

Edmund Husserl (1859-1938)

Le pedí auxilio

Poseo un recuerdo nítido de una semana de estancia en el Monasterio benedictino del Valle de los Caídos —fue en la hospedería—. El abad era Fray Justo Pérez de Urbel, de alma franquista, el cual como buen castellano odiaba a Catalunya. Se respiró a gusto el aire a 1.300 metros de altura. Sería en 1964 o, acaso, 1965. Me bailan un tanto los números. Estimo que éramos unos 30 profesores procedentes de distintas universidades europeas. En aquel entonces era ya Doctor —título académico que alcancé en 1961 en la Universitat de Barcelona— y Ayudante de la Cátedra de Metafísica del Profesor Jaume Bofill. El tema abordado por aquel Seminario *sui generis* fue *El futuro del pensamiento marxista*. El simposio lo organizó y lo tuteló la Cátedra de Derecho Político de la Universidad Complutense de Madrid. Se me fue al infierno de los olvidos personales el nombre del Catedrático, que allí estaba con nosotros, pero sí me viene a la cabeza que se trataba de un sujeto más bien chaparrete, comunicativo y agudo. Era el responsable delante del gobierno de nuestros más que posibles desatinos políticos ante el ojo de Franco.

Mi presencia en tal reunión intelectual se debió a que yo publicaba artículos en la revista *Cuadernos para el Diálogo*, fundada (1963) y dirigida por Joaquín Ruiz-Jiménez, donde escribían también Enrique Tierno Galván, Pablo Castellanos y José M^a Gil Robles, personajes a quienes pude tratar desde mi insignificancia en la redacción de la revista. Había publicado en ésta un trabajo algo extenso —fueron unas 40 páginas que aparecieron en números sucesivos— sobre el pedagogo soviético Makarenko. Posteriormente en mi libro *La pedagogía en la Unión Soviética* (1964) incluí el estudio sobre este pedagogo. Creo recordar igualmente que hallándome entonces trabajando en la obra *Marx y la religión*, que Editorial Planeta publicó en 1974, aproveché mi investigación para publicar retazos de la misma en *Cuadernos para el Diálogo*.

Todo esto y el no estar todavía fichado por la policía política —*Brigada Social* era su denominación— del dictador castellano-gallego, general Franco, da razón de aquella presencia mía en el monasterio del Valle de los Caídos.

Traigo esta rememoración porque tal estancia fue la ocasión de que se iniciara mi relación con el Profesor holandés de filosofía, Delfgaauw. Éste era Catedrático de la Universidad de Groningen, población enclavada en la Frisia. A inicios del verano de 1966 recibí una invitación de su universidad para pronunciar tres conferencias, en lengua francesa, al profesorado de su Departamento de Filosofía. Les hablé de Unamuno, de Ortega y Gasset y de Albert Camus, sobre quien había presentado la tesis doctoral hacía seis años.

Un atardecer me invitaron a cenar en cierto restaurante situado encima de un polder que me impresionó, tanto mar adentro como tierra adentro. Delfgaauw profesaba la fe católica aunque libremente y no como cordero de rebaño, el otro profesor era protestante y la tercera persona era una docente de la que casi nada recuerdo. Lenguado memorable por sus proporciones y a causa del sabor exquisito. Enfrascados ya en los postres saltó el tema de la fe religiosa confesando yo mi perplejidad ante la multitud de creencias religiosas de muy diverso pelaje a lo ancho de la geografía y a lo largo de la historia. El protestante trajo a colación la obra ingente, *Kirchliche Dogmatik*, del teólogo calvinista suizo Karl Barth (1886-1968), de quien más tarde he leído su estudio sobre la *Epístola a los romanos* de San Pablo. Barth trabajó con Bonhoeffer de quien hablamos también. Delfgaauw se refirió a Hans Urs von Balthasar (1905-1988), jesuita y teólogo, igualmente suizo, hablando de su obra *La Gloria y la Cruz*, texto que jamás he leído. Mi teología escolástica de nada me sirvió en aquella contienda de creyentes cultos. Solicité ayuda a fin de centrarme ante mi hesitación religiosa. ¿Cómo dar alcance a una seguridad? ¿se da la religión verdadera?

Los dos profesores —no me viene presente la postura de la dama— estuvieron de acuerdo en recomendarme la obra de Edmund Husserl. Su método fenomenológico podía venirme en auxilio dentro del campo filosófico. No tenía más noticia del alemán Husserl de la que nos había proporcionado el Profesor Joaquim Carreras Artau durante la carrera de filosofía. No fue mucho, por cierto.

Rivalizaron contándome cosas de él. Nacido en Prosznitz, en Moravia, el día 8 de abril de 1859. De familia judía. Matemático que llegó a Profesor en la universidad alemana de Göttingen. Contra el idealismo defendió una filosofía de la esencia y del objeto. Defunciones en la familia le abatieron. Dejó escrito en 1917:

Es muy duro perder los seres más amados. Padezco una nostalgia terrible del descanso que constituirá la conclusión natural de nuestra existencia en la tierra.

Nombrado Profesor, en 1916, de la Universidad de Freiburg im Breisgau tuvo a Heidegger como joven colega. Más tarde éste le decepcionará al apartarse de su fenomenología con la obra *Sein und Zeit*; no obstante, ayudó a Heidegger a corregir las pruebas del libro. Hitler que había subido al poder absoluto en 1933 aparta a Husserl de la universidad por ser judío. Incluso al declarársele “no-ario” pierde la nacionalidad alemana.

Confesó en esta triste situación:

Sufro combatiendo la nostalgia de la muerte.

Falleció el día 27 de abril de 1938 a la edad de 79 años.

Aquellos tres Profesores holandeses me regaron el alma con las anteriores noticias y otras consideraciones que he olvidado. Cuando redacto estas líneas, España maltrata con descaro a Catalunya y, dada mi edad de casi 85 años, sólo se me ha ocurrido refugiarme en el villorrio natal de Alforja y escribir mi recorrido intelectual, penoso en ocasiones.

A lo largo de los días que pasé en Groninguen platiqué varias horas a solas con el Profesor Delfgaauw, mayor que yo. Ya me había picado, o incitado, el pensador Husserl. El holandés con quien comí todo el tiempo que permanecí allí —la esposa cocinó la noche en que cené en su casa— me orientó en la intelección del filósofo alemán.

Husserl comienza como matemático pasando pronto a la Filosofía de las Matemáticas —*Philosophie der Arithmetik*, 1891; *Studien zur Arithmetik und Geometrie*, 1901—. Pronto salta a la lógica con el primer volumen de *Logische Untersuchungen* (1900) y se adentra en la epistemología con el segundo volumen de la misma obra (1901). Nombrado Profesor de la Universidad alemana de Göttingen, en la Baja Sajonia, tuvo como colega al matemático David Hilbert (1862-1943) quien buscaba los fundamentos epistemológicos de las matemáticas con *Grundlagen der Geometrie* (1899). Gödel demostró la imposibilidad de este proyecto en 1931. Este contacto con matemáticos condujo a Husserl hasta la fenomenología. Su libro *Lecciones sobre la idea de la fenomenología* (1907) se remontó a los orígenes

absolutos de la subjetividad constituyente. Fue en 1913 cuando ya se pudo afirmar que Husserl era fenomenólogo.

Delfgaauw me insistió mucho, para que pudiera inteligir correctamente la *Fenomenología*, en que distinguiera entre *die Erscheinung* —“la aparición” y *das Ersheinendes* —“lo que aparece” —. Ambos términos provienen del verbo alemán *erscheinen* —“aparecer” —. El vocablo *Fenomenología* procede del verbo griego *phaino* —“aparecer”, “mostrar”, “brillar”, “hacer visible”, “manifestar”, “alumbrar”, “ostentar”, “exhibir” —; *phainomenon* fue el participio presente de tal verbo significando: “lo-que-se-manifiesta”. Lo manifestado, ¿dónde? ¿ante qué instancia?, mostrado ante la apercepción, o acto de enterarse, o acto de conciencia, de algo. La conciencia, o “*darse-cuenta-de*”, comienza inyectando sentido —*Sinngebung*— para luego convertir este sentido en un ente —*Seiendes*—, en un objeto de conocimiento.

