

HUSSERL, Edmund: *La idea de la fenomenología*, trad. cast. Jesús Adrián Escudero, Barcelona, Herder, 2012, 173p.

*La idea de la fenomenología* recoge las cinco lecciones que Edmund Husserl dictó a sus estudiantes de la Universidad de Gotinga entre el 26 de abril y el 2 de mayo de 1907 como introducción al curso del semestre de verano (*Sommersemester*) dedicado a *La cosa y el espacio* (*Ding und Raum*, *Husserliana* XVI). A pesar de su brevedad, *La idea de la fenomenología* posee una gran importancia histórica en la obra de Husserl, pues revela un estadio clave de su investigación que permite apreciar el tránsito de la fenomenología como “psicología descriptiva” de las *Logische Untersuchungen* (1900-1901) a la llamada “fenomenología trascendental” de las *Ideen I* (1913).

A pesar de la densidad de las ideas en él expuestas, y debido a su naturaleza didáctica, se trata de un libro bastante preciso en cuanto al planteamiento y tratamiento del tema (el problema del conocimiento), así como a la lógica de la argumentación allí desarrollada. Y por ello no es casual que sea recomendado como una lectura iniciática para entender los planteamientos fundamentales de la fenomenología husserliana. Quizás el rasgo que más ha resaltado la crítica al respecto es que en él se explica por primera vez, y con toda claridad, el método de la reducción trascendental o *epoché*, que Husserl comenzó a elaborar tras reconocer como fallido el intento por penetrar en la captación de la conciencia interna del tiempo en sus lecciones de 1905. Sin embargo, ya aquí se hallan formulados también, con mayor o menor distinción, los tres grandes principios metodológicos que Husserl estableció como fundamentos y que guiarán toda su investigación posterior: (1) la exigencia intuicionista del retorno “a las cosas mismas” (ya expuesta en las *Logische Untersuchungen*); (2) una primera elaboración de lo que en *Ideen I* denominará “el principio de todos los principios” (toda intuición en que se da algo es originariamente un fundamento de derecho del conocimiento, y que todo lo que se nos brinda en la intuición hay que tomarlo como simplemente como se da, pero también solo dentro de los límites en que se da); y, finalmente, (3) el método de la reducción fenomenológica.

Ya desde la primera lección, Husserl establece con claridad la importancia que tiene para el conocimiento reconocer la diferencia entre *ciencia natural* y *ciencia filosófica*, dado que los modos o actitudes intelectuales en los que se fundamenta (la *actitud intelectual natural* y la *actitud intelectual filosófica*, respectivamente), condicionan no solo la captación del objeto

---

Recibido: 12/09/2012. Aceptado: 22/11/2012.

de la investigación, sino, y principalmente, *el modo como se capta* dicho objeto. En la actitud natural, las cosas conocidas son resultado de un juicio de experiencia: a partir de la experiencia directa, así como de experiencias análogas anteriores, establecemos juicios predicativos e inferimos reglas de validez universal, una generalización abstracta que será luego contrastada en los casos singulares. Sin embargo, cuando se desplaza la pregunta del “¿qué conozco?” al “¿cómo es que alcanzo a conocer *eso* que conozco?”, la insuficiencia de la actitud natural se revela, pues no hay respuesta satisfactoria que no se fundamente en una vivencia subjetiva. La pretendida objetividad de las ciencias naturales intenta ocultar la imposibilidad de acceder a esa importante cuestión. Para resolver este problema, es necesario reformularlo a partir de una teoría del conocimiento o crítica de la razón teórica que sea, ante todo, una tarea crítica. El proyecto de fundar una teoría del conocimiento como *crítica del conocimiento natural* consistirá en mostrar “el sentido de la esencia de la objetualidad cognoscible” (p. 81) y, por tanto, en entrever las estructuras fundamentales de la objetualidad en general; es decir, constituir una ciencia del ser en sentido absoluto (p. 82).

Esta crítica del conocimiento debe comenzar por un “índice de dubitabilidad” (p. 87) al mundo entero; tanto a la naturaleza física como psíquica y, por último, al propio yo. A este punto Husserl dedica la segunda lección, donde introduce por primera vez la *epoché* como práctica de suspensión del sentido, consistente en “(la puesta en cuestión) de todo conocimiento, incluso el propio, y no dé por válido ningún dato, tampoco aquellos que ella misma constata” (p. 88). La *epoché* husserliana toma como modelo la duda metódica cartesiana como punto de partida a fin de hallar verdades claras y distintas. “*Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia en cuanto tal, en la medida en que es llevada a cabo, puede convertirse en objeto de una pura intuición y de un puro captar. Y en este acto de intuición es un dato absoluto.* Esta dada como entidad existente, como un esto-aquí. No tiene ningún sentido dudar de su existencia.” (p. 90). El *dato* (la *cogitatio*) será un modo del ser que se nos manifiesta, cuya esencia intuimos a partir de la captación de una vivencia. Su sentido no reside en el objeto exterior percibido, esto es, como *trascendencia* para el sujeto cognoscente, sino en la *constitución* de dicho objeto como *cogitatio* del propio sujeto, es decir, como *inmanencia*.

