

estoy, ahí...», «...está situado...», o echando mano, sin más, de «ser», aun cuando resulte duro. Asimismo, formas como «être à...» se han traducido por «ser de...», «pertener a...»; «être au-mode» se justifica en nota.

— *l'On*: «lo Impersonal»; alguna vez, «el Se»;

— *parole-mot*: hemos preferido el par «palabra-vocablo», eventualmente «discurso-término», a la inmanipulable solución «ha-bla-palabra». Especialmente en cap. VI de la primera parte;

— *pour-soi* cf. «soi»;

— *prise* (juega con *reprise*), luego de infinitas vueltas, y fiándonos del Casares (artículo «presa») se ha recurrido a «presa»; «hacer, tener, presa en, sobre». (En cuanto a «reprise», según contexto);

— *réaliser*: se explica solución en nota; algunas veces, no obstante, ha sido preciso recurrir a otras voces para evitar situaciones intolerables, por ejemplo: «percatarse, advertir»;

— *soi*: pese a equivocidad de Sí, no había otra solución; *en soi* y *pour soi*: «en sí» y «para sí», con tilde intercalado cuando se usan sustantivamente; de otro modo, no;

— *viser, visée*: no ha parecido posible guardar el alcance del término original en un solo vocablo español; por lo general se ha recurrido a «apuntar», incluso en casos algo sorprendentes, pero no se ha querido ir demasiado lejos, y, cuando ha sido necesario, no se ha vacilado en transformar totalmente la frase cuidando sólo de ofrecer el significado conceptual del texto francés.

J. GABANES

## PRÓLOGO

¿Qué es la fenomenología? Puede parecer extraño que aún nos formulemos esta pregunta medio siglo después de los primeros trabajos de Husserl. Y sin embargo está lejos de haber encontrado satisfactoria respuesta. La fenomenología es el estudio de las esencias y, según ella, todos los problemas se resuelven en la definición de esencias: la esencia de la percepción, la esencia de la conciencia, por ejemplo. Pero la fenomenología es asimismo una filosofía que re-sitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su «facticidad». Es una filosofía trascendental que deja en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural, siendo además una filosofía para la cual el mundo siempre «está ahí», ya antes de la reflexión, como una presencia inajenable, y cuyo esfuerzo total estriba en volver a encontrar este contacto ingenuo con el mundo para finalmente otorgarle un estatuto filosófico. Es la ambición de una filosofía ser una «ciencia exacta», pero también, una recensión del espacio, el tiempo, el mundo «vivos». Es el ensayo de una descripción directa de nuestra experiencia tal como es, sin tener en cuenta su génesis psicológica ni las explicaciones causales que el sabio, el historiador o el sociólogo puedan darnos de la misma; y, sin embargo, Husserl menciona en sus últimos trabajos una «fenomenología genética»<sup>1</sup> e incluso una «fenomenología constructiva».<sup>2</sup> ¿Se eliminarán estas contradicciones con distinguir entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger? Mas todo *Sein und Zeit* nace de una indicación de Husserl y no es, en definitiva, más que una explicación del «natürlichen Weltbegriff» o del «Lebenswelt» que Husserl presentara, al final de su vida, como tema primordial de la fenomenología, de modo que la contradicción ya aparece, una vez más, en la filosofía del mismo Husserl. El lector presuroso renunciará a circunscribir una doctrina que lo ha dicho todo y se preguntará si una filosofía que

1. *Méditations Cartésiennes*, pp. 120 ss.

2. Ver de *Méditations Cartésiennes*. La 1ª VI, redactada por Eugen Fink, inédita, que G. Berger ha querido comunicarnos.

no consigue definirse merece todo el jaleo que se hace a su alrededor, si no se trata, más bien, de un mito y de una moda.

Aunque así fuera. Todavía quedaría por comprender el prestigio de este mito, el origen de esta moda; y la seriedad filosófica traducirá esta situación diciendo que *la fenomenología se deja practicar y reconocer como manera o como estilo, existe como movimiento, antes de haber llegado a una conciencia filosófica total*. Está en camino desde hace mucho tiempo; sus discípulos la encuentran en todas partes, en Hegel y Kirkegaard, lo mismo que en Marx, Nietzsche y Freud. Un comentario filológico de los textos no serviría de nada: en los textos no se encuentra más que cuanto en ellos hemos puesto, y si una historia ha recurrido jamás a nuestra interpretación, ésta es la historia de la filosofía. La unidad de la fenomenología y su verdadero sentido la encontraremos dentro de nosotros. No se trata de contar las citas, sino de fijar y objetivar esta *fenomenología para nosotros* por la que, leyendo a Husserl o a Heidegger, muchos de nuestros contemporáneos, más que encontrar una nueva filosofía, han tenido la impresión de reconocer aquello que estaban esperando. La fenomenología sólo es accesible a un método fenomenológico. Tratemos, pues, de trabar deliberadamente los famosos temas fenomenológicos tal como espontáneamente se han trabado en la vida. Tal vez comprendamos luego por qué la fenomenología se ha quedado tanto tiempo en su estado de comienzo, de problema, de acucia.

