



EDMUND HUSSERL  
(1859-1938)

Filósofo alemán fundador de la fenomenología, cuyas artes practicó con gran pericia. Sus primeras obras, *Sobre el concepto de número* (1887) y *Filosofía de la aritmética* (1891), estuvieron marcadas por el psicologismo, que es el intento de basar la lógica y la aritmética en la psicología. El concepto de pluralidad, por ejemplo, era explicado en términos de nuestro acto mental de combinar diferentes contenidos de conciencia en una sola representación, como es el caso cuando consideramos a varias personas distintas como un solo grupo. Pero influido en parte por la crítica de Frege, Husserl abandonó esta teoría, y en sus *Investigaciones lógicas* (1900-1901) argumentó que la lógica no es reducible a la psicología. Por ejemplo, el enunciado:

(1) Si todos los hombres son mortales y todos los griegos son hombres, entonces todos los griegos son mortales  
no implica ni está implicado por el enunciado:

(2) Todo el que crea que todos los hombres son mortales y que todos los griegos son hombres, cree también que todos los griegos son mortales,

ni tampoco por:

(3) Nadie que crea que todos los hombres son mortales y que todos los griegos son hombres, cree que no todos los griegos son mortales.

[Ni tampoco es cierto que el anterior enunciado (1) sea equivalente a una regla del pensamiento correcto que podríamos enunciar así: «Todo el que cree que todos los hombres son mortales y que todos los griegos son hombres, debe creer que todos los griegos son mortales». Pues con igual justificación cabría

alegar que un enunciado empírico, como es el caso, por ejemplo, de «La tierra no es plana», equivaldría a la regla: «nadie debe creer que la Tierra es plana».]

Si el enunciado 1) fuese equivalente al 2) o al 3), entonces sería, a lo sumo, un enunciado nada más que probable y presupondría la existencia de los fenómenos mentales. La pretensión que late en el ejemplo que se acaba de exponer incurre además en círculo vicioso, puesto que todo intento de derivar 1) de 2) o de (3) o, más generalmente, de derivar la lógica de la psicología, tiene que presuponer alguna regla de la lógica. ( Objeciones muy similares cabe formular contra la tesis de que la verdad del enunciado (1) depende de los significados de las palabras utilizadas para expresarlo, o de «reglas del lenguaje», si es que éstas son interpretadas como generalizaciones empíricas sobre lenguajes naturales.)

Se impone la necesidad de distinguir entre dos cosas: por una parte, los objetos de la conciencia, que son el significado intencional de nuestros actos, y, por otra, nuestros actos psíquicos mismos o experiencias, nuestra conciencia de tales objetos. (La idea de un objeto «intencionalmente significado» procede de la filosofía medieval por intermedio de Brentano.) La lógica versa sobre lo significado por nuestros actos, no sobre estos actos nuestros que lo significan. Los objetos de la conciencia se nos aparecen, son «fenómenos», mientras que de nuestros actos psíquicos nos limitamos a tener experiencia. (Es obvio que, en un momento ulterior, podemos reflexionar sobre esos actos psíquicos y convertirlos así en fenómenos. Pero entonces dejan de ser actos reales, de los que tenemos experiencia, para tornarse en objetos de nuevos actos.) Los actos psíquicos, como cualquier otra entidad real, tienen que ser entidades individuales; pero lo significado mediante ellos es una entidad ideal y puede ser universal. Si yo, por ejemplo, estoy pensando en el amor, mi pensamiento es un acto particular y distinto de otros actos de pensamiento; pero el amor sobre el que pienso puede no ser un amor particular, sino, sencillamente, el amor en general. Los objetos intencionalmente significados son así «esencias», y esencias e interrelaciones entre ellas es lo que describe la lógica. Heidegger (al igual que Adorno) quedó desconcertado por la aparente resurrección del psicologismo en el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*: «Pero, dado que no cabe atribuir

tan grosero error a la obra de Husserl, ¿qué es, entonces, la descripción fenomenológica de los actos de conciencia? ¿En qué consiste lo peculiar de la fenomenología si ésta no es ni lógica ni psicología?»

