

TRES COMENTARIOS SOBRE LA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA

UNA APROXIMACION PRELIMINAR

ANGEL RUIZ ZUÑIGA*

INTRODUCCION

La influencia de Edmundo Husserl en la epistemología del siglo XX es algo que nadie puede negar. Como dice Julián Marías en su *Historia de la Filosofía*: "*La filosofía de Husserl es uno de los tres o cuatro grandes becbos intelectuales de nuestro tiempo, con todo, su fecundidad y su alcance sólo son visibles todavía incompletamente; y esto, por razones nada accesorias, entre las que se cuenta la*

no desdeñable de que gran parte de la obra de Husserl permanece inédita, aunque salvada de los azores del decenio tremendo que siguió a la muerte de su autor y conservada en la Universidad de Lovaina" (H.F.; Marías, *Manuales Revista de Occidente*; Madrid; 1969; 21 ed.; p. 405). Es necesario estudiar a Husserl para comprender la fenomenología francesa (alguna de ella colindante incluso con el marxismo), a Heidegger, Scheller, Ortega...

De la herencia dejada por Brentano, colocado en la tradición católica y escolástica, influido por los filósofo-matemáticos del siglo XIX, Husserl va a colocar en sus Investigaciones lógicas, de 1900, la

* Miembro de la Asociación Costarricense de Historia de la Ciencia y la Tecnología.

problemática teórica que señalaría el conjunto de su obra filosófica. La construcción del idealismo trascendental va a ser la respuesta a los problemas, para algunos contradicciones, planteados con el comienzo del siglo.

El significado de la fenomenología-trascendental-eidética es el de un gigantesco intento de profundización del ego cogito cartesiano, a la luz de una visión subjetiva cuyas ideas centrales, es necesario decirlo, están contenidas históricamente en Kant. Esto se da como medio para resolver el problema medular epistemológico de la fundamentación de la ciencia de una manera absoluta. En ese sentido, en este pequeño ensayo pretendemos hacer ver la lógica global del análisis husserliano, los fundamentos de su edificio teórico y su relación con Descartes. En todo momento es claro que aparece el concepto de *intencionalidad*, que es el concepto que condensa la superación husserliana del ego cogito cartesiano, y que es la base de todo el planteamiento epistemológico que realiza Husserl. La "fenomenología" indiscutiblemente es importante para la filosofía del siglo XX.

Lo que va a entrar en el terreno de la discusión, en este ensayo, es la frontera que alcanza Husserl en la resolución de los problemas que se plantea a la luz de una visión conscientemente subjetiva.

Edmundo Husserl en la *Meditación cuarta*, "En que se desarrollan los problemas de la constitución del ego trascendental mismo", de sus *Meditaciones cartesianas*, sitúa con claridad que el carácter esencial de la fenomenología trascendental eidética viene dado por un objetivo gnoseológico. Se trata del viejo ideal cartesiano de dar una fundamentación última y pura a todo el edificio del conocimiento. Una estructuración y re-definición de la filosofía es el mecanismo que implementa. Elabora una teoría del conocimiento trascendental cuya primera reflexión es sobre su propia posibilidad: "Su problema es el de la trascendencia. Aun allí donde en cuanto empirista se apoya en la psicología corriente, esta teoría no quiere ser mera psicología del conocimiento, sino esclarecer en principio la posibilidad del conocimiento." ¹ (Subrayado mío, A. Ruiz).

Se trata para Husserl, entonces, de dar una fundamentación que elimine la psicología individual y las derivaciones de las vivencias empírico-espacio-temporales y que elabore verdades apodíctico-universales. Estos objetivos van a ser realizados a través de la unidad de dos procesos distintos, pero complementarios y profundamente entrelazados: la reducción fenomenológica y la reducción eidética. El análisis husserliano de las *Meditaciones cartesianas* (1931) condensa los resultados de su elaboración filosófica frente a los problemas planteados desde 1900 en sus *Investigaciones lógicas* referidas a la resolución de la contradicción entre la negación del psicologismo y la intencionalidad a lo Brentano. Como señala Villoro, en sus *Estudios sobre Husserl*, refiriéndose a la originalidad de Husserl al "... atenerse, con igual firmeza, a los dos términos de la aparente contradicción: la objetividad de la verdad lógica y el carácter intencional del conocimiento" ².

La reducción fenomenológica es una separación de un sujeto de la diversidad espacio-temporal, del mundo empírico, que es puesto en cuestión como existente, se trata de un *transcender* en busca de un plano que anule la posibilidad del error que carcome la práctica empírica y factual. Al final de la *Primera meditación* señala Husserl: "yo no soy ya el ser humano que se encuentra a sí mismo como ser humano en la experiencia natural del yo, ni el ser humano que se encuentra con su propia y pura mens sive intellectus sive animus al estrecharse abstractivamente a los puros contenidos de la experiencia interior o puramente psicológica del yo" ³, y continúa: "Para mí, el yo que medita, el yo que contrándose y permaneciendo en la *ἐποχή* se pone a sí mismo exclusivamente como fundamento del valor de todos los fundamentos y valores objetivos, no hay, pues, ni yo psicológico, ni fenómenos psíquicos en el sentido de la psicología, esto es, como partes integrantes de seres psicofísicos humanos" ⁴. Sigue: "Mediante la *ἐποχή* fenomenológica, redusco mi yo humano natural y mi vida psíquica —el reino de mi propia experiencia psicológica— a mi yo fenomenológico trascendental, al reino de la experiencia fenomenológico-trascendental del yo" ⁵.

