

INTRODUCCIÓN

Hemos llamado a *La idea de la fenomenología* una “obra de transición”. Pero en realidad no lo es, ya que no se trata de una obra, sino de los apuntes de un curso de cinco lecciones que Husserl impartió del 26 de abril al 2 de mayo de 1907 en la Universidad de Gotinga.¹ Sólo que el curso fue impartido en una época que puede llamarse de transición porque media entre las fechas de publicación de dos obras capitales y que representan etapas o momentos distintos del desarrollo del pensamiento de Husserl: las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) y las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913). Entender la importancia de estas lecciones requiere entender el sentido de esta mediación.

Husserl había establecido en las *Investigaciones lógicas* —contra el escepticismo implícito en el psicologismo lógico— la posibilidad de una lógica pura y de una teoría de la ciencia independiente de la psicología y de toda ciencia natural. Esto significaba, para Husserl, la postulación de una filosofía primera, de una ciencia fundamental encargada de fundamentar, a su vez, toda ciencia y toda filosofía. La disciplina básica, fundamental, de las investigaciones epistemológicas que consideraba necesarias para alcanzar una filosofía científicamente fundamentada, una filosofía primera, era ya aquí —en lugar de la psicología— la llamada *fenomenología*. Su misión, formulada en muy grandes rasgos, era enfrentarse al problema que se enuncia en la frase “*la relación entre el ser y la conciencia*”, el cual, como puede advertirse, no es más que una suerte de generalización del problema de la relación entre la conciencia *cognoscente* y el objeto *conocido*.

Este problema o este tema era para Husserl principal. En su correcto planteamiento y en su final elucidación cifraba el destino mismo de su empresa filosófica y el destino de la idea de una filosofía científica. Las *Investigaciones lógicas* comenzaban con un primer volumen llamado *Prolegómenos a la lógica pura* en el cual Husserl defendía la concepción de una lógica independiente de toda psicología y de toda ciencia empírica y refutaba las tesis fundamentales del psicologismo lógico, es decir, de la idea de que la lógica formaba parte de la psicología o dependía de ella de alguna manera.²

Estas tesis afirmaban (implícita o explícitamente, no importa) que las leyes lógicas eran, en última instancia, leyes psicológicas, leyes del pensamiento, entendiendo el pensamiento, en algunos casos, como pensamiento humano (o de otra especie) empírico; que, por lo tanto, no había una diferencia esencial entre los conceptos lógicos (como idea o concepto, juicio, razonamiento, inferencia, etc., etc.) y los psicológicos que son “paralelos” o “análogos” a ellos (de nuevo, idea, juicio, etc.); que, por lo tanto, no había en el fondo una distinción válida entre una ciencia empírica de la conciencia (la psicología) y una ciencia ideal de ciertos “contenidos” de la conciencia (la lógica); finalmente, y en estrecha relación con lo anterior, sostenía el psicologismo que la evidencia (hecho, y concepto, medular en la fundamentación husserliana de la teoría del conocimiento) era

¹ La “obra” es póstuma y es obra de quien la editó para los Archivos Husserl: Walter Biemel. Constituye el segundo tomo de la colección *Husserliana* y fue publicada originalmente en 1950 y reimpressa en 1973. Las referencias completas se encontrarán en la Bibliografía.

² En diferentes respectos y en diferentes obras, son representantes de la doctrina psicologista que Husserl combate en estos Prolegómenos John Stuart Mill, Theodor Lipps, Christoph Sigwart, Wilhelm Wundt, B. Erdmann, G. Heymans y otros.

una especie de rasgo o característica psíquica, cierta cualidad psíquica (a veces incluso un sentimiento) que en ocasiones acompañaba a ciertos juicios o ciertas operaciones mentales, así como, por ejemplo, la producción de un elemento acompaña a ciertos procesos químicos.

Frente a esto, las *Investigaciones lógicas*, en ese su primer volumen, establecían de una manera aparentemente definitiva algunas tesis que Husserl siguió manteniendo (que sepamos) hasta el fin de sus días. La tesis básica, verdadero fundamento de las demás, afirmaba la distinción radical entre los “objetos lógicos” y los “objetos psicológicos” (y por ende entre los *conceptos* lógicos y los psicológicos). Se trata, para referirnos a uno de los casos concretos, de la distinción entre el *juicio en sentido psicológico*, el acto psíquico de juzgar, que es, a fin de cuentas, un *hecho*, y el correspondiente *juicio en sentido lógico*, el “contenido” (en cierto sentido) o el *sentido* de aquel acto de juzgar, contenido o sentido que no es ya un mero hecho, sino una entidad *ideal* (en la terminología contemporánea nos conformaríamos con decir “abstracta”).

