

## EL ESTATUS DE LA FENOMENOLOGÍA FILOSÓFICA ANTES DE HUSSERL: ORIGEN Y DESARROLLO

THE STATUS OF THE PHILOSOPHICAL PHENOMENOLOGY  
BEFORE HUSSERL: ORIGIN AND DEVELOPMENT

Jimmy Hernández Marcelo

Universidad de Salamanca

Laboratorio de Ontología de la Universidad de Turín (Labont)

**Resumen:** *El presente estudio traza una línea histórica en la que se muestra el nacimiento y el desarrollo de la fenomenología filosófica anterior a la fenomenología husserliana. Se realiza un desarrollo histórico-conceptual del término fenomenología en autores que recurren a su uso durante los siglos XVIII y XIX. Los personajes a los que se vincula este término pertenecerán también a plurales ámbitos del saber. Estos pensadores son: Öttinger, Lambert, Kant, Fichte y Hegel. En cada uno de ellos la fenomenología asume características específicas y persigue fines concretos. Por su parte, intentaremos hacer dialogar estas fenomenologías con la fenomenología husserliana mostrando las coincidencias y las diferencias en cada caso.*

**Palabras clave:** *Constructivismo, Epistemología, Fenomenología, Ontología, Representacionalismo.*

**Abstract:** *This study draws a historical line in which it shows the birth and development of the philosophical Phenomenology before Husserl's Phenomenology. It makes a conceptual-historical development of the term Phenomenology in authors who use this term during the eighteenth and nineteenth century. The authors linked to this term belong also to plural fields of knowledge. These thinkers are: Öttinger, Lambert, Kant, Fichte and Hegel. Phenomenology assumes in each of them specific characteristics and pursues particular purposes. On the other hand, we will try to bring into dialogue these phenomenologies with*

*Husserlian phenomenology making explicit the coincidences and differences in each case.*

**Keywords:** *Constructivism, Epistemology, Phenomenology, Ontology, Representationalism.*

## INTRODUCCIÓN

La historia de la filosofía occidental ha sido el escenario de múltiples disputas desde sus orígenes hasta el día de hoy. Grandes personajes han pretendido presentar sus ideas como las soluciones definitivas a los problemas inherentes al ser humano. A inicios del siglo XX un filósofo alemán de origen moravo inaugura una nueva corriente filosófica cuya fecundidad no se ha apagado todavía. Este filósofo se llamaba Edmund Husserl (1859-1938) y su filosofía era la fenomenología.

Su proyecto filosófico se enfrenta a la reducción del saber y de las ciencias, bien a estructuras naturalistas (psicologismo) o bien a estructuras historicistas (la filosofía de la visión del mundo). Según esto, su primera tarea será intentar superar el escepticismo y relativismo a los que nos han llevado estas reducciones. Luego, se enfrentará con la titánica tarea de demostrar la posibilidad del conocimiento objetivo. La fenomenología husserliana será, por tanto, una radicalización del proyecto de la *Aufklärung* moderna en la que la problemática del conocimiento pasará a ocupar el lugar central de la filosofía.

A pesar de la gran novedad que significó la propuesta husserliana a inicios del siglo XX, tanto los objetivos como el nombre de su filosofía hunden sus raíces en la tradición moderna. Por un lado, el término “fenomenología” es un neologismo nacido en los debates epistemológicos del siglo XVIII y no son pocos los autores que se remiten a él desde diferentes enfoques. Por otro lado, Husserl recibe directamente la influencia de algunos de ellos, un poco menos de otros y reacciona contrariamente contra alguno de en concreto. Presentar la génesis histórica del término “fenomenología” y comparar la filosofía de Husserl con las propuestas de los primeros fenomenólogos serán los objetivos del presente estudio.

### 1. LA FENOMENOLOGÍA EN LA TRADICIÓN PRE-KANTIANA: ÖTINGER Y LAMBERT

Etimológicamente la palabra fenomenología significa estudio o tratado (λόγος) del fenómeno o de lo que aparece (φαινόμενον). El surgimiento de este término está circunscrito dentro de un proceso de renovación terminológica del léxico filosófico y científico durante el siglo XVIII. Este proyecto intentaba hacer derivar nuevos significados de campos conceptuales a partir de raíces

griegas y así ir dejando progresivamente el uso de términos latinos vinculados a un pasado considerado ya obsoleto. Entre otros términos nacidos bajo esta misma influencia encontramos, por ejemplo, teodicea<sup>1</sup>, ontología<sup>2</sup> y cosmología<sup>3</sup>. El padre de este movimiento que intenta hacer hablar alemán a la filosofía es Christian Wolff. Por medio de este autor se conquista la unidad de nación, lengua y filosofía<sup>4</sup>.

La fenomenología hunde sus raíces en este contexto filosófico. En este momento histórico, el racionalismo de Leibniz y Wolff germinaba y prosperaba como una escuela representativa de filosofía alemana. El nacimiento, desarrollo y aplicación de la metodología fenomenológica se enmarca dentro de la disputa emprendida contra el racionalismo bajo la consigna de luchar contra Wolff<sup>5</sup>. Es interesante tomar conciencia de que la fenomenología se inspira en el proyecto wolffiano de creación de un nuevo lenguaje filosófico, pero al mismo tiempo reacciona contra el racionalismo.

Una idea fundamental del presente estudio es que la fenomenología es, ante todo, un proyecto epistemológico. Según esto, la crítica hecha al racionalismo se basa precisamente en el principio del sistema y no en la idea misma de filosofía sistémica<sup>6</sup>. La aspiración de la filosofía alemana moderna es llegar a establecer un sistema general del mundo que dé cuenta del todo y la fenomenología se compromete también en esta empresa. Sin embargo, la tradición racionalista comienza a recibir críticas desde dos flancos: los teólogos luteranos y los partidarios del avance de la ciencia experimental vinculados a Newton.

El surgimiento de un movimiento reaccionario supone la toma de conciencia de la insuficiencia conceptual y metodológica en el intento de explicar el conocimiento verdadero posible que un sujeto puede alcanzar, pero supone también el reconocimiento de los límites de la razón y la necesidad de volver a mirar al conocimiento sensible como posible fuente de conocimiento conciliable con el conocimiento racional. Numerosas y distintas respuestas se pueden desarrollar a partir de esta problemática, sendas que se mueven desde

<sup>1</sup> En 1710 Gottfried Leibniz publica en francés sus *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*.

<sup>2</sup> En 1729 Christian Wolff publica *Philosophia prima sive Ontologia*.

<sup>3</sup> En 1731 Christian Wolff publica *Cosmologia generalis*.

<sup>4</sup> La opinión de Félix Duque es que Descartes no es el iniciador de una filosofía nacional como opina Descombes, sino que sería Wolff el que consolide la nacionalización de la filosofía. Félix DUQUE, *Historia de la Filosofía Moderna*, Madrid, Akal, 1998, p. 30, Vincent DESCOMBES, *Le Même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979, p. 11.

<sup>5</sup> Juan ARANA, *Ciencia y Metafísica en el Kant precrítico (1746-1764)*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1982, p. 27.