Para Husserl no se trata de utilizar al ego cogito cartesiano como trampolín para dar con la existencia de un mundo objetivo exterior. Se trata del descubrimiento de un "nuevo" estrato y una "nue-

va" experiencia, a saber: lo trascendental. En su Segunda meditación es preciso: "... en vez de pretender utilizar el ego cogito como premisa de evidencia apodictica para hacer presuntas inferencias relativas a una objetividad trascendente, dirijamos nuestra mirada al hecho de que la reducción fenomenológica pone al descubierto (para mí, el filósofo que medita) una nueva e infinita esfera de realidad, la esfera de una nueva experiencia, la experiencia trascendental. Si tenemos en cuenta que a cada forma de experiencia real, y a sus modalidades generales, la percepción, la retención, el recuerdo, etc., corresponde una pura fantasía paralela, una 'experiencia como si' con modos paralelos ('percepción como si', 'retención como si', 'recuerdo como si', etc.), podemos esperar que haya una ciencia apriorística que se mantenga en el reino de la posibilidad pura (de la pura posibilidad de representarse, de la imaginabilidad), y que en lugar de juzgar sobre realidades trascendentales juegue más bien sobre posibilidades apriorísticas, y con esto señale a priori reglas a las realidades"⁸. Es en este terreno, que es cogito cogitatum, que se coloca la redefinición de la filosofía como trascendental. Y es una redefinición, que partiendo del ego, sólo puede dar a luz una ciencia, que "... empieza como una pura egología, y como una ciencia condenada, al parecer, al solipsismo, bien que a un solipsismo trascendental"⁹. Hasta el punto en que define la reducción fenomenológica es indiscutible, incluso para Husserl, que no se trata de algo más que solipsismo. Será necesario dar varios pasos más para ascender a una mayor universalidad, "... se verá que un solipsismo trascendental sólo es un grado filosófico inferior, y en cuanto tal tiene que ser definido, al fin metódico de poder hacer entrar en juego del modo justo los problemas de la intersubjetividad trascendental como una subjetividad fundada o de grado superior"⁸. De esto es lo que trata la reducción eidética; más preciso aún: el método que ésta desarrolla.

La investigación psicológica de la conciencia y la fenomenológico-trascendental son radicalmente diferentes. Para Husserl esta diferenciación es esencial, porque es posible adoptar una posición egológica "parcial", partiendo del sujeto, de uno psicofísico, con lo que se caería de plano en el psicologismo y en el naturalismo. Esta diferenciación se traslada a la reflexión: "En la reflexión natural de la vida diaria, pero también de la ciencia psicológica

esto es, de la experiencia psicológica de las vivencias psíquicas propias, nos hallamos en el terreno del mundo dado como real, como cuando en la vida diaria decimos 'pero allí no está' o 'me acordaba de haber oído esta melodía', etc." En la reflexión fenomenológico-trascendental síamos de este terreno por medio de la universal *epoché* practicada respecto de la existencia o no existencia del mundo. La experiencia así modificada, la experiencia trascendental, consiste podemos decir, en que nosotros en el cogito reducido trascendentalmente en el caso dado, y lo describimos, pero sin que, en cuanto sujetos que reflexionamos, llevemos simultáneamente a cabo la posición natural de la realidad que encierra en sí la primitiva percepción actualmente llevada a cabo, o el cogito que sea, o que había llevado a cabo en efecto el yo al vivir el mundo actualmente"⁹.

La reducción fenomenológica es el vehículo husserliano para lograr la liberación de prejuicios y nociones susceptibles de error (objetivo cartesiano). No se trata de una relación con el mundo basado en una práctica empírica, o una razón teórica que conlleve a ella, se trata de un proceso de la conciencia, un "desprendimiento" del sujeto. Como lo señala en su Meditación segunda: "Si decimos del yo que experimenta y vice de cualquier otro modo natural 'el mundo, que está 'interesado' por el mundo, la actitud fenomenológicamente modificada, y constantemente mantenida en esta modificación, consiste en que se lleva a cabo una escisión del yo, en que sobre el yo inconscientemente interesado se instala el yo fenomenológico como 'expectador desinteresado'" (subrayado mío, A. R.). El yo fenomenológico es una abstracción idealista y subjetiva. En términos generales, un filósofo que se enfrenta a este clave problema de la epistemología tiene dos salidas posibles: hacia lo exterior o hacia lo interior. La primera implica la consideración de la experiencia material como método, conlleva a una visión sensualista y empirista. La segunda tiene que recurrir a las armas de la conciencia como tal. La *epoché* y la *intuición a priori* son los esenciales métodos que necesita una visión interiorizante. Al igual que, particularmente, Descartes, Husserl se coloca en esa tradición: "... todo consiste en guardar con pleno rigor la absoluta 'exención de prejuicios' en esta descripción —lo que antes comentábamos, A. R.— y dar satisfacción con ello al principio de la pura evidencia, antes establecido por intuición

tado. Esto quiere decir sujeción a los datos puros de la reflexión trascendental, que tienen que tomarse exactamente como se dan en la simple evidencia, de un modo puramente "intuitivo", y mantenerse libres de todas las interpretaciones que les atribuyan algo más de lo puramente intuitivo"¹⁰ (Subrayado mío, A. R.). La intuición aquí no se refiere a un proceso integrado a la experiencia material, sino que es estricto *sensu a priori*. La evidencia intuitiva es definida por Husserl como en Descartes también por las características de claridad y distinción.