Ampliando adecuadamente la distinción alcanzada entre los objetos lógicos y los objetos psicológicos, se tiene nada menos que el reconocimiento de la *existencia* de las objetividades u objetos ideales, el reconocimiento de la esfera de los objetos *ideales*, del “ser ideal”, esfera (o, en efecto, esferas) independiente de la esfera (o las distintas esferas) del “ser real”. Esta distinción implica la distinción correspondiente de las ciencias en ciencias de hechos o empíricas y ciencias ideales; en ciencias *a posteriori* y ciencias *a priori*; y también la distinción en leyes empíricas y leyes ideales. Una de estas ciencias ideales era la que Husserl llamaba *lógica pura*. Su esfera de objetos, que se distingue ya de la de la psicología por ser una esfera ideal (de objetos ideales), es peculiar también en otro sentido: es una esfera *formal*, no se delimita por tal o cual *región* o *dominio* de objetos u objetividades, sino que, por decirlo así, los abarca o comprende a todos en “universalidad formal”. Los objetos de estudio de la lógica no son estos o aquellos objetos, sino el objeto *en general*, y, correlativamente, no se ocupa de estas o aquellas proposiciones, significaciones acerca de objetos, sino de las significaciones *en general*.

Para nuestros propósitos no es tan importante establecer ahora la esencia o idea de la lógica pura como entender la función que cumplía la disciplina que Husserl llamaba *fenomenología* en esa crítica del psicologismo y en el consiguiente establecimiento de esa idea de la lógica. Para decirlo en pocas palabras: los análisis requeridos para efectuar las distinciones mencionadas y para establecer todas esas delimitaciones, ideas y posibilidades, eran análisis *fenomenológicos*. La crítica del psicologismo y la fijación de la idea de la lógica pura se fundamentaban en análisis y descripciones que podían parecer psicológicas (de alguna variante nueva de psicología), pero que Husserl, siguiendo, sin duda, ciertas orientaciones terminológicas procedentes de Brentano y Stumpf, denominaba *fenomenológicas*. ¿Cuál era la peculiaridad de esta “fenomenología” y cuál era su diferencia respecto de la psicología?

La fenomenología se valía, al igual que la psicología, de una suerte de *reflexión* sobre los actos, vivencias o fenómenos psíquicos; sólo una reflexión, sólo un estudio directo de estos mismos fenómenos psíquicos (de la concepción, de la representación, del juicio, del razonamiento, etc.) podía hacer ver el error del psicologismo, pues sólo él podía impedir que se confundieran todos estos fenómenos con algo radicalmente distinto de ellos (los “objetos lógicos”, como hemos dicho). Sin embargo, a diferencia de la psicología, esta fenomenología no investigaba los fenómenos psíquicos tal como éstos se presentan de hecho en el mundo, integrados, o insertos, en la naturaleza, en cuerpos de hombres (y animales), sometidos a leyes empíricas que rigen su coexistencia y sucesión, sino que los *describía en su esencia (o idea) y (al menos en cuanto a la intención) en una forma puramente inmanente*. La fenomenología, como ciencia descriptiva de las vivencias de

conciencia, era, en efecto, una ciencia ideal, de esencias, y no, como la psicología, una ciencia empírica, una ciencia de hechos. Siguiendo a Brentano, Husserl le daba aún el nombre de “psicología descriptiva”, pero en este nombre todo el peso lo recibía el concepto de descripción.

Ya en esta caracterización se admitía una intuición de esencias (como una clase o especie de intuición *categorial* o intuición de objetividades *categoriales*), y además en la obra se hacía un uso intenso de ella. Además, una de las *Investigaciones* que la componen constituye un estudio fenomenológico directo de esta especie de actos (la segunda, titulada “La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción”). Con ello estaba ya bien asentado uno de los dos métodos principales de la fenomenología madura, tal como ésta se expresaría en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*: el método de la *reducción eidética*.