Le pregunté si algún escrito del propio Husserl podría esclarecerme estos extremos de forma relativamente sencilla. Me aconsejó tres, vertidos al francés:

- *La phénoménologie pure, son domaine de recherche et sa méthode*
- *Phénoménologie et Psychologie*
- *Phénoménologie et Théorie de la connaissance*

La Fenomenología establece dos ámbitos separados: el de las apariciones, o datos, —*Gegebenheiten*—, que son absolutamente evidentes para mí, y el ámbito de los objetos conocidos situados allende su aparición a la conciencia.

Subrayó, Delfgaauw, la formación matemática de Husserl. A esto repliqué que las matemáticas no fueron mi fuerte durante los estudios secundarios y que, una vez terminados éstos, únicamente me ha interesado el valor epistemológico de las mismas. Cosa parecida me ha sucedido con la lógica. Recuerdo que sí he leído y considerado, más tarde, la *Histoire mondiale des sciences* —Seuil, 1988— de Colin Ronan y, un libro que me regalaron en México, *Matemáticas. La pérdida de la certidumbre* —Siglo XXI, 1985— de Morris Kline. Disfruté hablando con Delfgaauw en torno a Euclides de Alejandría y de otros mucho más cercanos —Boole, Lobatchevski, Bólyai, Cantor, Frege, Russell, Tarski...—. Constituyeron ocho días espléndidos que tenía por poco olvidados cuando me he puesto a trabajar en las influencias que he recibido de Edmund Husserl.

Había sido, yo, Ayudante de la Cátedra de Metafísica, regentada por Jaume Bofill, desde 1958 hasta que éste falleció en 1965. Perdí entonces al valedor. Regresado de Holanda tuve que hacer frente a la expulsión de la Universidad acusado de oponerme al régimen dictatorial de Franco. El Rector de la Universitat de Barcelona era García Valdecasas —en la época el Ministro de Educación nombraba a todos los Rectores y éstos a su vez a los Decanos—. Husserl quedó en espera de tiempos más favorables, de suerte que los días de Groninguen cayeron en el olvido. Pero mi designio era ser Profesor de Universidad. No me falta orgullo. Cuando se funda la Universitat de Autònoma de Barcelona en 1968 presento mi instancia para comenzar como profesor interino. Comencé la docencia en 1969 en Sant Cugat del Vallés. Después nos trasladamos al Municipio de Cerdanyola. La labor diaria y su preparación me llenó los días. En 1972 fui ya Catedrático interino. El estudio urgente me tenía agarrado, así que Husserl permaneció en la oscuridad. A pesar de todo, mis lecturas de Marx, de Nietzsche, de Freud y también de Filosofía Analítica siguieron quebrantando mi fe religiosa de forma ya alarmante. ¿Valor del *Índice de libros prohibidos*? si se quiere una sociedad de borregos; en tal supuesto sí.

En el año 1975 me inscribí a un Coloquio de la *International Phenomenological Society* que tuvo lugar en la Universidad suiza de Fribourg en el Cantón del mismo nombre, espacio donde se habla francés y alemán. El tema del Coloquio fue la *Personne Humaine*. En este año 1975, el Señor me hizo la fineza de reventar al Caudillo de España. Día 20 de noviembre, jornada de mi onomástica. *Laus Deo* por el regalo.

Constituyó una sorpresa, para mí, descubrir que uno de los asistentes al Coloquio suizo era el lógico polaco Innocent Marie-Joseph Bochenski, a quien había conocido en Viena en 1968 con ocasión del *XIV Congreso Mundial de Filosofía*. He consultado en más de una ocasión su monumental *Historia de la lógica formal*. Pero el estupor se mudó en mayúsculo al verle ataviado con el hábito de fraile dominico. Ignoraba este extremo; por otra parte, en Viena vestía de seglar. Me inspiró confianza y en uno de los recesos abrí la entraña manifestándole mi inquietud religiosa. Al saber que yo daba clases de filosofía, no dudó un instante: “Lea, me dijo, las *Meditaciones Cartesianas* de Husserl”. Era la segunda vez que me remitían al padre de la Fenomenología, así que fui y compré, el mismo día, *Méditations Cartésiennes*, de la Librairie Philosophique J. Vrin, publicado, el libro, en París en 1969.

El Coloquio se alargó por espacio de tres días pudiendo, de tal guisa, platicar con Bochenski. Me contó: Husserl distingue entre contenido de un concepto lógico — o sea, su sentido— y contenido psicológico del mismo a través del cual aquél se actualiza. El problema de la verdad —en e.g., ¿hay Dios? — se debate entre lógica y psicología. Que uno crea en Dios constituye un hecho psíquico. Qué cosa sea *Dios*, es asunto lógico-epistemológico. La aritmética es realidad independiente de los pensamientos psíquicos del matemático. El objeto de la lógica no lo constituye el juicio concreto de un hombre, sino el contenido de este juicio, su significación. El *centauro* es un objeto que hay que distinguir de nuestros actos psíquicos. ¿Platonismo? no, responderá Husserl. Sería cuestión de platonismo si cada objeto de conocimiento fuera una realidad y, en cambio, no contamos con realidad, por ejemplo, en el caso del objeto *centauro*. *Realidad*, entendida ahora como lo captable por los sentidos.

Se refirió igualmente, Bochenski, tanto a la *reducción eidética* como a la *reducción trascendental*, temas que aquellos días no me quedaron patentes. Asimismo habló de la *conciencia pura* —que nada tiene que ver con la expresión popular: “pureza de conciencia” — y mencionó también el concepto de *intencionalidad* tomado del psicólogo alemán Franz Brentano (1838-1917), quien había sido fraile dominico aunque abandonó después el catolicismo. El concepto de *intencionalidad* me resultó cómodo pues lo había estudiado en mi curriculum de filosofía escolástica medieval con el vocablo *intentio*. Los griegos habían ya puesto antes nombre a este *tender hacia* —el *tendere in* latino— bautizándolo con la palabra *epitasis*. Platón y los estoicos se sirvieron de esta noción. Agustín de Tagaste, después de Plotino (205-270), podrá inteligir el alma como un dinamismo que permite transitar de la sensación subjetiva hasta el objeto exterior. Ya me llamó muchísimo la atención durante mi estudio de la Historia de la Filosofía Medieval el personaje Abelardo (1079-1142), el cual en su obra *Ethica sive Scito te ipsum* sostiene que aquello que hace la moralidad de un acto, no es el resultado, sino la intención, la *intentio*. Con esto Petrus Abelardus afirmaba el primado de la conciencia en las vivencias humanas. Con Brentano se descubre que si hay amor contamos inexorablemente con algo amado y que si hay odio, algo queda odiado. El objeto intencionado pasa a ser el correlato de la conciencia que tenemos de él.

El tren me condujo hasta Genève donde tomé el avión para la capital de Catalunya, Barcelona. Ocupé buena parte del viaje ingresando en *Méditations Cartésiennes*.

Como profesor de universidad, de Ciencias Humanas, caí pronto en la cuenta de que tenía planteado un grave problema epistemológico que no padecían ni biólogos, ni físicos ni tampoco matemáticos. La Fenomenología podía venir en mi ayuda. Hinqué más el diente en esta corriente filosófica. Juntamente con la hermenéutica, la fenomenología me sería de gran socorro para laborar en las *Geisteswissenschaften*. Husserl luchó contra el psicologismo —una modalidad del positivismo ingenuo—. ¿Por qué razón? porque el psicologismo identifica, como si de un crío se tratara, el sujeto del conocimiento con el sujeto psicológico. No perdamos de vista que el empirismo no es capaz de dar cuenta del mismo empirismo. Husserl no es Hegel, no obstante; ni admite la fecundidad de lo negativo ni tampoco acepta el enlace o conexión de las necesarias figuras del Espíritu. Al fin y al cabo Husserl choca contra Galileo y sus descendientes en que no acepta que la primera verdad del mundo sea la matemática; Husserl pone como punto de arranque a la percepción.

Al final de sus *Méditations cartésiennes*, en el *Epílogo*, escribe Husserl:

Nos méditations ont atteint leur but: notamment de montrer la possibilité concrète de l'idée cartésienne d'une science universelle à partir d'un fondement absolu.

Esto perseguía yo: un absoluto en el conocimiento. De esta suerte las ciencias humanas, o sociales o históricas, y también los saberes no empíricos del sentido, o de la significación, acerca del ser humano —como moral, estética, teología—, podrían mostrar su vigor al disponer de un sostén incommovible. Paralelamente podría poner remedio a mi dolor de no saber si contaba, o no, con Dios, Absoluto Óntico y no sólo cognoscitivo.