..

Se trata de describir, no de explicar ni analizar. Esta primera consigna que daba Husserl a la fenomenología incipiente, de ser una «psicología descriptiva» o de volver «a las cosas mismas», es, ante todo, la recusación de la ciencia. Yo no soy el resultado o encrucijada de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi «psiquismo»; no puedo pensarme como una parte del mundo, como simple objeto de la biología, de la psicología y la sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia. Todo cuanto sé del mundo, incluso lo sabido por ciencia, lo sé a partir de una visión más o de una experiencia del mundo sin la cual nada significarían los símbolos de la ciencia. Todo el universo de la ciencia está construido sobre el mundo vivido y, si queremos pensar rigurosamente la ciencia, apreciar exactamente su sentido y alcance, tendremos, primero, que despertar esta experiencia del mundo del que ésta es expresión segunda. La ciencia no tiene, no tendrá nunca, el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la razón de que sólo es una determinación o ex-

plicación del mismo. Yo no soy un «ser viviente», ni siquiera un «hombre» o «una conciencia», con todos los caracteres que la zoología, la anatomía social o la psicología inductiva perciben en estos productos de la naturaleza o de la historia: yo soy la fuente absoluta, mi existencia no procede de mis antecedentes, de mi medio físico y social, es ella la que va hacia éstos y los sostiene, pues soy yo quien hace ser para mí (y por lo tanto ser en el único sentido que la palabra pueda tener para mí) esta tradición que decido reanudar o este horizonte cuya distancia respecto de mí se hundiría —por no pertenecerle como propiedad— si yo no estuviera ahí para recorrerla con mi mirada. Las visiones científicas, según las cuales soy un momento del mundo, son siempre ingenuas e hipócritas porque sobreentienden, sin mencionarla, esta otra visión, la de la conciencia, por la que un mundo se ordena entorno mío y empieza a existir para mí. Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitiva y dependiente, como la geografía respecto del paisaje en el que aprendimos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera.

Este movimiento es absolutamente distinto del retorno idealista a la conciencia, y la exigencia de una descripción pura excluye tanto el procedimiento del análisis reflexivo como el de la explicación científica. Descartes y, sobre todo, Kant, *desvincularon el sujeto o la conciencia* haciendo ver que yo no podría aprehender nada como existente si, primero, no me sintiera existente en el acto de aprehenderlo; pusieron de manifiesto la conciencia, la absoluta certeza de mí para mí, como la condición sin la cual no habría nada en absoluto, y el acto de vinculación como fundamento de lo vinculado. Es indudable que el acto de vinculación no es nada sin el espectáculo del mundo que vincula; en Kant la unidad de la conciencia es exactamente contemporánea de la unidad del mundo, y en Descartes la duda metódica no nos hace perder nada, ya que el mundo total, por lo menos a título de experiencia nuestra, se reintegra al *Cogito*, halla con él la certeza, afectado solamente con el índice «pensamiento de...». Pero las relaciones del sujeto y el mundo no son rigurosamente bilaterales: de serlo, la certeza del mundo vendría dada de una vez, en Descartes, con la del *Cogito*; y Kant no hablaría de «revolución cópernicana». El análisis reflexivo a partir de nuestra experiencia del mundo se remonta al sujeto como a una condición de posibilidad distinta del mismo y hace ver la síntesis universal como algo sin lo cual no habría mundo. De ese modo, deja de adherirse a nuestra experiencia, sustituye una referencia con una

reconstrucción. Así se comprende que Husserl reprochara a Kant una «psicología de las facultades del alma»<sup>3</sup> y opusiera a un análisis noético, que hace reposar el mundo sobre la actividad sintética del sujeto, su «reflexión noemática» que permanece en el objeto y explícita su unidad primordial en lugar de engendrarla.

El mundo está ahí previamente a cualquier análisis que yo pueda hacer del mismo; sería artificial hacerlo derivar de una serie de síntesis que entrelazarían las sensaciones, y luego los aspectos perspectivos del objeto, cuando unas y otros son precisamente productos del análisis y no deben realizarse antes de éste.<sup>4</sup> El análisis reflexivo cree seguir en sentido inverso el camino de una constitución previa y articular (*rejoindre*) en el «hombre interior», como dice san Agustín, un poder constituyente que siempre ha sido él. Así la reflexión se vehicula a sí misma y se sitúa en una subjetividad invulnerable, más acá del ser y del tiempo. Pero es una ingenuidad o, si se prefiere, una reflexión incompleta que pierde conciencia de su propio comienzo. He comenzado a reflexionar, mi reflexión es reflexión sobre un irreflejo, no puede ignorarse a sí misma como acontecimiento, dado que se manifiesta como verdadera creación, como cambio de estructura de la conciencia, y le corresponde reconocer, más acá de sus propias operaciones, el mundo dado al sujeto porque el sujeto está dado a sí mismo. La realidad está por describir, no por construir o constituir. Esto quiere decir que no puedo asimilar la percepción a las síntesis que pertenecen al orden del juicio, de los actos o de la predicación. En cada momento mi campo perceptivo está lleno de reflejos, de fisuras, de impresiones táctiles fugaces que no estoy en condiciones de vincular precisamente con el contexto percibido y que, no obstante, sitúo desde el principio en el mundo, sin confundirlos nunca con mis ensueños. También en cada instante sueño en torno a las cosas, imagino objetos o personas cuya presencia aquí no es incompatible con el contexto, mas que no se mezclan con el mundo: preceden al mundo, están en el teatro de lo imaginario. Si la realidad de mi percepción no se fundara más que en la coherencia intrínseca de las «representaciones», tendría que ser siempre vacilante y, abandonado a mis conjeturas probables, constantemente tendría yo que deshacer unas síntesis ilusorias y reintegrar

