

NOTAS SOBRE EL NACIMIENTO Y LA EVOLUCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA

Luis Vivanco Saavedra*

Resumen

Con la discusión sobre la noción de fenómeno quedó abierta, desde la Antigüedad, la puerta a la reflexión y estudio del mismo. Pero tal “*logía*” del fenómeno, aunque tuvo precursores en los más de dos mil años después de Platón, no vino a ser encontrada como posible disciplina de reflexión sino en pleno siglo XVIII, en las ideas de Johann Heinrich Lambert, el primero que estableció una *Fenomenología* como tal. Tras él, Kant también desarrollaría una reflexión sobre los fenómenos. Dicha reflexión quedaría subsumida en gran parte por el resto de su obra crítica, aunque ayudó a dar paso a los aportes –no particularmente exhaustivos como fenomenología– de Hegel. Tras este último, encontramos las reflexiones fenomenológicas de Hamilton, quien sería uno de los más importantes precedentes de Husserl en el tratamiento del tema. En todo este origen y desarrollo de la fenomenología, las presentes líneas quieren destacar mucho de lo que aún puede ser aportado como ideas fecundas con respecto a la cuestión del estudio y tratamiento del fenómeno en sí, por parte de todos esos autores pre-husserlianos. Las ideas de ellos aún constituyen un acicate hacia la conformación de una fenomenología vivaz y funcional, que aporte a la construcción de un pensamiento que, aún reconociendo su deuda presente con Husserl, pueda hallar más recursos y muy útiles también en sus predecesores.

Palabras clave: Fenomenología, Johann Heinrich Lambert, planteamiento fenomenológico de Kant, planteamiento fenomenológico de Hegel, fenomenología de William Hamilton

* Venezolano, nacido en Santiago de Chile. 27-I-1958. Magíster en Filosofía (2001, LUZ) Licenciado en Filosofía (1998, LUZ) y en Educación (1986, LUZ). Cursante del Doctorado en Filosofía –ULA. Profesor Titular D.E., Escuela de Filosofía/Maestría en Filosofía, LUZ (1997-). Jefe del Departamento de Filosofía General de 2001-2005 /2007 - . Director, Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz” (CEFAGD) (oct. 1999- sept. 2008). Editor Responsable de Revista de Filosofía, (oct. 1999- oct. 2008). Veintisiete ediciones publicadas. Perteneciente al antiguo PPI, No. 6853 (Convocatoria 2004). Nivel: I. Evaluador por solicitud del “Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico” (FONDECYT) de Chile. Octubre, 2008. Árbitro de Revista de Filosofía (desde 1997), Opción, (1999) Facultad de Ciencias, LUZ, *Revista de Literatura Hispanoamericana* (2002), LUZ. *Revista Venezolana de Filosofía* (2003) USB. *Humania del Sur* (2007) ULA. Investigador Responsable de cuatro Proyectos de Investigación desde 2004 a hoy. Miembro de la Sociedad Venezolana de Filosofía (SVF) desde 1998. Miembro de la Société Internationale d’Histoire des Sciences et de la Philosophie Arabes et Islamiques, 1995.

NOTES ON THE ORIGIN AND EVOLUTION OF PHENOMENOLOGY

Abstract

With the discussion of the notion of phenomenon, the door to reflect upon it and study it became open in antiquity. But such “-logy” of the phenomenon, though it had forerunners after Plato during more than two thousand years, wasn’t developed as a likely discipline of reflection but in the 18th century, in the ideas of Johann Heinrich Lambert, the first one who established a *Phenomenology* as such. After him, Kant would also develop a reflection about phenomena. Such reflection would remain submerged mostly by the rest of his critical Works, though it helped to the contribution – not particularly significative as phenomenology – of Hegel. After this last one, we find the phenomenological reflections of Hamilton, who would be one of the most important predecessors of Husserl in dealing with the phenomenological theme. In all of this origin and development of phenomenology, the present work wants to outline much of what can be contributed as fertile ideas with respect to the issue of studying and dealing with the phenomenon in itself, with the help of all of these pre-husserlian authors. Their ideas can still be an incentive to build a more vivid and functional phenomenology, with a thought that, though it recognizes its present doubt to Husserl, can find more resources and very useful ones in his forerunners.

Key words: Phenomenology, Johann Heinrich Lambert, Phenomenological ideas of Kant, Phenomenological ideas of Hegel, Phenomenology of William Hamilton

1. Párrafos introductorios sobre el origen de la fenomenología

Las líneas que siguen son el resultado de mi intención de enlazar muchos puntos que no aparecen conectados tan directamente en lo que podríamos denominar como una historia de la fenomenología. Me interesa señalar o hacer énfasis en algunos aspectos de esa evolución histórica, sobre los cuales tejí una reflexión como resultado de preparar las clases de un curso sobre fenomenología dictado en el Posgrado de Filosofía de la Universidad del Zulia. Mucho más importante aún que las ideas que fui anotando, fueron las discusiones, comentarios y conversaciones con los estudiantes de dicho curso, y a ellos quiero agradecer mucho de lo que aquí se anota, y por ello les dedico estas breves líneas en lo que puedan contribuir a una mayor familiaridad con una aproximación fenomenológica a las cosas. Es conveniente también relatar brevemente cómo nació mi inquietud por la fenomenología.