La reducción fenomenológico-trascendental ha logrado —según Husserl— una aproximación "objetiva", "sin contaminación", "pura", a través de esa "escisión del yo", sin embargo, han quedado pendientes varios problemas. ¿Cómo pasar del yo trascendental a la universalidad? ¿Cómo hacer que los resultados teóricos de mi ego fenomenológico sean comunes a los otros egos fenomenológicos? ¿Del solipsismo trascendental a lo universal? Esta es la tarea del segundo gran momento de la filosofía husserliana: la reducción eidética. Esta empieza como un mecanismo metodológico de aprehensión de las esencias de los distintos tipos de conciencia objeto de la fenomenología. Refiriéndose a la percepción afirma Husserl: "El tipo general así obtenido, el tipo de la percepción, flota, por decirlo así, en el aire; en el aire de una ficción absolutamente pura. Así despojado de toda facticidad, el tipo se ha convertido en el eidós de la percepción, cuya extensión "ideal" constituyen todas las percepciones idealiter posibles, en cuanto puras ficciones. Los análisis de la percepción son entonces análisis esenciales"¹¹. Sin embargo, el punto clave en Husserl no es el de la ascensión a las esencias meramente. Lo que es central es que éstas son universales y a priori. En su *Meditación cuarta* señala claramente: "El eidós mismo es un universal intuitivo o intuitible, puro, incondicionado, esto es, no condicionado por ningún factum, con arreglo a su propio sentido intuitivo. Es también anterior a todos los conceptos, en el sentido de significaciones, de términos, que hay, antes bien, que forjar adecuados a él como conceptos puros"¹². Pero este carácter a priori y universal no puede menos que determinar el derrotero de la fenomenología en su conjunto, i. e., su ascensión a la universalidad: "Si consideramos, pues, acabada una fenomenología puramente según el método eidético, como una ciencia apriorística-

intuitiva, ninguna de sus investigaciones esenciales es otra cosa que el descubrimiento de un aspecto del eidós universal de un ego trascendental en general, que encierra en sí todas las posibles modalidades puras de mi ego fáctico y este mismo en cuanto posibilidad. La fenomenología eidética estudia pues, el a priori universal, sin el que no soy "imaginable" yo, ni yo trascendental alguno, o pues, toda esencia universal tiene el valor de una ley inquebrantable, estudia la ley esencial y universal que traza de antemano su sentido (con el opuesto contrasentido) a toda afirmación fáctica sobre lo trascendental"¹³.

La reducción eidética es, en primera instancia, un método de aprehensión de esencias. Estas no son más que el vehículo de Husserl para aprehender la universalidad. El silogismo es: lo a priori intuitivo implica lo universal. El concepto de esencia en Husserl es un medio de completar la "escisión del yo" con la universalidad. La reducción eidética es un paso absolutamente necesario, para Husserl, con el que le da validez universal a los resultados del yo trascendental. Es el boleto de salida del solipsismo conscientemente construido en la reducción fenomenológico-trascendental.

La falta ahora a Husserl otra completación. Buscar la unidad del espacio trascendental para todos los egos trascendentales, i. e., la constitución de una intersubjetividad universal. Esto lo resuelve en el último apartado de la *Meditación cuarta* de la siguiente manera: "... si en mí, el ego trascendental, en cuanto fáctico, están constituidos trascendentalmente otros egos, y si por obra de la intersubjetividad trascendental, que de aquí brota constitutivamente para mí, está constituido un mundo objetivo común a todos, todo lo dicho anteriormente no vale sólo para mi ego fáctico y para esta intersubjetividad y este mundo que cobran sentido y valor de realidad en la mía. La autoexhibición "fenomenológica" que se lleva a cabo en mi ego, la de todas sus constituciones y la de todos los objetos existentes para él, ha tomado por necesidad la forma metodológica de una autoexhibición apriorística, de una autoexhibición que inserta los facta en el correspondiente universo de posibilidades puras (eidéticos). Esta exhibición solo concierne, pues, a mi ego fáctico, en tanto éste es una de las posibilidades puras que pueden obtenerse de él pensándolo (fingiéndolo) libremente modificado: vale, por

ende, en cuanto eidética, para el universo de estas mis posibilidades en cuanto ego en general; de mis posibilidades de ser de otro modo cualquiera; por consiguiente, también para toda posible intersubjetividad referida en correlativa modificación a estas mis posibilidades, y a su vez, para todo el mundo concebible como intersubjetivamente constituido en ella" ¹⁴. De nuevo el camino es: lo apriorístico implica universalidad. Caracteriza la intersubjetividad y el mundo objetivo que aparecen en el cogitatum del ego trascendental como "autoexhibición apriorística" y concluye la universalidad. Concluye una intersubjetividad eidética y un "mundo objetivo eidético".

La reducción eidética como método pretende dar cuenta de la necesidad de apodicticidad e intersubjetividad de los derivados de la reducción fenomenológico-trascendental. Para el objetivo de constituir una nueva filosofía como ciencia pura rigurosa. Para Husserl la reducción eidética es esencial. Sin esta pretensión su "ciencia" no podría aspirar ni a la universalidad ni a la validez.

El trasfondo metodológico de toda la fenomenología trascendental eidética es, sin lugar a dudas, idealista subjetiva. Husserl pretende dar una fundamentación al conocimiento. Se coloca un objetivo epistemológico, sin embargo, los métodos con que aborda su objetivo niegan claramente la experiencia material concreta (aunque no puede librarse de ella) y cortan el vínculo real del sujeto con el mundo material (aunque introduce un vínculo, bastante ecléctico); Husserl parte de premisas ontológicamente idealistas para la consecución de su objetivo epistemológico. Esto es determinante en la columna de su filosofía: la relación cogito cogitatum. Husserl parte de una serie de problemas ya planteados por el mismo Kant y los resuelve por una vía consecuentemente idealista. El mismo lo acepta cuando se refiere a su filosofía como "idealismo trascendental".

II

André de Muralt, en *L' idée de la phénoménologie*. L' exemplarisme husserlien, señala que "*Una elucidación completa de la noción de intencionalidad es necesaria para dar cuenta de la multiplicidad y de la riqueza de la fenomenología misma*" ¹⁵. Es-

te comentario hace referencia al aspecto esencial de la concepción epistemológica en Husserl. Porque aparte del significado mismo de la fenomenología trascendental eidética como una totalidad, aparte de los dos momentos de su constitución; todo ese edificio parte, y se fundamenta, de la *intencionalidad* de la conciencia, del conocimiento. De hecho, la elaboración husserliana de la fenomenología corresponde a una visión que reclama integrar como su columna ese concepto.