Había ya considerado esta posibilidad al estudiar a Descartes (1596-1650). Éste consigna en *Discours de la méthode*:

Cette vérité: "Je pense, donc je suis", était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler.

En *Méditations métaphisiques* —*Meditationes de prima philosophia*, en la versión latina, 1641—, Descartes volvió al tema de la certeza del conocimiento proponiendo una fórmula más acabada. La conciencia pasa a ser la condición

necesaria de toda representación. De esta suerte aunque todas mis representaciones fueran falsas, no sería menos cierto que se trataría de *mis* representaciones. Pero, una fe basada en esto me sabía a poca cosa. Yo quería bulto, y no sombra, de Dios. ¿Qué me proporcionaría, de nuevo, Husserl?

Aunque lentamente, por estudios paralelos, iba cayendo en la cuenta de la importancia decisiva del habla. Ésta lo condiciona todo. Pero, ¿qué aspecto del hablar? pues lo que Saussure denominaría *la parole*. Wilhelm von Humboldt (1767-1835) — no confundirlo con su hermano Alexander— había escrito:

La lengua se da sólo en el enlace del discurso; gramática y diccionario constituyen su esqueleto muerto.

Estimé que Husserl seguiría este sendero, así que me cayó bien.

Trabajé en versión francesa alguna de las obras del fundador de la Fenomenología: *Méditations cartésiennes*, *L'idée de la phénoménologie*, *Idées directrices pour une phénoménologie*, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* y *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*.

La subjetividad me da el mundo, físico y no físico. Ni el cerezo, ni las órbitas astrales, ni tampoco los Teoremas de Gödel ingresan en mí sin mí. Lo exterior al conocimiento no es otra cosa que su aparición en mi subjetividad. La conciencia se apercibe no sólo de lo otro, sino que igualmente se da cuenta de sí misma en el acto de percibirse de lo extraño a ella. Los fenómenos los estudian las distintas ciencias; la fenomenología atiende al hecho de que sean fenómenos para mí. Según Descartes, el mundo se reduce a *cogitata* para un *cógito*. Husserl entiende los *onta* —el mundo en general— en cuanto hacen aparición a la subjetividad de la conciencia que se tiene de ellos. La mirada del fenomenólogo se separa del mundo para prestar atención a la actividad que constituye a éste en vistas a mi *darme-cuenta-de-él*. ¿Cómo, el mundo, se da a la conciencia? mediante el éxtasis de la intencionalidad de ésta. El sujeto consciente pasa a ser la condición de que haya objetos para mí.

En mi tratado *Philosophische Grundlagen der Erziehung* —Stuttgart. Editorial Klett-Cotta, 1982— dediqué el capítulo 9, *Der freie Mensch*, a subrayar la importancia de la Fenomenología en la antropología personalista, la cual soporta el peso de una

pedagogía más humana según estimo. Esto me fue posible gracias a haber estudiado a Husserl.

Establecí relación duradera —persiste todavía— con la revista italo-germánica *Rassegna di Pedagogia –Pädagogische Umschau*, fundada por el Profesor Giuseppe Flores d’Arcais, de la Universidad de Padua, en el año 1970. Acabé formando parte del *Comitato scientifico* de la publicación. Esto permitió contactos periódicos con Flores d’Arcais, con Winfried Böhm, con Anna Maria Bernardinis, con Aldo Agazzi, Mauro Laeng, Claudio Volpi, Alberto Granese, Carlo Nanni..., profesores vertebrados tanto por el personalismo como por la fenomenología. Los enlaces indicados enriquecieron mi consideración fenomenológica.

Ni objetivismo ni tampoco subjetivismo, concepciones que se alimentan del supuesto dualismo “sujeto-objeto”. La Fenomenología no enfrenta yo y mundo; supera esta oposición buscando una unidad anterior a todo dualismo estéril. La conciencia no arranca de sí para ir contra el mundo, sino que parte de ella a fin de relacionarse con las cosas sirviéndose de símbolos. El primer acto de la conciencia es *designar* —*Meinen*—. ¿En qué consiste esencialmente la *intencionalidad* como no sea esto?. La empresa de la Fenomenología no es otra que mostrar cómo se constituye el mundo de los objetos; ahora bien, según Husserl este *Konstituieren* no es sinónimo de crear, sino que se trata de hacer ver la objetividad de los entes. Entre la *res cogitans* y la *res extensa* de Descartes, el padre de la Fenomenología suprime todo tajo o interrupción. Entre el *aparecerme* y *lo aparecido*, no obstante, se da correlación, no confusión o mezcolanza o, peor todavía, uniformidad. Las ciencias empíricas volcadas exclusivamente al objeto científico acaban a la postre en deshumanización por pérdida del sujeto. Éste es el *quid* de nuestra actual crisis histórica. Husserl advirtió:

Blosse Tatsachenwissenschaften machen blosse Tatsachenmenschen. —“Las meras ciencias empíricas forman meros hombres empíricos”—.

Con la Fenomenología Husserl pretendió fundamentar absolutamente el saber filosófico tal como el siracusano Arquímedes (287-212 a.C.) hizo en el campo de la Física con la experimentación. Tal pretensión me fascinó, pero pronto me apercibí de que toda esta labor se llevaba a término con lenguajes; es decir, con el hecho de hablar. Tal descubrimiento me replanteaba el problema. Los signos lingüísticos adquieren significación a base de una relación doble: con nuestras representaciones y

con los objetos del mundo. Un lenguaje —físico o psíquico o...—, representando mis representaciones, representa al mundo, pero esto no resulta tan sencillo como ya mostró Frege (1848-1925). Así la “estrella del crepúsculo” coincide con la “estrella de la aurora” en cuanto a su *referencia* lingüística y, no obstante, desde la perspectiva de las significaciones se trata de cosas distintas.

Damos por supuestos demasiados presupuestos en el campo lingüístico. Nosotros pertenecemos a la esfera lingüística del indoeuropeo y tal dato condiciona nuestra manera de construir lenguajes. Así la morfología indoeuropea descansa encima de la distinción entre nombre y verbo, característica de la que no disponen otras lenguas. Un idioma articula sujeto y mundo. Nuestro participio de los verbos es un modo verbal que a la vez se presenta, curiosamente, como verbo y como nombre. El verbo —*rema* en griego— señala lo que se dice de algo, de un sujeto —*hypokeimenon*—; por consiguiente pasa a ser predicado. El nombre —*ónoma* en griego—, en cambio, constituye el soporte de la relación intencional al objeto. Los nombres *se declinan* —del verbo latino *clinare*; en griego: *klino*: “inclinarse”, “declinar hacia alguna parte”—; los verbos *se inclinan* —del griego *egklisis*—. Los lingüistas helenísticos formaron una gramática que latinos y sucesores de éstos hemos aceptado. Otra gramática, otra manera de referirse a lo circunstancial, al mundo. Pendemos de la lengua. El alemán Husserl no escapa a tal condicionamiento radical. La reflexión traída me relativizó ya el discurso filosófico de la fenomenología. Se me hace siempre difícil aceptar plenamente algo.

El término *fenómeno* —astronómico, físico, biológico, psíquico, místico...— me pareció básico en cuestiones fenomenológicas. La palabra *fenómeno* ofrece de entrada gran ambigüedad. Proviene del vocablo griego *phainomenon*, el cual a su vez anda vinculado al verbo *phanestai*: mostrarse. *Phaino* fue: brillar, hacer visible, alumbrar, mostrar, dar a conocer. La raíz es *phos*: la luz. *Fenómeno* es aquello que, del objeto cognoscible, se muestra al sujeto conocedor. De entrada la dicción griega *phainomenon* apunta a un producto mixto, a la vez vinculado al objeto y al sujeto que lo conoce.

En la actualidad contamos con tres significados de la voz *fenómeno*. Primero: como indicación o vía de acceso a la cosa conocida. Segundo: a modo de manifestación esencial de la cosa, dada en su fenomenalización. Y tercero: como ilusión o apariencia o carátula de una verdad escondida.

La consideración de *fenómeno* me facilitó la lectura de la obra de Husserl. Éste se propuso dirigirse a *die Sache selbst* —“la-cosa-misma”— a través del fenómeno o aparición. Pero ¿realmente se abraza, de esta guisa, *das Ding an sich* —“la-cosa-en-sí”—?. Acaso el *noúmeno* kantiano sea realmente inabordable.