Como parte de mis estudios en el Doctorado en Filosofía en la ULA, tuve que plantear a fines del mes de julio de 2013 un Proyecto de Tesis de Grado. Varios compañeros de la cohorte a que pertenezco hicieron ese ejercicio el mismo día, exponiendo sus propuestas de investigación. Yo, ante una variedad de posibles temas de investigación, algunos muy atractivos, decidí empero, y no sin cierta renuencia, seguir en la trinchera en la que llevo años luchando y estudiando, vale decir, continuar mi investigación sobre algunos aspectos de la obra de Abderrahmán Ibn Jaldún, autor árabe del siglo XIV, sobre el cual he escrito mis dos trabajos de grado de filosofía, en la licenciatura y la maestría respectivamente, amén de un par de trabajos de ascenso y varios artículos y textos para revistas académicas, conferencias y ponencias. Pero, a diferencia de esas otras investigaciones y reflexiones, esta vez decidí incursionar en una hipótesis que me lucía plausible y viable para afirmarla en ese autor. Se trata de una idea que, hasta ahora, no he visto desarrollada ni esbozada por ningún estudioso sobre él, salvo de manera más o menos general o incidental en una perspectiva mayor¹. Dicha idea o tesis es que, en una parte muy específica de la obra del autor mencionado, él realiza lo que podría ser descrito adecuadamente como una fenomenología de lo profético.

Aunque hoy veo cómo se ha ido erigiendo esa tesis mía, su desarrollo no fue siempre tan patente ni fluido como quizá lo esperaba al inicio. Una de las situaciones a las que me enfrenté tenía que ver justamente con la fenomenología misma. Luego de afirmar que en la obra de Ibn Jaldún hay una fenomenología de lo profético, una pregunta elemental entre muchas otras sería: ¿A qué podemos llamar o a qué llamo yo en mi investigación “una fenomenología”? Dilucidar esto me llevó a plantear y luego a estudiar y escribir varios textos en que fui exponiendo algunos modos de comprender

¹ Cfr. SCHLEIFER, Aliah: Ibn Khaldun's Theories of Perception, Logic, and Knowledge: an Islamic Phenomenology, en *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 2, No. 2, 1985. Herndon, Virginia, U.S.A.; pp. 225-231.

la fenomenología. Estos despliegues, por llamarlos de alguna forma, los construí de manera histórico-cronológica, es decir, decidí hacer un recuento del origen de la noción fenomenológica, un rastreo hasta del nombre y cómo fue evolucionando y cambiando la idea de fenómeno y fenomenología misma. Esto en mayor parte es lo que está contenido de las siguientes páginas.

Ahora bien, cuando se establece una mirada cronológica sobre algo, un tema, una idea, entre las cosas que se piensan elementalmente están: quién habló primero sobre ese tema, cuando sonó por primera vez una palabra que caracteriza al tema en sí, cómo fue la vida de esa idea y palabra en el tiempo, de un pensador a otro, de una reacción a otra, etc. En este caso, lo que empezó a motivar mi curiosidad y algo de sorpresa y la sospecha de nuevas preguntas fue precisamente el inquirir sobre la palabra misma ‘fenomenología’.

A veces es bueno comenzar a pensar y desarrollar una idea desde los propios prejuicios e ignorancias. De hecho, creo que generalmente es así como actuamos la mayoría de los humanos: antes de ir a averiguar sobre lo que queremos pensar, simplemente *nos aventuramos a pensarlo*, y suponemos que más tarde podremos hacer ciertas precisiones de rigor, para que eso que pensamos adquiera cierta formalidad. Así empecé a investigar los orígenes de la *fenomenología*.

Como se sabe, la palabra viene de *fenómeno*. En su sentido más sencillo, la fenomenología sería el estudio o aún la ciencia de los fenómenos. Esta otra voz, a su vez, como muchas del pensar filosófico, viene de los griegos, específicamente del verbo *phaino, phainein*, que significa ‘aparecer’, ‘manifestarse’, ‘mostrar’, ‘mostrarse’, ‘hacer brillar’, ‘hacer ver’. Adicionalmente, *ta phainόμενα*, sería “el parecer, la manera de ver” o más propiamente ‘las apariencias [de algo]’². *Phainόμενον* se traduciría como *aquello que brilla, aquello que aparece*. He querido dar varias referencias a verbos y nombres, plurales y singulares, para intentar que *la idea* de la palabra reluzca, brille, entre la red de otras palabras afines que atrapan significados también afines.

Pero esta palabra, *fenómeno*, en un sentido parecido al actual, no era común en la Antigüedad. Y esta es una de las primeras sorpresas que uno encuentra en esta búsqueda, pues iba con la idea de que los pensadores griegos hablaban de “fenómeno” tan corrientemente como lo podían hacer de cosas como *lo bueno*, la *ousía*, el *logos* o la *physis*. Ciertamente, los griegos tenían esa palabra, *ta phainόμενα*, de modo que no se trató de una suerte de arcaísmo-neologismo que se hizo siglos después tomando la lengua antigua y haciéndola decir algo nuevo. Por otro lado, algo había ya en el concepto de los griegos que puede entroncarse con el concepto moderno de fenómeno,

² Adicional a estas etimologías, está aquella dada por Heidegger, quien hace derivar el término *fenómeno* de *phainesthai*, forma pasiva de *phaino*, que significaría ‘ser mostrado’, o más en castellano, ‘mostrarse’. Aparentemente, esta reflexividad del verbo es clave para el pensador de Friburgo.

pues para ellos, este término implicaba algo ya aquí mencionado: brillar, aparecer, y sobre todo, *hacer ver*.