Para Husserl, entonces, cualquier intento de establecer un juicio sobre la base de un acto intelectual trascendentemente dirigido mediante la inferencia y deducción conlleva necesariamente a caer en una *metábasis eis állo génos*: el planteamiento y aplicación de proposiciones lógicas de un género concreto a otro género diferente. A fin de evitar este abuso de la lógica, es

imperativo recurrir a la *epoché* a fin de suspender cualquier trascendencia anterior a la vivencia misma del objeto que posea carácter apriorístico, evitando así condicionar y limitar el acto de intuición (p. 99). Se busca no dar nada como previamente válido, de modo que el conocimiento no provenga de ninguna otra fuente más que la que el conocimiento se da a ella misma, privilegiándola como dato primario.

La reducción fenomenológica ha confiado un terreno seguro desde donde iniciar la exploración de la esencia del conocimiento, que proseguirá a lo largo de la tercera lección. Tras la *epoché* se posee la certeza de la validez de la esfera de las *cogitationes* (los *datos* absolutos, de los que tenemos certeza gracias a la indubitabilidad de la intuición del objeto). Pero hace falta aún distinguir entre el *fenómeno puro* en el sentido fenomenológico y el *fenómeno psicológico*, el objeto de la psicología como ciencia natural. El fenómeno psicológico resulta de la atención dirigida por el sujeto hacia la sensación que experimenta como vivencia: es una percepción sentida como un hecho y el contenido manifiesto de esta sensación se halla determinado por la *duración* de dicha vivencia; es decir, será una vivencia inscrita en una concepción subjetiva del tiempo, medible empíricamente. Por vía de la reducción fenomenológica, comprobamos que a todo fenómeno psíquico le corresponde un fenómeno puro que exhibe su esencia inmanente (p. 103): todo aquello que no esté contenido en la fenómeno mismo, pero que acompaña al fenómeno en su manifestación, queda al margen, desconectado, suspendido.

Sin embargo, si el propósito es establecer una crítica de la razón teórica, “una fenomenología del conocimiento como doctrina de las esencias de los fenómenos cognoscitivos puros” (p. 106), ¿cómo probar entonces la validez “objetiva” de tales *cogitationes* si solo poseen *verdad “subjetiva”*? ¿Cómo establecer tales juicios sin caer nuevamente en la atribución de un sentido trascendente? El punto de partida deberá radicar, según Husserl, en la certeza indubitable de las *cogitatio*: la fenomenología deberá trabajar únicamente sobre la base de lo *absolutamente evidente* (p. 109), aquello que se da como *autodonación*, es decir, aquello que en la intuición (aprehensión) del objeto este algo mentado remita a un dato de sí mismo y no a nada que, a fin de complimentar un sentido, le venga de fuera de sí. Solo así se asegura la posibilidad de un conocimiento eidético, de esencias universales (p. 111).

Los objetos de la experiencia fenomenológica son, tras la *epoché*, aprehendidos como *autodonaciones*, es decir, lo *inmanente ingrediente* (*Reel*) del acto de conocimiento. Sabemos que no brotan en la conciencia del sujeto por sí solas, sino que son el efecto de una vivencia experimentada. Cabe

por tanto preguntarse por la referencia de dichas *cogitationes*, es decir, cuál es el contenido de dichos fenómenos: la relación entre el *dato* inmediato (*Gegebenheit*) y su correspondiente objetualidad (*Gegebenständlichkeit*), que será la materia abordada en la cuarta lección: “Explicar la esencia del conocimiento y las conexiones necesarias que le pertenecen a autodonación significa investigar por estos dos lados [lo inmanente ingrediente y lo inmanente en sentido intencional]. (...) Entender el conocimiento significa aclarar los *nexos teleológicos* del conocimiento” (p. 114).

Si es posible alcanzar el conocimiento de la esencia de un objeto particular, es porque, con la reducción fenomenológica, lo que se capta de la *cogitatio* será su ingrediente inmanente en tanto que manifestación absoluta del fenómeno aprehendido; es decir, no captamos más que lo que el objeto es en tanto que evidencia. Por este mismo recurso podemos operar para alcanzar la intuición de lo universal, dado mediante el método fenomenológico no captamos “la universalidad-en-sí”, sino solamente lo universal *constituido* como autodonación, pero también aprehender, mediante la intencionalidad, lo que la universalidad *constituye* en tanto que objetualidad.