Pero por otro lado, sin embargo, no estaba todavía perfectamente claro para Husserl el sentido de aquella *inmanencia* cuyo concepto entraba también en la caracterización de esta “psicología descriptiva”. Ya esas mismas “investigaciones lógicas”, y precisamente por proceder de un modo puramente *inmanente*, requerían o postulaban, implícita o explícitamente, el principio de la “falta de supuestos” (falta de supuestos “metafísicos, físicos, psicológicos”, etc.), el cual le permitía afirmar que “los análisis así llevados a cabo [conforme a dicho principio] tienen su sentido y su valor epistemológico independientemente de que haya o no realmente idiomas y un comercio entre los hombres, al que dichos idiomas sirvan; independientemente de que haya hombres y una naturaleza o de que todo ello sea solo ficción y posibilidad”.³ Pero le faltaba a Husserl una concepción y una formulación acabadas del otro método principal de la fenomenología —del método que llegaría a ser, incluso, el método más peculiar y característico de esta disciplina—: la llamada *reducción fenomenológica* o *reducción trascendental*. No estaba, pues, perfectamente claro para Husserl que aquel concepto de *inmanencia* apuntaba efectivamente a la concepción de una conciencia o una subjetividad *trascendental*.⁴

³ *Investigaciones lógicas*, Introducción de las “Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento, § 7, ed. Revista de Occidente, Tomo I, p. 311. Hay que advertir que esta Introducción fue ya “refundida” con vistas a la segunda edición de las *Investigaciones*, de 1913, año en que también se publica precisamente el primer libro de las *Ideas*... (Véase la nota siguiente.)

⁴ En el Prólogo a la segunda edición (escrito en 1913) de las *Investigaciones lógicas*, Husserl afirma:

Por lo que toca al segundo tomo de la nueva edición [se refiere a la segunda parte de la obra, llamada “Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento”, que contiene las investigaciones fenomenológicas propiamente dichas], ha sido refundida radicalmente la vacilante introducción, tan poco justa con el sentido y el método esenciales de las investigaciones realmente llevadas a cabo. Yo mismo sentí su deficiencia inmediatamente después de la aparición y pronto encontré ocasión (en una reseña en el *Archivo de filosofía sistemática*, tomo XI, 1903, p. 397 y ss.), de rectificar el nombre que entonces daba a la fenomenología (psicología descriptiva), designación hartamente favorable al error. Algunos principios capitales encuentran ya en aquel lugar una caracterización rigurosa en pocas palabras. La descripción psicológica, realizada en la experiencia interna, aparece equiparada a la descripción de los procesos externos de la naturaleza, realizada en la experiencia externa, mientras que por otra parte es colocada en oposición a la descripción

Así pues, aunque en las *Investigaciones lógicas* Husserl había podido desarrollar fragmentos importantes de la fenomenología (de la fenomenología general así como de la fenomenología de ciertas especies de vivencias en particular), no había alcanzado en dicha obra un concepto cabal y maduro de esta disciplina, es decir, el concepto de la fenomenología como *ciencia eidética descriptiva de las vivencias de conciencia trascendentalmente (o fenomenológicamente) reducidas*, es decir, el concepto de una disciplina que requería incondicionalmente de aquellas dos reducciones: la reducción eidética y la reducción fenomenológica.

Por último, y atendiendo a un tema particular (pero importante para la fijación del sentido de *La idea de la fenomenología*), es de señalarse que en 1901 Husserl tampoco había llegado a la concepción del *yo trascendental* que expondría en 1913 (en *Ideas...*). En las *Investigaciones lógicas* rechaza explícitamente la noción de un *yo puro* independiente o separado del *yo empírico* (o yo natural, en nuestro caso humano, del cual lo único que se ha “separado” —lo único de lo que se ha hecho abstracción— es el cuerpo). “Ahora bien, he de confesar que no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia. Lo único que soy capaz de notar o de percibir es el yo empírico...”⁵ La consideración “fenomenológica” lo obligaba a prescindir de todo lo “externo” y a dirigir la atención solamente a las vivencias de conciencia, a la conciencia misma, de tal manera que lo *objetivo* quedaba, en cierta forma, fuera de consideración; pero estas vivencias y esta conciencia seguían teniendo como sujeto al sujeto o yo empírico, es decir, en última instancia, al yo humano.

Respecto de la primera etapa del pensamiento de Husserl que, aunque de modo insuficiente, acabamos de reseñar, la siguiente, representada por el libro primero de la obra *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*,⁶ puede caracterizarse por unos cuantos rasgos principales.

fenomenológica, en la cual permanecen completamente excluidas todas las interpretaciones trascendentes de los datos inmanentes, incluso aquellas que hacen de ellos «actividades y estados psíquicos» de un yo real. Las descripciones de la fenomenología, dícese allí (p. 399), «no se refieren a las vivencias o a las clases de vivencias de personas empíricas, pues la fenomenología no sabe nada ni sospecha nada de las personas, de las vivencias mías y ajenas; la fenomenología no plantea cuestiones, ni intenta determinaciones, ni hace hipótesis sobre nada semejante». La plena claridad reflexiva que he obtenido sobre la esencia de la fenomenología en estos años y los siguientes, y que me ha conducido paulatinamente a la teoría sistemática de las «reducciones fenomenológicas» (cf. las *Ideas*, I, sección 2), ha sido utilizada tanto en la refundición de la introducción como en el texto de todas las investigaciones siguientes; y en este respecto la obra entera ha ascendido a un grado de claridad esencialmente más alto.