Empero, tras los griegos, esta palabra no la vamos a encontrar mucho, aunque los romanos la recogieron y transformaron en *phaenomēnon*, con significado afín al griego. Los pensadores griegos antiguos manejaban la expresión sobre todo en plural: *los fenómenos*, como sinónimo de apariencias. Y en general, la apariencia y la exterioridad eran tenidas como algo a ser trascendido en pos de una realidad ‘interna’ o esencial. Para Platón mismo, los fenómenos son contrastados con la realidad verdadera, y aún con los “seres” (*ta onta*, *Rep.* X, 596e, et al)³. Inclusive los fenómenos van a ser pensados como afines a “meras representaciones” (*phantásmata*). Este sentido antiguo, de fenómeno, como mera apariencia opuesta a una realidad, va a conservarse aún en la modernidad, y Leibniz hablaba de *phenomena sive apparitiones*⁴ (“fenómenos o apariciones”). Si bien hoy no solemos concebir el fenómeno desde este punto de vista, parece claro que esta noción continúa muy vigente en lo coloquial: la de un aparecer de cosas y seres ante nosotros, un aparecer *exterior* que está afectado de una falsedad básica que ha de ser trascendida para alcanzar a ver el fondo genuino y verdadero de esas cosas y esos seres, un fondo *interior*. Por ejemplo, no nos es extraño el caso de que una muchacha muy bonita nos diga que desearía ser amada por quien es ella “por dentro”, por su ser *interior*, y no por “lo exterior” (con lo cual se refiere a su cuerpo). Asimismo, coloquialmente se habla con reprobación (a veces fingida) de quien solo valora lo superficial y lo externo, y no aprecia las cosas como son “en sí”, o sea, en su interioridad, contentándose con la “pantalla” o la cáscara de las cosas. De modo que popularmente, lo fenoménico se ha visto afectado de una carga de mentira, falsedad, e inclusive hipocresía. En ese entendimiento, lo verdadero es lo que está *dentro*, lo “espiritual”, la esencia, etc.

No es nada extraña esta forma de considerar las cosas, porque, aparte de la raíz griega que, como ya vimos, está en el origen de este complejo prejuicio hacia el fenómeno, también lo está la raíz cristiana, pues el judaísmo de los últimos siglos antes de Cristo ya estaba muy influido por ideas persas y griegas que planteaban la dualidad del hombre en cuerpo y alma como elementos opuestos e inclusive antagónicos, y podemos notar

³ Hay, de hecho, varios pasajes en *La república* que aluden a esta dicotomía entre fenómeno y realidad, o fenómeno y lo existente. A la que nos referimos arriba en cuestión está hacia el final de la obra, que es donde trata más largamente de este asunto. En Platón habría tres cosas: la realidad verdadera de las esencias, la cosa existente en la que la idea se materializa, y la copia de esta segunda idea, que sería lo que más correspondería a “fenómeno”, entendido como lo que ‘parece’ algo (y por ende, “apariciencia”), pero que no es algo ni en cuanto réplica, sino solo como una imagen de ese algo, como en el caso más patente al que alude él, que es el de la cama real (= la idea de la cama), la cama que hace el artesano, y la cama que pinta el pintor. Esta última corresponde a esa “apariciencia”, supuestamente menospreciada por Platón.

⁴ Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Philosophische Schriften*. Edición C. J. Gerhardt, vol. VII, p. 319. Berlín, 1875-1890, reimp. 1960-1961.

esa oposición inclusive en las palabras de Cristo en algunas partes de los evangelios, así como en algún pasaje de las cartas paulinas.⁵

Hasta aquí he hablado sobre la noción de fenómeno, pero, ¿qué hay de la de “fenomenología”? Resulta que para encontrar ésta, al menos en unas ideas precursoras, tendremos que dejar atrás no sólo a los griegos, sino entrar en una de las primeras corrientes de pensamiento de nuestra era, una que me parece muy sugestiva en sus inquietudes espirituales como no espirituales. Me refiero al pensamiento de san Agustín que vino a coincidir con la influencia del neoplatonismo en sus últimas épocas, así como con la de varias corrientes y creencias orientales en el este del mediterráneo, venidas de Persia, y el mismo pensamiento de la patrística que le precedió y del cual se nutrió ampliamente. Ese pensamiento agustiniano se caracteriza por su fecundidad y amplitud en los temas que él explora y examina acuciosamente: el tiempo, la relación entre las palabras, las ideas y los signos, la pregunta sobre cómo se construye la reflexión histórica y qué debemos o podemos pensar sobre el pasado o el futuro. Sobre todo, había en él una antropológica inquietud de sí, que descubre, entre otras cosas, que es dudosa la supuesta inocencia de un niño, cuestión ésta que, mil quinientos años más tarde Sigmund Freud vendría a poner nuevamente sobre la mesa bajo su lupa. Más importante para los presentes señalamientos es su examen sobre el sentido de los hechos pasados, en su consideración histórica, ya fuera que se tratara de la historia sagrada contenida en la Biblia o de tradiciones religiosas de diferentes comunidades, o de la historia civil de los romanos u otros pueblos, y docenas de asuntos contenidos en la vida de las naciones. Temas que hoy son preocupaciones contemporáneas así como temas eternos, todo eso está en el pensamiento de ese genial africano. Pero a mi juicio sería atrevido decir que hay ya en él planteada una fenomenología, un estudio o reflexión sobre el fenómeno en sí como meta de la atención y fuente de ideas. No creo que pudiera haber tal cosa porque en el obispo de Hipona predominaba un interés por integrar y conectar los hechos y no solo describirlos ni mucho menos desligarlos de otros ámbitos o redes de significación. Por ejemplo, en *La ciudad de Dios* examina hechos económicos y religiosos, pero los ve también atravesados por preocupaciones y relaciones morales o históricas, además de conectarlos con las preocupaciones de su conciencia contemporánea. Es decir, lejos de hacer un análisis *científico* que “secaría” el fenómeno, deslastrándolo de nexos con otras instancias, y tratándolo de ver aislado o específico, lo que él hace es más bien buscar relaciones de los fenómenos con otras cosas, anteriores, contemporáneas o futuras. Para él, los hechos y fenómenos son valiosos en cuanto *nos dicen* algo a nuestra contemporaneidad, es decir, por su sentido con nuestro presente.

