíquicos. Todo acto del yo y toda situación del yo, ya sea percepción, imaginación, recuerdo, juicio, sentimiento, voluntad, y demás corresponden a esencias.

Hay que remarcar que la intuición de esencias no es experiencia en el sentido de percepción, tampoco es una generalización empírica que afirma una existencia a partir de hechos aislados de la experiencia. "La contemplación

capta la esencia como ser esencial y en ningún modo postula la existencia” (Husserl, 1992: 50)

A pesar que las esencias de lo síquico pueden ser vagas, es función del estudio fenomenológico precisarlas. Esto implica que todo juicio que trae a expresión adecuada, en conceptos firmes, lo que hay en la esencia es un conocimiento absoluto de validez general, aunque estemos refiriéndonos a lo síquico.

Así como oímos inmediatamente un sonido también vemos una “esencia”, la esencia “sonido”, la esencia “fenómeno de la cosa”, la esencia “cosa visible”, la esencia “representación imagen”, la esencia “juicio”, “voluntad” y que contemplándola podamos abrir juicio sobre la esencia. (Husserl, 1992: 53)

Husserl advierte contra la posibilidad de confundir el enfoque fenomenológico con la introspección. La introspección tiene que ver con la experiencia interna individual mientras que las esencias reveladas por la intuición son válidas para todos.

En su intento por distinguir lo síquico de lo corporal, Husserl relega en este ensayo a lo psicofísico al dominio de la psicología empírica. Es importante consignar que Husserl cambia de idea más adelante y que los análisis fenomenológicos de la experiencia del propio cuerpo será de los tópicos más fecundos de la fenomenología posterior a él.¹⁸

Crítica al historicismo

En esta sección Husserl dirige su crítica al historicismo y a la filosofía de la cosmovisión. Nosotros por razones de extensión nos concentraremos en la crítica al historicismo.

El historicismo adopta su posición en la esfera de los hechos de la vida empírica del espíritu, y en la medida en que postula a esta vida como algo absoluto, sin naturalizarla por eso (...) resulta un relativismo muy afín al psicologismo naturalista y se enreda en análogas dificultades escépticas (Husserl, 1992: 61)

La definición de espíritu en este texto es muy similar a lo que nosotros llamaríamos cultura.¹⁹ Puede incluir una obra de arte, una tradición, una institución.

Una de las primeras cosas que señala Husserl es que por intuición interna (por mi propia vida consciente) nos acostumbramos a la unidad de la vida del espíritu y podemos rastrear las motivaciones que se encuentran en su interior y por consiguiente “comprender” también, su esencia y desarrollo.

De este modo, todo lo histórico se torna “inteligible”, “explicable”, en su peculiar carácter de “ser”, que es justamente “ser espiritual”, unidad de los momentos interiormente progresivos de un sentido y, por lo tanto, unidad de lo que se dispone y se desarrolla inteligiblemente de acuerdo a motivaciones interiores (Husserl, 199: 62)

Hasta aquí Husserl está de acuerdo con el historicismo. Según la fenomenología la noción de intencionalidad como objetivo de la conciencia y producción de un sentido permite percibir los fenómenos humanos en su contenido vivo. Se puede hablar de comprensión cuando el fenómeno por comprender está animado por una intención. Sin embargo, esta concepción de la Historia que Husserl atribuye a Dilthey, cae en el historicismo escéptico.

Dilthey mismo menciona las causas que estimulan este escepticismo: primero; a la anarquía de los sistemas filosóficos y; segundo, al desarrollo de la conciencia histórica que muestra la relatividad de toda forma histórica de la vida, de la religión y de la filosofía.

Husserl admite que esto es una verdad de hecho, pero el problema es si hay que aceptarlo como universalidad de principio. Si fuera así habría que negarles a las ciencias estrictas todo valor objetivo, en tanto que ellas también serían configuraciones culturales relativas. Las ideas de verdad, de teoría, de ciencia, como todas las otras ideas perderían su validez absoluta o validez en sí (no se salvaría ni el principio de contradicción). Por todo lo dicho hasta ahora Husserl no puede estar de acuerdo con esta consecuencia del historicismo. Para rebatirla va a postular la diferencia entre validez fluyente y validez objetiva; entre ciencia como manifestación cultural y ciencia como sistema de teoría válida y; finalmente, entre lo históricamente válido y lo verdaderamente válido.