3. *Logische Untersuchungen, Prolegomena zur einen reinen Logik*, p. 93.

4. Aquí y en varios puntos de la obra traducimos por *realizar* el término francés *réaliser* (y derivados: *réalisation*, etc.). Advierta el lector que el término original puede significar, además de «realizar», «percatarse», «darse cuenta»; que, indudablemente, el autor juega a menudo con el doble significado del término, que tan bien se ajusta a la puesta de manifiesto de la concepción epistemológica propia de la fenomenología: percatarse del mundo es realizarlo (humanamente), y realizarlo es percatarse de él. [N. del T.]

a la realidad unos fenómenos aberrantes de antemano excluidos por mí de la misma. No hay tal. La realidad es un tejido sólido, no aguarda nuestros juicios para anexarse los fenómenos más sorprendentes, ni para rechazar nuestras imaginaciones más verosímiles. La percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen. El mundo no es un objeto cuya ley de constitución yo tendría en mi poder; es el medio natural y el campo de todos mis pensamientos y de todas mis percepciones explícitas. La verdad no «habita» únicamente al «hombre interior»;<sup>5</sup> mejor aún, no hay hombre interior, el hombre está en el mundo, es en el mundo que se conoce. Cuando vuelvo hacia mí a partir del dogmatismo del sentido común o del dogmatismo de la ciencia, lo que encuentro no es un foco de verdad intrínseca, sino un sujeto brindado al mundo.

\* \*

Vemos, así, el verdadero sentido de la célebre reducción fenomenológica. No cabe duda de que no existe ningún problema en el cual Husserl haya invertido más tiempo para comprenderse a sí mismo; ningún problema, asimismo, sobre el que haya vuelto más a menudo, ya que la «problemática de la reducción» ocupa en los trabajos inéditos un lugar importante. Durante largo tiempo, incluso en textos recientes, se ha presentado la reducción como el retorno a una conciencia trascendental ante la cual el mundo se desplegaría en una transparencia absoluta, movido de cabo a cabo por una serie de apercepciones que el filósofo tendría por misión reconstituir a partir del resultado de las mismas. Así, mi sensación de lo rojo se *advierde como* manifestación de un rojo sentido, éste como manifestación de una superficie roja, ésta como manifestación de un cartón rojo y éste, por fin, como manifestación o perfil de algo rojo, de este libro. Sería, pues, la aprehensión de cierta *hylé* como significando un fenómeno de grado superior, la *Sinn-gebung*, la operación activa de significación que definiría a la conciencia, y el mundo no sería más que la «significación mundo», la reducción fenomenológica sería idealista, en el sentido de un idealismo trascendental que trata al mundo como una unidad de valor indivisa entre Pablo y Pedro, en la que sus perspectivas se recortan, y que hace comunicar la «conciencia de Pedro» y la «conciencia de Pablo», porque la percepción del mundo «por parte de Pedro» no

5. «In te redi; in interiore homine habitat veritas». San Agustín.