El fenómeno para Husserl no es el fenómeno de los empiristas ni tampoco el de los positivistas. Se acerca, en cambio, tanto a Descartes como a Kant en lo tocante al esfuerzo de éstos para dar cuenta de la constitución del objeto conocido, cara a nosotros. Para ello mi filósofo utiliza el método descriptivo eidético —*reducción*, o *epokhé*, *eidética*— consistente en dar con lo invariante dentro de las variaciones en que se presenta un fenómeno. Es cuestión, pues, de la descripción de lo real tal como éste se manifiesta a la conciencia o apercepción. ¿Cómo aparece la esencia de algo, su objetividad esencial? La conciencia es originariamente la que constituye el sentido objetivo de los entes. Toda conciencia es relación al objeto. Toda *cogitatio* señala hacia un *cogitatum*. El *cógito* no desvela una substancia externa; descubre una evidencia. El *ego* con su intencionalidad se descubre inmediatamente orientado hacia el objeto. La conciencia no consiste, empero, en un continente de objetos exteriores, contenidos en forma de imágenes. El objeto no está realmente de manera inmanente en la conciencia; se halla en la conciencia, sí, pero únicamente como intencionado. El mundo queda, así, reducido a las posibilidades del ego consciente. Entendido así, Husserl inaugura la captación de las cosas antes de toda predicación lingüística mientras que Hegel con su *Phänomenologie des Geistes* (1807) cerraba el sistema en el saber absoluto del final de la dialéctica.

Con Husserl comencé a columbrar la posibilidad de la certeza en el conocimiento. Fue más tarde cuando las cosas se quebrantaron.

Pude publicar artículos en *Analecta Husserliana* (*The Yearbook of Phenomenological Research*. Dordrecht, Boston, London); este hecho posibilitó que me pusiera en contacto con la polaca Anna-Teresa Tymieniecka, la cual había sido alumna del también polaco Ingarden (1893-1970), quien estuvo en la Universidad de Göttingen desde 1912 hasta 1917 y allí tuvo a Husserl de profesor. Éste le dirigió la tesis doctoral. A través de la revista traté a diversos fenomenólogos; me viene al recuerdo la italiana Ales Bello, afincada en U.S.A. como la profesora Tymieniecka.

La relación “conciencia-mundo” resulta primordial y, a mí, además me centraba el problema de la certidumbre, la cual podía proporcionarme seguridad. Una frase de

Agustín de Tagaste (354-430) habíame seducido cuando estudié a este penetrante pensador cristiano:

Erit igitur veritas, etiamsi mundus intereat.

(Contaremos con la verdad, aunque el mundo perezca)

Ya la primera vez que tuve noticia de la escuela médica de la isla griega de Kos donde Hippokrates (460-377) introdujo un saber obtenido con métodos científicos en un campo dominado entonces por la magia y la credulidad, tuve la sensación de pisar terreno seguro. Lo propio me sucedió con la ciencia helenística de Alejandría, ciudad que con los Ptolomeos —a partir del siglo III a.C. — adquirió relieve mayúsculo con su Mouseion —universidad y academia— y su biblioteca —700.000 volúmenes—. Euclides y Apolonio —matemáticos—; Arquímedes —físico—; Herófilo y Erasistrato —médicos—; Eratóstenes, Aristarco, Hiparco, Ptolomeo —astrónomos—... fueron científicos de alto rango. Dos incendios —uno en 415 y otro en 640— pusieron punto final a la Biblioteca y a aquellos siglos de ciencia rigurosa que trajo seguridades sin cuento. Yo ambicionaba una certidumbre y una convicción parejas en el campo filosófico a fin de suprimir zozobras y ansiedades en las esferas teológica y ética. Dicho afán me forzaba a hurgar cada día más en el pensamiento de Husserl.

Platón (428-348) estimó que con la reminiscencia era posible acceder al saber último, aquel saber que abraza el *anhypotheton* sobre el cual descansan todos los restantes saberes. ¿Podría, yo, vivir en paz con un saber *anhypopheton* —aquél que ha superado el ámbito de las hipótesis—? En el siglo XVII Descartes imaginó haber encontrado el *fundamentum certum et inconcussum* del edificio entero del saber. Husserl buscó, a lo largo de su biografía, el suelo incommovible del saber y del obrar; pensó haberlo encontrado en la evidencia de la conciencia.

En *Logische Untersuchungen-II* —*Investigaciones lógicas-II*— propone:

Quiero volver a las cosas mismas.

Las *cosas mismas*, en Husserl, no son los objetos del mundo, sino las vivencias —*Erlebnisse*— en que aquéllas se hacen presentes a modo, precisamente, de entidades lógicas. Encaminarse hacia las cosas es apuntar a los actos por los cuales ponemos los objetos mundanales. Y los ponemos con la intencionalidad de la conciencia, la cual

descubre la esfera de lo intencionado. En este significado da lo mismo que el objeto intencionado sea el dios egipcio Osiris o bien el político catalán Prat de la Riba. Uno y otro dejan de ser objetos inmanentes, en mí, ciñéndose al estatuto de objetos intencionales.

Se me hizo así problema la génesis misma de la objetividad. El que fue mi amigo Stephan Strasser, nacido en Viena (1905) aunque lo traté siendo ya Profesor de la Universidad holandesa de Nijmegen —Nimega— redactó un importante libro con el título *Phénoménologie et Sciences de l'homme* (1967) que me ha resultado muy útil. Me hizo obsequio del mismo durante el *XV Congrès Mondial de Philosophie* (1973) que tuvo lugar en la ciudad búlgara de Varna. Este congreso fue la ocasión igualmente de establecer contacto con el analítico inglés Alfred Jules Ayer (1910-1989) y con los marxistas polacos Adam Schaff (nacido en 1903) y Bogdan Suchodolski (nacido igualmente en 1903). Ninguno de los tres, sin embargo, se prestaba a la Fenomenología, ni tan siquiera Schaff.

Strasser en su libro desarrolla tres niveles sucesivos de objetividad: el *precientífico*, o cotidianidad visceral de la vida, el *científico*, o conjunto de objetos del conocimiento que resultan del método científico, y el nivel de objetividad *metacientífico* que nace de enfrentar el sentido con la posibilidad del “no-sentido” o sinsentido. Este tercer nivel de objetividad aborda la problemática de las significaciones o interpretaciones. La objetividad científica queda situada, en consecuencia, entre el suelo cotidiano del que se alimenta —precientífico— y el nivel donde queda problematizada la ciencia —esfera metacientífica—. ¿Qué tipo de objeto acababa siendo mi Dios de la fe al que yo sometía a razón?. ¿*Fides quaerens intellectum* o bien *intellectus quaerens fidem*?. Pero, Dios ¿puede ser objeto, del tipo que sea?, Dios ¿un objeto de conocimiento? ¿no se le destruye de tal guisa? ¿Mejor mirar hacia al Inefable de los judíos? ¿Dios es silencio o por ventura nada?. Por lo menos, es nada cognoscible.

Todos los objetos son tales para una conciencia, para un acto de apercepción. El mundo posee objetividad puramente intencional. La lengua alemana distingue entre *Bewusstsein* —“saber-de-sí” o “darme-cuenta-de”— y *Gewissen*. Dado que ni el idioma castellano ni tampoco el catalán establecen diferencia tan nítida, advierto que al hablar de *conciencia* me sirvo del significado de *Bewusstsein*, que apunta a lo que sea la conciencia mientras que *Gewissen* señala hacia lo que quiere la conciencia, la cual pasa a ser, así, conciencia moral.

La conciencia no es cosa alguna, siguiendo a Husserl. Lo que aparece a la *conciencia refleja*, por su parte, es “no-cosa”.

Descartes en el *Discours de la Méthode* —parque quinta— sostiene que un autómeta —sería nuestro internet— no piensa lo que dice y ésta es la razón de que haya que programarlo. Lo virtual carece de conciencia, tanto de conciencia psíquica como moral.

En *Ideen*, Husserl afirma que la conciencia es el único absoluto en el doble sentido de que *es dada absolutamente* —sin condiciones— y de que *nulla re indiget ad existendum*. ¿Conciencia de Dios?; el único absoluto es esta conciencia de Él. ¿Y Él, Dios?... ¿?

También Freud se valió de la palabra *conciencia*, pero nada que ver con Husserl. Esto lo tuve siempre claro. En *Essais de Psychanalyse* —leí el libro en traducción francesa— escribió:

La division du psychique en un psychique conscient et un psychique inconscient constitue la prémissse fondamentale de la psychanalyse...