<sup>6</sup> Vicente SERRANO MARÍN, *Absoluto y conciencia. Una introducción a Schelling*, Madrid, Plaza y Valdés, 2008, p. 29.

el recurso a la divinidad (Ötinger) hasta la absolutización de la razón como fuente última de legitimidad de lo real (Hegel).

a) *La fenomenología como ciencia de la relación entre fenómenos: Ötinger*

El pensador que ha engendrado el término *Phänomenologie* es Friedrich Christoph Ötinger (1702-1782), uno de los principales teósofos alemanes del siglo XVIII. Su sistema de pensamiento ofrece una confluencia de teosofía böhmana y simbolismo alquimista, así como de las doctrinas especulativas del cabalismo de Isaac Luria. Al mismo tiempo, se opuso al materialismo mecanicista (Newton) y al racionalismo (Descartes, Leibniz, Wolff). Por tanto, el pietismo de Ötinger se presenta como una rebelión contra la razón<sup>7</sup>. La epistemología ötingeriana no descarta el pensamiento discursivo y empírico, pero los considera inferiores. Esta consideración se debe a la búsqueda de un conocimiento sin mediaciones, un saber directo e inmediato en el que no intervenga el razonamiento discursivo, puesto que la lógica sólo sirve para medir y definir cosas muertas<sup>8</sup>.

La propuesta de Ötinger es oponer al *ordo geometricus* u *ordo mathematicus* un *ordo generativus*<sup>9</sup>. El método genético absorbe los conceptos ya establecidos de la Sagrada Escritura y los utiliza en su proyecto de redefinición, que intenta hacer más amplia la interpretación de la Escritura y no limitarla a la estrechez de conceptos estáticos. Establecerá, por tanto, una correspondencia entre la estructura generativa de la hermenéutica bíblica con una epistemología generativa. Este intento de tener un polo de reacción anti-racionalista representa una postura contraria al exceso de claridad, a la “demasiada claridad” que rompe con el dinamismo vital de la Biblia y la convierte en palabra muerta.

Es en Halle, en una página de diario<sup>10</sup>, datada el 29 de julio de 1736<sup>11</sup>, donde aparece escrita por vez primera la palabra *Phänomenologie*. El contexto de la anotación es la denuncia de la secularización de las verdades bíblicas acontecida por el racionalismo de Wolff e inicia una crítica severa a todo intento de justificación racional de Dios y de la Biblia. En su comprensión de la realidad, Dios sería la causa originaria del mundo y se revelaría en los fenómenos, que

<sup>7</sup> Andrew WEEKS, *German mysticism from Hildegard of Bingen to Ludwig Wittgenstein. A literary and intellectual history*, Albany, State University of New York Press, 1993, p. 196.

<sup>8</sup> Friedrich Christoph ÖTINGER, *Biblisches und emblematisches Wörterbuch*, Hildesheim, Georg Olm, 1969, p. 173.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>10</sup> Tom ROCKMORE, *Kant and Phenomenology*, Chicago, University of Chicago Press, 2011, p. 228, Nota 58 del capítulo 2: “Ötinger supposedly used the term phenomenology arguably for the first time in an unpublished diary in 1736, where he defines it as a divine science of relations”.

<sup>11</sup> Federico FERRAGUTO, “Il concetto di Fenomenologia dalla tradizione prekantiana all’idealismo tedesco”, en Antonio Cimino y Vincenzo Costa, *Storia della fenomenologia*, Roma, Carocci, 2012, p. 25.

serían “la superficie visible del mundo”<sup>12</sup>. Esto quiere decir que el espacio en el que Dios se da a conocer es el mundo fenoménico, pero este espacio no es suficiente ni sirve como base para una demostración de Dios, puesto que el hombre no posee ningún conocimiento de la causa originaria del mundo. El conocimiento de las causas es un tipo de conocimiento que el hombre por sí solo no posee. Por tanto, la ciencia es un saber que debe indagar sobre las relaciones entre fenómenos, es decir, la ciencia es simplemente fenomenología.

Más tarde, en 1762, Öttinger publica *La Filosofía de los Antiguos*<sup>13</sup>. Esta obra teoriza un método fenomenológico de descubrimiento de la verdad basado en la experiencia ordinaria que se opone al método geométrico y mecanicista. Por ello, la enseñanza de la Biblia es fenomenológica, ya que nos ofrece una visión completa del cosmos como totalidad orgánica de relaciones. Elabora, además, un contraste entre la manera fenomenológica de pensar y el modo mecánico y anatómico de concebir la realidad<sup>14</sup>. La diferencia radical e irreconciliable entre Dios y mundo son el pilar sobre el que se erige toda la epistemología öttingeriana. La verdad sobre el mundo se encontrará únicamente en la persona de Dios, mientras que el saber sobre el mundo es siempre un saber sobre meras apariencias.

A continuación presentaremos algunas diferencias y coincidencias con el planteamiento fenomenológico de Husserl. En primer lugar, el punto de partida. Tanto para Öttinger como para Husserl el problema fundamental de la fenomenología es la objetividad del conocimiento. Sin embargo, el primero realiza una crítica al racionalismo en beneficio del primado de la teología; por su parte, Husserl no se presenta como defensor de ninguna doctrina. Por el contrario en *Ideas I* describe el método de la reducción fenomenológica y deja fuera de consideración al mundo, a las ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu (§ 56)<sup>15</sup>, al yo como la subjetividad empírica (§ 57)<sup>16</sup> e incluso a la misma trascendencia de Dios (§ 58)<sup>17</sup>. Al mismo tiempo, considera a la fenomenología como filosofía primera (§ 63)<sup>18</sup>. Por tanto, no pueden ser menos antagónicas las propuestas de ambos autores.

En segundo lugar, la existencia de una fundamentación fuera del sujeto vuelve a ser un punto de coincidencia como postulado, pero en ambos el

<sup>12</sup> Barry SMITH y David Woodruff SMITH, *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 12.

<sup>13</sup> Friedrich Christoph OETINGER, *Die Philosophie der Alten*, Frankfurt und Leipzig, 1762.

<sup>14</sup> Saber relacionado con la medicina, ejemplos de ello son Hipócrates, van Helmont y Boerhaave.

<sup>15</sup> Edmund HUSSERL, “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie”, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1 (1913) 108; *Husserliana* III/1, p. 122.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 109-110; *Ibid.*, p. 124.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 111; *Ibid.*, p. 125.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 121; *Ibid.*, p. 136.

objeto de esta fundamentación es distinto. Mientras que para Öttinger es Dios el garante último de la objetividad del conocimiento humano, para Husserl –según explica en *Investigaciones lógicas*– son las leyes de la lógica pura las que garantizan dicha objetividad (§ 7)<sup>19</sup>. Por esta razón, para el teólogo el acceso a la realidad se da mediante una especie de conocimiento místico; por su parte, este tipo de conocimiento no tiene mayor importancia en la filosofía husserliana.

En tercer lugar, la concepción del conocimiento humano de ambos autores es bastante diferente. La fenomenología de Öttinger nace como un intento de superar la estrechez de los conceptos unívocos como si la búsqueda de claridad terminológica fuera un defecto y se opusiera al dinamismo de la historia y de las formas históricas en las que se manifiesta la realidad de forma orgánica, dinámica y viva. En cambio Husserl defiende la necesidad de términos claros y unívocos para la construcción del saber (*Ideas I*, § 66)<sup>20</sup>. Al mismo tiempo, no niega el valor de los procesos históricos y de la capacidad de ir perfeccionando el conocimiento, ya que considera al conocimiento como perfectible infinitamente. Husserl ve en la percepción una cierta inadecuación porque la cosa misma se da en modos de aparecer (*Ideas I*, § 44)<sup>21</sup>. No obstante, todo darse incompletamente encierra en sí una regla para la posibilidad ideal de completarlo (*Ideas I*, § 149)<sup>22</sup>. Según Husserl, los sujetos pensantes deben ser capaces de toda clase de actos en que se realiza el conocimiento teórico (*Investigaciones lógicas I*, § 65)<sup>23</sup> y este acceso a la realidad perfectible en el tiempo es la condición misma del conocimiento humano.