Pero, por otro lado, también notamos a veces en San Agustín la tendencia a darle vueltas a los hechos, dejándonos ver que él no sabe mucho más que otras personas sobre

⁵ *Nuevo Testamento*, Evangelio según san Mateo, 10:28, Evangelio según san Lucas, 12:4; también en san Pablo: Epístola a los romanos, 8:10.

cómo empezar a pensar acerca de ellos; mas luego toma un detalle y otro detalle que son convertidos por él en notas fundamentales para mirar los hechos, y para ver otras ideas y hechos asociados o relacionados con ese primer hecho observado. Esto, pienso que lo hace especialmente con los sucesos que examina en *La ciudad de Dios*, y quizá sobre todo con ese primer acontecimiento que examina allí, que es la caída de Roma, un hecho tan sin precedentes, y el cual él ve tan carente de horizontes, que debe empezar poniendo y construyendo esos mismos horizontes para poder comenzar a pensar el hecho más allá de lo que está presente en su momento. Por eso sus reflexiones sobre la Roma derrotada han sido tan inmortales: porque no son solo un pensar sobre la urbe eterna vencida, sino sobre la naturaleza humana y el destino del hombre en el tiempo. De modo que puede pensarse que hay allí, en ese particular pedazo –y ciertamente en otros puntos de su vasta obra– elementos, pasajes, *miradas*, que inducen a verlas, desde nuestra contemporaneidad, como miradas fenomenológicas. Sobre todo, por el hecho de que, al no haber a veces la cuestión o el objeto al cual él quiere apuntar, su mirada se va o se concentra en otros objetos sobre los cuales nos llama nuestra atención; objetos cercanos o no tan cercanos, que en su evidencia, construyen el marco o la sombra del objeto buscado, de la situación buscada, de la circunstancia de comprensión que anhela, de tal modo que, aún si no hay un objeto ‘patente’ a nuestra vista o al registro, surge un objeto que puede ser imaginado, pensado como idea, y aún como una idea tan verdadera, que pueden ser derivadas de ella otras ideas, también verdaderas. San Agustín, a mi entender, muestra varios de estos casos en sus escritos más narrativos que reflexivos, y más reflexivos que puramente especulativos, como lo son sus *Confesiones* y la ya mencionada *La ciudad de Dios*. No me voy a referir aquí a esos lugares y textos con ejemplos concretos, pues pienso que merece una elaboración más específica sobre la posibilidad de un planteamiento fenomenológico en el pensar del obispo de Hipona. Pero en todo caso, puede decirse que en el pensamiento de san Agustín ronda una fenomenología al menos en esto: en la perspectiva que intenta “exprimir” de los hechos y las cosas que el mundo nos pone al frente, toda una verdad significativa y explicativa de la vida. Es decir, no solo atar un hecho o una cosa a sus relaciones directas, sino poder ver en ella multitud de relaciones indirectas que nos hablan de una totalidad y reclaman también una visión más totalizadora. Es lo que hace que el “pasado” no se quede en el pasado, o sea, en una circunstancia desprendida de nuestro ser y perdida en el olvido, sino todo lo contrario: es imposible renegar del pasado, *porque está allí* (y en ese sentido, *todo* el pasado nos acompaña: egipcios, sumerios, griegos, romanos, indígenas, hispanos, etc., están y siguen con nosotros, en nuestras ideas, en nuestra carne y sangre, sea que lo reconozcamos y sepamos o no). Pienso que es, además, un empeño netamente filosófico el de san Agustín a este respecto, sobre todo si se entiende lo filosófico como opuesto a, por ejemplo, una intención científica reductora, o aún al propósito de disciplinas como la historia o la literatura. Es verdad que la visión totalizadora de la filosofía a menudo ha sido pasto de burla o chistes sobre ella, como aquél en que un pensador frente a otro

en un café le dice “la vida es como una taza de te” y el otro le pregunta por qué, y el primero le replica: “¿Qué se yo, acaso soy filósofo?”. Pero es precisamente esa instancia de poder ver *lo analógico*, poder ver múltiples relaciones que no parecen estar presentes ni aparentes, pero que surgen con ocasión del fenómeno o la cosa ante uno, lo que caracteriza al esfuerzo filosófico, en su intención más desentrañadora e interpretativa del mundo como una red de interrelaciones.

2. La fenomenología moderna: Johann Heinrich Lambert

Después de san Agustín, vemos que pasaron siglos, y nacieron y murieron autores que en sus obras lanzarían miradas que podríamos llamar fenomenológicas o profenomenológicas. Pero la fenomenología como estudio, reflexión y ejercicio de la consideración de fenómenos, no la tendremos sino ya en pleno siglo XVIII, en Alemania, en pleno *Aufklärung*, en la obra de un pensador, hoy quizá no muy recordado, que fue Johann Heinrich Lambert (1728 - 1777).