La psychanalyse se refuse à considerer la conscience comme formant l'essence même de la vie psychique.

Aprendí a no confundir *conciencia psíquica* —Freud— y *conciencia trascendental* —Husserl—. A la primera la capta cualquiera; la segunda ya pide paciencia y agudeza. Esta segunda, la conciencia fenomenológica, es conciencia constituyente de toda modalidad de sentido cara a nosotros. El yo, que sustenta los actos de conciencia, no es el yo empírico de cada quien, sino el yo trascendental —*que condiciona y hace posible*— no importa qué acto de conciencia; este yo no responde a *quid sit*, sino a *quomodo sit* algo, a cómo dicho algo se hace objeto para mí.

Husserl escribió en *Méditations Cartésiennes* —traducción al francés de Levinas—:

Tout ce qui existe et vaut pour moi, existe et vaut à l'interieur de ma propre conscience...

Tout ce qui existe pour la conscience se constitue en elle-même.

Y en tal tesitura, ¿qué pasa con Dios ?

L'ensemble du monde concret qui m'entourne n'est plus pour moi, désormais, un monde existant, mais seulement "phénomène d'existence" — "Seinsphänomen" —.

¿Dios? ¿en qué acaba Dios para que yo siga viviendo?

Tout état de conscience est conscience "de" quelque chose, quoi qu'il en soit de l'existence réelle de cet objet.

Dios ¿simple correlato de un estado de conciencia?. Yo apetecía bulto y no sombra de Dios. ¿Cómo queda? Parece que se da un desplazamiento de la presencia de la realidad a su presencia en el *ego*.

Ahora bien; reconocí que el "mundo-para-mí" se convertía en el "mundo-en-mí", con lo cual éste pasaba a ser el sentido de mi vida. Me resultó, no obstante, imposible aceptar a un Dios que de alguna manera se reducía a ser correlato de un acto de conciencia. Dios ¿una variable dependiente de la conciencia? A pesar de todo, diría que verdad y libertad son tales para una conciencia que sabe lo que sabe y, además, sabe lo que quiere. Los filósofos griegos ignoraron la conciencia; en cambio, tanto el agustinismo como el protestantismo colocaron al individuo consciente en el corazón de la fe cristiana. ¿No se cae de esta guisa en el fideísmo? No, me cuentan. ¿Por qué? porque todo objeto es objeto para una conciencia. ¿Por ventura no se muda la conciencia en creadora del mundo, incluido Dios? En manera alguna, se me responde. En *Ideen II* Husserl sostiene que la conciencia es nada desprovista de mundo. ¿Lo que vale, entonces, es la objetividad en vez de la subjetividad? Tampoco; la objetividad existe únicamente a manera de polo de una mirada consciente intencional. Aquí reside el intrínquis: en colocar un puente, que se aguante, entre subjetividad y objetividad. ¿Dios con un pie en cada orilla o bien al margen de todo?

O bien no contamos con bulto de Dios, o bien Dios acaba en objeto, en *ontos* supremo. En esta segunda hipótesis entra en el campo fenomenológico. Pero hay que tener presente que el objeto se constituye por sedimentación de significaciones. Éstas, no obstante, no son las condiciones *a priori* de toda experiencia en el sentido del kantismo puesto que para Husserl el entendimiento que establece las condiciones indicadas como fundadoras de la experiencia en general —externa e interior—, es un entendimiento que queda fundado sobre la experiencia. Pero de Dios carecemos de

experiencia sensible intersubjetiva; de las subjetivas, que cada cual cargue con ellas. Elementales fenómenos psiconeurológicos.

¿Enmarañado este modo de plantear el tema de Dios?; no dispongo de otra salida. ¿Sólo amarlo? no soy gato. No me valen ni la fe del carbonero —subjetivismo— ni tampoco el descreimiento del jabalí —objetivismo—. La fe del primero reposa sobre: *noto que me gusta el chocolate con churros*; el descreimiento del segundo descansa encima de: *si no lo veo, no me lo creo*. El escarabajo pelotero es un “sin fe”, un descreído; únicamente cree en la mierda cuando la azuza en forma de bolita. Quien ama a Dios ¿no estará amándose a sí mismo?. Quién sólo cree en la mierda porque la toca, es un cerdo.

No disponemos de dato, de hecho, que sea distinto del significado que éste tiene para mí. El positivismo burdo resulta zoológico. La conciencia, constitutivamente, consiste en apertura a otra cosa que ella misma, y pasa a ser ella —*conciencia*— en la medida en que queda penetrada de la realidad, ajena a dicha conciencia. Conciencia y mundo existen interrelacionados. A la aparición del mundo a la conciencia se la denomina *fenómeno*. El ser se iguala, de esta manera, al aparecer; es decir, al aparecer del mismo ser. Pero, de Dios no tenemos fenómeno ni que tomemos a éste en el significado de Husserl.

La conciencia posee estatuto de absolutez, consigna Husserl, a fin de evitar que alguien imagine que el yo, que realiza el acto de conciencia, pertenece a una región de la naturaleza —en este caso a la región psíquica—. Si contamos con naturaleza se debe a que existe el yo trascendental —no el de los psicólogos—. El mundo acaba siendo aquello de lo cual se puede tener conciencia —aquí *conciencia* no es la estudiada por los psicólogos; es realidad trascendental; es decir, aquella que *condiciona y hace posible* lo que sea aunque sin experiencia sensible de lo trascendental.

El acto de conciencia coloca delante de la evidencia. La evidencia es una verdad que se verifica a ella misma. Ahora bien; ver —*evidencia, ex videre*— no es juzgar; no coinciden *ver* un comportamiento amoroso que *juzgar* un acto interpretándolo como amoroso.

Husserl en *Méditations cartésiennes*, por ejemplo, introduce diferencias entre *noesis* —*cogitatio*— y *noema* —*cogitatum*—, entre *apercibir* y *lo apercibido*. La *noesis*, o modalidad intencional de la conciencia —e.g. me apercibo de que veo, recuerdo, entiendo...— consiste en inyectar sentido —*intencionalidad*— a las diversas

vivencias de la conciencia. El *noema*, en cambio, es el correlato intencional del acto de aprehender; a pesar de la *epokhé* —o poner entre paréntesis—, el mundo no desaparece, sino que subsiste como ámbito de objetos intencionales: es lo *cogitatum*. El *noema* —*noémata* en plural— indica el sentido o significado de los actos de conciencia, significado que prescinde de la existencia o inexistencia de las cosas o realidades extramentales. Dios es *noema* en diversas civilizaciones; ahora bien, ¿existe más allá del conocer? Esto es lo hiriente. No coinciden *oír sonidos*, o quedar afectado por éstos, y *oír una sinfonía*; esto segundo apunta al objeto, a lo oído. *Noesis* es el acto de mirar de la conciencia; *noema* es el correlato de este estar mirando; es decir, es lo mirado. La conciencia no forma parte de un mundo existente puesto que no va más allá de ser *pura conciencia de*; toda realidad queda reducida a *Gegenstand*, a *vis a vis*, a *cara a cara*. Dios se me encogía. Lo que sea el ser, queda atrapado en el *cogitatum*; su verdad reside en el *cógito*. Una cosa es Dios como realidad extramental y otra Dios como objeto intencional de la conciencia; una cosa es un *árbol a secas* y otra diferente *un árbol percibido como tal*.

En una intuición empírica, o experimental, se me da un objeto individual; en cambio, en la intuición fenomenológica se me entrega la esencia —definición— pura de algo. Lo que sucede es que de Dios no tenemos intuición empírica; ¿cómo obtener, entonces, la intuición eidética de Él? ¿por ventura a través de las intuiciones individuales de los escritos que hablan de Dios en las distintas civilizaciones?. El objeto intencional —Dios, Teorema de Pitágoras, Centauro, Cerezo, Miedo...— es sólo eso: intencional, exista o no más allá. Contamos con el acto de apuntar a un objeto, pero de éste, del objeto, de su existencia, nada se sabe más allá de estar apuntando hacia él, exista o no. ¿Platonismo? ¿agustinismo? Dios ¿punto último del deseo intelectual, epistemológico? La conciencia ¿pasión de Lo Otro?

En el año 1982, en la *Université Libre de Bruxelles*, tuve la oportunidad de abordar estos asuntos graves con Emmanuel Levinas durante el *XIX Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*. Asistió también el polaco-belga Chaïm Perelman (1912-1984), de quien había leído *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation* con gran provecho; pensé comentar con él el conocimiento de Dios a base de la retórica, entendida como arte de argumentar, valiéndome así de la prueba no demostrativa. Pero, no se presentó la ocasión de platicar a solas con él. Se me antojó siempre distante.