En los años que siguieron inmediatamente a las *Investigaciones lógicas*, Husserl apenas publicó, pero continuó desarrollando sus ideas en cursos y conferencias. Por ejemplo, en sus lecciones de 1905 sobre *Fenomenología de la conciencia del tiempo immanente* (preparada para su publicación por Heidegger en 1928), lidió denodadamente con un problema que había intrigado a San Agustín y a William James: ¿cómo puedo yo tener experiencia de un objeto escuchando una melodía consistente en una sucesión de notas, 1, 2, 3, 4,... cada una de las cuales ocurre en un cierto tiempo,  $t_1, t_2, t_3, t_4, \dots$ ? Si en cualquier tiempo dado,  $t_n$ , yo oigo sólo la nota que ocurre en ese tiempo,  $n$ , y no tengo conciencia de las notas concurrentes antes y después de  $t_n$ , entonces en ningún tiempo soy consciente de una melodía temporalmente extensa, sino sólo de la nota que está ocurriendo *ahora*. (Ni siquiera soy yo estrictamente consciente de la ocurrencia de esa nota *ahora*, puesto que la conciencia del presente *como tal* implica una cierta conciencia del antes y el después.) Si, por otra parte, yo oyese con igual fuerza en  $t_n$  todas las notas anteriores, entonces tampoco estaría oyendo una melodía que dura en el tiempo, sino una ensordecedora cacofonía. La clave de la solución de Husserl es la siguiente: en cualquier tiempo dado, digamos en  $t_6$ , yo tengo una «impresión primaria» de la nota que está ocurriendo *ahora*, la nota 9. De la nota 8, yo no tengo ahora una impresión primaria, pero la «retengo», es decir, soy consciente de ella como recién pasada. Cuando ocurre la nota 10, yo soy consciente de la nota 9 como recién pasada y de la 8 como anteriormente pasada. A medida que transcurre la melodía, la nota 8 retrocede más y más en el pasado y «aparece» en «modificaciones retencionales» que no cesan de cambiar. Así pues, yo no sólo retengo las notas individuales de la melodía, sino el orden en que ocurren. Similarmen te, en cualquier punto dado de dicha melodía, yo tengo anticipadamente, o «pro-tengo», su curso futuro. Si no he escuchado esa melodía en ninguna ocasión anterior, entonces mi atención es menos determinada que mi retención, pero la audición atenta de una melodía implica una expectativa de que



su futuro curso se situará dentro de unos ciertos límites. (Si el autor del presente artículo fuese a terminarlo con las palabras «Y así concluye mi exposición de las pirámides», la sorpresa del lector indicaría *no solamente* que al leer semejante frase tenía (su lectura de) frases anteriores, *sino también* que mientras leía esas frases anteriores «pro-tenía», más o menos aproximadamente, el futuro curso del artículo.) La memoria ordinaria, o «secundaria», presupone la retención, o memoria «primaria», pero es distinta de ella. Si yo trato de recordar una fase anterior de la melodía, esto perturba mi apreciación de la fase presente de la misma; en cambio, la retención de fases anteriores es esencial a mi apreciación de la presente. De modo similar, la expectación presupone la protención, mas es distinta de ella. Pero Husserl no considera al tiempo (como pudiera sugerirlo el ejemplo de una melodía compuesta de notas) como atomizado en una serie de instantes discretos o períodos: nuestra conciencia-del-tiempo es un «flujo continuo».

En su siguiente obra principal, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), Husserl introduce un aluvión de vocabulario técnico. El acto de conciencia, por ejemplo, recibe ahora el nombre de *noēsis*, y el objeto intencionalmente representado por este acto se llama ahora *noēma*. La lógica y la matemática pura se fundan en la intuición de esencias (*Wesensschau*), técnicamente llamadas también ahora *eidē*, y la «fenomenología» es el análisis descriptivo de las esencias en general. No solamente los objetos, como, por ejemplo, un objeto de senso-percepción, pueden ser analizados de esta manera, sino también los actos de conciencia. Pero en tal caso, los actos han de ser «reducidos» a una esencia o *eidos* (la «reducción eidética»). El interés del fenomenólogo no versa sobre actos particulares de senso-percepción, sino sobre los rasgos esenciales comunes a todos esos actos. Los valores estéticos y morales, así como los deseos y emociones son también susceptibles de investigación fenomenológica.

El fenomenólogo, tal como Husserl lo concibe, ha de realizar una *epochē*, es decir, una suspensión de juicio en cuanto concierne a la existencia de objetos de conciencia. Al analizar, por ejemplo, la esencia de objetos percibidos, no hemos de dar por supuesto que tales objetos, como son árboles y mesas, existen y están causalmente comprometidos con nuestros órganos sen-

soriales; lo que debemos hacer es concentrar exclusivamente el foco de nuestra atención en la estructura esencial de la conciencia perceptual. Hemos de suspender, o «poner entre paréntesis», la «actitud natural» para con el mundo. La razón de ello es que Husserl abogaba, al igual que Descartes, por una «filosofía como ciencia rigurosa» (el título de un artículo suyo de 1911), por una filosofía concebida como la base indubitable de nuestras «dubitables» —aunque en su mayor parte correctas— creencias sobre el mundo empírico.