es obra de Pedro, ni la percepción del mundo «por parte de Pablo», obra de Pablo, sino, en cada uno de ellos, obra de conciencias prepersonales cuya comunicación no constituye problema al venir exigida por la definición misma de la conciencia, del sentido o de la verdad. En cuanto que soy conciencia, eso es, en cuanto que algo tiene sentido para mí, no estoy ni aquí, ni allá; no soy ni Pedro, ni Pablo; en nada me distingo de «otra» conciencia, puesto que todos somos presencias inmediatas en el mundo y que este mundo es, por definición, único, siendo como es el sistema de las verdades. Un idealismo transcendental consecuente despoja al mundo de su opacidad y su transcendencia. El mundo es aquello mismo que nos representamos, no en cuanto hombres o en cuanto sujetos empíricos, sino en cuanto somos, todos, una sola luz y participamos del Uno sin dividirlo. El análisis reflexivo ignora el problema del otro, así como el problema del mundo, porque hace aparecer en mí, con los primeros albores de la conciencia, el poder de encaminarse a una verdad universal de derecho, y que, careciendo el otro también de eceidad, de lugar y de cuerpo, el Alter y el Ego no forman más que uno en el mundo verdadero, vínculo de los espíritus. No representa ninguna dificultad comprender cómo puedo Yo pensar al Otro porque el Yo y, por ende, el Otro no están apresados en el tejido de los fenómenos y tienen, más que existencia, un valor. Nada hay oculto detrás de estos rostros o gestos, ningún paisaje que me sea inaccesible; sólo un poco de sombra que no es más que por la luz. Para Husserl, al contrario, sabemos que hay un problema del otro, y que el *alter ego* es una paradoja. Si el otro es verdaderamente para sí, más allá de su ser para mí, y si somos el uno para el otro, y no el uno y el otro para Dios, es necesario que nos revelemos el uno al otro, que él tenga y yo tenga un exterior, y que exista, además de la perspectiva del Para-Sí —mi visión sobre mí y la visión del otro sobre sí mismo— una perspectiva Para-el-Otro —mi visión sobre el Otro y la visión del Otro sobre mí. Claro está, estas dos perspectivas, en cada uno de nosotros, no pueden estar simplemente yuxtapuestas, *pues entonces no sería a mí que el otro vería, ni él a quien yo vería*. Es preciso que yo sea mi exterior, y que el cuerpo del otro sea él mismo. Esta paradoja y esta dialéctica del Ego y del Alter únicamente son posibles si el Ego y el Alter Ego se definen por su situación y no liberados de toda inherencia, eso es, si la filosofía no se acaba con el retorno al yo, y si yo descubro por la reflexión no solamente mi presencia ante mí, sino, además, la posibilidad de un «espectador ajeno», eso es, si además, en el mismo momento de experimentar mi existencia, y hasta este punto extremo de la reflexión, carezco todavía de esta

densidad absoluta que me haría salir del tiempo, y descubro en mí una especie de debilidad interna que me impide ser absolutamente individuo y me expone a la mirada de los demás como un hombre entre los hombres o, cuando menos, como una conciencia entre las conciencias. Hasta ahora el *Cogito* desvalorizaba la percepción del otro, me enseñaba que el Yo es únicamente accesible a sí mismo, por cuanto *me* definía por el pensamiento que tengo de mí mismo y que, evidentemente, soy el único en poseer, por lo menos en este sentido último. Para que el otro no sea un vocablo ocioso, es necesario que mi existencia no se reduzca jamás a la conciencia que de existir tengo, que envuelva también la conciencia que de ello pueda tenerse, y, por ende, mi encarnación en una naturaleza y la posibilidad, cuando menos, de una situación histórica. El *Cogito* tiene que descubrirme en situación, y sólo con esta condición podrá la subjetividad transcendental, como dice Husserl,<sup>6</sup> ser una intersubjetividad. Como Ego meditante puedo distinguir de mí al mundo y las cosas, ya que, seguramente, yo no existo al modo de las cosas. Incluso debo apartar de mí mi cuerpo, entendido como una cosa entre las cosas, como una suma de procesos físico-químicos. Pero si la *cogitatio* que de este modo descubro no tiene sitio en el tiempo y espacio objetivos, tampoco carece de ubicación en el mundo fenomenológico. El mundo que distinguía de mí como una suma de cosas o procesos vinculados por unas relaciones de causalidad, lo redescubro «en mí» como el horizonte permanente de todas mis *cogitationes* y como una dimensión respecto a la cual no ceso de situarme. El verdadero *Cogito* no define la existencia del sujeto por el pensamiento que éste tiene de existir, no convierte la certeza del mundo en certeza del pensamiento del mundo, ni sustituye al mundo con la significación mundo. Al contrario, reconoce mi pensamiento como un hecho inajenable y elimina toda especie de idealismo descubriéndome como «ser-del-mundo».

Es por ser de cabo a cabo relación con el mundo que la única manera que tenemos de advertirlo es suspender este movimiento, negarle nuestra complicidad (contemplantarlo *ohne mitzumachen*, dice Husserl a menudo), o ponerlo fuera de juego. No, no renunciamos a las certidumbres del sentido común y de la actitud natural —éstas son, por el contrario, el tema constante de la filosofía—; sino porque, precisamente en calidad de presupuestos de todo pensamiento, al «darse por sabidas», pasan desapercibidas y, para despertarlas y hacerlas aparecer, debemos

6. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, III (inédito).