Naturalmente, una exposición de las distintas concepciones de Husserl sobre su fenomenología en las distintas etapas de su desarrollo requeriría una documentación y un espacio mucho mayores.

⁵ Investigación quinta, § 8, ed. cit., p. 165. Es bien conocida la declaración que en la segunda edición estampa Husserl en una nota al pie: “Después he aprendido a encontrarlo; he aprendido a no dejarme extraviar, en la pura aprehensión de lo dado, por el temor a las degeneraciones de la metafísica del yo” (*Ibid.* He corregido el texto, que por error dice “...de la metafísica, del yo”).

⁶ Este primer libro fue publicado en 1913 con el título de *Introducción General a la Fenomenología Pura*. Los otros dos libros de la obra no fueron publicados en vida de Husserl y por ello no los consideramos aquí.

En primer lugar, Husserl expone en ella la *reducción fenomenológica* (también llamada *reducción trascendental*) como un método imprescindible para la fenomenología o, más aún, como el método peculiar y esencialmente fenomenológico. En virtud de ello, y aunque esto no sea fácilmente apreciable, la fenomenología “se convierte” en un *idealismo trascendental*. Ponemos “se convierte” entre comillas porque una interpretación posible del desarrollo histórico de la fenomenología (en las obras de Husserl), interpretación que nos parece muy defendible, no ve en la formulación y exposición de la reducción fenomenológica un giro o un vuelco, una novedad que transformara a la fenomenología en otra cosa, sino simplemente la toma de conciencia de una característica o un rasgo que en las obras anteriores, y concretamente en las *Investigaciones lógicas*, podía encontrarse ya en germen, o, en todo caso, como el *desarrollo* de uno de los sentidos de las investigaciones anteriores.⁷

Toda la empresa fenomenológica cobra, pues, conciencia de su carácter idealista (idealista-trascendental), conciencia de que debe eliminarse todo resto de naturalismo en la consideración de la conciencia y de que debe aceptarse —de que no puede menos que aceptarse— un sujeto trascendental con una conciencia trascendental y unas vivencias trascendentales, y de que ésta es la única vía para superar rigurosa, científicamente, los planteamientos psicologistas, los planteamientos relativistas y, en fin, los planteamientos escépticos. Con la reducción fenomenológica, con la célebre *epoché* fenomenológica, no sólo queda fuera de la atención del investigador todo lo objetivo, todo lo no subjetivo, lo no perteneciente al ámbito de la conciencia, sino también lo que, siendo subjetivo, perteneciendo al ámbito de la conciencia, siendo, pues, “vivencia”, tiene el carácter de algo real, mundano, espacio-temporal. Se trata del “poner entre paréntesis” todo aquello que trascienda la subjetividad *pura*, del “poner entre paréntesis” el mundo y todos sus contenidos, para quedarse únicamente con el “residuo” de esta misma subjetividad o conciencia pura. Se trata de tomar una actitud nueva y distinta respecto de la actitud cotidiana que adoptamos de modo totalmente natural, actitud nueva que se denominará *trascendental*.

La “nueva” fenomenología que realiza conscientemente la reducción fenomenológica y con ello toma deliberadamente una actitud trascendental y adquiere así ella misma el calificativo de “trascendental”, no puede ya seguirse llamando “psicología descriptiva”. Sin embargo, es importante constatar que esta última fue siempre para Husserl una ciencia no sólo legítima y posible, sino incluso una ciencia necesaria para fundamentar adecuadamente la psicología empírica. Ya fuera bajo el nombre de psicología descriptiva, bajo el de psicología fenomenológica o incluso bajo el de fenomenología psicológica, esta ciencia, concebida como ciencia eidética (esencial) de la conciencia, debía constituir,