Husserl inicia su *Meditaciones cartesianas* colocando como punto de partida el ego cogito cartesiano. Situado de plano en la tradición racionalista va no sólo a retomar las principales ideas cartesianas, sino a introducir modificaciones, nuevas aproximaciones, a la problemática que es base de la meditación cartesiana. El ego cogito es el principio. Su alcance, en tanto evidencia, es apodíctico. "*Que el ego sum, o el sum cogitans, puede calificarse de apodíctico; que encontramos, por ende, bajo nuestros pies una primera base apodíctica de realidad, es cosa vista ya, como es sabido, por Descartes, el cual pone de relieve la indubitabilidad de la proposición, y que incluso el 'yo dudo' presupone el 'yo existo'*" ¹⁶. Este ego cogito no es comprendido por Husserl como la forma de una ontología solipsista. Se trata, para él, de un criterio epistemológico que hace del ego cogito una realidad primera, anterior a cualquier realidad natural, anterior al problema de la existencia o no de esta realidad natural. Señala en su *Meditación primera*: "... a la realidad natural del mundo -del mundo de que yo puedo hablar precede de hecho, como una realidad anterior en sí, la del ego puro y sus cogitaciones. La base natural de la realidad: presupone constantemente la trascendental. El fundamental método fenomenológico de la ἐπιστήμη, trascendental, en la medida en que retrotrae a esta última realidad, puede llamarse la reducción fenomenológica-trascendental" ¹⁷.

Husserl no se queda en el ego cogito cartesiano. Su negativa a aceptar la palanca divina como fundamento del mundo exterior lo lleva a desarrollar una nueva vía del ego hacia el mundo. Es esto lo que origina el cogito cogitatum. Las cogitaciones son siempre cogitaciones de algo. La conciencia es siempre conciencia de algo. ¡La intencionalidad! En la *Meditación segunda* dice: "*Las vivencias de la conciencia llámense también intenciones,*

pero a condición de que el término de intencionalidad no signifique otra cosa que esta propiedad fundamental y universal de la conciencia, consistente en ser esta conciencia de algo (?), en llevar la conciencia en sí, en cuanto cogito, su cogitatum"¹⁸ (segundo subrayado mío, A. R.). El mundo es entonces válido en tanto correlato referido a la conciencia. Es en relación con ella que encuentra sentido. A través de la reducción fenomenológica es "... por medio de la cual el mundo objetivo entero es para mí, y es precisamente tal como es para mí"¹⁹. Sigue: "El mundo no es nunca para mí absolutamente nada más que el mundo presente a la conciencia y válido para mí en este cogito. Su sentido íntegro, universal y especial, y su valor de realidad, lo tiene exclusivamente de estas cogitaciones. En ellas transcurre toda mi vida 'mundanal', en la que entra mi vida de investigación y de fundamentación científicas"²⁰.

La existencia del mundo es un problema frente al cual Husserl no toma posición. Para él se trata de la conciencia, del cogito y del cogitatum. La pregunta es ¿dónde se encuentra el mundo de esa relación?, ¿en un lugar aparte como planteaba Platón?, ¿en la conciencia? Husserl trata de esclarecer: "A este respecto hay que observar lo siguiente: así como el yo reducido no es un trozo del mundo, de igual manera, a la inversa, ni el mundo, ni ningún objeto del mundo es un trozo de mi yo, ni se encuentra en la vida de mi conciencia como una parte integrante de ella, como complejo de datos de sensación o de actos. Al sentido propio de todo lo que forma parte del mundo es inherente esta trascendencia, aun cuando sólo reciba y puede recibir el sentido entero que lo define, y con él su valor de realidad, de mi experiencia, de mi correspondiente representarme las cosas..."²¹. Según la respuesta husserliana no está ni en un lugar especial ni en la conciencia, tampoco vive como realidad material exterior (puesto que se conocería ipso facto su existencia). Luego, Husserl no le da lugar al mundo. La única forma coherente de salirse de este problema es reclamando no ingerencia en cuál es el lugar propio del mundo, o negándolo explícitamente. En cualquiera de los dos casos la conclusión es la traducción del mundo en experiencias, vivencias, de la conciencia. El mundo se reduce a una "sensación"... de la conciencia. Husserl no esclarece suficientemente el problema que hemos considerado.

Es evidente que si el mundo es válido y tiene sentido sólo referido a la conciencia, entonces lo real, si se quiere existente, son las experiencias propias de la conciencia. Si la realidad es este plano de vivencias intencionales, entonces la definición del objeto existente sólo puede realizarse en términos de vivencias de formas de la conciencia. El problema husserliano de la constitución trascendental de un objeto existente no es más que la elaboración de un concepto referido a la conciencia. Entonces el objeto existente es una idea. (La realidad del conocimiento reside en ideas. No es necesario insistir para colocar a Husserl en el terreno del idealismo).

De la relación conciencia-mundo, que Husserl resuelve por la vía de la intencionalidad, se desprenden lógicamente los conceptos de objeto intencional, vivencia intencional: "... el objeto intencional en cuanto tal de todo acto de conciencia, se halla presente a esta como unidad idéntica de cambiantes modos de conciencia noético-noemáticos, intuitivos o no intuitivos"²². Es el objeto como correlato de la actividad de la conciencia. No explícita Husserl de dónde la proviene la "unidad", pero una lógica idealista la haría provenir, sin lugar a dudas, de la propia conciencia. La dualidad de la noética y noemática unifica elementos redefinidos que corresponden al sujeto y al objeto, pero partiendo del marco dado por la reducción fenomenológica, por el cuestionamiento de la existencia del mundo, etc. ...

Las características de continuidad del objeto intencional, su identidad, como tal, no pueden provenir en Husserl de una realidad independiente a la conciencia: provienen de la conciencia misma. A pesar de que Husserl afirma que "Este <en la conciencia> es un estar dentro de ella completamente suí generis, a saber, no un estar dentro de ella como parte integrante real, sino un estar dentro de ella 'idealmente', como algo intencional, como algo que aparece, o lo que quiere decir tanto, un estar dentro de ella como su 'sentido objetivo immanente'"²³, es indiscutible que este "estar en la conciencia" es darle vida al objeto por la conciencia.