por un instante olvidarlas. La mejor fórmula de la reducción es, sin duda, la que diera Eugen Fink, el adjunto de Husserl, cuando hablaba de un «asombro» ante el mundo.<sup>7</sup> La reflexión no se retira del mundo hacia la unidad de la conciencia como fundamento del mundo, toma sus distancias para ver surgir las transcendencias, distiende los hilos intencionales que nos vinculan al mundo para ponerlos de manifiesto; sólo ello es conciencia del mundo porque lo revela como extraño y paradójico. El transcendental de Husserl no es el de Kant; Husserl reprocha a la filosofía kantiana el ser una filosofía «mundana» porque *utiliza* nuestra relación con el mundo, motor de la deducción transcendental, y hace que el mundo sea inmanente al sujeto, en lugar de *asombrarse* y concebir el sujeto como transcendencia hacia el mundo. Todo el malentendido de Husserl con sus intérpretes, con los «disidentes» existenciales y, finalmente, consigo mismo, estriba en que, precisamente para ver el mundo y captarlo como paradoja, hay que romper nuestra familiaridad con él; y esta ruptura no puede enseñarnos nada más que el surgir inmotivado del mundo. La mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción cúmplala. De ahí que Husserl se interrogue constantemente sobre la posibilidad de la reducción. Si fuésemos el espíritu absoluto, la reducción no sería problemática. Pero por estar en el mundo, porque incluso nuestras reflexiones se ubican en el flujo temporal que intentan captar (porque, como dice Husserl, *sich einstromen*), no hay ningún pensamiento que abarque todo nuestro pensamiento. El filósofo, dicen los trabajos inéditos, es un perpetuo principiante. Eso significa que no toma nada por sentado de cuanto los hombres o los sabios creen saber. Significa también que la filosofía no debe tomarse por algo sentado, por cuanto haya podido decir de verdadero; que es una experiencia renovada de su propio comienzo, que consiste toda ella en describir este comienzo y, finalmente, que la reflexión radical es conciencia de su propia dependencia respecto de una vida irrefleja que es su situación inicial, constante y final. Lejos de ser, como se ha creído, la fórmula de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica es la de una filosofía existencial: el «In-der-Welt-Sein» de Heidegger no aparece sino sobre el trasfondo de la reducción fenomenológica.

\*\*

7. *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, pp. 331 ss.

Un malentendido del mismo género oscurece la noción de las «esencias» en Husserl. Toda reducción, dice Husserl, es, a la par que transcendental, necesariamente eidética. Esto quiere decir que no podemos someter a la mirada filosófica nuestra percepción del mundo sin dejar de formar una sola cosa con esta tesis del mundo, con este interés por el mundo que nos define; sin retroceder más hacia acá de nuestro empeño (*engagement*) por hacerlo aparecer como un espectáculo, sin pasar del *hecho* de nuestra existencia a la naturaleza de la misma, del *Dasein* al *Wesen*. Mas está claro que la esencia no es aquí el objetivo, que es un medio, que nuestro empeño efectivo en el mundo es precisamente lo que hace falta comprender y vehicular en el concepto, y lo que polariza todas nuestras fijaciones conceptuales. La necesidad de pasar por las esencias no significa que la filosofía las tome por objeto, sino, todo lo contrario, que nuestra existencia está presa con demasiada intimidad en el mundo para reconocerse como tal en el momento en que se arroja al mismo, y que tiene necesidad del campo de la idealidad para conocer y conquistar su facticidad. La Escuela de Viena, como es sabido, admite de una vez por todas que no podemos entrar en relación más que con las significaciones. Por ejemplo, la conciencia no es para la Escuela de Viena aquello que somos. Es una significación tardía y complicada, de la cual sólo deberíamos servirnos con circunspección y luego de haber explicitado las numerosas significaciones que han contribuido a determinarla en el decurso de la evolución semántica del término. Este positivismo lógico está a las antípodas del pensamiento husserliano. Cualesquiera que hayan sido las mutaciones de sentido que han acabado ofreciéndonos el término y el concepto de conciencia como adquisición del lenguaje, tenemos un medio directo para acceder a lo que designa, tenemos la experiencia de nosotros mismos, de esta conciencia que somos; es con esta experiencia que se miden todas las significaciones del lenguaje y es ésta lo que hace justamente que el lenguaje quiera decir algo para nosotros. «Es la experiencia (...) todavía muda lo que hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido.»<sup>8</sup> Las esencias de Husserl deben llevar consigo todas las relaciones vivientes de la experiencia, como lleva la red, desde el fondo del mar, el pescado y las algas palpitantes. No hay que decir, pues, con J. Wahl<sup>9</sup> que «Husserl separa las esencias de la existencia». Las esencias separadas son las del lenguaje. Es función del lenguaje hacer existir las esencias en una separación que, a decir verdad, sólo es aparente, ya que

8. *Méditations Cartésiennes*, p. 33.

9. *Réalisme, dialectique et mystère*, L'Arbalète, otoño 1942, sin paginar.

gracias a él se apoyan aún en la vida antepredicativa de la conciencia. En el silencio de la conciencia originaria vemos cómo aparece, no únicamente lo que las palabras quieren decir, sino también lo que quieren decir las cosas, núcleo de significación primaria en torno del cual se organizan los actos de denominación y expresión.