Finalmente, el significado del término fenómeno es también conflictivo. Para Öttinger lo que aparece (*Erscheinung*) es la manifestación del orden generativo universal. No es una apariencia en sentido negativo (*Schein*), sino la aparición de un Dios vivo en su creación viva. La fenomenología será, entonces, una forma de acercarse a las cosas mismas desde su fuente vital, esto es, desde Dios que se corporaliza y se auto-manifiesta en la historia y en la naturaleza. La razón humana podrá encontrar la verdad en la afirmación de sus propios límites y en la incapacidad de penetrar el misterio que se esconde detrás del *Phänomen* y que es conocido exclusivamente por la mente de Dios. Esto quiere decir que la fenomenología es una especie de ciencia espejo de la mente divina, donde se encontrará la verdadera esencia de las cosas. Según vemos esta concepción de fenómeno se refiere al mundo espacio-temporal y las relaciones entre los objetos que se encuentran en él. Por el contrario, Husserl –siguiendo a Brentano– considera a la fenomenología como ciencia de los fenómenos psíquicos

---

<sup>19</sup> Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*, Halle, Max Niemeyer, 1900, pp. 17-19; *Husserliana* XVIII, pp. 32-34.

<sup>20</sup> Edmund HUSSERL, "Ideen", pp. 124-125; *Hua* III/1, p. 140.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 80; *Ibid.*, p. 91.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 311; *Ibid.*, p. 346.

<sup>23</sup> Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen I*, p. 238; *Hua* XVIII, p. 240.

entendidos como vivencia intencionales de la conciencia (*Investigaciones lógicas II, V, § 10*)<sup>24</sup>. En este sentido, el fenómeno, en tanto objeto de la fenomenología, se sitúa para Öttinger en el mundo externo, mientras que para Husserl el fenómeno es entendido como vivencia de la conciencia.

b) *La fenomenología como óptica trascendental: Lambert*

Johann Heinrich Lambert (1728-1777) es el segundo autor que se encuentra relacionado con la fenomenología<sup>25</sup>. Lambert escribió copiosamente sobre temas científicos y publicó más de un centenar de ensayos sobre filosofía, astronomía, matemáticas, física de la luz y sobre el calor. Su proximidad con las ciencias experimentales y sus preocupaciones por cuestiones epistemológicas hacían que Lambert fuera un pensador con un especial aprecio por el conocimiento de la realidad, ya sea desde la perspectiva científica o metafísica. Él pensaba que la razón debía ser complementada con la experiencia y la observación. Su propuesta filosófica está vinculada a las ideas de Leibniz sobre la construcción del cálculo lógico y se le considera seguidor de la filosofía de Wolff. En vida mantuvo correspondencia con matemáticos como Daniel Bernoulli y Leonhard Euler, visitó a astrónomos prominentes como Tobías Mayer y también mantuvo una relación epistolar con Kant.

La fenomenología lambertiana se muestra en una línea de continuidad con la filosofía de Francis Bacon (1561-1626)<sup>26</sup> y la expone en su *Das Neue Organon* de 1764<sup>27</sup>. Según explica Lambert, la fenomenología se desarrolla como una teoría de las falsas apariencias (*Schein*) en correspondencia con los *idola* de Bacon<sup>28</sup>. Para Lambert las apariencias son consideradas como obstáculos en

<sup>24</sup> Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Zweiter Theil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Halle, Max Niemeyer, 1901, p. 346.

<sup>25</sup> Herbert Spiegelberg hace una aclaración en una nota a pie de página, diciendo que acaba de obtener de manos de Eberhard Avé-Lallemant un texto de Öttinger anterior a la publicación de Lambert. Esta nota aclara la afirmación hecha por Spiegelberg que asignaba a Lambert la novedad del uso del término *Phänomenologie*. Herbert SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague, Nijhoff, 1982, pp. 23-24, nota 18.

<sup>26</sup> Francis Bacon publicó en 1620 *Novum Organum*. Bacon había desarrollado su obra como una respuesta a la filosofía aristotélica e intentaba establecer un nuevo método para conocer y dominar la naturaleza.

<sup>27</sup> Johann Heinrich LAMBERT, *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein*. 2 Vols, Leipzig, Hey Johann Wendler, 1764.

<sup>28</sup> Los ídolos son para Bacon una especie de prejuicios o impedimentos para pensar con objetividad. Bacon los clasifica en cuatro grupos: *idola tribus* (relativas a la naturaleza humana), *idola specus* (relativas al individuo), *idola fori* (relativas a los acuerdos entre los hombres) e *idola theatri* (relativas a los sistemas filosóficos). Francis BACON, "The New Organon" en James SPEDDING y George FABYAN, *The Works of Francis Bacon, Baron of Verulam, Viscount St Albans and Lord High Chancellor of England*, Vol. VIII, London, Longman, 1857-74, pp. 76-79 (aphorisms 41-44), p. 84 (aphorism 54), pp. 86-89 (aphorisms 59-60), pp. 91-92 (aphorism 63).

la búsqueda de la verdad y, por ello, se debe establecer un método que nos permita poder superar dichos obstáculos. Es interesante en Lambert su forma de considerar las apariencias como necesarias en el proceso de conocimiento, gracias a su carácter de mediación y de esclarecimiento. A través de la consideración de la apariencia como algo positivo, se puede concebir una metodología que lleve a corregir la deformación (la ilusión) y, finalmente, a alcanzar un conocimiento verdadero del objeto. La ilusión y la verdad emanan de un mismo objeto, la diferencia entre ellas reside en su posición dentro de la metodología; la primera es el punto de partida, la segunda es el fin hacia el que se dirige el método.

La apelación a la autoridad griega en esta forma de proceder se evidencia en la descripción de las partes de la obra hecha en el prefacio donde hace mención a Aristóteles<sup>29</sup>. En esta fenomenología el sujeto realiza una corrección de la influencia de lo sensible sobre la conciencia humana y así la fenomenología sería una doctrina de la apariencia (*Scheinlehre*) o un saber racional de lo que aparece que pone al descubierto la *subreptitio rationis* que representa la ilusión. Por eso, la forma en la que Lambert entiende la fenomenología se conforma con una especie de óptica trascendental que describe la lógica de la apariencia. A partir de su desarrollo se establece el camino seguro para evitar el error y alcanzar sin dificultades la verdad<sup>30</sup>. La obra *Das Neue Organon* se estructura en cuatro partes y, a través de ellas, se hace una descripción del pensamiento y proporciona los argumentos para poder reconocer lo verdadero exponiéndolo y distinguiéndolo del error y de la apariencia<sup>31</sup>.

La primera parte es la *dianoiología* (*Dianoiologie*) o doctrina de las leyes del pensamiento<sup>32</sup> y responde a la cuestión de las fuerzas del entendimiento<sup>33</sup>. La segunda es la *aletiología* (*Alethiologie*). Ésta presenta los conceptos elementales y representa la doctrina de la verdad<sup>34</sup>, donde se responde a la cuestión sobre la capacidad del entendimiento de distinguir suficientemente la verdad del error<sup>35</sup>. La tercera parte se llama *semiótica* (*Semiotik*) o doctrina de la designación de los pensamientos y de las cosas<sup>36</sup>. Esta ciencia investiga los signos bajo el aspecto de su función enunciativa de la verdad e intenta determinar la influencia de los signos sobre el conocimiento de la verdad. Esta doctrina intenta responder a la posibilidad de que el lenguaje sea o no un obstáculo para

---

<sup>29</sup> Johann Heinrich LAMBERT, *Neues Organon*, Vol. I. Vorrede, sin paginación.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 3-450.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 451.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 453-592.