El alemán Franz von Brentano (1838-1917) enseñó filosofía en la Universidad de Viena a partir de 1884; fue entonces cuando Husserl siguió un curso suyo. Allí le sorprendió el concepto medieval de *intentio*, que se había desarrollado durante el siglo XIII con el dominico alemán Thierry de Freiberg (1250-1320), por ejemplo. El entendimiento hace que existan de manera esencial —*esse quidditativum*— las cosas que la naturaleza produce tan sólo en entes individuales y limitados, el *esse hoc*. Brentano objetivó sus enseñanzas sobre el particular en el libro *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), obra que Husserl estudió. En ella escribe Brentano:

La palabra “conciencia” aplicada a un objeto cuyo conocimiento está en la conciencia... hace referencia a la presencia intencional de dicho objeto.

El concepto de *intencionalidad* impresionó a Husserl. Brentano dejó escrito:

Nadie puede dudar razonablemente de que el estado psíquico, del cual se apercibe, en él mismo no existe tal como él lo apercibe.

El ser humano es el hontanar de intenciones significativas. Es preciso distinguir entre el contenido vivido y el objeto extramental. Éste se hace presente en el acto psíquico como vivencia intencional, pero no como la realidad misma. La realidad externa queda reducida a hecho de conciencia; es decir, en el *ego cógito* —en la *cogitatio*—, el mundo es algo simplemente vivido. Dicha vivencia pasa a ser un dato absoluto. No interesa lo que aparece a la conciencia, sino el hecho de aparecer, el “ser-fenómeno” del objeto. En el *cógito* hay algo más que la *cogitatio*; en él está el objeto mismo. Esto sí, en cuanto que visto, pensado, imaginado, deseado. Ver la banderita catalana encima de mi mesa de trabajo no es contemplar en miniatura mental dicha banderita, sino estar apuntando al objeto exterior *banderita catalana*. Conciencia es conciencia de este fenómeno de ver. El sentido del ser —*Seinssinn*—, del objeto *banderita catalana*, queda constituido por la donación de sentido. Conocer es interpretar —*Deutung*—. La sola física ignorará siempre qué sea el fenómeno físico. El positivismo de Comte carece de sostén racional.

La intencionalidad implica la primacía *de algo* por encima de la conciencia *de sí*. El acto de apuntar hacia algo se concreta con el *noema*, el cual es el correlato de la *noesis*. ¿No se cae, de tal guisa, en el idealismo? De ser así, pierdo a Dios, a un Dios

sustancioso. A pesar de todo, reconozco que Husserl no es ni Platón —Libro VII de la *República*— ni tampoco es Descartes; uno y otro pierden el mundo sensible, extremo que Husserl evita ya que pone, como punto de arranque, a la intuición eidética de lo sensible. Imposible igualmente atribuir a Husserl un idealismo como el del irlandés George Berkeley (1685-1753).

A este respecto Husserl dejó escrito en *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie* (1913):

Al efectuar la reducción fenomenológica, en realidad no hemos perdido nada, sino que hemos ganado el ser total, el cual contiene en sí como correlato intencional de los actos... todas las transcendencias del mundo, constituyéndolas dentro de uno mismo.

El concepto de *intencionalidad* hace imposible colocar el mundo como simple representación en la conciencia. La conciencia es “dirección-hacia” lo que ella no es. No obstante, la realidad allende la conciencia —en Husserl— no disfruta de otra entidad que la de su aparecer a la conciencia. La realidad independiente, así contemplada, no es ni el mundo —*realismo*— ni tampoco la conciencia —*idealismo*—, sino un “mundo-para-la-conciencia”. Contamos exclusivamente con lo que aparece y, por cierto, tal como aparece. No hay mundo tras la aparición. Ha desaparecido la oposición clásica “sujeto-objeto”. Este extremo, precisamente, es el que no consigo aceptar aunque constituya la originalidad de Husserl.

El concepto de *intencionalidad* husserliana me impactó el día en que compré *Situations I* de Jean-Paul Sartre (1905-1980). Aconteció en París, en la librería Gallimard, y fue en 1970. Un capítulo del libro en cuestión se titula: *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*. He aquí algunos textos significativos:

La conscience et le monde sont donnés d'un même coup...

Connaître, c'est "s'éclater vers" ... là-bas, pres de l'arbre et cependant hors de lui, car il m'échappe et me repousse... Hors de lui, hors de moi.

Cette nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que soi, Husserl la nomme "intentionnalité".

El *cogito* recoge en sí intencionalmente al mundo entero como a su *cogitatum*. No se ha perdido al mundo; se ha ganado como fenómeno mío. Ahora bien; si es así ¿no hemos extraviado la trascendencia del mundo? Idealismo ¿trascendental? ¿estamos regresando a Kant, el cual perdió a Dios al servirse de la *Vernunft* teórica?

Detrás de todo acto de conciencia se sitúa el yo; ahora bien, no se trata del yo mundano —el tuyo o el mío que son cosas psíquicas—, sino que Husserl habla del yo trascendental, el cual opera en todo acto de conciencia constituyente a modo de condición posibilitadora. Este yo se coloca más allá de toda posible experiencia.

Alguien —ignoro quién— ha tenido compasión, estos días en que redacto esto, de mi desasosiego por Dios y me ha enviado, desde París supongo, el libro *La pensée de Dieu* —Grasset, 2012— escrito por los hermanos Igor y Grichka Bogdanov. El primero es físico teórico; el segundo es matemático. El problema en torno a Dios, sin embargo, una vez leída con gusto la obra no ha dejado de atenazarme. La cuestión es previa: ¿qué es conocer? Los dos hermanos lo dan por supuesto. Ingenuos.

De someter Dios a la *epokhé* husserliana ¿qué Dios me queda?

El substantivo griego *epokhé* se forma a partir del verbo *epékhein*: suspender, parar. En Husserl, *epokhé* será *suspensión* o *poner entre paréntesis*. En cambio, la fórmula *assensus sustinere* de Marcus Tullius Cicero (106-43 a.C.) no significa *suspender el juicio*, sino *suspender el asentimiento*. Husserl adopta la primera fórmula, la griega. No se trata de escepticismo; aquello que propone es *no hacer uso*. Lo que se decide es interrumpir la confianza en la existencia del mundo a fin de ver claro en vez de proceder precipitada e intoxicadamente. De esta guisa la existencia de Dios queda para luego; Dios, encerrado en la jaula de mis problematizaciones. *Epokhé*, interrupción, parada. ¿Dios? para más tarde. ¿Siempre para más tarde? ¿no será demasiado tarde?

A veces imaginé que la *epokhé* husserliana coincidía con *Le doute* de Descartes, pero no es así. El filósofo francés duda de forma provisional y de manera instrumental —se duda a fin de salir de la duda—; en cambio, la *epokhé* en manos de Husserl es definitiva. Suspenso mi actitud natural o creer en la existencia del mundo y ésta constituye mi única verdad. La *epokhé* es la finalidad de ella misma; por el contrario, la duda cartesiana es trampolín que lanza a disfrutar finalmente de certeza. No; la *epokhé*, con todo, no niega al mundo, limitándose a neutralizar su validez. El mundo continúa existiendo, pero yo no formulo juicios sobre él. ¿Acerca de Dios? silencio. ¿Wittgenstein? ¿último capítulo de su *Tractatus*? ¿por qué no?

Husserl, de hecho, anuncia dos modalidades de *epokhé*: *reducción trascendental* —el mundo queda reducido a su aparición a la conciencia— y *reducción eidética* — los objetos del mundo quedan reducidos a su esencia o *eidos* prescindiendo de individualidades—. Antes me he referido a la *epokhé* trascendental, la cual nos cuenta que el mundo en torno, más que existir, es únicamente *fenómeno de existencia* — expresión del mismo Husserl en *Méditations cartésiennes*—.

Por la reducción eidética la esencia, o *eidos*, del objeto queda constituida por lo no variante que permanece idéntico a lo largo de las variaciones de presentación. La esencia de algo —de un color, o de una virtud, o de Dios— es aquello por lo que se me revela dicho algo; es cuestión de una donación originaria. No se confunda con abstracción.