⁷ Aunque no profundizaremos en ella, esta discusión tiene una gran importancia, incluso en nuestros tiempos. Toda una “escuela” fenomenológica, heredera de los primeros discípulos de Husserl en Gotinga, quienes se sintieron defraudados por la nueva tendencia idealista de *Ideas I*, sostiene que con la reducción fenomenológica Husserl dio un giro radical, algo que no solamente no podía preverse en sus escritos anteriores, sino que contradecía radicalmente el espíritu y el sentido (realistas) de la filosofía expuesta en esos escritos. Como se ve, la cuestión no tiene solamente un sentido histórico: no se trata de saber solamente si Husserl se traicionó o no a sí mismo con ese paso al idealismo trascendental (a la simple consideración trascendental, digamos). Se trata más bien de examinar la justificación de ese paso y, en última instancia, de saber cuál es el carácter que debe adoptar la fenomenología, si el carácter trascendental (idealista-trascendental) o el carácter realista. (Véase, por ejemplo, una defensa contemporánea de la fenomenología realista en *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, de Josef Seifert.)

como estudio de las esencias de los fenómenos psíquicos o, en terminología husserliana, de las esencias de las vivencias de conciencia, la ciencia eidética en que tendría que basarse la psicología empírica (encargada no de las esencias de las vivencias, sino de las vivencias en cuanto hechos); debía, pues, constituir la *racionalización* de la psicología empírica. Lo que la distingue de la fenomenología trascendental es únicamente ese “cambio de actitud” que significa la adopción de la *epojé*, de la reducción trascendental. Pero por lo demás, ambas son, al decir de Husserl, ciencias paralelas...

En suma, la “nueva” fenomenología, la trascendental o pura, ha *depurado* precisamente lo que aún estaba sin depuración en la psicología descriptiva: como hemos dicho, las vivencias mismas, la conciencia misma. Ahora no sólo hay que hacer caso omiso —por decirlo así— de la existencia real de los objetos de las vivencias investigadas, sino también de la de las vivencias mismas. El sujeto de las vivencias, el yo de la conciencia (el que Husserl “aprendió a encontrar”) no es un sujeto en el mundo, un sujeto empírico, un hombre (o un animal), un fragmento de la naturaleza. Es, simplemente, un sujeto puro, un yo sin inserción en el mundo —y, sin embargo, es un yo concreto, un yo individual con una vida individual concreta.

Por otra parte, aunque la fenomenología sigue teniendo como detonador principal de sus investigaciones los problemas de la teoría del conocimiento y los problemas de una fundamentación *filosófica* (y esto para Husserl siempre significaba “rigurosamente científica”) de las ciencias, ha adquirido ahora un carácter más universal. Es decir, la fundamentación de la lógica como “teoría de la ciencia” ya no es la motivación principal que le da Husserl a su fenomenología, sino que ahora la mira es totalmente universal: se trata, en el primer libro de *Ideas*, de diseñar el plano de la fenomenología *general*; no sólo de la fenomenología de las vivencias intelectuales, de pensamiento y de conocimiento, sino de la de todas las vivencias y todos sus contenidos; no sólo de “aplicar” la fenomenología en la racionalización de las demás ciencias, sino de elaborar con ella una auténtica *crítica de la razón* (en todos los sentidos en que se ha usado tradicionalmente esta palabra en contextos filosóficos: razón teórica, razón práctica, razón valorativa...)⁸.

Finalmente, y junto con la idea y la meta de una crítica de la razón, ha surgido para Husserl la llamada problemática *constitutiva*, los problemas de la constitución. O mejor dicho, los problemas de la fenomenología se plantean ahora como problemas de constitución: de la constitución *del ser* (de todo tipo de objetividades) *para la conciencia* (que justamente por ello ha de ser conciencia trascendental). La reducción fenomenológica o trascendental es el medio para tener acceso a la conciencia en la cual se *constituyen trascendentalmente* los objetos.⁹

La idea de la fenomenología, como ya señalamos, se encuentra a la mitad del camino entre las dos etapas que hemos destacado: entre la representada por las *Investigaciones lógicas* y la representada por el primer libro de *Ideas*... Walter Biemel afirma: “En las *Cinco lecciones* declaró Husserl en público *por primera vez* estas ideas que habían de

⁸ En una anotación de su agenda de 1906 escribe Husserl:

Mencionaré en primer lugar la tarea general que tengo que resolver para mí mismo, si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una crítica de la razón. Una crítica de la razón lógica, y de la razón práctica, y de la razón estimativa...

(Citado según la traducción de Miguel García-Baró en *ID: Introducción del editor alemán*, p. 14.)