Pero Husserl discrepaba de Descartes en un respecto crucial. Descartes pasó muy pronto de la proposición de que «yo pienso» a la conclusión de que yo soy una «cosa pensante». La creencia de que yo soy una cosa pensante debe ser, según Husserl, puesta entre paréntesis. Yo, que soy consciente de objetos, no soy ni una sustancia pensante ni una persona encarnada en un cuerpo, ni siquiera la corriente de mis experiencias, pues yo soy consciente de mis experiencias, y en este sentido distinto de ellas; yo soy el ego puro o trascendental al que Kant denominó el «yo pienso» que «ha de estar facultado para acompañar a todas mis representaciones». El ego trascendental o «subjetividad trascendental» no puede ser puesto a su vez entre paréntesis, de la misma manera que la duda cartesiana no puede hacerse extensiva a la existencia de quien duda. De este modo, sólo la subjetividad trascendental es «no relativa [...]», mientras que el mundo real ciertamente existe, pero en lo que atañe a la esencia es relativo a la subjetividad trascendental, y de una manera tal que sólo puede tener su significado, en cuanto realidad existente, como el producto intencional significativo de la subjetividad trascendental. Husserl infiere aquí una conclusión idealista (a saber: que los objetos están constituidos por la conciencia y no podrían existir sin ella) de la premisa verdadera de que nada puede ser concebido sin ser objeto de conciencia. El error depende de una de estas dos confusiones, si no de ambas: 1) la confusión entre un objeto intencional y un objeto real, pues al concebir un objeto, como, por ejemplo, un árbol, yo lo constituyo en objeto de mi conciencia, pero no por eso lo constituyo en objeto real; 2) la confusión entre hacer de algo, al concebirlo, mi objeto intencional y concebirlo como mi objeto intencional, pues yo no puedo pensar en un posible universo sin vida sin hacerlo objeto de mi pensamiento, mas no por eso pienso en él como un objeto de mi pensamiento, con

la consiguiente suposición de que yo fuese uno de sus habitantes. (Es un error suponer que el idealismo de Husserl sólo puede ser evitado si rechazamos el uso metodológico de la *epoché*.) En sus *Meditaciones cartesianas* (1931), Husserl trató de librar a la fenomenología del cargo de que entraña solipsismo apelando al recurso de explicar cómo un ego trascendental puede tener experiencia de otro ego trascendental que está a la par con él.

Desde las *Ideas* a las *Meditaciones cartesianas*, la empresa filosófica de Husserl guarda declaradamente semejanza con la de Descartes en sus *Meditaciones*, y también, sin declararlo, con la de Fichte en la *Doctrina de la ciencia*. Pero su última grande (e inacabada) obra, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1934) está más próxima a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Pues en ella se propone mostrar, «por medio de una reflexión histórico-teleológica sobre los orígenes de nuestra crítica situación científica y filosófica, la inescapable necesidad de una reorientación fenomenológico-trascendental de la filosofía». Este planteamiento no se compadece con su anterior enfoque filosófico en al menos dos aspectos: 1) una explicación causal o histórica de la génesis de nuestra conciencia era algo excluido o «puesto entre paréntesis» en sus anteriores obras; 2) en la medida en que Husserl se interesa ahora no tanto por sucesos particulares del pasado, sino por el *eidós* de la historia, la esencial historicidad de la conciencia y su carga de preconcepciones derivada de las tradiciones de su medio social, se compromete en una tarea que arroja dudas sobre su propio intento anterior de hallar una ciencia rigurosa, libre de toda preconcepción, que vaya directamente «a las cosas mismas». En la parte 3 de la *Crisis*, y en otros ensayos (entre ellos «El origen de la geometría») que él proyectó incorporar a esta obra, Husserl desarrolla el concepto del «mundo-de-la-vida» (*Lebenswelt*), el mundo intersubjetivo de nuestra experiencia y actividad naturales y preteóricas que fue, a su juicio, relegado por filósofos tales como Kant a favor del mundo de la ciencia teórica. Pero la «actitud teórica» (ejemplificada, según Husserl, por Galileo) surgió históricamente, en la antigua Grecia, sobre el telón de fondo del mundo-de-la-vida, y el mundo-de-la-vida persiste *esencialmente* incluso después del desarrollo del «espíritu» teórico. Hasta el físico habla del Sol como si saliera y se pusiera, por marcar estos incidentes las fases de su vida práctica. La doctrina hus-

serliana del mundo-de-la-vida, de su esencial prioridad respecto de la teoría, que precisamente emerge de él, debe algo al método eidético y a la *epoché*, pues la descripción de las estructuras *esenciales* del mundo-de-la-vida implica la suspensión de nuestras presuposiciones científicas y de nuestro compromiso práctico con dicho mundo. Sin embargo, algunos filósofos, entre los que destaca Merleau-Ponty, interpretan la *Crisis* como un claro alejamiento de la anterior obra husserliana.

Husserl ha ejercido una inmensa influencia en la Europa continental. El análisis fenomenológico ha sido aplicado a la psicología (*Pfänder*), al derecho (*Reinach*), a los valores, a la estética y a la religión (*Scheler*). Hasta filósofos que rechazan las doctrinas teóricas de Husserl se han beneficiado de sus meticulosos análisis de fenómenos particulares. Pero pensadores tales como Heidegger, Sartre y Merleau-Ponty han usado la fenomenología poniéndola al servicio de posiciones filosóficas muy diferentes de las del propio Husserl, y la esperanza que éste abrigó de que su ciencia rigurosa pusiera un fin a los radicales desacuerdos filosóficos ha quedado incumplida.

M. J. INWOOD