Pero regreso a la *epokhé* trascendental porque en ésta comprendí que se ventilaba el tema teológico tal como a mí me estaba atenazando. ¿Tengo derecho epistemológicamente a formular juicios acerca del mundo o debo ceñirme a enunciar juicios sobre mis actos de conciencia?, he aquí el infortunio. La reducción trascendental fuerza a la conciencia a desprenderse de la ingenuidad de fiarse de la actitud natural, la cual consiste en creer espontáneamente que el mundo está ahí, tal como lo capto, sin caer en la cuenta de que la conciencia es donadora de sentido — *Sinngebende*—. Husserl, si no yerro, reduce el ser a su aparecer o, por lo menos, se abstiene de pronunciarse sobre el estatuto ontológico último del aparecer a la conciencia. Acepto que el asno es incapaz de *epokhé* trascendental viviendo el mundo en derredor tan tranquilamente; es decir, como asno.

No puedo menos, llegado a este extremo, que pensar en el *gnothi seauton* del Santuario de Delfos, tema que Agustín de Tagaste retoma precisamente refiriéndose a Dios:

Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas.

¿De tal guisa no me quedaba, Dios, reducido a psicología? El psicologismo ha sido otro desprovisto.

Tuve la oportunidad en 1979 de comentar esta cuestión con el dominico francés Ives Congar (1904-1995) durante un Congreso Internacional de Filosofía Católica que se celebraba en la ciudad brasileña de Rio de Janeiro. Congar me remitió al concepto husserliano de *Lebenswelt* o “Mundo de la vida”. Mientras que en Hegel todo era

racional, en Husserl hay que contar con lo anterracional o prerracional. Para comenzar debe uno dirigirse a la inmediatez de nuestra presencia al mundo; antes de las teorías o conceptualizaciones científicas del mundo tenemos que contar con el mundo vivido y todavía no explicado a través de conceptos. Se da una experiencia primera a partir de la cual se determinan los objetos conocidos. Este fondo primordial es algo recibido, no construido, y anterior al acto de poner. Lo no tematizado, lo no-tético, precede a toda construcción. Antes de la tesis acerca del mundo, está la “manera-de-estar-en-el-mundo” o *Lebenswelt*. La anterioridad de éste se despliega en tres ámbitos; el histórico-cultural, el biográfico-individual y el epistemológico. En los tres ámbitos descubro la cuestión de Dios. Se da la actividad predicativa desde la experiencia antepredicativa. La verdad científica no reposa ontológicamente sobre Dios como sucede en Descartes, sino que se funda sobre el *Lebenswelt* o vivencia inmediata de aquella vivencia en la cual ser humano y mundo se descubren originariamente de acuerdo. Cada hombre queda definido por sus experiencias originarias, prerracionales; ¿volver al útero materno? Obstinación en encontrar al punto cero.

En la ciudad francesa de Nice asistí a una conversación, en 1969, a la que entonces no supe sacarle todo el jugo intelectual. Discutían sobre la interpretación que Jean Hyppolite (1907-1968) había llevado a cabo de Hegel en lo tocante a la dialéctica entre *yo* y *tú*. Sucedió durante el *XIV Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française*. El Profesor D’Hondt intentó clarificarme el asunto pero no alcancé a seguirle correctamente. Años más tarde he podido hacerme cargo del mismo con el tratamiento que Husserl realiza en *Méditations cartésiennes*, capítulo quinto:

Lorsque moi, le moi méditant, je me réduit par l’"epokhé" phénoménologique à mon "ego" transcendantal absolu, ne suis-je pas devenu par là même "solus ipse"?

¿Resulta factible que el yo consciente alcance al tú consciente o bien quedo inexorablemente solo? El *ego* del *ego cogito cogitatum* ¿no pierde tanto el mundo como las comunidades históricas? Responde Husserl en *Méditations cartésiennes*:

Au point de vue phénoménologique, l’autre est un modification de mon moi.

Pero cabe interrogarse entonces ¿de qué manera el otro, que queda únicamente “apresentado”, se hace uno con mi carne que lo capta, carne o cuerpo que sí se halla,

por cierto, presentada? Mi *cuerpo propio* con el que veo, toco y me expreso, mi carne —*Leib*—, constituye el punto de referencia de los cuerpos —*körper*— restantes. Mi cuerpo no dista de mí; en cambio, los cuerpos exteriores se sitúan a distancia. ¿No hace aparición, de tal guisa, una dialéctica entre el extraño propio —yo veo, yo toco— y el extraño fuera de mí que no va más allá de ser ente-lequia? Y, sobre todo, ¿qué es la persona divina, extranjera a mí? ésta no da alcance a mi corporeidad. ¿Queda inevitablemente extraviada? ¿Dios perdido? ¿y el Dios Encarnado?

Leib en lengua alemana es “cuerpo animado, mi propio cuerpo en la medida en que persiste vivo —el cadáver ya no—. *Körper* en el mismo idioma es cuerpo físico inanimado; de hecho el cuerpo del otro, de entrada, no supera el estatuto de *körper*, de objeto mundanal, y así persiste hasta que entra en *simpatía* con mi *Leib*. El vocablo *simpatía* lo entiendo en su etimología griega: *pathetikós*, de *épathon* —“experimentar”—, y *syn* —“con”, “juntamente”—. *Sympátheia* —“simpatía”— es el acto de sentir igual que otro. La *Leib* de uno y la *Leib* del otro “simpatizan” y así se reconocen. Pero ¿cómo llegar a tal extremo con Dios si ni tan siquiera me resulta posible con la *Leib* de Jesús de Nazareth y menos con el cuerpo simbólico del Cristo resucitado de entre los muertos? Algunos textos de los místicos, sin embargo, en ocasiones parecen referirse a relación carnal —en el significado, ahora, de *Leib*— como sucede en *El libro de la vida* de Teresa de Ávila (1515-1582) describiendo uno de sus éxtasis. Pero no se supera la esfera de los fenómenos psíquicos a menos de servirse del método fenomenológico, el cual indaga esencias.

Descartes habíase ya planteado la cuestión del solipsismo del *ego cógito* resolviéndola con un Dios —quíerese, o no, sacado de la manga— que sale garante del mundo más allá del radical *ego cógito*. En cambio, el esfuerzo de Husserl reside en descubrir si la intersubjetividad puede vencer al solipsismo; él considera que sí aunque no me ha resultado asunto resuelto si se arranca del *ego cogito cogitatum*. Lo que se da es el cuerpo vivo del otro, su *Leib*, el cual se muestra como semejante al mío, pero, claro, la dificultad está en cómo superar el básico *me doy cuenta de* que apercibo el otro cuerpo. ¿Cómo saltar de la apercepción hasta lo extramental? intencionalidad; nada más.

Mi amigo holandés nacido en Viena Stephan Strasser, fenomenólogo, con quien comenté este extremo durante el *V Congreso Mundial de Filosofía* que tuvo lugar en Varna —Bulgaria— en 1973 me lo enfocó de la manera siguiente:

—El ser humano depende tanto de los otros que sin éstos no puede existir como ser consciente. La conciencia humana es una conciencia indigente.

Las personas nos *encontramos*, me decía, en situaciones significativas para nosotros; de lo contrario, no se da *encuentro*, sino simple roce, normal fricción. Tal vez, digo, una comunidad concreta de creyentes, una *ekklesia* de creyentes, una asamblea convocada por la fe común de un grupo determinado se convierta en el punto cero del resto. Pero esto, diría, se aleja ya del planteamiento husserliano siendo harina de otro costal aunque no es menguado asunto, sino cuestión *majoris momenti* para la fe religiosa. El primer Heidegger lo vislumbró ya así.

Lo último que leí de Husserl, y no en su totalidad, fue *Die krisis der europaischen Wissenschaften*. Lo llevé a cabo en la versión francesa de la Editorial Gallimard (1976), *La crise des crises des sciences européennes et la phenomenologie transcendante*. Se me abría una meditación inédita.

Los Nazis llegan al poder en Alemania en 1933. A Husserl le suprimen toda actividad académica pública incluida la prensa. El día 7 de mayo de 1935 pronuncia en Viena una “conferencia-manifiesto” con el título *La crisis de la humanidad y la filosofía*. Aquí se halla el núcleo de su libro. ¿La historia tiene sentido o, acaso, la razón desfallece en su vientre?