Entonces, la intencionalidad nos revela que la donación del objeto intuitivo *contiene y refiere* un sentido. Se haya *dirigido*, pero, como ha venido sosteniendo Husserl, su origen no reposa ni en la inmanencia pura del sujeto ni en la esencia de la cosa como cosa-en-sí. Lo que revela la intencionalidad es la *constitución correlativa* del objeto. Pero este objeto, está claro, no debe ser confundido con un objeto “real” exterior, concreto, particular. La intencionalidad es el *sentido* del dato absoluto. Es correlación constituyente. Pero se debe evitar el error de considerar la autodonación como el punto final de un acto de conocimiento solo porque su certeza esté garantizada por el método de la reducción y el descubrimiento de la esfera de la de la inmanencia ingrediente. Con ello el acto del conocimiento quedaría encapsulado en el solipsismo, pues le atribuye a la conciencia la capacidad, a partir del dato ingrediente, de tener evidencia de lo universal (p. 122).

Ahora bien, si los datos obtenidos tras la reducción fenomenológica han de ser considerados objetivos, ¿poseen la misma validez las esencias de esos datos cuando son realmente percibidos y cuando son producto de la fantasía? Para intentar abordar esta cuestión, Husserl desarrolla un minucioso análisis en la lección quinta. El primer paso, sostiene, es reconocer, mediante la reducción, el *ser temporal* del fenómeno: la percepción del tiempo es captada como *donación*. Este ser temporal “[s]e presenta en el fenómeno y está en él dado como ‘siendo’ evidentemente” (p. 126).

La donación de esencias no es captación “unidireccional”, sino revelación constituyente: el dato absoluto no solo extrae de él un universal,

sino que también *universaliza* el objeto que aparece. De allí que tanto la percepción “real” como la fantasía y la rememoración puedan servir como base para donación de esencias, pues porque todas ellas proporcionan posibilidades de ser aprehendidas puramente y se extraen universales de estos actos: la *posición de existencia* del objeto resulta irrelevante para la captación de la esencia (como autodonación). Tanto en la percepción, como en la rememoración o fantasía, hay la vivencia de un fenómeno, existente o no-existente, del cual se extrae su esencia. Lo que resulta indubitable que ambas poseen realidad. Si los modos de ser *expresan* al ser, entonces los contenidos ingredientes revelados en la *cogitatio* no habitan en la inmanencia, como si estuvieran dormidos a la espera de ser activados: no descubre nada que ya sea inherente a ella. Al enfatizar el carácter experiencial de la constitución, se abre acceso tanto a una intuición del tiempo objetivo por medio de la constitución de su objeto y como también acceso a lo universal por medio de la constitución en la conciencia de universalidad (p. 130).

Ahora bien, ¿son todas las evidencias válidas, tanto si su origen radica en una percepción como en una fantasía? Se hace imperativo determinar la “pureza” de las evidencias. Husserl identifica la condición de la donación en tres tipos de vivencias: la percepción, la imaginación y la “simbolización”. Sea para el caso de una percepción como de una imaginación, ha sido visto que el fenómeno capta la esencia del objeto como evidencia; sin embargo, para el caso del pensamiento simbólico también es posible captar su objeto como donación, porque se puede describir el contenido ingrediente del fenómeno como concepción (concepto) aunque careza de representación (figura) (p. 132). Por esta razón, solo poseerán validez aquellas donaciones que se inscriban como relación vinculante (correlación) entre dos niveles: con respecto a los contenidos ingredientes del fenómeno captado como *cogitatio*; y con relación a la objetualidad esencial con la que se constituye (p. 133).

En *La idea de la fenomenología*, asistimos, entonces, a una minuciosa depuración de lo que es el conocimiento. La pregunta fundamental de la fenomenología, tal como la esboza Husserl en este periodo posterior a 1907 y que se extiende hasta *Ideas I*, tiene que ver con el *modo de acceso al conocimiento* de las cosas y no a su determinación: “Y las cosas, que no son actos de pensamiento, están, sin embargo, constituidas en ellos, vienen a donación en ellos; y constituidos esencialmente solo de esta manera, es como se muestran como lo que son” (p. 131). ¿Cómo conocemos algo? Pues solo a través de la manifestación de su fenómeno. Esta sería una posible respuesta a la pregunta hipotética “¿cuál es la idea de la fenomenología?” y que a lo largo de las lecciones se intenta explicitar. Que el conocimiento es *acto*