<sup>36</sup> *Ibid.*, Vol. II. p. 3.

la verdad<sup>37</sup>. La cuarta parte lleva el título de fenomenología (*Phänomenologie*) o doctrina de la apariencia<sup>38</sup> e intenta responder a la cuestión del saber, es decir, a la posibilidad de que el entendimiento pueda escapar de la apariencia y del error. Lambert sitúa a la apariencia como un espacio entre lo verdadero y lo falso, además distingue formas de la misma y piensa medios para superarla. La fenomenología se encarga, entonces, del estudio de las apariencias mediante la observación y asume un lugar necesario en la adquisición del conocimiento como momento previo de la verdad.

A continuación abordaremos, tal como hicimos con Ötinger, algunas reflexiones sobre la relación entre Lambert y Husserl. En primer lugar, el punto de partida. Husserl y Lambert comparten el interés por el rigor del método científico y la preocupación por la objetividad de la ciencia. Del mismo modo, ambos reconocen la capacidad del hombre para alcanzar con claridad la verdad del mundo. No obstante, nuestra atención fenomenológica debe salir de la actitud natural (ingenua) y debe centrarse en los actos de la conciencia y convertirlos en objeto de reflexión (*Investigaciones lógicas II*, § 3)<sup>39</sup>. Esto último caracteriza a la fenomenología como una actitud distinta del simple estar en el mundo y ver el mundo en el que las cosas se muestran como existiendo. Lambert y Husserl concuerdan en que la fenomenología implica una toma de posición frente a la tesis del mundo en actitud natural (*Ideas I*, § 30)<sup>40</sup> como condición necesaria para salir del mundo como apariencia y acceder a la verdad. Según esto, ambos consideran a la fenomenología como un método y como condición previa al trabajo científico.

En segundo lugar, la centralidad de la visión es un tema fundamental en ambos autores. Según hemos expuesto, Lambert concibe su fenomenología dentro de un programa de observación del mundo, todas sus descripciones metodológicas asumen términos y procesos de la óptica. Por su parte Husserl utilizará siempre el término intuición (*Anschauung*) como fundamental en su fenomenología. Alrededor de él se establecerán otros términos siempre relacionados con la visión (*Sehen*) tales como intuición de esencia (*Wesensanschauung*), intelectualmente evidente (*einsehend*) o evidencia intelectual (*Einsicht*). De tal modo resultará importante para Husserl afirmar que el fundamento de la ciencia no es la experiencia sino la intuición, es decir, el ver intuitivamente (*Ideas I*, § 20)<sup>41</sup>. Recordemos, además, que durante sus años de escuela Husserl manifiesta un gran deseo de estudiar astronomía y que durante sus primeros años universitarios estudia, efectivamente, astronomía en Leipzig durante tres

<sup>37</sup> *Ibid.* pp. 5-214.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 217-435.

<sup>39</sup> Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen II*, pp. 11-12.

<sup>40</sup> Edmund HUSSERL, "Ideen I", p. 52; *Hua III/1*, p. 61.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 37; *Ibid.*, p. 43.

semestres académicos. Su esposa Malvine, nos ha hecho llegar la noticia sobre la especial afición que Husserl sentía por la óptica y que el gusto por los cristales ópticos lo acompañó hasta su muerte. Esto explicaría el que Husserl siempre llevara consigo un telescopio<sup>42</sup>.

En tercer lugar, nos encontramos con el concepto de fenómeno. En el pensamiento lambertiano es fundamental la homologación entre fenómeno y apariencia, considerados como el producto de la distinción entre el mundo en el que nosotros vemos las cosas y cómo ellas son realmente. La palabra *Schein*, que está en el corazón de esta definición, claramente tiene un acento negativo, como opuesto al término más neutral *Erscheinung* (fenómeno) que Lambert no utiliza en su fenomenología como término técnico. En cuanto a Husserl, en *Investigaciones lógicas* homologa el término *Phänomen* al de vivencia intencional de la conciencia. No obstante, en *Ideas I* se refiere a la manifestación de los objetos trascendentes como apareceres (*Erscheinungen*) al referirse a la correlación entre lo determinado que aparece como unidad y las determinadas multiplicidades infinitas en las que aparece (§ 150)<sup>43</sup>. No obstante, Husserl no utiliza el término apariencia (*Schein*) en el sentido de Lambert.

Finalmente, tenemos la idea de la correlación entre la apariencia y el objeto. Según podemos ver, la fenomenología de Lambert tiene como correlato una perspectiva trascendente<sup>44</sup>, que consiste en la definición de la representación de la apariencia en cuanto tal; por ello, se intenta explicar cada género de ficciones, porque en las ficciones, la apariencia está mostrada como es realmente<sup>45</sup>. Para Lambert habría una representación primera o natural (*la apariencia*) con la que el sujeto se encuentra en un primer momento en el contacto con la realidad. Esta representación no sería ni verdadera ni falsa sino simplemente la manifestación de la presencia de un objeto. Por esta razón, sólo a partir de un proceso de esclarecimiento, la fenomenología asumiría un rol activo, en el que la conciencia puede alcanzar una representación verdadera de la realidad. El error consiste, precisamente, en hacer de la simple apariencia una apariencia verdadera de las cosas, es decir, en no someter a observación crítica lo que aparece en un primer momento en la conciencia y hacer de ella la representación definitiva del mundo externo en la conciencia. Esta actitud es precisamente la que llevan a cabo los partidarios de un realismo ingenuo, al sostener que la representación del mundo en la conciencia es inmediata y transparente. Lambert ha dado un paso adelante al afirmar que las ficciones son también manifestación de la apariencia tal y como ésta es. La representación de la apariencia alcanza,

---

<sup>42</sup> Malvine HUSSERL, "Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl", en *Husserl Studies* 5 (1988), p. 111.

<sup>43</sup> Edmund HUSSERL, "Ideen I", p. 316; *Hua* III/1, p. 351.

<sup>44</sup> Johann Heinrich LAMBERT, *Neues Organon*, Vol. II, p. 220.

<sup>45</sup> *Ibid.* p. 423.

incluso, al sistema de las bellas artes y la relación entre arte y verdad, como entiende Herder<sup>46</sup>.

Por su parte, los planteamientos de Husserl vinculados a la suspensión del juicio sobre existencias bien pueden ser compatibles con la neutralidad de las representaciones de Lambert, la exigencia de criticidad y el rechazo el realismo ingenuo. Por último, la valoración positiva de la fantasía como elemento vital de la fenomenología y de toda ciencia eidética como la fuente del conocimiento de verdades eternas (*Ideas I*, § 70)<sup>47</sup> es también otro punto de coincidencia entre Husserl y Lambert. Únicamente resta decir que Husserl durante su período como profesor en Halle tuvo conocimiento de la obra de Lambert, por ello es bastante probable que haya accedido de primera mano la fenomenología de Lambert antes de la elaboración de su propia fenomenología.