Las conclusiones de Husserl son cristalinias. Si la realidad es la totalidad de estas vivencias intencionales generadas por la conciencia, entonces el mundo es un asunto egológico. Al final de la *Meditación segunda* afirma: "Así, pues, el mundo es un

problema egológico universal, y de igual manera al mover la mirada en una dirección puramente immanente, la vida entera de la conciencia en su tiempo immanente"²⁴. El conocimiento no puede dirigirse más que a esta dimensión trascendental. La ciencia verdadera sólo puede partir definiendo claramente su objeto como la conciencia en relación con su "correlato mundial". Todos los problemas del conocimiento nacen de esta relación entre el ego y el mundo. (He ahí la gran importancia de la intencionalidad en Husserl). "... yo, el fenomenólogo trascendental tengo como tema mis averiguaciones y descripciones universales, así en particular como en los grandes conjuntos universales, exclusivamente objetos en cuanto correlatos intencionales de mis modos de conciencia"²⁵. Y más aún: "El propio ego concreto es el tema universal, de la descripción"²⁶ (subrayado mío, A. Ruiz). Husserl, sin embargo, no es tan torpe como para caracterizar de universales y apodicticos los resultados que emergen de este camino de interiorización subjetiva frente al conocimiento. Para dar ese peso recurrirá al concepto más interesante de la reducción eidética.

Husserl es uno de los filósofos que parten de la filosofía kantiana, pero que niega, a diferencia de la filosofía analítica (que posee origen kantiano también), la experiencia sensorial como fórmula de verificación de la realidad. Refiriéndose a las diferencias y puntos comunes de la fenomenología y la psicología anterior, en su *Meditación segunda*, dice Husserl: "Notoriamente, lo mismo que para una *egología descriptivo-trascendental*, tampoco para una 'pura psicología interior'—descriptiva y exclusivamente sacada en efecto de la experiencia interior, y absolutamente necesaria como disciplina psicológica fundamental— hay otro comienzo que es el que parte del ego cogito. Esta observación es de la mayor importancia, dado el fracaso de todos los intentos hechos en los tiempos modernos para distinguir la teoría psicológica y la teoría filosófica de la conciencia. Es, por tanto, cerrarse el acceso a ambos el comenzar con una teoría de la sensación, extraviados por la tradición del sensualismo, todavía universalmente imperante. Ello implica interpretar por adelantado, y como si fuese cosa comprensible o suyo, la vida de la conciencia como un cúmulo de datos de una 'sensibilidad externa' y (en el caso más favorable) también 'interna', de conectar las 'cualidades figuradas'. (. . .) . . . la teoría de la conciencia, que empieza de un modo radical y se

limita a describir, no tiene delante de sí tales datos ni todos, como no sea en forma de prejuicios. El comienzo es la experiencia pura, y por decirlo así todavía muda, que se trata de obligar a que exprese puramente su sentido propio"²⁷. Sin embargo, Husserl no niega completamente la presencia de datos de la sensación: "En que casos, y en que distintas significaciones, haya que referirse con fundamento, en eventuales casos ulteriores, a los datos de la sensación como partes integrantes, es un resultado especial de un trabajo de descubrimiento y descripción, del que la teoría tradicional de la conciencia se ha descargado por completo para darme suyo"²⁸. Este es un desliz husserliano, que pone en aprietos la lógica idealista. El reconocimiento de la sensación, ya sea como parte integrante o no de un proceso de la conciencia y sobre ella, no es coherentemente idealista. Lo más adecuado es hacer de la sensación una experiencia de la misma vida de la conciencia, algo interior, subjetivo. La sensación como tal adquiere una dimensión distinta a la usual y podría ser usada como concepto permanente de una visión conscientemente idealista.

Husserl niega en lo fundamental el sensualismo. Esto no puede resultar extraño. Ya lo habíamos dicho: hay dos caminos para resolver el problema epistemológico de la verdad, hacia dentro o hacia afuera. La segunda implica la experiencia sensual, la primera una interiorización subjetiva. Husserl escogió la primera. La fenomenología es, en cuanto reducción fenomenológico-trascendental, *egología*, incompatible con la experiencia exterior; coherentemente en su derrotero interiorizante la realidad sólo puede ser verificada por un mecanismo propio de la conciencia. Colocándose en la línea cartesiana escoge la evidencia a priori. En su *Meditación tercera* lo señala claramente: "... la existencia para mí de objetos en la más amplia excepción del término (cosas reales, vivencias, números, hechos objetivos, leyes, teorías, etc.), no significa por lo pronto nada que merezca llamarse evidencia, sino tan sólo que esos objetos valen para mí, o con pocas palabras, existen para mí en mi conciencia, como cogitada, de que tengo conciencia en cada caso en el modo posicional de la creencia cierta. Pero nosotros sabemos también que pronto tendríamos que renunciar a esta validez; si un cambio de síntesis evidente de identidad conduce a la pugna con lo dado evidentemente, y que solo podemos estar seguros del ser real por medio de la

*synthesis de la verificación evidente, que da auténticamente la justa o verdadera realidad. Es claro que la verdad, o la verdadera realidad de los objetos, solo puede extraerse de la evidencia, y que ella sola es quien hace que tenga sentido para nosotros un objeto 'realmente' existente, verdadero, justamente válido, con todas las determinaciones que le corresponden para nosotros bajo el título de verdadera esencia suya. Toda razón de ser brota de aquí; brota, pues, de nuestra subjetividad misma, toda imaginable adecuación surge como verificación nuestra, es nuestra síntesis, tiene en nosotros su último fundamento trascendental"*²⁸. La larga cita anterior creo que es una de las partes más elocuentes de los principios epistemológicos husserlianos. La evidencia intuitiva a priori es el mecanismo o criterio de verdad.