Ciertamente, antes de Lambert hubo quien acuñó el término “fenomenología”, pero más en consonancia con preocupaciones religiosas que con cuestiones simplemente reflexivas acerca de la realidad en sí de las cosas. Ese antecesor de Lambert, que solo mencionaré de paso, en honor a haber sido el primero en *inventar* el término, fue Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782), autor pietista alemán, quien se refirió con el nombre “Fenomenología” al estudio del “sistema divino de relaciones”⁶. Empero, fue Lambert quien llevó el término al ámbito netamente filosófico, al hacer de lo que él llamo Fenomenología, una de las cuatro partes de su teoría de la realidad, contenida en su obra *Neues Organon* (“Nuevo Órganon”, Leipzig, 1764).

6 Oetinger fue un prominente representante de la teoría mística durante el siglo XVIII. Pensaba que todo lo que enseñan las Escrituras como doctrina debía ser sublimado en verdades de razón, y recibido de esa manera. Se abocó a edificar una *philosophia sacra* como sustituta a los sistemas de filosofía profana. Para ello, estudió todos los sistemas recibidos previamente, incluyendo la cábala, los escritores místicos de la iglesia, la alquimia y todas las áreas de la ciencia a su alcance. Profesaba especial reverencia a Jacob Böhme. Examinó los muchos sistemas en boga antes o durante su época, pero el idealismo, el materialismo, y aún el dualismo realista le fueron todos insatisfactorios. Concebía la vida como principio primordial. Ésta consistía en un agregado de todas las fuerzas, las cuales están unidas en Dios por un lazo de necesidad. En las cosas distintas de Dios, la unión de estas fuerzas no es necesaria, y por ello puede surgir allí el mal, y de hecho ha surgido. Para remover el mal y llevar todas las cosas de nuevo hacia Dios, el *Logos* eterno se hizo hombre. La plenitud de la divinidad mora en Cristo y hace que su humanidad sea divina. La unión de las naturalezas divina y humana en Cristo asegura la completa deificación de su naturaleza humana. La unión hipostática de las dos naturalezas en Cristo es la norma de la unión mística entre Cristo and su pueblo. La naturaleza de Dios y la del hombre son tan homogéneas que pueden ser unidas y constituidas como una sola, que es divina-humana, o humana-divina. Somos salvados no por la obra de Cristo por nosotros, sino por su obra en nosotros. El Hijo eterno está encarnado no en el hombre Cristo Jesús, sino en la iglesia. Entender todas estas relaciones era, para Oetinger, el sentido de la *fenomenología* que él planteó. Por cierto, él la presentó en latín, como *Phaenomenologia*, pero sería Lambert, como luego veremos, quien la postularía en una lengua viva.

Lambert aludía con el nombre de Fenomenología a una disciplina que estudiaba los fenómenos, siendo estos conceptualizados por él como los rasgos *ilusorios* de la experiencia humana. Notemos esta característica principal en la motivación de Lambert hacia la fenomenología, por mostrarla como una ocupación con una apariencia que, en mayor o menor medida, es falsa. Lambert resalta en el fenómeno su carácter de falsía, parcial o total. En este sentido, para Lambert, la fenomenología sería una “teoría de la ilusión”, y concretamente, una teoría de la *apariciencia*. El fenómeno sería defectuoso o engañoso por el hecho de presentar mezclados elementos verdaderos y falsos, pero, aparentemente, más los segundos que los primeros. Por ende, en el ejercicio de esa fenomenología va el esfuerzo por distinguir entre lo verdadero y lo falso, pues en el fenómeno no está lo verdadero, y si lo está, ha de ser deslastrado de lo que se mezcla con él en el fenómeno. La visión de Lambert sobre esto se entiende mejor cuando examinamos las otras cuatro partes de su sistema, que es también una teoría del conocimiento.

La primera parte, la *dianoiología*, (del griego *dianoia*, pensamiento) se refería al arte de pensar. Luego venía la *aletiología*, que como su nombre sugiere, elabora sobre la doctrina de la verdad (del griego *aletheia* o *alétheia*, con el cual se designaba lo que generalmente se ha traducido o interpretado en castellano y otras lenguas como “verdad”); en tercer lugar estaba la *semiótica*, doctrina del carácter exterior de lo verdadero, (es decir, de la cosa o figura en la cual *se presenta* o *se muestra* lo verdadero, que en este caso va a referirse al lenguaje y las palabras, en cuanto puedan proyectar algo y apuntarlo como verdadero o falso); y por último la *fenomenología* ya descrita. En cierto modo, Lambert siguió el derrotero de Leibniz y Wolff en sus planteamientos, aunque, como buen pensador filosófico, amplió más los alcances de sus predecesores en áreas que ellos no abarcaron. Sus cuatro disciplinas nombradas querían responder o referirse a los alcances de cuatro preguntas que hace al comienzo de su obra citada. Dichas preguntas eran: 1. ¿Se ha negado la Naturaleza a otorgar al hombre la fuerza suficiente para marchar a la verdad? (*dianoiología*). 2. ¿Se ofrece la verdad bajo la máscara del error? (*aletiología*). 3. ¿Oculta el lenguaje la verdad con términos equívocos? (*semiótica*). 4. ¿Existen fantasmas que, fascinando los ojos de la inteligencia, le impidan percibir la verdad? (*fenomenología*). Así pues, aunque ciertamente el término “fenomenología” proviene de “fenómeno”, que significa o puede ser también traducido como “apariciencia”, Lambert evidentemente considera tal “apariciencia” en un sentir no desconocido para la tradición, sino bastante común, como aquello que causa desconfianza, aquello que es inseguro, superficial, y fácilmente pasible de falsedad. Hasta podemos ver que su noción de fenómeno, implícita en su concepto de fenomenología, es afín a la noción de *phantásmata* de los griegos, como “mera representación”. Pero ese “mera” supone en esa expresión que hay algo más, que ni ese *phantásmata* ni el fenómeno entregan.