## 2. LA FENOMENOLOGÍA EN LA TRADICIÓN KANTIANA E IDEALISTA: KANT, FICHTE Y HEGEL

Lambert compartirá con Kant el mismo ideal metodológico de reformar la totalidad del sistema filosófico existente y evitar los excesos del racionalismo. En la aproximación de Kant la historicidad de conocimiento no desempeña un rol importante. Por contrapartida, la progresiva asimilación y consolidación de la historicidad del pensamiento traerán consigo o bien la eliminación de la cosa en sí, o bien la equiparación de esta cosa en sí con el contenido de la conciencia. Ambos proyectos, la eliminación de la cosa en sí (Fichte) o su identificación con el saber del sujeto (Hegel) han supuesto en el siglo XIX la identificación del ser y el pensar, o dicho de otro modo, la reducción de la ontología en la epistemología<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> La fenomenología de Herder aparece dentro de su recorrido conceptual dentro de la estética explicitada en *Selvas Críticas* como resultado de un estudio intenso sobre Lambert. La fenomenología vendría a ser, entonces, una especie de "óptica estética", una "teoría de la visión" que sugiere el edificio de la filosofía de lo bello, entendido como fenómeno de la verdad. *Selvas Críticas* representa el compromiso de Herder con la estética contemporánea, pues en ella se plantea una teoría estética que extiende sus postulados desde la literatura hasta la pintura, pasando por la música y la escultura. Johann Gottfried HERDER, "Kritische Wälder. Oder Betrachtungen über die Wissenschaft und Kunst des Schönen. Viertes Wäldchen (1769)", en *Sämtliche Werke*, Vol. 4. Hildesheim, Georg Olms, 1967.

<sup>47</sup> Edmund HUSSERL, "Ideen I", p. 132; *Hua* III/1, p. 148.

<sup>48</sup> Maurizio Ferraris llama "falacia trascendental" a la reducción de la ontología en la epistemología y ve en ésta el punto de comunicación y continuidad entre modernidad y posmodernidad: "la falacia [...] consiste en la total absorción de la ontología en la epistemología, según una estrategia en tres movimientos. Primero, se asume que lo que es (ontología) está determinado por aquello que sabemos (epistemología): «las intuiciones sin concepto son ciegas». Segundo, se afirma que lo que sabemos está determinado por nuestros esquemas conceptuales: «el yo pienso debe acompañar todas mis representaciones». Tercero, (y se trata de un movimiento sucesivo a Kant, y se puede datar alrededor de Nietzsche) se descubre, o se cree descubrir, que estos esquemas a su vez son determinados por otros esquemas (tradicción, textos, usos y costumbres), con un regreso al infinito cuyo resultado es: «no hay hechos, sólo

a) *La phaenomenologia generalis: Kant*

Immanuel Kant (1724-1804) es un filósofo cuyo pensamiento está profundamente relacionado con la epistemología. El intento de reformular la tradición conceptual y evitar los excesos del racionalismo lo llevan a su revolución copernicana<sup>49</sup>. El espíritu que anima la revolución metodológica de Kant se inspira en Lambert. En la correspondencia entre ambos autores se pone de manifiesto la profunda admiración que sentía el uno por el otro y el grado de cercanía metodológica que se reconocen mutuamente. El intercambio epistolar entre ellos se inicia el 13 de noviembre de 1765, cuando Lambert envía una carta a Kant después de leer “El único argumento posible”, donde le expresaba la sorpresa de encontrar similitud en sus formas de pensar<sup>50</sup>. Kant le respondió el último día de diciembre del mismo año, obviamente complacido, y lo llama “el genio más grande en Alemania”<sup>51</sup>.

De esta manera, Kant muestra interés por el trabajo que Lambert estaba desarrollando. Este primer intercambio epistolar se elevó al número de seis cartas: tres cartas por parte de Lambert<sup>52</sup> y tres por parte de Kant<sup>53</sup>. Lambert escribió su última carta en 1766, pero Kant no le respondió y guardó silencio durante cuatro años. En esta última carta, Lambert hace una exposición sistemática de su método, de modo que Kant pueda seguir sus pasos. Lambert detalla que, en primer lugar, se debe distinguir bien la forma y la materia del conocimiento y que no se deben evitar las contradicciones, sino que se debe afrontarlas e intentar encontrar el modo de reconciliar los enunciados contradictorios<sup>54</sup>.

En 1770 Kant respondió a Lambert pidiéndole disculpas por el retraso de su respuesta y le describía las nuevas perspectivas de su Disertación inaugural “*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiiis*” que adjuntaba a la carta. Kant declara, a la vez, que en lo esencial su trabajo consiste en una fenomenología general<sup>55</sup> inspirada, en cierto modo, en el método fenomenológico lambertiano.

interpretaciones». Maurizio FERRARIS, “Introduzione” en Maurizio FERRARIS, *Storia dell’ontologia*, Milano, Bompiani, 2009, pp. 19-20.

<sup>49</sup> Immanuel KANT, “Kritik der reinen Vernunft”, en *Kant’s Gesammelte Schriften*, Vol. 3, Berlin, Reimer, 1911, p. 15.

<sup>50</sup> Carta de Lambert a Kant del 13 de noviembre de 1765. Immanuel KANT, “Kant’s Briefwechsel I: 1747-1788”, en *Kant’s Gesammelte Schriften*, Vol. X, Berlin, Reimer, 1922, p. 51.

<sup>51</sup> Carta de Kant a Lambert del 31 de diciembre de 1765. *Ibid.* p. 54.

<sup>52</sup> Cartas 33, 37 y 61.

<sup>53</sup> Cartas 34, 39a y 57.

<sup>54</sup> Carta de Lambert a Kant del 3 de febrero de 1766. *Ibid.*, pp. 63-64.

<sup>55</sup> Kant utiliza la expresión *Phaenomenologia generalis*. Carta de Kant a Lambert del 2 de septiembre de 1770. *Ibid.* p. 98.

La fenomenología kantiana presentada en la *Dissertatio* es una propuesta que surge a partir de la asimilación del carácter metodológico y propedéutico tal y como se establecía en Lambert. No obstante, Kant se propone hacerse con un método de investigación más profundo de las cuestiones metafísicas<sup>56</sup>. Por este motivo quiere dar vida a una fenomenología general como una ciencia de la conciencia de las apariencias. Su función consistirá en exponer “las condiciones de todos los fenómenos y de todos los juicios empíricos”<sup>57</sup>. La problemática fenomenológica en manos de Kant asume, por tanto, el intento de justificar la posibilidad de un conocimiento objetivo a través de la diferencia entre *Erscheinung* y *Ding*. De este modo, el fenómeno para Kant ya no es sólo apariencia, sino que está contrapuesto a ella.

Hacia 1770 aún no ha visto la luz la famosa diferencia kantiana entre entendimiento y razón. Para Kant los fenómenos dan testimonio de la presencia de un objeto y no tienen nada que ver con entidades fantasmales. Los fenómenos del mundo sensible están fundados<sup>58</sup>, por eso son muy verdaderos<sup>59</sup>. La tarea de la fenomenología es, en este sentido, eliminar cada *vitium subreptionis*, es decir, la posibilidad de reemplazar los principios propios del conocimiento sensitivo por el campo de las cosas intelectivas<sup>60</sup>. La fenomenología como ciencia negativa determinaría la validez y los límites de los principios de la sensibilidad, a fin de que no perturben a los juicios sobre los objetos de la razón pura, hecho constante en la historia de la filosofía, según confiesa Kant a Lambert<sup>61</sup>.