⁹ Para este punto, y no menos para el resto de los tratados en esta introducción, debe verse de nuevo la Introducción del editor alemán (Walter Biemel) en *ID*. Cf. p. 15.

determinar todo su pensamiento posterior. Ofrece en estas lecciones una clara exposición tanto de la reducción fenomenológica, como de la idea fundamental de la constitución de los objetos en la conciencia.”¹⁰

En efecto, y dicho de modo resumido y global, en *La idea de la fenomenología* hallamos la primera formulación de la reducción fenomenológica y de los problemas constitutivos (que son los de una crítica de la razón); con ello, estas lecciones adquieren el carácter de un nuevo inicio, de un primer paso en el desarrollo del pensamiento de Husserl. Representan, concretamente, el momento preciso del “giro hacia el idealismo” (en cualquier sentido en que esto se entienda) y el primer anuncio de la fenomenología como fenomenología trascendental.

Junto con lo anterior, *ID* marca también el inicio de lo que se ha llamado la *vía cartesiana* hacia la reducción fenomenológica. Es decir, la reducción fenomenológica, la *epojé*, al ser expuestas por vez primera, se exponen a partir de una meditación muy semejante en espíritu y contenido a la meditación cartesiana y que incluso toma de ésta, aunque modificado, el motivo de una puesta en cuestión universal, de una *duda metódica*. Esta *vía* no es la única posible ni está requerida esencialmente por la *epojé* fenomenológica; pero Husserl la adoptó desde esta primera exposición hasta muchos años después (las *Meditaciones cartesianas*, que siguen expresa y deliberadamente esta *vía*, son de 1931).

Revisaremos ahora brevemente su contenido. Naturalmente, la muy somera revisión que damos aquí debe completarse con las exposiciones que insertamos bajo cada uno de los conceptos en el diccionario.¹¹

Las lecciones comienzan planteando la distinción entre una actitud natural (y, dentro de ella, un pensamiento o proceder intelectual natural), caracterizada por su despreocupación respecto del problema de la posibilidad del conocimiento, y una actitud filosófica (y un pensamiento filosófico) que se caracteriza por tener ya tomada una posición respecto de dicho problema. Se hace ver que una primera reflexión sobre el problema (una primera *teoría del conocimiento*) cae en diversas perplejidades (¿cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a las cosas que existen en sí?, ¿cómo puede alcanzarlas?, ¿qué se les da a las cosas en sí de los movimientos de nuestro pensamiento y de las leyes lógicas que los rigen?) y, además, corre el riesgo de caer en diversos contrasentidos propios del naturalismo, del relativismo, del solipsismo, del escepticismo.

Surge la idea de una teoría del conocimiento que, como primera misión crítica, ponga de manifiesto los errores y contrasentidos de aquella primera reflexión natural sobre el conocimiento y que, como misión positiva, nos dé la búsqueda intelección de la esencia y la posibilidad del conocimiento. Esta teoría del conocimiento será a la vez la condición de posibilidad de la metafísica.

La fenomenología se presenta en esta coyuntura como “doctrina universal de las esencias”, en la cual debe hallar su lugar la teoría del conocimiento como ciencia de la esencia del conocimiento. El método de la teoría (y crítica) del conocimiento es el fenomenológico. Pero, ¿qué método es éste? ¿De qué índole serán sus conocimientos, si está precisamente puesta en cuestión de modo general la posibilidad misma del conocimiento?

¹⁰ *Op. cit.*, p. 15.

¹¹ En lo que sigue no hacemos aclaraciones ni exposiciones acerca del sentido de ninguno de los conceptos mencionados. Creemos que lo que aquí pueda echarse de menos se encontrará en las exposiciones del diccionario mismo. Por lo demás, seguimos, en sus líneas principales, el Curso de ideas de las lecciones, resumen redactado por Husserl mismo.

La dificultad planteada (¿cómo puede siquiera comenzar una ciencia del conocimiento, si cualquier conocimiento con que pretenda empezar estará puesto en cuestión?) es sólo aparente: la dificultad no alcanza a *todos* los tipos de conocimiento. La teoría del conocimiento debe contar desde el principio, en efecto, con conocimientos absolutamente indudables, y conocimientos precisamente acerca de posibilidades de conocimiento, es más, conocimientos que versen sobre *su* propia posibilidad de conocimiento.