Así pues, el punto de vista de Lambert, con respecto a la noción de “fenómeno”, parecería desdeñoso de éste, y hasta derogatorio con respecto al carácter del mismo. De

hecho, se trataría en Lambert de distinguir lo verdadero de lo falso en la representación o apariencia. Esta preocupación insinúa o aún delata en Lambert al hombre de ciencia, y efectivamente, aparte de sus investigaciones en filosofía, él se distinguió por sus trabajos en física y matemáticas, de modo que no está de más preguntarse en qué sentido considera que los fenómenos son “ilusiones”. Interpretando de otra manera su visión sobre este asunto, podemos pensar que, más que rechazar el mundo fenoménico, lo que parece interesarle a Lambert es calibrar el alcance y características de dicho ámbito. En este sentido entonces, su fenomenología, lejos de ser un estudio de ‘mentiras’, sería “la ciencia que nos da *el fundamento de todo saber empírico*”.

Esta primera caracterización de la fenomenología se hace más interesante al revisar las otras caracterizaciones posteriores de ella, y puede observarse como un juego de acercamientos y alejamientos con esa noción. Por otro lado, un nuevo pensador que empezaría a destacarse desde mediados del mismo siglo XVIII, y que escribiría a Lambert comentándole sobre sus ideas en éste y otros aspectos, introduciría una nueva forma de entender el fenómeno, y por ende, la fenomenología. Ese pensador sería Immanuel Kant (1724-1804).

3. La fenomenología en Kant

Kant se referiría a la fenomenología un par de veces en su obra *Principios metafísicos de la ciencia natural* (1786), obra publicada cinco años después de su *Crítica a la razón pura*, es decir, en el pleno periodo “crítico” del pensador de Königsberg. Más importante aún es cómo Kant le dio un sentido nuevo y mucho más amplio al concepto de “fenómeno”, en la *Crítica* ya mencionada.

Kant distinguía entre los objetos y eventos tal *como aparecen* en nuestra experiencia, y los objetos y eventos tal *como son en sí mismos*, independientemente de las formas impuestas sobre ellos por nuestras facultades cognitivas. A esos objetos primeros los llamó “fenómenos”, y a los segundos los llamó “noumenos” o “cosas-en-sí”. Sabido es que para Kant tal “cosa en sí” (*Ding an sich*) es incognoscible. Pero eso no significa que no podamos conocer nada, sino que más bien lo que surge como conclusión es que, como Kant pensaba, *todo lo que podemos conocer y lo único que podemos conocer, son fenómenos*. O también: aquello que podemos decir que conocemos son los fenómenos, y éstos están hechos de aquello que aparece como captable y asimilable a nuestras facultades. Kant no dijo que no había nada más allá de los fenómenos, sino que lo que conocemos son los fenómenos. La concepción kantiana da un giro al concepto de fenómeno, al enfatizar su carácter *aparente*, pero desde otro punto de vista distinto a la tradición anterior, que tenía al fenómeno como cosa débil *por ser aparente*. Kant en cambio, va a valorar lo aparente como lo constatable inmediatamente. Kant toma de Hume esta apreciación de los fenómenos como fuente de comprobación habitual de

nuestras aprehensiones sensoriales. Pero Hume no ve en esta constancia de los fenómenos una necesidad de la ocurrencia de los mismos, pues considera que la causalidad, como idea y principio, es algo ilusorio (aunque puede ser una ilusión útil). Kant, aunque reconoce el aporte de Hume al señalar las limitaciones del poder del conocimiento a los fenómenos, se separará de Hume en el rechazo de éste al principio de causalidad, pues va en contra de la ciencia, a la cual Kant le reconoce sus logros consumados.

4. La fenomenología en Hegel

Una generación después de que Kant expusiera sus ideas con respecto al tema del fenómeno y empleara la expresión “fenomenología”, otros pensadores se esforzarían en llevar dichas nociones más allá de Kant, inclusive impugnando a ese autor. El más notable de esos pensadores fue Georg Wilhelm Friedrich Hegel. La que probablemente sea su principal obra llevó como título precisamente el de *Fenomenología del espíritu* (1807). En ella, Hegel trazaba el desarrollo del *Espíritu* (o la *Mente*) a través de varias etapas. Durante ese desarrollo, tal *Mente* (o *Espíritu*) se aprehende a sí mismo como fenómeno. Hace esta aprehensión hasta el punto de un completo desenvolvimiento, en el cual él está consciente de sí mismo tal como es en sí mismo (es decir, aludiendo aquí a Kant, está consciente de sí mismo como noúmeno). Ello quiere decir que, el noúmeno, que en Kant era incognoscible, en Hegel no solo se podrá conocer, sino que será casi inevitable que sea conocido, y casi imposible no conocerlo. En tal contexto, la fenomenología hegeliana sería la ciencia en que venimos a conocer la mente tal como ella es en sí misma a través del estudio de las maneras en que ella se nos aparece. Luce claro que lo que para los anteriores a Hegel estaba *fuera* de la mente, como apariencia (fenómeno como *lo que aparece*), en Hegel está contenido en la pura mente, y por ello, conocer los fenómenos sería conocer la mente en que ellos aparecen. Esto es congruente con su postura idealista absoluta. Y sin embargo –y creo que esto es importante notarlo – la *Fenomenología del espíritu*, que es su obra principal, consiste en, como bien anota Larry Krasnoff, “... una especie de historia del espíritu, pero es una historia que busca derivar la perspectiva filosófica del autodesarrollo del espíritu desde un punto de partida que prescinde de esa perspectiva”⁷. En este sentido, cabe aquí preguntarse por qué Hegel denominó ese esfuerzo suyo una “fenomenología”.