La conclusión a la que se llega en la *Dissertatio* es que existe un mundo sensible, que es el mundo fenoménico, es decir, el mundo del aparecer de las cosas. Y que, además, existe un mundo inteligible, el mundo de las cosas tal y como son, es decir, el mundo de los noúmenos, o podría llamársele también el mundo de las esencias. Con el fin de establecer una distinción adecuada entre las cosas sensibles y las inteligibles es necesario contar con una ciencia propedéutica que realice esta labor, cuya función sería la de preservar a la metafísica en la pureza del mundo intelectual. De este modo, la fenomenología kantiana es una ciencia que precede a la metafísica como propedéutica. Esta caracterización de la fenomenología se fundamenta en la posibilidad de que las leyes más generales de la sensibilidad jueguen falsamente un papel en la

<sup>56</sup> Immanuel KANT, “De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis”, en *Kant’s Gesammelte Schriften*, Vol. II, Berlin, Reimer, 1912, pp. 387 y 410-411.

<sup>57</sup> Carta de Kant a Lambert del 2 de septiembre de 1770. Immanuel KANT, “Kant’s Briefwechsel I: 1747-1788”, p. 98.

<sup>58</sup> Immanuel KANT, “De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis”, p. 397.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ibid.* p. 412.

<sup>61</sup> Carta de Kant a Lambert del 2 de septiembre de 1770. Immanuel KANT, “Kant’s Briefwechsel I: 1747-1788”, p. 98.

metafísica, en donde todo depende de los conceptos y principios de la razón pura. Por este motivo, para Kant la fenomenología es un momento preparatorio de la metafísica.

En torno a la relación de Husserl con la filosofía kantiana debemos explicitar algunos detalles. En primer lugar, Husserl se consagró en Gotinga al estudio de la filosofía kantiana. Este período es en el que más trabajó sobre la filosofía de Kant y en el que más relación mantuvo con los neo-kantianos (Paul Natorp, H. Rickert, R. Otto, H. Münsterberg y E. Cassirer). Asimismo, el surgimiento de la fenomenología como filosofía trascendental es fruto de esta dedicación a Kant. Recordemos que, a partir del 1905, Husserl se plantea la necesidad de una crítica de la razón<sup>62</sup>, tal como consta en una anotación en su diario del 25 septiembre de 1906. Según Husserl, si no lleva a cabo esta tarea, no podrá llamarse filósofo. Este proyecto implicaría una crítica de la razón a través del método fenomenológico en todas sus modalidades, esto es, razón teórica, práctica y axiológica.

Poco más tarde, en 1907, Husserl expuso cinco lecciones sobre *La idea de la fenomenología* entre el 26 de abril y el 2 de mayo, en el marco de un seminario titulado *Fragmentos capitales de la fenomenología y de la Crítica de la razón pura*. Durante estas lecciones se presenta el programa de la fenomenología trascendental y el estudio de dos conceptos fundamentales de ésta: la reducción fenomenológica y la constitución de los objetos en la conciencia<sup>63</sup>. Tampoco debemos olvidar que Husserl afirma que el anhelo de toda la filosofía moderna desde Descartes a Kant, pasando por Locke y Hume, es el hallazgo de esta ciencia crítica: la fenomenología (*Ideas I*, § 62)<sup>64</sup>.

Por último, la fenomenología en tanto fundamento del saber riguroso, es una convicción que comparten Kant y Husserl. El primero había integrado en su filosofía la idea de una fenomenología como propedéutica de la ciencia y, al mismo tiempo, la idea de fenómeno en contraposición a la apariencia. En estas coordenadas quedará situada la investigación fenomenológica en autores posteriores a Kant como son Novalis (1772-1801) y Reinhold (1757-1823), pero vislumbrándose ya un cierto carácter aplicativo que se pondrá de manifiesto, de manera clara, en el proyecto fenomenológico de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) y retomará su carácter introductorio con Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Esta misma idea de ciencia propedéutica o *prima*

<sup>62</sup> Carta de Husserl a Paul Natorp del 18 de marzo de 1909. Edmund HUSSERL, *Briefwechsel. Die Neukantianer*, Vol. V, Dordrecht, Kluwer, 1994, p. 111.

<sup>63</sup> Para un estudio de la influencia de Kant véase ISO KERN, *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag, M. Nijhoff, 1964. Para una explicación del texto de las cinco lecciones y el surgimiento de la fenomenología trascendental, véase la introducción al volumen II de Husserliana de Walter Biemel en el que se publicas estas lecciones.

<sup>64</sup> Edmund HUSSERL, "Ideen I", pp. 118-119; *Hua III/1*, pp. 132-133.

*philosophía* es una constante en la exposición de la fenomenología husserliana. Al mismo tiempo, el carácter propedéutico de la fenomenología en Husserl no está subordinado a la metafísica, sino que es la condición necesaria de toda metafísica futura (*Investigaciones lógicas I*, § 61)<sup>65</sup>. Sin embargo, para Husserl la crítica científica y radical fundada en base segura y desarrollada con el método más riguroso es la fenomenología. Por tanto, la fenomenología será una ciencia autónoma, bien fundada y, en definitiva, será la ciencia rigurosa en sentido estricto<sup>66</sup>. Esto último será una diferencia radical entre la fenomenología de Kant y Husserl. Habría que añadir, finalmente, que Husserl nunca se declaró kantiano. Si bien es cierto que se siente heredero de la tradición moderna y utiliza en numerosas ocasiones conceptos de Kant o de Descartes, entre otros, considera que su propuesta encarna por vez primera el problema de la posibilidad del conocimiento objetivo de manera adecuada.

b) *La fenomenología en el proyecto de la Wissenschaftslehre: Fichte*

Fichte se propone construir un edificio conceptual como reconstrucción del criticismo sin la cosa en sí, ya que la cosa en sí no es un pensamiento, como afirmaba Kant, sino sólo un sueño<sup>67</sup>. La propuesta de Fichte podría enumerarse en los siguientes puntos: a) la negación de la *cosa en sí* como existente independiente de la conciencia; b) la afirmación del constructivismo epistemológico; c) el puesto de la razón práctica como principio de la razón teórica.

Fichte pretende que la razón haga de lo finito algo infinito. Esto se realiza por medio de una ilimitación del límite mediante un proceso cognitivo. Este proceso involucra al yo como creador no del objeto de conocimiento, sino del sujeto mismo de conocimiento, de modo que, el enriquecimiento que aporta la experiencia es ajustado al yo absoluto (empírico), que es, a su vez, informado (recibe su forma) por el yo absoluto puro, mediante una auto-posesión sintética que elimina en el interior de la conciencia la diferencia entre sujeto y objeto y que, simultáneamente, no anula nada del yo, ni siquiera la dirección de su actividad<sup>68</sup>.

Para Fichte el entendimiento sólo tiene un poder de acogida, pero la imaginación tiene un poder de creación<sup>69</sup>. La realidad se presenta en el

<sup>65</sup> Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen I*, p. 224; *Hua XVIII*, p. 226.

<sup>66</sup> Edmund HUSSERL, "Philosophie als strenge Wissenschaft", en *Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* 1(1911) 337; *Husserliana XXV*, p. 57.

<sup>67</sup> Johann Gottlieb FICHTE, "Rezension des Aenesidemus", en J. G. FICHTE, *Fichtes Sämtliche Werke*, Vol. 1, Berlin, Veit, 1845, p. 17.

<sup>68</sup> Johann Gottlieb FICHTE, "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 1794", en *Fichtes Sämtliche Werke*, Vol. 1, Berlin, Veit, 1845, p. 228.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 234.

entendimiento como producto, pero la actividad creadora se encuentra en la imaginación. Por ello, se afirma que el entendimiento no crea, sino acoge. Es la actividad propia del yo sin intervención del mundo externo la que crea el objeto que luego será juzgado como real en el entendimiento. Según esto, Fichte se aleja del proyecto kantiano y erige su propia filosofía del yo absoluto. He aquí la raíz del proyecto fichteano de infinitización de los objetos, porque éstos son creados por el yo y elevados al reino de la yoidad (*Ichheit*).