Buscar la esencia de la conciencia no será, pues, desarrollar la *Wortbedeutung* conciencia y huir de la existencia en el universo de lo dicho, sino encontrar esta presencia efectiva de mí ante mí, el hecho de mi conciencia, que es lo que, en definitiva, quieren decir tanto el término como el concepto de conciencia. Buscar la esencia del mundo no es buscar lo que éste es en idea, una vez reducido a tema de discurso, sino lo que es de hecho, antes de toda tematización, para nosotros. El sensualismo «reduce» el mundo notando que, después de todo, nada más tenemos unos estados de nosotros mismos. También el idealismo trascendental «reduce» el mundo, ya que, si es verdad que lo vuelve cierto, lo hace a título de pensamiento o conciencia del mundo, como simple correlato de nuestro conocimiento, de modo que se convierte en inmanente a la conciencia, quedando suprimida, así, la aseidad de las cosas. La reducción eidética es, por el contrario, la resolución consistente en hacer aparecer el mundo tal como es anteriormente a todo retorno sobre nosotros mismos, es la ambición de igualar la reflexión a la vida irrefleja de la conciencia. Apunto a un mundo y lo percibo. Si dijera, con el sensualismo, que no hay en todo ello más que «estados de conciencia», y si intentara distinguir mis percepciones de mis sueños por medio de «criterios», perdería el fenómeno del mundo. En efecto, si puedo hablar de «sueños» y de «realidad», interrogarme a propósito de lo imaginario y lo real, poner en duda la «realidad», significa que esta distinción ya ha sido hecha por mí antes del análisis, que tengo una experiencia de lo real así como de lo imaginario, en cuyo caso el problema no consiste en indagar cómo el pensamiento crítico puede ofrecerse unos equivalentes secundarios de esta distinción, sino en explicar nuestro saber primordial de la «realidad», en describir la percepción del mundo como aquello que funda para siempre nuestra idea de la verdad. No hay que preguntarse, pues, si percibimos verdaderamente un mundo; al contrario, hay que decir: el mundo es lo que percibimos. De una manera más general, no hay que preguntarse si nuestras evidencias son auténticas verdades, o si, por un vicio de nuestro espíritu, lo que para nosotros es evidente no sería ilusorio respecto de alguna verdad en sí: pues si hablamos de ilusión es que ya hemos reconocido unas ilusiones, lo que no hemos podido hacer más que en nombre de alguna percepción que, en

el mismo instante, se afirmase como verdadera; de este modo la duda, o el temor de equivocarnos, afirma al mismo tiempo nuestra capacidad de descubrir el error y no puede, pues, desarraigarnos de la verdad. Estamos en la verdad y la evidencia es «la experiencia de la verdad».<sup>10</sup> Buscar la esencia de la percepción es declarar que la percepción no se presume verdadera, sino definida para nosotros como acceso a la verdad. Si quisiera ahora, con el idealismo, fundar esta evidencia de hecho, esta creencia irresistible, en una evidencia absoluta, eso es, en la claridad absoluta de mis pensamientos para mí; si quisiera encontrar en mí un pensamiento naturante que constituyese el armazón del mundo o lo aclarara de cabo a cabo, sería, una vez más, infiel a mi experiencia del mundo, y en lugar de buscar lo que ésta es, buscaría aquello que la hace posible. La evidencia de la percepción no es el pensamiento adecuado, o la evidencia apodíctica.<sup>11</sup> El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo; estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo; es inagotable. «Hay un mundo» o más bien «hay el mundo»: jamás puedo dar enteramente razón de esta tesis constante de mi vida. Esta facticidad del mundo es lo que constituye la *Weltlichkeit der Welt*, lo que hace que el mundo sea mundo; al igual como la facticidad del *Cogito* no es en él una imperfección, sino, por el contrario, lo que me da la certeza de mi existencia. El método eidético es el de un positivismo fenomenológico que funda lo posible en lo real.

\* \*

Podemos ahora pasar a la noción de intencionalidad, aducida con demasiada frecuencia como el descubrimiento principal de la fenomenología, cuando únicamente es comprensible por la reducción. «Toda conciencia es conciencia de algo», no es algo nuevo. Kant evidenció, en la *Refutación del Idealismo*, que la percepción interior es imposible sin percepción exterior; que el mundo, como conexión de fenómenos, se anticipa a la conciencia de mi unidad, es para mí el medio de realizarme como conciencia. Lo que distingue la intencionalidad respecto de la relación kantiana con un objeto posible, es que la unidad del mundo, antes de ser planteada por el conocimiento y en un acto de identificación expresa, se vive como estando ya hecha, como estando ya ahí. El mismo Kant evidencia en la *Crítica del juicio*

10. «Das Erlebnis der Wahrheit» (*Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik*, p. 190).