Ofrece el punto de partida la *meditación cartesiana sobre la duda*: “la existencia de la *cogitatio*, de la vivencia, es indudable mientras se la vive y se reflexiona simplemente sobre ella; el aprehender y tener intuitivos y directos la *cogitatio* son ya un conocer; las *cogitationes* son los primeros datos absolutos”.¹²

Cuando se posee un primer conocimiento indudable, se posee también, como en Descartes, el criterio que lo distingue de los que no lo son. Este es, aquí, la *inmanencia*. “El conocimiento intuitivo de la *cogitatio* es inmanente; el conocimiento en las ciencias objetivas —...— es trascendente.” El par de conceptos inmanencia y trascendencia posee dos sentidos que deben distinguirse pero que al principio se encuentran confundidos: inmanencia como la cualidad de aquello que es dado adecuadamente en sí mismo (y trascendencia como la de lo que no se da así) e inmanencia como la propiedad o característica de ser un ingrediente de la misma vivencia o conciencia o subjetividad cognoscente (y trascendencia como la característica de hallarse *fuera*, de no ser ingrediente de ella).

En todo caso, la teoría fenomenológica del conocimiento debe llevar a cabo una reducción, entendida como una “exclusión de todas las posiciones trascendentes”. O sea, para la búsqueda de la esencia del conocimiento, de la posibilidad del conocimiento (e incluso, precisamente, la posibilidad del conocimiento trascendente), no puede utilizarse ningún conocimiento trascendente, sino únicamente conocimientos inmanentes; y esto implica que no puede utilizarse ninguna ciencia natural, pues todas ellas poseen conocimientos trascendentes. Así pues, la reducción es necesaria para evitar tratar de responder a la pregunta por la esencia del conocimiento con una explicación científico-natural: “El esclarecimiento de las posibilidades del conocimiento no se halla por vía de ciencia objetiva”.

Un paso de gran trascendencia (en el cual está implícito el sentido profundo de la reducción) lo constituye la aplicación de la reducción (es decir, la suspensión de la tesis de existencia real-natural) a las *cogitationes* mismas, a las vivencias mismas. Dicho de otro modo: para que las vivencias puedan ser consideradas como *datos absolutos*, como algo dado en sí mismo, algo dado de modo absolutamente indubitable, tenemos que “despojarlas” de su realidad natural, de su existencia en la realidad espacio-temporal; tenemos, pues, que considerarlas como existentes sólo *trascendentalmente*. Con ello se abandona no sólo la psicología entendida como ciencia empírica, sino también la psicología entendida como ciencia de esencias, la psicología descriptiva (cuyos objetos eran esencias de vivencias, vivencias que aún tenían el sentido de existentes en el mundo). Se comprende ahora que *inmanencia* no puede ya significar “inmanencia real”, es decir, “subjetividad” o “vida de conciencia” empíricas, naturales, reales, en fin, mundanas. Lo inmanente, es decir, lo dado en sí mismo adecuadamente, ya sólo puede ser, o bien lo que forma parte de la vida de conciencia trascendental, o bien, como se ve en seguida, lo universal (los objetos u objetividades universales, entre los que se cuentan las esencias).

¹² *ID*, Curso de ideas, p. 93. Creo innecesario dar en lo sucesivo el número de la página. Todas las citas que haré serán de este Curso de ideas.

En efecto, la teoría del conocimiento fenomenológica, que posee ya el campo de las *cogitationes* reducidas (depuradas mediante la *epojé* de su inserción en el mundo) como un campo de datos absolutos (objetos de un posible conocimiento absoluto) tiene que echar mano de conocimientos universales, pues los conocimientos singulares, por absolutos que sean, no pueden constituir una ciencia. Así, se requiere de la *abstracción ideativa*, de la *intuición de esencias* (en otras palabras, que no son de estas lecciones, de la *reducción eidética*), la cual, junto con la reducción fenomenológica, constituye el método de la teoría del conocimiento fenomenológica. “El conocimiento pertenece a la esfera de las *cogitationes*; luego tenemos que elevar intuitivamente a la conciencia de lo universal objetos universales de esta esfera, y vendrá a ser posible una doctrina de la esencia del conocimiento.” Las esencias, y por lo pronto las esencias de las *cogitationes* (y entre ellas la esencia del conocimiento), constituyen esferas de objetos que pueden ser *absolutamente dados*.

Con esta nueva determinación del concepto de *inmanencia* como “absolutamente dado en sí mismo”, dentro del cual cae no sólo lo inmanente en el sentido de lo *ingrediente* (de lo que pertenece a las vivencias reducidas, no reales), sino también los objetos universales, se determina también con mayor precisión el concepto mismo de *reducción fenomenológica*: ya no es “exclusión de lo trascendente como no-ingrediente”, sino “exclusión de lo trascendente en general como algo existente que hay que admitir” (o sea, exclusión “de todo cuanto no es dato evidente en el auténtico sentido...”).