La evidencia para Husserl es lo que da la existencia de los objetos. Un objeto es existente sólo en relación con la evidencia a priori. Lo evidente en Husserl se convierte entonces en un concepto clave. Lo define así: "*En su sentido más amplio, el término de evidencia designa un profenómeno universal de la vida intencional frente a las restantes maneras de tener conciencia de algo, que pueden ser a priori 'nuevas', presuntivas, indirectas, impropias: el preeminente modo de conciencia de la aparición auténtica, del representarse a sí misma, del darse a sí misma una cosa, un hecho objetivo, un universal, un valor, etc., en el modo terminal del 'aquí está', dado 'directa', 'intuitiva', 'originalmente'*" Para el yo quiere decir: *no asumir una cosa, presumiéndola confusamente, como en bucco, sino estar con la cosa misma, ver, contemplar, penetrarse de la cosa misma"*²⁹. La evidencia así definida es muy ambigua. Husserl trata de describir una forma de la conciencia, pero, al tratar de seguir una lógica idealista, inexorablemente tiende a la confusión abstracta. ¿Qué quiere decir "auténtica"? ¿qué la "aparición"?, etc. Si "auténtica" significa verdadera. ¿Cómo es posible utilizar ese concepto, que requiere del concepto evidencia, para definir a esta última? Estos problemas no los resuelve Husserl adecuadamente, ni siquiera para una lógica idealista.

Husserl introduce el tema de la intencionalidad partiendo de la problemática del racionalismo cartesiano. Se plantea el problema de la verdad y la fundamentación "absoluta" del conocimiento.

V. gr. la fenomenología trascendental. Lo resuelve a través de una vía de subjetividad, trascendental si se quiere, profundamente idealista. Más preciso aun: el método interiorizante que escoge lo lleva implacablemente a adoptar una forma del idealismo. El método en sí es idealista. Esto es claro: la realidad y lo existente, conceptos que no demarca con claridad, están fundados en la evidencia de la conciencia, *evidencia a priori*. La universalización y la obtención de la intersubjetividad que logra la reducción eidética, completando la fenomenológico-trascendental, no logran sacar la filosofía husserliana del solipsismo originariamente reconocido, a pesar de que Husserl abogue por ello teóricamente. Toda la filosofía de Husserl se reduce al ego cogito. La variación *intencionalista* husserliana es un futil intento de sacar el principio cartesiano de la metafísica. ¿Por qué?

El concepto de cogito cogitatum es la palanca del edificio husserliano y su originalidad frente a los resultados de Descartes. Afirma que cada vivencia es vivencia intencional. Esto es apodictico, nos dice. ¿Cómo? ¿Por qué? ¿De dónde se saca ese principio? La evidencia intuitiva es uno de sus instrumentos favoritos, pero difícilmente puede ser suficiente para dar plena justificación a ese principio. Aparte del ego cogito en sí, no se puede concluir cualquier cogitatum. ¿No es acaso cierto que además, en el cogito, de cuestionar el mundo material, podemos cuestionar las supuestas vivencias que nos aparecen intencionales? ¿Por qué no puede una vivencia, ser vivencia no intencional? Husserl parte de una concepción particular del ego, i. e. del ser ego, particular. Más aún, es una concepción concreta de lo que es un ser humano. En su *Meditación cuarta* confiesa Husserl: "*Yo me encuentro, en cuanto ser humano, en el mundo, y a la par teniendo experiencia de éste y conociéndolo, yo incluido en él, científicamente. . . . la intencionalidad, en cuanto propiedad fundamental de mi vida psíquica, designa una propiedad real, inherente a mí, en cuanto ser humano, como a todo ser humano, por lo que respecta a su pura intimidad psíquica, y ya Brentano la situó en el centro de la psicología empírica del hombre"*³⁰.

Si Husserl ha partido de una concepción particular del ser (del ego), entonces Husserl ha partido de un punto particular de vista ontológico. ¿Cómo lo obtuvo? Es algo que no responde, lo resuel-

ve vía la evidencia a priori. Esta es una gran debilidad de la filosofía husserliana. Sugiero que es el nudo medular necesario de abordar teóricamente para comprender todo el pensamiento de Husserl.

Si Descartes se enfrentaba al mundo exterior al sujeto, tratando de fundamentarlo teóricamente, con las armas tomadas de la tradición religiosa, v. gr. la figura divina, Husserl, que trata de evadir esa solución, escoge un camino que le lleva igual que a Descartes a asumir premisas metafísicas. El principio frente al ser del que parte es metafísico si no se coloca en un contexto social-histórico, inscrito en el proceso cambiante de relación de los hombres y la realidad exterior a su conciencia. Aunque Husserl no pretende justificar o fundar la existencia de la realidad exterior, la introducción del concepto de correlato y de intencionalidad es ya un caer, si se quiere expresar así, a esa realidad.

III

Descartes introduce una reforma de la filosofía. Sin romper totalmente con la tradición escolástica, coloca su mirada en las nuevas condiciones sociales, históricas y culturales que arrancan con el desarrollo de la producción moderna. La necesidad de la racionalidad en el proceso de la economía y las fuerzas productivas dan en Descartes el marco para gestar una nueva aproximación a la filosofía y al pensamiento en general. Su formación científica y matemática va a moldear la forma de los requisitos y pretensiones que adjudica a una posible ciencia rigurosa. Descartes busca una fundamentación absoluta del conocer y del conocimiento. En este ideal epistemológico Husserl encuentra su propio objetivo, pero en otros tiempos; como gladiador romano, Husserl se dirige a hacer, como Descartes, una nueva reforma de la filosofía: "*¿En medio de esta desventurada actualidad no estamos en una situación semejante a aquella con que se encontró Descartes en su juventud: ¿No será tiempo, pues, de renovar su radicalismo de filósofo que inicia su actividad; de someter a una revolución cartesiana la imbarcable literatura filosófica con su confusión de grandes tradiciones, de innovaciones serias, de modas literarias calculadas para hacer 'impresión', pero no para ser estudiadas, y, en fin, de empezar con nuevas meditaciones de prima philosophia? ¿No se puede atribuir en definitiva lo desconsola-*

dar de nuestra situación teosofica al hecho de que los impulsos irradiados por aquellas meditaciones han perdido su vitalidad originaria, y la han perdido porque se ha perdido el espíritu del radicalismo en la autorresponsabilidad filosófica?"²²