11. No existe una evidencia apodíctica, dice en sustancia la *Formale und transcendentale Logik*, p. 142.

que hay una unidad de la imaginación y del entendimiento y una unidad de los sujetos *antes del objeto*, y que, por ejemplo en la experiencia de lo bello, hago la vivencia de un acuerdo de lo sensible y del concepto, de mí y del otro, acuerdo carente de concepto. Aquí el sujeto no es ya el pensador universal de un sistema de objetos rigurosamente vinculados, el poder instituyente (*posant*) que somete lo múltiple a la ley del entendimiento, si tiene que poder formar un mundo; se descubre y se gusta como una naturaleza espontáneamente conforme a la ley del entendimiento. Pero si hay una naturaleza del sujeto, el arte oculto de la imaginación ha de condicionar la actividad categorial; no es ya solamente el juicio estético, sino también el conocimiento que en el mismo se apoya; él es quien funda la unidad de la conciencia y de las conciencias. Husserl reanuda la *Crítica del juicio* cuando habla de una teleología de la conciencia. No se trata de dar a la conciencia humana el doble de un pensamiento absoluto que, desde fuera, le asignaría sus fines. Se trata de reconocer la conciencia misma como proyecto del mundo, destinada a un mundo que ella ni abarca ni posee, pero hacia el cual no cesa de dirigirse; y el mundo como este individuo preobjetivo cuya imperiosa unidad prescribe al conocimiento su meta. De ahí que Husserl distinga la intencionalidad de acto — de nuestros juicios y tomas voluntarias de posición, la única de que hablara la *Crítica de la razón pura*— y la intencionalidad operante (*fungierende Intentionalität*), la que constituye la unidad natural y antepredicativa del mundo y de nuestra vida, la que se manifiesta en nuestros deseos, nuestras evaluaciones, nuestro paisaje, de una manera más clara que en el conocimiento objetivo, y la que proporciona el texto del cual nuestros conocimientos quieren ser la traducción en un lenguaje exacto. La relación para con el mundo, tal como infatigablemente se pronuncia en nosotros, no es algo que pudiera presentarse con mayor claridad por medio de un análisis: la filosofía solamente puede situarla ante nuestra mirada, ofrecerla a nuestra constatación.

Con esta noción ampliada de la intencionalidad, la «comprensión» fenomenológica se distingue de la «intelección» clásica, que se limita a las «naturalezas verdaderas e inmutables», y la fenomenología puede convertirse en una fenomenología de la génesis. Que se trate de algo percibido, de un acontecimiento histórico o de una doctrina, «comprender» es captar de nuevo la intención total —no solamente lo que son para la representación, las «propiedades» de lo percibido, la polvareda de los «hechos históricos», las «ideas» introducidas por la doctrina—, sino la única manera de existir que se expresa en las propieda-

des del guijarro, del cristal o del pedazo de cera, en todos los hechos de una revolución, en todos los pensamientos de un filósofo. En cada civilización lo que importa hallar es la Idea, en el sentido hegeliano; o sea, no una ley de tipo físico-matemático, accesible al pensamiento objetivo, sino la fórmula de una conducta única para con el otro, la Naturaleza, el tiempo y la muerte, una cierta manera de poner al mundo en forma que el historiador ha de ser capaz de reanudar y asumir. He ahí las *dimensiones* de la historia. Con relación a las mismas no hay ni una palabra, ni un gesto humanos, siquiera habituales o distraídos, que no tengan una significación. Creyendo haberme callado a causa del cansancio, creyendo tal ministro haber solamente dicho una frase de circunstancias, resulta que mi silencio o su palabra toman un sentido, puesto que mi cansancio o el recurso a una fórmula hecha en modo alguno son fortuitos: expresan cierto desinterés y, por ende, también cierta toma de posición frente a la situación. En un acontecimiento considerado de cerca, en el momento de ser vivido, todo parece moverse al azar: la ambición de fulano, aquel encuentro favorable, una circunstancia local parecen haber sido decisivas. Pero los azares se compensan con el resultado de que esta polvareda de hechos se aglomeran, esbozan una manera de tomar posición frente a la situación humana, un *acontecimiento* de contornos definidos y del que se puede hablar. ¿Hay que entender la historia a partir de la ideología, o a partir de la política, o a partir de la religión, o a partir de la economía? ¿Habrá que entender una doctrina por su contenido manifiesto o por la psicología del autor y los acontecimientos de su vida? Es preciso comprender de todas las maneras a la vez; todo tiene un sentido, bajo todas las relaciones encontramos siempre la misma estructura de ser. Todos estos puntos de vista son verdaderos a condición de que no los aislemos, de que vayamos hasta el fondo de la historia y de que penetremos hasta el núcleo de significación existencial que se explicita en cada perspectiva. Es verdad, como dice Marx, que la historia no anda cabeza abajo, mas también lo es que no piensa con los pies. O mejor, no tenemos por qué ocuparnos ni de su «cabeza» ni de sus «pies», sino de su cuerpo. Todas las explicaciones económicas, psicológicas de una doctrina son verdaderas, ya que el pensador nunca piensa más que a partir de aquello que él es. Más, la reflexión sobre una doctrina no será total si no consigue ~~em-~~ *palmar* con la historia de la doctrina y las explicaciones externas y situar las causas y el sentido de la doctrina en una estructura de la existencia. Hay, como dice Husserl, una «génesis del sen-

tido. (*Sinngenesi*),<sup>12</sup> que nos enseña sola, en último análisis, lo que la doctrina «quiere decir». Al igual que la comprensión, la crítica tendrá que llevarse a cabo en todos los planos y, naturalmente, no bastará, para refutar una doctrina, vincularla a tal accidente de la vida del autor: ésta va más allá en su significación, no hay accidentes puros ni en la existencia ni en la coexistencia, porque tanto una como otra asimilan los azares para convertirlos en razón. Finalmente, así como la historia es indivisible en el presente, también lo es en la sucesión. Con relación a sus dimensiones fundamentales, todos los períodos históricos se revelan como manifestaciones de una sola existencia o episodios de un solo drama —del que no sabemos si tiene desenlace alguno—. Por estar en el mundo estamos *condenados al sentido*, y no podemos hacer nada, no podemos decir nada que no tome un nombre en la historia.