Por medio de este esquema conceptual, Fichte presenta su fenomenología dentro de un proyecto de refundación del saber mediante una doctrina general de la ciencia (*Wissenschaftslehre*). Esta *Wissenschaftslehre* constituye, en su estructura formal, un modelo de pensamiento lógico-matemático que se inscribe en la tradición de Spinoza y Leibniz. Es un camino hacia la conciencia del mundo y la conciencia de sí mismo. Este proyecto pretende ser una exploración de los sectores del mundo y de la conciencia con evidencia matemática<sup>70</sup>. La *Wissenschaftslehre* se ocupa también de la manifestación del absoluto, es decir de la imagen del ser en la conciencia y afirma el mundo como obra del espíritu. Con este proyecto Fichte quiere superar tanto el realismo (fundar el para-nosotros en el en sí) como el idealismo (fundar el en sí en el para-nosotros). Desde aquí, se diseña el proyecto de una fenomenología, es decir, el proyecto de un itinerario descendente que se dirige hacia el mundo de los fenómenos.

La *Wissenschaftslehre* se divide en teoría de la razón y la verdad (*Vernunft- und Wahrheitslehre*) y teoría del aparecer y la apariencia (*Erscheinungs- und Scheinlehre*), entendida siempre como verdadera y fundada en la verdad<sup>71</sup>. La primera parte del sistema general de la ciencia describe la fundación de los principios y la segunda se encarga de la descripción de lo que se manifiesta. Al igual que Lambert, la propuesta de Fichte utiliza una aletología y una fenomenología para hablar del sistema universal del saber. La primera es una teoría de la verdad en la que se desarrolla la lógica de toda ontología posible. Es una metodología ascendente, en la que el sujeto se eleva hacia el absoluto e intenta penetrar sus misterios. Por otro parte, la fenomenología es un proyecto racional que intenta describir (y en cierta medida establecer) la naturaleza de la conciencia filosófica.

Fichte ocupa un lugar singular dentro de la historia de la fenomenología. En principio, porque a diferencia de todos los autores antes desarrollados, Fichte fue el primero en usar la fenomenología en un sentido positivo.

---

<sup>70</sup> Johann GOTTLIEB FICHTE, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804 von 16. April bis 8. Juni*, Hamburg, Meiner, 1986, p. 2.

<sup>71</sup> Johann Gottlieb FICHTE, "Die Wissenschaftslehre (1804)", en *Fichtes Sämtliche Werke*. Vol. X, Berlin, Veit, 1971. p. 205.

Recordemos que en Öttinger la fenomenología era una manera de ver las cosas en oposición al método geométrico, en Lambert asumía una aproximación negativa como medio para evitar el error y se vinculaba a la ilusión (*Schein*) y, finalmente, Kant había hecho la distinción entre *Schein* y *Erscheinung*: el primero se vinculaba con el error y la segunda con la verdad, pero siempre bajo un criterio de ciencia negativa, ciencia de limitación. En cambio, para Fichte, la fenomenología está vinculada al campo de la verdad, porque en su aproximación el aparecer no es apariencia de ilusión, el aparecer (fenómeno) y la apariencia están íntimamente unidos. Sólo así se entiende que para Fichte no haya nada más allá del fenómeno. Los autores precedentes no buscaron en la fenomenología un sistema ni una ciencia, sino una metodología o una propedéutica del saber. He ahí el verdadero sentido del nombre de la obra de Lambert *Das neue Organon*, puesto que se erige como un intento de establecer un camino (*methodos*) seguro hacia la verdad y el saber. Con Fichte –y también con Husserl– se intentará hacer de la filosofía una ciencia rigurosa en sentido estricto.

Centrándonos ahora en la relación entre Husserl y Fichte, la primera consideración importante que hemos de tener en cuenta es que Husserl hace uso del término *Wissenschaftslehre* y la entiende como una ciencia de la ciencia (*Wissenschaft der Wissenschaft*), capaz de justificar teóricamente a todas las ciencias (*Investigaciones lógicas I*, § 5)<sup>72</sup>. Sin embargo, hemos de aclarar que Husserl dice explícitamente que este término lo ha adquirido de Bolzano (§ 12)<sup>73</sup>. De igual forma coinciden ambos en el rechazo de la reducción de las leyes lógicas en funciones psicológicas del organismo humano. Asimismo, hemos de señalar que Husserl se sintió interesado por el pensamiento de Fichte, como lo testimonia el hecho de haber dado tres lecciones dedicadas al pensamiento de Fichte referidas al concepto de humanidad<sup>74</sup>.

La afirmación del primado de la conciencia como residuo fenomenológico (*Ideas I*, § 49)<sup>75</sup> podría ser leída en clave fichteana. Sin embargo, hay numerosas diferencias conceptuales que separan la aproximación de Fichte de la de Husserl. En primer lugar, la provisionalidad del poner entre paréntesis y la imposibilidad de desconectar absolutamente el mundo de la conciencia. Para Husserl, la intencionalidad de la conciencia trascendental es un dato irrefutable. Por ello, entre mundo y conciencia se establece una relación esencial. Por otro lado, es cierto que dentro de la esfera de la fantasía la intuición de esencias se produce en absoluta libertad, pero las leyes esenciales de las cosas limitan el poder creador del sujeto. En este sentido,

<sup>72</sup> Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen I*, pp. 11-12; *Hua* XVIII, pp. 26-27.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 29; *Ibid.*, p. 43.

<sup>74</sup> *Husserliana* XXV, pp. 267-293.

<sup>75</sup> Edmund HUSSERL, "Ideen I", p. 93; *Hua* III/1, p. 105.

el conocimiento de lo real no se produce en absoluta libertad, porque está supeditado a las estructuras mismas de lo real a la que se accede mediante una síntesis pasiva. Dicho de otro modo, el sujeto que conoce debe someterse a la legalidad esencial *a priori* de las cosas (*Investigaciones lógicas II, IV, § 10*)<sup>76</sup>. Esto último es quizás la diferencia fundamental entre un idealismo como el de Fichte y una teoría fenomenológica del conocimiento como la de Husserl.

*c) La fenomenología como ciencia experiencia de la conciencia: Hegel*

En lo que respecta a nuestra investigación sobre la fenomenología nos es indispensable pasar por Hegel, pues su gran obra de 1807 incluye explícitamente la utilización del término fenomenología. Esta obra lleva precisamente el nombre de *Phänomenologie des Geistes*<sup>77</sup>. Su aparición en el escenario filosófico puede considerarse como el momento en el que la filosofía de Hegel alcanza una concepción filosófica independiente y original. El momento histórico que le tocó vivir inspiró en él los nobles deseos de una emancipación que lo llevaron a soñar con un mundo más racional. De este modo, su filosofía es un intento por hacer de la vida la expresión de un proyecto racional que progresivamente se va realizando en la historia. El punto de partida de ese sueño ilustrado lo encontramos en el programa desarrollado en la "Fenomenología del Espíritu". Esta obra se presentó como la primera parte de su "sistema de la ciencia", pero el proyecto tal y como fue concebido nunca se completó<sup>78</sup>. Este intento por racionalizar la vida y la historia tiene como objetivo un tipo de conocimiento de la realidad en el que nada de ésta quede fuera (incluso su movilidad histórica). Por ello, la posesión conceptual absoluta de la realidad es la meta de la filosofía hegeliana. El proyecto idealista es una aproximación epistemológica que lucha contra el escepticismo, pero que en Hegel asume rasgos teológico-políticos.