La historia, ciencia empírica del espíritu en general, es incapaz de decidir por sus propios medios, en un sentido o en otro, si es necesario distinguir entre la religión como forma particular de la cultura y la religión como idea, es decir como religión válida; si hay que distinguir entre el arte como forma de la cultura y el arte válido, entre el derecho histórico y el derecho válido; y finalmente si hay que distinguir entre la filosofía en sentido histórico y la filosofía válida; si existe o no entre unos y otros la relación entre la idea, en el sentido platónico de la palabra, y la forma turbia de su aparición. (Husserl, 1992: 65-66)

La historia es una ciencia empírica y como tal trata de hechos, la validez con que trabajan las ciencias estrictas trata de ideas. Que el historiador se pronuncie sobre los principios de la realidad es como si el matemático fuera a la historia de las matemáticas a buscar la verdad de las matemáticas. De igual modo, toda la historia de la filosofía, de la lucha entre sistemas, corrobora lo que Husserl dice al principio de este ensayo: que la filosofía no es todavía una ciencia estricta pero de ningún modo demuestra que no exista o pueda existir una filosofía válida: “Desear demostrar o refutar ideas en base a hechos es absurdo, *ex pumice aquam*, como dice la cita de Kant (Husserl, 1992: 66).

Conclusión

Luego de las críticas al naturalismo y al historicismo Husserl concluye con un diagnóstico oscuro tanto con respecto a las ciencias naturales como a las ciencias del espíritu.

Las ciencias naturales no nos descifran en ningún punto la realidad, esa realidad en que vivimos, nos movemos y existimos (...) y no estamos en mejor situación con respecto a las ciencias del espíritu. “Comprender” la vida del espíritu de la humanidad por cierto es una cosa grande y bella. Pero desgraciadamente ese comprender tampoco nos sirve y no hay que confundirlo con el comprender filosófico que debe revelarnos los enigmas del mundo y de la vida. (Husserl, 1992: 82)

Este estado de cosas en las ciencias, que hasta aquí Husserl estudió en sus consecuencias teóricas tiene además consecuencias prácticas. “La necesidad espiritual de nuestra época ha llegado a ser insoportable” (Husserl, 1992: 82). Lo que perturba nuestra tranquilidad no es sólo la falta de claridad teórica sobre

el sentido de las realidades estudiadas por la ciencias, tanto naturales como del espíritu, sino la falta de normas de validez absolutas. Esa falta apremia todos los órdenes de nuestra vida, porque todo vivir es tomar posición.

Mientras no se discutían estas normas, ni las amenazaba ni desdeñaba ningún escepticismo, no existía más que una cuestión vital: el mejor modo de satisfacer en la práctica esas normas. Pero ¿qué hacer ahora, cuando toda norma es discutida o empíricamente falseada y privada de su validez ideal? (Husserl, 1992: 83)

Husserl no considera justificadas las críticas que señalan que nuestra época es de decadencia, sin embargo considera que esta época necesita como nunca de la ciencia filosófica. Una ciencia filosófica que actúe sin prejuicios, sobre nada preconcebido, sin dejarse influenciar por ningún nombre. Husserl cierra su ensayo como lo empezó con la postulación de la necesidad de una fundación radical de la filosofía en fenomenología.

La filosofía es, sin embargo, por esencia la ciencia de los verdaderos principios, de los orígenes, de la *rizómata pánton*. La ciencia de lo radical también tiene que ser radical en su proceder y desde todos los puntos de vista. (Husserl, 1992: 89)

Notas

¹ Ricoeur, P. (1986) A L'Ecole de la Phénoménologie. Paris: Vrin. Pág. 7.