Una respuesta posible sería que la única forma en que podemos conocer y puede el espíritu o la mente conocerse a sí misma en su autodesarrollo es precisamente bajo un plan o perspectiva histórica, en el cual dicho autodesarrollo *se muestra* en los hechos y plasmaciones que *históricamente* va asumiendo el espíritu en cada etapa histórica. Lo fenoménico sería como la cobertura o lo que reviste a ese espíritu a través del tiempo y en su respectiva época. Sería como la “contracara” o la envoltura de lo que se da

⁷ KRASNOFF, Larry: *Hegel's Phenomenology of Spirit. An Introduction*. Cambridge University Press, Cambridge-New York, 2008, p. 10.

dentro de cada época como el carácter de esa época, el verdadero carácter o talante intrínseco de la época. De alguna manera *lo que aparece* sería la ‘exteriorización’ de algo que está detrás, oculto, pero directamente vinculado, de tal modo que pierde su carácter incognoscible. Podríamos notar ya que se reitera aquí la relación del fenómeno como parte de una dualidad: no podemos pensar en fenómeno sin pensar en *lo que está detrás* del mismo. Aquí, esta dualidad ya esbozada del concepto de fenómeno, como algo opuesto a *otra cosa*, que puede ser el noumenon o una esencia, está empezando a surgir como una característica que poco a poco irá insinuándose como fundamental y hasta necesaria en el concepto de fenómeno. Es decir, que ya no se podría concebir el fenómeno como algo en sí consistente y autónomo por sí mismo, sino como algo que solo sirve para envolver lo que está dentro, como una caja.⁸

Ya tiempo después de Hegel, otras perspectivas verán con más aprecio este carácter epidérmico del fenómeno, y señalarán que éste es suficiente en su superficialidad, o mejor dicho, resaltarán el hecho de que todo lo que contiene el fenómeno está en lo que él da, y se descubre en las miradas sobre su superficie fecunda. Parece, ciertamente, una conclusión consistente, un punto de vista lógico, aunque empobrece el ser del fenómeno, mas las necesarias dilucidaciones a éste y otros aspectos se harán luego. Pero en todo caso, no está de más anotar aquí que una de las explicaciones elementales de por qué Hegel denominó a este proyecto de esta su obra fundamental “fenomenología”, es porque en ella estudia cómo se *manifiesta* el espíritu en el tiempo, y cómo la subjetividad se conoce a sí misma hasta alcanzar a conocerse no solo desde sí misma sino desde “afuera” de sí misma, yendo a su auto-objetivación.

Sin embargo, surge otra pregunta elemental: Si “fenómeno”, una vez más, remite a apariencia, a la exterioridad, ¿cómo será que un sistema como ya se ha dicho ‘idealista absoluto’ como el de Hegel parecería asignar una primacía básica a tal cosa: lo exterior, lo aparente? No intentan ser estas líneas una explicitación de la obra de Hegel, pero creo que puede liquidarse aquí esta pregunta, al menos provisionalmente, consignando esto: la primera parte de esa obra de Hegel lleva por título, en su capítulo inicial: “La certeza sensible o el *esto* y la *suposición*”. Y justamente al comienzo de esa parte, en su primera página, Hegel nos dice:

“El contenido concreto de la *certeza sensible* hace que ésta se manifieste de un modo inmediato como el conocimiento más rico e incluso como un conocimiento de riqueza infinita a la que no es posible encontrar límite si vamos más allá

⁸ Cuando, ya irremediamente adultos, recibimos un regalo, generalmente u olvidamos la envoltura o la caja en que viene, o desechamos esas cosas como irrelevantes (son solo “la envoltura”, “lo exterior”, “lo provisional”). Solo los niños parecen tener conciencia de que se dan en el regalo y su envoltura dos cosas que poseen cierta autonomía, y por eso los adultos se desesperan cuando ven que los niños se divierten con la caja en que vino el juguete tanto como con el juguete mismo.

en el espacio y en el tiempo en que se despliega, como si tomásemos un fragmento de esta plenitud y penetrásemos en él mediante la división. Este conocimiento se manifiesta, además, como el más *verdadero*.⁹

Pueden notarse en el trozo citado varias simples pistas de cómo, de modo parecido a Platón, Hegel arranca de un reconocimiento de lo sensible, no para luego simplemente negarlo o denigrar de ello (lo cual, por cierto, creo que tampoco es lo que hace Platón, aunque popularmente muchos así lo creen) sino para elevarse sobre ese inicio a lo más allá de lo sensible para, juntando una cosa con la otra, lo primero sensible y lo segundo no sensible, completar el todo de lo existente. Por eso es importante no solo lo sensible, sino por ende, el fenómeno, que muestra lo sensible, y la fenomenología, que estudia y clasifica los fenómenos, para pasar luego a lo que está más allá de los mismos. Notemos, además, que en el trozo citado, Hegel enfatiza que el conocimiento sensible *se manifiesta* como lo más verdadero. Creo que esto aclara un poco no solo el interés de Hegel en la referencia al fenómeno y la fenomenología, sino también por qué se ve abocado a usar este último término.