La fenomenología de Hegel es fruto de un profundo y serio compromiso personal de con las conjeturas político-conceptuales de la época. El período de Jena (1801-1807) es el momento en el que las aspiraciones del joven seminarista de Tübinga (1788-1793), las reflexiones teológicas de Berna (1793-1796) y el momento de crisis de Frankfurt (1797-1800) se consolidan en un sistema innovador y autónomo, fruto de un proceso en el que luchan la razón y la historia. La reconciliación entre ambas será el núcleo central de todo el sistema

---

<sup>76</sup> Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen II*, p. 307.

<sup>77</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *System der Wissenschaft. Erster Theil: Die Phänomenologie des Geistes*, Bamberg und Würzburg, Bey Joseph Anton Goebhardt, 1807.

<sup>78</sup> La obra llevaba por título *El sistema de la Ciencia (System der Wissenschaft), primera parte (erster Theil): Fenomenología del Espíritu (Phänomenologie des Geistes)*.

hegeliano y estará detrás de la identidad entre ser y pensar, como culmen de la auto-conciencia de la razón.

Esta obra es el texto hegeliano en el que la reconciliación hace su presentación en forma de sistema. Presenta la vida en el seno de una comunidad efectiva e intenta establecer la unidad de la diferencia entre familia y estado. De igual manera, penetra en el mundo de la efectividad y de la fe para finalmente aterrizar en el saber absoluto que es la filosofía. En este sistema, la fenomenología es la primera parte o su introducción. Sin embargo, no se debe entender por introducción una especie de prólogo o comentario del autor que el lector puede leer o no. Para Hegel, el sentido introductorio de esta obra significa el primer peldaño hacia el saber, es decir, es el primer paso de un camino que hay que recorrer; por ello, no es meramente optativo, sino necesario si se quiere llegar al saber absoluto. El sujeto debe recorrer un camino de purificación que contiene seis momentos: conciencia, auto-conciencia, razón, espíritu, religión y saber absoluto. Todas éstas son las figuras en las que la conciencia se manifiesta fuera-de-sí y que finalmente, vuelve sobre-sí. Cada uno de estos peldaños conlleva un proceso interno de maduración y de reconciliación. En este sentido, la fenomenología es la ciencia de la experiencia de la conciencia<sup>79</sup>. En tanto fenomenología es una exposición del saber que aparece<sup>80</sup>, que explicita el devenir de la ciencia<sup>81</sup> y muestra la verdad haciéndose verdadera.

En primer lugar, se recorre el camino como génesis de la propia conciencia tanto histórica como individual y se presenta la conciencia como el sujeto individual y su necesidad de relación. Por este motivo, la auto-conciencia es el corazón de la fenomenología en la medida en que narra la historia de la lucha por encontrarse consigo mismo en el reino de la diversidad. La auto-conciencia es sólo auto-conciencia para otra auto-conciencia<sup>82</sup>. Cuando lo infinito deviene objeto, la conciencia deviene auto-conciencia; de este modo, todo tiende a un fin y éste es, sin más, la auto-conciencia<sup>83</sup>.

Hegel incorpora, también, la temporalidad en el proceso de la razón y, así, la razón observa la totalidad del proceso histórico. Al mismo tiempo, ella se reconoce como producto de su propia actividad. Por tanto, la razón es la certeza de la conciencia de ser toda la realidad<sup>84</sup>. La conciencia filosófica piensa lo que la razón observadora le presenta. La razón es espíritu cuando eleva a

<sup>79</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, "Phänomenologie des Geistes", en *Sämtliche Werke*, Vol. II, Stuttgart, Fromman, 1958, p. 36.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>81</sup> *ibid.*, p. 30.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>83</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I" en *Sämtliche Werke*. Vol. XVII, Stuttgart, Fromman, 1958, p. 52.

<sup>84</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, "Phänomenologie des Geistes", p. 183.

verdad la certeza de ser toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí mismo.

La religión ocupa un lugar importante en la fenomenología, es el momento previo al saber absoluto. Esta concepción positiva de la religión, aunque inferior a la filosofía (el saber absoluto), se mantendrá hasta la última versión de su sistema formando parte del espíritu absoluto: arte, religión y filosofía. Sin embargo, el puesto de honor lo ocupa el saber absoluto, que para Hegel representa el contenido y la forma del conocer, puesto que sólo el absoluto es lo verdadero y sólo lo verdadero es absoluto<sup>85</sup>. De este modo, todo el itinerario de la conciencia representa el camino de la verdad natural que pugna por llegar al saber verdadero<sup>86</sup>, donde la conciencia del absoluto y de sí se llegan a identificar<sup>87</sup>. Lo absoluto es para Hegel el *Geist*. Por esta razón, la fenomenología es fenomenología del espíritu, esto es, de las manifestaciones graduales del espíritu fuera de sí.

Husserl y Hegel conciben de modo distinto la fenomenología. Mientras que para el primero el método es descriptivo, para el segundo es dialéctico. La concepción de lo real es para Hegel dialéctica y, según esto, la realidad se equipara con la estructura interna de la razón, que es también dialéctica. Para Husserl existe una conexión entre mundo y conciencia, pero ésta se funda en la intencionalidad y no en la estructura de la conciencia. Para Hegel, el problema fundamental es ontológico y para Husserl el problema es, sobre todo, epistemológico. Mientras Hegel identifica ser y pensar, Husserl distingue ser como conciencia y ser como realidad (*Ideas I*, § 42)<sup>88</sup>.

Las fenomenologías de Husserl y Hegel comparten la aspiración ascendente del conocimiento hacia la construcción de un saber riguroso –o del saber absoluto en el caso de Hegel–. No obstante, debemos señalar que Husserl nunca sintió gran interés ni por la fenomenología hegeliana ni por esta filosofía en general. Por lo tanto, no es posible establecer algún tipo de influencia o comunicación entre ambos autores. Sin embargo, sí encontramos una dura crítica de Husserl hacia la filosofía de Hegel hecha en su artículo *Filosofía como ciencia rigurosa*. En este texto Husserl explica que el ideal de la ciencia rigurosa consiste en establecer un sistema unitario que sirva de base al trabajo filosófico. Este ideal hunde sus raíces en el giro platónico-socrático, se consolida en el giro cartesiano y se extiende con Kant y Fichte. Con esto reconoce cierta continuidad entre su filosofía y los autores mencionados. Pero entonces añade que a Hegel le faltaba la cientificidad filosófica que proporciona la crítica de

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>88</sup> Edmund HUSSERL, "Ideen I", p. 77; *Hua* III/1, p. 87.

la razón<sup>89</sup>. Además, acusa al hegelianismo de ser culpable del debilitamiento del afán científico de la filosofía cuyas consecuencias se verán reflejadas en el surgimiento del historicismo escéptico y en la filosofía de la visión del mundo<sup>90</sup>. Según vemos, Husserl no tenía una interpretación positiva de la filosofía hegeliana y la separa del resto de proyectos filosóficos que buscaban una filosofía verdaderamente rigurosa. Para Husserl la filosofía hegeliana sería en realidad una pseudo-filosofía.

Jimmy Hernández Marcelo  
Universidad de Salamanca  
Calle Muñoz Torrero número 15, 2º C.  
37007, Salamanca, España  
jimhermar@usal.es

<sup>89</sup> Edmund HUSSERL, "Philosophie als strenge Wissenschaft", p.292; *Hua* XXV, p. 6.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 293; *Ibid.*, p. 7.