² Franz Brentano fue un filósofo y psicólogo alemán maestro de Husserl y Freud entre otros. Conocido principalmente por su tesis sobre la intencionalidad de la conciencia. En su *Psicología desde el punto empírico* (1874), preconiza un nuevo método de conocimiento del psiquismo. La gran aportación de Brentano consiste primero en distinguir fundamentalmente los fenómenos síquicos que implican una intencionalidad (hallarse dirigidos hacia un objeto), de los fenómenos físicos y; en afirmar luego, que el modo de percepción original que de ellos tenemos constituye el conocimiento fundamental de los mismos.

³ Para la reconstrucción del uso del término fenomenología nos hemos basado en Dartigues, A. (1975). La fenomenología. Barcelona: Herder. páginas 9 a 13.

⁴ “La filosofía como ciencias estricta” (Philosophie als strenge Wissenschaft) es un ensayo de Husserl que apareció en *Logos I* en 1910. Págs. 289-314. Hay dos traducciones en español, una de Rogerio Rovira Armengol (UBA 1951) y otra de Elsa Tabering, editorial Nova 1962 y 1971 y editorial Almagesto 1992.

⁵ Nietzsche, Marx y Freud trabajan en este periodo pero no serán considerados por amplios círculos hasta entrado el siglo XX.

⁶ Spiegelberg, H. (1982). *The phenomenological movement*, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers. Pág. 73.

⁷ Weber, M. (2005). *el político y el científico*. Madrid: Alianza editorial.

⁸ “La esencia de la ciencia implica, pues, la unidad del nexo de las fundamentaciones, en el que alcanzan unidad sistemática no sólo los distintos conocimientos, sino también las fundamentaciones mismas y con éstas los complejos superiores de fundamentaciones, que llamamos teorías. El fin de esta unidad es justamente proporcionarnos no saber puro y simple, sino saber en aquella medida y en aquella forma que responda con la mayor perfección posible a nuestros supremos fines teóricos” (Husserl, 2005, p. 27).

⁹ Muchos aceptarían sin problema este idealismo de las entidades matemáticas y lógicas, no es difícil pensar que el teorema de Pitágoras no dependa para su verdad de la existencia de seres humanos que lo piensen, pero la teoría de las esencias de Husserl es más provocativa porque él afirma la existencia ideal de distintos tipos de esencias, tantas como significaciones sea capaz de crear el hombre.

La esencia responde a la pregunta ¿qué es lo que es? Todo fenómeno posee una esencia, lo que se traducirá por la posibilidad de designarlo. Por lo tanto a través de un hecho se atisba siempre un sentido. Por ejemplo, pensemos en la novena sinfonía de Beethoven, aunque desaparecieran todas las partituras, aunque lo escuche en una mala versión, existiría de todos modos como esencia, de manera ideal, como sentido, como pura posibilidad. Sin embargo esa posibilidad es la que me permite distinguirla de cualquier otra sinfonía.

Las esencias se obtienen mediante un procedimiento que se llama reducción eidética (a las esencias también las llama *eidós*). Para Husserl reducir es dejar algo de lado, ponerlo entre paréntesis, dejarlo fuera de consideración. En la

reducción eidética se deja de lado todo lo fáctico, lo que queda es la esencia.

Una de las primeras tareas de la fenomenología será ver los dominios o regiones de esencia. La región naturaleza que comprende los fenómenos reales o posibles de que tratan las ciencias de la naturaleza; la región espíritu que abarca los fenómenos que tratan las ciencias humanas y la región conciencia, en la que incluye todos los actos de conciencia y sin la cual no podríamos acceder a las otras regiones. Pero previamente y eso hace Husserl en *Las investigaciones lógicas*, se elucidará la esencia de las formas puras del pensamiento, de las categorías lógicas y gramaticales que nos permiten pensar un objeto en general y que son por consiguiente la condición de inteligibilidad de las otras regiones.