Husserl descubre las raíces de la actual crisis europea en el siglo XVII cuando la razón matematiza la realidad y se aparta de los problemas vitales de los hombres poniéndose a vivir de la abstracción. Él entiende la historia como abierta e infinita. La historia transmite una herencia siempre en movimiento. Contra Hegel no acepta que, de suyo, la historia tenga un término, un cierre. En el libro *El origen de la geometría* traducido al francés por Jacques Derrida y publicado por *Presses Universitaires de France* consigna:

L’histoire n’est d’entrée de jeu rien d’autre que le mouvement vivant de la solidarité et de l’implication mutuelle de la formation du sens et de la sédimentation du sens originaires.

De manera más contundente se manifiesta en *Logische Untersuchungen I* (1900) como se observa en el texto que traigo de la traducción francesa de P.U.F.. Se expresa así:

Aucune vérité n'est un fait, c'est-à-dire quelque chose de déterminé dans le temps. Une vérité peut sans doute signifier qu'une chose est, qu'un état de choses existe, qu'une modification a lieu, etc. Mais la vérité elle-même transcende toute temporalité.

¿Qué acaba siendo, pues, la verdad? la verdad —incluida la verdad acerca de Dios— es proceso y no sólo evidencia actual; consiste en corrección de evidencias sucesivas. La verdad es historia; ahora bien, ésta, la historia, va más allá de ser flujo de sucesos; es proceso teleológico, producción de un sentido. Dios ¿el último sentido, el definitivo, pero únicamente al final? ¿no se trata de una reminiscencia hegeliana?

En la *Krisis* Husserl concibe al ser humano de otra manera de cómo lo había llevado a cabo antes; deja de ser un *ego* psíquico y mundanal convirtiéndose en soporte de una razón teleológica y pasa a ser, así, el hombre, una realidad cultural e histórica. Al ser humano le incumbe poner en práctica un proyecto teleológico inacabable. Tanto la razón como la verdad exigen a la historia. La conciencia de tiempo es tan definitoria que encima de ella se apoya toda conciencia de objeto. El sujeto humano se configura en el seno de una unidad histórica. Dios ¿desconoce no sólo al espacio, mas igualmente al tiempo? entonces no se halla a mi alcance. El *ego cogito cogitatum* no puede concebirse como no sea en el vientre de un proceso histórico por muy significativo que éste pretenda ser o realmente sea.

No obstante, aunque la historia sea teleológica no deja de ser un lugar de peligro y de posible quebranto irreparable. Nazis en Alemania. Comunistas en Rusia. A este reto responde Husserl en *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, traducido, el texto, por Paul Ricoeur en la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1950):

Si une culture rationnelle n'a pas abouti, la raison n'en réside pas dans l'essence du rationalisme lui-même, mais seulement dans son "aliénation", dans le fait qu'il s'est enlisé dans le "naturalisme" et "l'objectivisme".

El discurso en torno al Eterno parece plausible en la medida en que la razón no se ha alienado en el naturalismo y en el objetivismo. Esto en cuanto a la reflexión

acerca del significado de *Absoluto Divino*; de querer afrontar al referente lingüístico *Dios*, la razón queda entonces muda, taciturna.

Edmund Husserl al que me remitieron varios pensadores, a lo largo de mi biografía, no me ha regalado consuelo definitivo alguno ni en la esfera epistemológica —resulta hacedero caer en el idealismo—, ni menos en el plano teológico —Dios, como referente, queda irremediabilmente fuera del *ego cogito cogitatum*—. Me ha resultado, en cambio, estimulante su fenomenología para tratar del Sentido Último de todo en la medida en que no se abandone al discurso cultural sobre el asunto, discurso que vive precisamente en el decurso histórico. Éste es ya tema del último Husserl.

Dos filósofos fenomenólogos —una mujer y un varón— me impresionaron en su día y hasta me impactaron: Edith Stein (1891-1942) y Jan Patočka (1907-1977), alemana, ella; moravo —checo—, él. Sus escritos poseen solidez, pero aquello que me afectó fue su entereza biográfica. En los dos, pensar y hacer tenían una sola alma.

Edith Stein era judía; estudió con Husserl en la universidad de Göttingen siendo más tarde Ayudante de Cátedra del mismo filósofo, entre 1916 y 1918, en la universidad de Freiburg im Breisgau. Se convirtió al cristianismo católico en 1922; pronto ingresó en la orden religiosa de las Carmelitas (1933). La Gestapo, la policía política del partido nazi de Hitler, la arrestó encerrándola en el campo de exterminio de Auschwitz —Oswiecim en polaco—, cerca de la ciudad de Cracovia, donde la asesinaron el día 9 de agosto de 1942. En 1950 se publicó su libro *Endliches und Ewiges Sein* —“El ser finito y el ser eterno” —. No lo he estudiado pero descubrí su existencia en un seminario de filosofía; se opone a la vez a la fenomenología de Husserl y a la ontología fundamental de Heidegger puesto que considera que ni la intencionalidad de uno ni tampoco la comprensión del ser del otro constituyen el sentido de las cosas.

Jan Patočka estudió en la Sorbonne —París— entre 1928 y 1929 escuchando la conferencia de Husserl sobre las *Méditations cartésiennes*. Patočka fue amigo de Koyré —un filósofo ruso nacionalizado francés—, alumno directo de Husserl. En 1932, Patočka estuvo con Husserl en la universidad de Freiburg im Breisgau. Al caer Checoslovaquia en manos de los comunistas estalinistas en febrero de 1948, Patočka fue expulsado de la universidad de Praga de donde era Profesor. En enero de 1968 sube al poder el comunista no estaliniano Alexander Dubček abriendo espacios de libertad social, pero los tanques comunistas de la Unión Soviética invaden Checoslovaquia el día 21 de agosto del mismo 1968. Por espacio de muy corto tiempo

Patočka disfrutó de libertad. Después el país quedó sumido en la represión. En esta situación inhumana mi fenomenólogo checo protestó siendo el coautor y primer portavoz de la “Carta-77”, un documento de protesta publicado el día 1 de enero de 1977. La policía política del gobierno comunista le detiene sometiéndolo a interrogatorios y a torturas que le causaron la muerte en marzo de 1977. Únicamente he tenido en mis manos, ojeándolo, su libro en francés *Essais hérétiques sur la philosophie de l’histoire* —Ed. Verdier, 1981—. Una de las frases leídas que recuerdo decía:

Le rationalisme moderne voulant dominer les choses, est dominé par elles, par le desir du profit.

El primer contacto —no directo— que establezco con el fenomenólogo austriaco Alfred Schütz (1899-1959) fue a través del yugoslavo Thomas Luckmann, nacido en 1927, que terminó siendo Profesor en la Universidad de Konstanz a partir de 1970. El Departamento de Sociología de la Universitat Autònoma de Barcelona, al frente del cual se hallaba el Profesor Joan Estruch, invitó a Luckmann para impartir un seminario. Asistí; me impresionó. Habló de Schütz y me compré el libro de éste *La construcción significativa del mundo social*, publicado en Barcelona por Ediciones Paidós en 1993. Se trata de un trabajo que introduce la fenomenología de Husserl en el terreno sociológico. Asegura que la vida cotidiana tiene su comienzo en el mundo intersubjetivo y en manera alguna en el ámbito de lo privado.

Si se me pregunta qué obras de Husserl he manejado más asiduamente en mi vida, confesaré las siguientes:

-*Recherches logiques-I*; P.U.F., 1959.

-*La philosophie comme science rigoureuse*; P.U.F., 1955.

-*Idées directrices pour une phenomenologie*; Gallimard, 1950.

-*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*; P.U.F., 1964.

-*Méditations cartésiennes*; Vrin, 1931.

Esta última es de la que más me he servido para las reflexiones universitarias.

¿Qué libros aconsejo en vista a inteligir a Husserl? pues tres. Son éstos:

-Emmanuel Levinas: *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*; Vrin, 1984.

-Jan Patočka: *Introduction à la phénoménologie de Husserl*; Millon, 1992.

-Paul Ricoeur: *À l'école de la phénoménologie*; Vrin, 1987.

Pongo punto final a estos recuerdos filosóficos, que buscaban la esperanza, de la siguiente guisa:

Abyssus abyssum invocat, del salmo XLII, 8, atribuido al rey judío David (1010-970 a.C.).

Una sima grita a otra sima, o en catalán: *Cada aiguat en crida un altre*, o en francés: *Une vague appelle une vague*.

Abyssus abyssum invocat.

¿Por ventura nuestro cerebro posee demasiadas neuronas y excesivas comunicaciones entre ellas? Ni la cabezota del elefante ni la cabeza del gorila se plantean el tema de Dios.