Husserl parte de Descartes, pero cuenta con la existencia de la filosofía kantiana, con la que no pudo evidentemente contar Descartes. Partir de Descartes se traduce en partir del ego cogito como una verdad apodictica previa a la resolución del problema de la existencia o no de un mundo exterior: "... siguiendo a Descartes, el gran giro que, llevado a cabo de la manera justa, conduce a la subjetividad trascendental: el giro hacia el ego cogito, como la base apodicticamente cierta y última de todo juicio, en que hay que fundamentar toda filosofía radical"²³. Husserl utiliza el ego cogito, al igual que Descartes cuestiona la realidad-existencia del mundo exterior salvo el cogito mismo. Sin embargo, a diferencia de Descartes, no se dirige a fundamentar la realidad del mundo exterior, sino que busca un nuevo espacio de la reflexión: el trascendental: "... diremos que tampoco se puede en manera alguna admitir sencillamente que con nuestro ego puro apodictico hayamos salvado un pequeño rincón del mundo, y que ahora sólo se trata de franquearse el resto del mundo, por medio de inferencias bien dirigidas, con arreglo a los principios innatos al ego"²⁴. La crítica a Descartes es bien consistente. De hecho, la situación que se plantea obliga a Descartes a recurrir a la figura de Dios como redentor no de la humanidad sino de sus tribulaciones.

La diferencia de aproximación entre Husserl y Descartes en este problema no es indiferente al desarrollo de sus filosofías, es esencial. Ambos se han colocado como objetivo la fundamentación de la ciencia y el conocimiento. Con su camino elegido, Descartes se orienta a fundamentar el conocimiento y la ciencia existentes correspondientes a una realidad exterior que no puede ser un engaño. La base primigenia de esa fundamentación reside en Dios, una categoría metafísica, pero sea como sea el objetivo de Descartes se coloca como fundamento de una actividad teórico-práctica dirigida a un mundo exterior real. Husserl anula la consideración de la existencia del mundo y se concentra en el ego, el mundo trascendental es su objetivo. Se sumerge en esta egología trascendental, que deman-

da la reducción fenomenológica y no es sino hasta la reducción eidética que se abren las condiciones para fundamentar el conocimiento. (Aunque no lo termina realizando). El camino husserliano es una interiorización trascendental, que busca conscientemente el alejamiento del mundo exterior para subsumirse en las aguas de las vivencias de la conciencia. Entonces: a pesar de que Descartes parte del ego cogito, y es quien introduce a Dios, no puede deshacerse con soltura de la martilleante realidad exterior. Su método se orienta a ordenar y fundamentar un conocimiento del mundo. En Husserl esto no puede ser. El mundo es tomado en cuenta sólo en tanto correlato de una forma de la conciencia. El descubrimiento husserliano, a saber: el espacio trascendental, es una radicalización *idealista subjetiva* del pensamiento de Descartes.

La actitud, entonces, de Husserl no aparece como fundamentadora de la ciencia y el conocimiento más que en una muy abstracta forma. Sin embargo, no siendo para Husserl la preocupación inmediata *concreta* esta fundamentación, y si el desentrañamiento de los "secretos" de lo trascendental, se permite poseer una actitud más "crítica" sobre los intentos *concretos* de Descartes de dar un cuerpo teórico a la ciencia. Es el caso de la crítica husserliana a la "manía" cartesiana de axiomatizar el conocimiento: "Ante todo, tenemos que apartar de nosotros aquel prejuicio, ya antes citado, que proviene de la admiración por la ciencia matemática de la naturaleza, que influye en nosotros mismos como una vieja herencia, y según el cual es como si con la expresión de ego cogito se tratase de un 'axioma' apodictico, que en unión con hipótesis, por señalar y por fundamentar eventualmente de un modo inductivo, baya de suministrar el fundamento de una ciencia *more geométrico*, exactamente igual a la ciencia matemática de la naturaleza"³⁵. Y, ya antes lo había señalado: "Descartes tenía por adelantado un ideal de ciencia, el de la geometría, o si se quiere, el de la ciencia matemática de la naturaleza. Este ideal decide, como un prejuicio fatal, de aquellos siglos, y decide también, sin ser sometido a crítica, de las Meditaciones mismas (. . .). Un papel semejante al de los axiomas geométricos en la geometría es el que por respecto a la ciencia universal tiene para Descartes el axioma de la certeza absoluta que el ego tiene en si mismo y de los principios axiomáticos innatos en él: sin más diferencia sino que este fundamento axiomático yace aun más

bondo que el de la geometría y está llamado a comparecer a la última fundamentación de esta"³⁶. (El ideal normativo de Descartes es la matemática-geometría y el de Kant es la física; Husserl no llega a proponer uno en forma concreta, tal vez a este no proponer ya lo que *describe* se le pueda llamar fenomenología *maramente*).

Tanto Descartes, al referirse al mundo exterior, como Husserl, al trascendental, acuden al principio de la *evidencia intuitiva a priori* como regla de la realidad. En esto hay en ambos un camino subjetivo idealista, aunque sus objetivos sean diferentes. (Evidente es aquello claro y distinto). Lo *a priori* en ambos es sinónimo de realidad y apodicticidad. En Descartes las ideas innatas ocupan el lugar de principios universales. Igual sucede en Husserl. En ambos, pues, la evidencia es un instrumento para dar una validez universal. Toda la fase de la reducción eidética está rodeada de ese mágico instrumento.