¹⁰ La filosofía debe ser según Husserl descriptiva y no explicativa. Esto tiene que ver con su exigencia de radicalidad. Lo explicativo consiste en hacer comprensible lo singular por una ley general. Por ejemplo si tengo que explicar porque cae una piedra o cómo es que veo el color rojo, tengo que referirme a la ley de la gravedad o la teoría de la refracción de la luz. En todos los casos implica pasar de algo dado, el fenómeno (la piedra que cae, el color rojo que veo) a algo no dado, que no es el fenómeno mismo (La ley). Toda explicación reposa en supuestos que no son percibidos inmediatamente. La ciencia trabaja con estos supuestos pero la filosofía usualmente puede aceptar conocimientos directos e inmediatos, de los cuales debe realizar una descripción.

¹¹ Hay que aclarar que se entiende por fenómeno aquí. Empecemos por lo que no es. La puesta entre paréntesis de la existencia del mundo no vuelve al mundo dudoso como en Descartes, el mundo sigue igual sólo ha cambiado mi actitud (desinteresada) con respecto a él. No es el fenómeno de Kant, para quien el fenómeno es la apariencia que ocultaría una realidad inaccesible. No es la manifestación del espíritu absoluto como en Hegel. El fenómeno en Husserl es simplemente lo que aparece, y es en tanto que aparición. Aparece ante una conciencia, por lo cual conciencia y fenómeno son indisolubles.

¹² El concepto de intencionalidad tiene sus raíces en Aristóteles. Aristóteles dirá que en la percepción la mente toma la forma pero no la materia de los objetos conocidos. Los filósofos árabes refinan luego la teoría de Aristóteles

distinguiendo entre la forma en la mente y la forma en el objeto, Avicena llama la forma en la mente *ma'ná* esto es sentido o mensaje. Los filósofos medievales traducen el término de Avicena por *intentio* y la forma en el objeto *Intends*. Dado la influencia del término “idea” de los empiristas y la no distinción entre objeto y objeto de pensamiento en el idealismo alemán la noción de intencionalidad se ve relegada durante los siglos XVII y XVIII. El término y el problema es retomado por Brentano en 1874.

Para él la intencionalidad es estructura fundamental y primaria de la conciencia, en tanto que la conciencia siempre es conciencia de algo. *Ego cogito cogitatum* El análisis intencional obliga a concebir la relación entre conciencia y el objeto bajo una forma que podría parecer extraña al sentido común. Conciencia y objeto, en efecto, no son dos entidades separadas en la naturaleza, entidades que se trataría luego de poner en relación, sino que se definen respectivamente a partir de esa correlación que le es, en cierto modo, co-original. Si la conciencia es siempre “conciencia de algo” y si el objeto es siempre objeto para la conciencia”, resulta inconcebible que podamos salir de esa correlación, puesto que fuera de ella, no habría ni conciencia ni objeto.

Pero Husserl de algún modo va más allá que Brentano, la conciencia contiene algo más que ella misma: en ella percibimos la esencia de aquello que ella no es, aquello que la trasciende, el sentido mismo del mundo hacia el que ella no deja de estallar, según la expresión que usa Sartre.

¹³ Según Lyotard este yo puro no implica un retorno a un subjetivismo psicologista, pues el yo revelado por la reducción no es un yo natural psicológico o sicofísico; tampoco un yo kantiano, pues el yo trascendental no es una conciencia concebida lógicamente sino una conciencia actual. Lyotard, J. F. (1989). *La Fenomenología*. Barcelona: Paidós. P. 33.

¹⁴ En este ensayo Husserl hace una descripción breve de lo corpóreo que no tiene la profundidad que va alcanzar más adelante, como por ejemplo en *Ideas I* donde se ocupara cabalmente de la percepción. A pesar de ello ya esta presenta la características de inadecuación de la cosa corpórea que contrastará con la apodicticidad de la vivencia del cogito en la sección siguiente.

¹⁵ La filosofía ha sostenido que todos estos aspectos no constituyen la cosa verdadera que por detrás de ellos se escondería la autentica realidad sólo accesible al intelecto (Platón, Aristóteles, racionalismo) ya absolutamente incognoscible (Kant, positivismo). Esto es impugnado por la fenomenología, el fenómeno en su sentido originario no implica una cosa en sí, lo que se muestra tal como en sí mismo es. Sólo hay fenómenos. La percepción es la captación de la cosa misma, la capta de manera directa. Es absurdo distinguir entre el objeto intencional y el objeto real; aquellos aspectos y escorzos son la cosa misma, no algo diferente de lo que se muestra. La cosa material es la unidad de una multiplicidad ininterrumpida de escorzos coherentes, el polo unitario de los mismos.