\* \*

La adquisición más importante de la fenomenología estriba, sin duda, en haber unido el subjetivismo y objetivismo extremos en su noción del mundo o de la racionalidad. La racionalidad se mide, exactamente, con las experiencias en las que se revela. Hay racionalidad, eso es: las perspectivas se recortan, las percepciones se confirman, un sentido aparece. Pero no hay que ponerla a parte, transformada en Espíritu absoluto o en mundo en sentido realista. El mundo fenomenológico es, no ser puro, sino el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias con las del otro, por el engranaje de unas con otras; es inseparable, pues, de la subjetividad e intersubjetividad que constituyen su unidad a través de la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias, y nadie sabe mejor que nosotros cómo se efectúa por primera vez, la meditación del filósofo es lo bastante consciente como para no realizar en el mundo y antes de ella misma sus propios resultados. El filósofo trata de pensar al mundo, al otro y a sí mismo y concebir sus relaciones. Pero el Ego meditante, el «espectador imparcial» (*uninteressierter Zuschauer*)<sup>13</sup> no llegan hasta una racionalidad ya dada, «se establecen»<sup>14</sup> y la establecen con una iniciativa que no tiene ninguna garantía en el ser y cuyo derecho se apoya por entero en el poder efectivo que ésta nos da de asumir nuestra historia. El mundo fenomenológico no es la

explicitación de un ser previo, sino la fundación, los cimientos, del ser; la filosofía no es el reflejo de una verdad previa, sino, como el arte, la realización de una verdad. Se preguntará cómo es posible esta realización y si no se une, en las cosas, a una Razón preexistente. Pero el único Logos preexistente es el mismísimo mundo, y la filosofía que lo hace pasar a la existencia manifiesta no empieza por ser posible: es actual o real, como el mundo del que forma parte, y ninguna hipótesis explicativa es más clara que el acto mismo por el que tomamos de nuevo este mundo inacabado para tratar de totalizarlo y pensarlo. La racionalidad no es un problema, no hay detrás de la misma una incógnita que tengamos que determinar deductivamente o demostrar inductivamente a partir de aquélla: asistimos en cada instante a este prodigio de la conexión de las experiencias, y nadie sabe mejor que nosotros cómo se efectúa por ser, nosotros, este nudo de relaciones. El mundo y la razón no constituyen un problema; digamos, si se quiere, que son misteriosos, pero este misterio los define; en modo alguno cabría disipar este misterio con alguna «solución», está más acá de las soluciones. La verdadera filosofía consiste en aprender de nuevo a ver el mundo, y en este sentido una historia relatada puede significar el mundo con tanta «profundidad» como un tratado de filosofía. Nosotros tomamos nuestro destino en manos, nos convertimos en responsables de nuestra historia mediante la reflexión, pero también mediante una decisión en la que empeñamos nuestra vida; y en ambos casos se trata de un acto violento que se verifica ejerciéndose.

La fenomenología en cuanto revelación del mundo se apoya en sí misma, o se funda en sí misma.<sup>15</sup> Todos los conocimientos se apoyan en un «suelo» de postulados y, finalmente, en nuestra comunicación con el mundo como primer establecimiento de la racionalidad. La filosofía, como reflexión radical, se priva en principio de este recurso. Como, también ella, está en la historia, utiliza, también ella, el mundo y la razón constituida. Será, pues, preciso que se plantee a sí misma el interrogante que plantea a todos los conocimientos; se avivará indefinidamente, será, como dice Husserl, un diálogo o una meditación infinita y, en la medida que permanezca fiel a su intención, nunca sabrá adonde se dirige. Lo inacabado de la fenomenología, su aire incoativo, no son el signo de un fracaso; eran inevitables porque la fenomenología tiene por tarea el revelar el misterio del mundo y el misterio de la razón.<sup>16</sup> Si la fenomenología ha sido un movi-

12. El término es usual en los escritos inéditos. La idea se encuentra ya en la *Formale und Transzendente Logik*, pp. 184 ss.

13. *Méditations Cartésiennes*, VI, (inédita).

14. *Ibid.*

15. «Rückbeziehung der Phänomenologie auf sich selbst», dicen los inéditos.

16. Somos deudores de esta última expresión a G. Gusdorf, prisionero actualmente en Alemania, quien tal vez la empleara en otro sentido. [La primera edición de la obra data de 1945 (*N. del T.*)]



miento antes de ser una doctrina o un sistema, no es ni casualidad ni impostura. La fenomenología es laboriosa como la obra de Balzac la de Proust, la de Valéry o la de Cézanne: con el mismo género de atención y de asombro, con la misma exigencia de conciencia con la misma voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente. Bajo este punto de vista, la fenomenología se confunde con el esfuerzo del pensar moderno.

## INTRODUCCIÓN

### LOS PREJUICIOS CLÁSICOS Y EL RETORNO A LOS FENÓMENOS