La esfera de la fenomenología queda delimitada como la esfera de la claridad absoluta, de la inmanencia en el auténtico sentido, de la “*evidencia absolutamente intuitiva, que aprehende su objeto en sí mismo*”, en cuyo descubrimiento radica, por cierto —afirma Husserl—, la significación histórica de la meditación cartesiana sobre la duda.

Ahora hay que profundizar en el campo así delimitado y percatarse de sus dificultades y problemas. Y ante todo, hay que darse cuenta de que, aun después de la reducción fenomenológica, en la *cogitatio*, y en general en las vivencias (o fenómenos), hay que distinguir entre el *fenómeno* mismo (el acto, la vivencia) y *lo que aparece* en él. En otras palabras: hay en los fenómenos dos datos absolutos y no sólo uno: “el dato del fenómeno y el dato del objeto, y el objeto, dentro de esta inmanencia, no es inmanente en el sentido de ingrediente, no es un fragmento del fenómeno”.

Esta constatación, aparentemente tan simple, desemboca en la problemática de la *constitución*. Nos damos cuenta de que las cosas, los objetos (cuya existencia real de veras ha quedado, por lo demás, puesta entre paréntesis) son y están dados en sí mismos en fenómenos, están, pues, *constituidos* en los fenómenos (en vivencias de conciencia). Y así, la tarea de la fenomenología del conocimiento se determina como la tarea de investigar todas las posibles especies de correlaciones entre el “fenómeno de conocimiento” y el “objeto de conocimiento”, todas las “formas del darse”, todas las “correlaciones”.

“Por esta vía llegamos, en fin, también a comprender cómo puede ser alcanzado el objeto real trascendente en el acto de conocimiento (o cómo puede ser en él conocida la naturaleza) tal como al principio está mentado, y cómo se cumple paulatinamente, en el continuado nexa cognoscitivo, el sentido de esta mención...”, pues, como ahora comprendemos, la correlación entre el objeto trascendente y el acto de conocimiento en que se da, en que es conocido, no es más que una especie entre otras de correlación acto-objeto. Y puesto que “la fenomenología del conocimiento es ciencia de los fenómenos cognoscitivos en este doble sentido: ciencia de los conocimientos como fenómenos, manifestaciones, actos de la conciencia en que se exhiben, en que se hacen conscientes, pasiva o activamente, tales o cuales objetos; y, por otra parte, ciencia de estos objetos mismos en cuanto que se exhiben de este modo”, la fenomenología tiene a su alcance, en realidad, toda especie de objeto y por ende toda especie de concepto objetivo, y, así, tiene

un papel que desempeñar, como teoría de la ciencia, en la fundamentación o racionalización de todas las demás ciencias.

Finalmente, “la *fenomenología universal de la razón* tiene que resolver los problemas paralelos [paralelos a los de la correlación entre conocimiento y objeto de conocimiento, pertenecientes a la crítica de la razón teórica] de la correlación entre *estimación* y *valor*, etc.”. Queda trazado el camino que ha de seguir una fenomenología y, luego, basada en ella, una filosofía fenomenológica.

Hasta aquí la exposición de *La idea de la fenomenología*. Como se ve, no tienen estas lecciones el carácter de un tratado. Ni siquiera el concepto mismo de reducción fenomenológica, pese a su importancia, recibe un tratamiento sistemático adecuado o acabado (y se muestran, además, respecto del concepto tal como se expone en *Ideas I*, diferencias importantes; lo mismo ocurre con el concepto de yo, etc.).¹³ Pero tampoco puede negarse la importancia filosófica de sus planteamientos ni, por otro lado, y en vista de lo expuesto aquí, la importancia histórica de las ideas que desarrolla.

Debo reiterar, sin embargo, que la elección de estas lecciones para elaborar sobre ellas este diccionario “en miniatura” no estuvo motivada ni por su importancia filosófica ni por su ubicación histórica. Para hacer una *prueba* de diccionario, el contenido de ideas de la obra básica en realidad no contaba gran cosa. Pero si, pese a todo, esta introducción, así como las exposiciones que se hacen dentro del diccionario propiamente dicho, ayudan al estudiante a conocer esta obra y a adentrarse de su mano en el pensamiento de Husserl, se habrá cumplido adecuadamente, aunque por ahora de un modo provisional y fragmentario, el objetivo que se propone el Diccionario Husserl.

¹³ Remito nuevamente, para las aclaraciones pertinentes, a los conceptos respectivos en el cuerpo del diccionario.