¹⁶ Tratando de explicar la conciencia Husserl usa la famosa expresión de Leibniz “las monadas no tienen ventanas“, aunque aclara que la usa “metafóricamente”. En problema de si la conciencia está cerrada sobre sí misma es crucial para los intérpretes de Husserl. Muy esquemáticamente hay dos posturas; una que ve en Husserl a un idealista. Por más que la noción de intencionalidad saqué a la conciencia de sí hacia el objeto, el campo de la intencionalidad sigue siendo el sujeto trascendental. La otra interpretación, al contrario afirma que Husserl nunca se cerró en un idealismo monádico. Lyotard resume ese supuesto idealismo de Husserl así: estoy solo en el mundo, el mundo es la idea de la unidad de todos los objetos y la cosa sólo es la unidad de mi percepción de cosa. Para Lyotard Husserl nunca se detuvo en este idealismo monádico. En principio porque la experiencia de la objetividad remite al acuerdo de una pluralidad de sujetos y en segundo lugar por la experiencia de alter ego (Lyotard, 1989, p.43). La objetividad intersubjetiva de las cosas corpóreas fue trabajada en la sección anterior y, es interesante remarcar que el problema del alter ego está presente en la misma frase donde menciona las mónadas; el tema es justamente el contacto entre conciencias. El alter ego será tratado con más atención por Husserl en Las *Meditaciones cartesianas*.

¹⁷ En esta cita Husserl usa fenómeno como sinónimo de síquico y en oposición a la objetividad de la cosa. A pesar de que Husserl mantiene este sentido de

fenómeno en toda la sección nosotros hemos en este trabajo usado el sentido tradicional de fenómeno que se asocia a la fenomenología de Husserl que abarca tanto a la conciencia como al mundo (cosas) luego de la reducción trascendental.

¹⁸ En este texto Husserl no hace mucho hincapié sobre el carácter apodíctico del yo puro residuo de la reducción trascendental. En sus textos más influenciados por Descartes como son *Ideas I* y *Meditaciones cartesianas* se remarca que frente a contingencia de la cosa, la necesidad del yo puro. Así el yo puro tiene una evidencia apodíctica, similar al yo pienso cartesiano, pero a diferencia de Descartes esa evidencia de mi propia existencia no revela ninguna certidumbre sobre lo que soy.

¹⁹ “Toda configuración de espíritu –entendiendo la palabra espíritu en su sentido más amplio posible, que abarque toda clase de unidad social, y en último lugar la del individuo mismo, pero también cualquier configuración cultural– tiene su estructura interna, su tipología, su maravillosa riqueza de formas exteriores e interiores, que se desarrollan y se transforman en la corriente de la vida misma y, según el tipo de transformación, hacen surgir diferencias estructurales y típicas” (Husserl, 1992: 61-62).

Bibliografía

- Dartigues, A. (1975). *La fenomenología*. Barcelona, Herder.
- Husserl, E. (1979). *Meditaciones Cartesianas*. Madrid, Ed. Paulinas.
- (1992). *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires, Almagesto.
- (2005). *Investigaciones Lógicas*. Buenos Aires, Alianza.
- Lyotard, J. F. (1989). *La Fenomenología*. Barcelona, Paidós.
- Presas, M. (2009) “Problemas metafísicos en la fenomenología de Husserl” en *Del ser a la palabra*. Buenos Aires: Biblos.
- Ricoeur, P. (1986) *A L’Ecole de la Phénoménologie*. Paris, Vrin.

Smith, B y Woodruff Smith, D. (1995). *The Cambridge companion to Husserl*.
New York, Cambridge University Press.

Spiegelberg, H. (1982). *The phenomenological movement*, The Hague,
Martinus Nijhoff Publishers.