de conocimiento, siguiendo la cadena “percepción–vivencia–reducción–*co-gitatio*–ingrediente–intencionalidad–donación absoluta”. Pero esta cadena no se da inserta como un proceso dentro de un continuo temporal en el que está inscrito el sujeto, sino en la coexistencia absoluta de la captación. Cabe entenderla, entonces, como un acto de suspensión del tiempo relativo del sujeto, el tiempo cronológico, para aprehender la esencia en una temporalidad objetiva que se descubre y se nos muestra solo como correlación en la captación de la esencia de dicho objeto. Los actos de conocimiento no son singularidades que una vez captamos en su esencialidad remiten a una singularidad atómica, sino, como el propio Husserl afirma, “correspondencias teleológicas y respectivos nexos de cumplimiento” (p. 135), toda vez que es en este entramado se constituye la objetualidad. Y es en relación con estos nexos, con esta trama de actos cognoscitivos de donación, que se constituye la objetualidad de las ciencias objetivas y la realidad efectiva espacio-temporal.

*La idea de la fenomenología* fue editada por primera vez en 1950 como volumen II de la entonces recién inaugurada serie *Husserliana*. El texto alemán, fijado por Walter Biemel, ha servido desde su publicación original como texto base desde el cual ha sido vertido a otras lenguas. En castellano, con esta nueva traducción a cargo de Jesús Adrián Escudero, que se suma a la ya existente de Miguel García-Baró de 1982, contamos con dos traducciones completas de *La idea de la fenomenología* y otras traducciones parciales, pero de escasa circulación académica y, por tanto, irrelevantes.

Una lectura comparada del libro aquí reseñado con respecto a las traducciones disponibles (incluyendo a las de otras lenguas) me permite afirmar que estamos ante un gran trabajo editorial y de traducción, altamente meritorio. Si bien con relación a la de Miguel García-Baró (1982) es menos fluida y un poco más difícil de leer, ello se debe a que el traductor parece haberse fijado como criterio seguir estrictamente el ritmo y la cadencia textual de Husserl, lo cual se percibe cuando se coteja con el texto original en lengua alemana. Este detalle, a mi juicio, hace del texto vertido por Jesús Adrián una traducción muy rica técnicamente, bastante precisa en cuanto al léxico y, por ello, altamente fiable para usos académicos.

Otros detalles que merecen destacarse de esta nueva traducción: la edición ofrece una traducción completa del aparato crítico de *Husserliana* II (la de 1982 solo reproduce una pequeña proporción); además, el aparato crítico traducido divide las variantes por lecciones y, además de que se facilita así la consulta, remite también a la paginación del original alemán, lo que equivale casi a cotejar el texto original. Además, “El curso de las ideas de las lecciones” (*Gedankegang der Vorlesungen*), que Husserl escribiera

la noche de la última sesión a modo de compendio de sus notas, está colocado antes de las Lecciones, por lo que respeta el criterio establecido en el original. Asimismo, la traducción incluye un extenso ensayo introductorio del propio traductor (pp. 11-56), donde contextualiza los problemas principales abordados por Husserl en *La idea de la fenomenología*, en tanto que etapa-tránsito entre las *Logische Untersuchungen* y las *Ideen*, acompañado de una extensa y útil bibliografía en lengua castellana para quien decida iniciarse en la obra de Husserl. Y finalmente, incorpora al final, como anexos, unas “Notas aclaratorias” que funcionan como una suerte de glosas explicativas de algunos términos empleados por Husserl; un glosario de conceptos clave con su correspondiente traducción; y el índice onomástico recogido en *Husserliana II* con la paginación de la edición alemana.

Sin embargo, se echa en falta las introducciones de Walter Biemel para la primera y segunda ediciones de la *Husserliana II*; y si bien el criterio de librar al texto original de un aparato de notas que entorpezcan la lectura tiene la virtud (o desventaja, según como se mire) de dejar al lector confrontarse directamente al texto, quizás habría valido la pena incluir algunas aclaraciones en aquellos puntos en los que el propio autor puede resultar un tanto oscuro, para explicar ciertos criterios de traducción o para establecer conexiones con el resto de la obra de Husserl, tal y como incorpora la edición de 1982. Sin embargo, a pesar de estas observaciones, que no desmerecen en absoluto el trabajo realizado por Jesús Adrián, considero que esta nueva traducción viene a aportar un sólido trabajo tanto para los estudiosos de Husserl como para todos aquellos que en el ámbito hispánico deseen adentrarse en los complejos, pero a la vez fascinantes, senderos por los que transita la fenomenología.

Ricardo Mendoza Canales