Aunque guiado por el objetivo de construir una ciencia universal matemática, en que cada resultado teórico se desprende a través de implicaciones lógicas de axiomas primarios y *a priori*, Descartes debe ceder un gran lugar a la experiencia sensorial como método de obtención de conocimiento. Precisamente la dualidad metodológica deducción axiomática y la experiencia (hipótesis) fue una contradicción que llenaría de tensión toda la obra cartesiana. (Recordemos como en los Principios termina en cuestión la verdad absoluta, objetivo del sistema axiomático deductivo *a priori*). Husserl, sin embargo, en ningún momento recurre a la experiencia salvo como la fuente de error que estorba el camino de la conciencia.

A este punto, sería erróneo caracterizar a Descartes como idealista subjetivo, tradición, méritos filosóficos que le corresponde iniciar en la época moderna a Kant. La referencia al mundo exterior como tal lo coloca, *en parte*, como idealista objetivo. Más preciso aun: en Descartes se encuentran aspectos diversos que corresponderán a las diferentes corrientes de la filosofía posterior. En Husserl no hay duda: su idealismo trascendental es idealismo subjetivo, altamente desarrollado.

A través del ego cogito Descartes no logra resolver el problema de la conciencia y la substancia.

En otros términos, ¿cómo garantizar la continuidad del ego que realiza las cogitaciones? Aunque Descartes no lo resuelve, pueda pensarse que recurriendo a la categoría divina, que ya ha utilizado para dar existencia al mundo, ésta también jugaría de sostén de la substancia. (Un concepto muy interesante que Hegel utilizaría posteriormente). Husserl trata de resolverlo, y es obvio que ha partido del señalamiento en este terreno que ya ha apuntado Kant. En sus *Meditaciones cartesianas* señala dos argumentos básicos: Primeramente, "... en cuanto el yo, en virtud de una propia génesis activa, se constituye en sustrato idéntico de duraderas propiedades privativas de un yo, se constituye consiguientemente en un yo personal 'estable y duradero', en un amplísimo sentido que permite hablar también de 'personas' 'infrahumanas'. Y aun cuando las opiniones en general sólo son relativamente duraderas, y tienen sus modos propios de 'mutación' (tomando distintas modalidades las posiciones activas, 'borrando' o negando, aniquilando, su validez), el yo acredita en medio de semejantes mudanzas un estilo permanente, un 'carácter personal' "...³. En segundo lugar: "Yo soy para mí mismo, y me soy dado ininterrumpidamente, por medio de una evidencia de experiencia, como 'yo mismo'. Esto vale para el ego trascendental y para todo sentido de 'ego'. Como el ego concreto que es la mónada com-

*prende la vida entera real y posible, de la conciencia, es claro que el problema de la exhibición fenomenológica de este ego-mónada (el problema de su constitución para sí mismo). La de abarcar todos los problemas de la constitución. Otra consecuencia es la identidad de la fenomenología de esta auto-constitución con la fenomenología en general"*³. El primer argumento es muy débil; ¿cuál es esa "génesis"? ¿cómo demostrar que son en realidad "propiedades privativas de un yo"? En el segundo argumento el asunto se torna más interesante, aunque lleno de ambigüedad. Si "evidencia de experiencia" quiere referirse a que es la experiencia lo esencial determinante, entonces no ha demostrado nada, porque la pregunta obvia emergería: ¿qué garantiza la vinculación entre cada experiencia? Ya es un abuso decir que las experiencias señalan a un "yo mismo". Si lo que se quiere decir es que la evidencia fundamenta la unidad monádica, entonces estamos nuevamente en el terreno movedizo de la más profunda subjetividad. Pero aun así: ¿cuál y cómo es la evidencia de esa unidad? Sea como sea la argumentación es débil.

Ni Descartes ni Husserl resuelven el problema de la continuidad, de la unidad de esa mónada, planteado con el ego cogito. No de una manera aceptable.

CITAS BIBLIOGRAFICAS

1. HUSSERL, E. *Meditaciones cartesianas*. Ed. El Colegio de México. México, 1942. P. 145.
2. VILLORO, Luis. *Estudios sobre Husserl*. Ed. UNAM. México, 1975. P. 15.
3. HUSSERL, E. *Meditaciones cartesianas*. P. 15.
4. *Ibid.* Pp. 45-46.
5. *Ibid.* P. 46.
6. *Ibid.* P. 52.
7. *Ibid.* P. 66.
8. *Ibid.* P. 47.
9. *Ibid.* P. 62.
10. *Ibid.* P. 66.
11. *Ibid.* P. 126.
12. *Ibid.* P. 127.
13. *Ibid.* Pp. 128-26.
14. *Ibid.* Pp. 149-50.
15. MURALT, André de. *La idea de la fenomenología: El ejemplarismo husserliano*. Ed. Centro de Estudios Filosóficos. UNAM, México, 1903. P. 7.
16. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*. P. 39.
17. *Ibid.* P. 38.
18. *Ibid.* P. 61.
19. *Ibid.* P. 37.
20. *Ibid.* P. 38.
21. *Ibid.* Pp. 46-47.
22. *Ibid.* P. 74.
23. *Ibid.* P. 76.
24. *Ibid.* P. 84.
25. *Ibid.* P. 88.
26. *Ibid.* P. 69.
27. *Ibid.* Pp. 70-71.
28. *Ibid.* P. 71.
29. *Ibid.* Pp. 107-108.
30. *Ibid.* P. 103.
31. *Ibid.* P. 145.
32. *Ibid.* Pp. 10-11.
33. *Ibid.* P. 33.
34. *Ibid.* P. 43.
35. *Ibid.* Pp. 42-43.
36. *Ibid.* P. 16.
37. *Ibid.* P. 120.
38. *Ibid.* P. 123.