5. La fenomenología de Hamilton

A mediados del siglo diecinueve, la definición de “fenómeno” se extendió aún más hasta que ese término llegó a ser sinónimo de “hecho” o “cualquiera que sea el caso observado”. En consecuencia, “fenomenología” adquirió el significado que hoy posee más frecuentemente en el uso contemporáneo, que es el de *un estudio puramente descriptivo acerca de un objeto o materia dada*. En este sentido, otro autor posterior a Hegel, el británico Sir William Hamilton, en sus *Conferencias sobre Metafísica* de 1858, hablaba de la fenomenología como un estudio de carácter puramente descriptivo de la mente. Quiero detenerme un poco en las ideas de Hamilton, porque ellas recogen interesantes elementos conceptuales de la noción de fenomenología, los cuales no solo continúan ideas o extienden la consecuencia de ideas de autores anteriores como Kant y Hegel, sino que se prolongan en escuelas y pensamientos posteriores a ellos. Y me parece, además, que sus ideas influyeron no solo el mundo anglosajón en el lado oriental del Atlántico, sino también el occidental, en la posible influencia en pensadores estadounidenses como Francis Ellingwood Abbot.¹⁰

⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 63.

¹⁰ Sobre la relación entre las ideas de Hamilton y las de Abbot, cfr. Joseph L. Blau: *Men and Movements in American Philosophy*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1958, pp. 175-176. Es importante notar que la influencia de Hamilton en Abbot fue *reactiva*: la oposición de las ideas del último a las del primero (especialmente la idea de la Ley de lo Condicionado) le hicieron construir y definir los objetivos de su pensamiento filosófico *en contra* de Hamilton. Otro pensador que incursionó en el pensamiento de una fenomenología fue Charles Sanders Peirce, quien le dio el nombre de *faneroscopia*.

Hamilton fue un pensador que continuó la tradición de la llamada “Escuela escocesa”, cuyo principal representante, que era profesor de Hamilton, fue Thomas Reid (1710-1796). La filosofía de Reid se caracteriza por su énfasis en el “sentido común”, lo cual es consonante con el hecho de ser heredera del pensamiento empirista inglés. En cuanto a Hamilton, ya su aporte a la lógica en relación con el tema de la cuantificación del predicado fue muy importante, pero más significativo para la historia de la filosofía fue el hecho de que trató en su pensamiento gnoseológico y metafísico de unir a la contribución de tradiciones filosóficas, como la mencionada “Escuela escocesa”, el aporte de las corrientes filosóficas continentales, sobre todo el kantismo y otras derivadas del idealismo postkantiano. Pero, a pesar de la importancia que tenía para él la tradición filosófica anglosajona, Hamilton se opuso a una de sus principales corrientes: el empirismo. Recordemos que el empirismo inglés sostenía que el conocimiento no solo procede de la experiencia, sino que en ella se funda y encuentra su validez. Hamilton pensaba que era necesaria una crítica del acto cognoscitivo. Para esta labor, sostenía que era necesaria una “fenomenología empírica del espíritu humano”. Lo que él quería significar con esto era una suerte de psicología descriptiva. Hacía depender de tal fenomenología el estudio de las leyes que rigen cómo pensamos. Sostenía que esas leyes se dan en la conciencia, pero no se derivan productivamente de ella. ¿De dónde podían entonces derivarse? Pues de los fenómenos, pero no cualesquiera fenómenos, sino precisamente los fenómenos involucrados en la experiencia. Pues no es lo mismo el fenómeno de que haya una pequeña cascada, inclusive si la vemos (en foto o realmente) y la experiencia de estar debajo de esa pequeña cascada sintiendo caer sobre nosotros el agua de ese fenómeno con todo lo maravilloso que pueda haber en ese momento único.

Hamilton también plantea un “examen fenomenológico” del acto psicológico de conocimiento. En ese examen se muestra algo interesante: si bien es posible en algunos casos la inmediata presencia del objeto a la mente (como algo ‘fuera’ o externo a ella), hay otros casos en que “lo dado” (que vendría aquí significando el objeto) se da en la conciencia, es decir, en ciertas condiciones de ella. Una comparación que aclararía esto me parece que sería plantear ver a la hora del desayuno la desagradable figura de un político maleante sentado en nuestra mesa. Si el político maleante es real, sería un objeto presente a la mente; pero si el político maleante es –afortunadamente– una alucinación, entonces está en nuestra conciencia, o si se quiere, en nuestra mente, pero *no en la parte de ella que construye el conocimiento*.

Puede inferirse de lo dicho que Hamilton rechazaba la idea de un constructivismo de la conciencia, como desarrollaron los idealistas postkantianos. Es decir, no aceptaba el hecho de que construimos el conocimiento desde una pura idea. Él pensaba que más bien condicionamos lo que pensamos. Aquí “condicionar” no tiene tanto un sentido empírico, sino más bien lógico-gnoseológico: cuando pensamos, no damos en principio y en la experiencia del pensar mismo la razón de los argumentos. Si pienso

“Hace frío”, no tengo primero que darme razones y argumentos para aclarar de dónde sale “lo” frío o qué significa, o qué significa afirmar algo y cómo sé que la afirmación encaja con algo que concibo como realidad que se corresponde con ese juicio, etc., etc. No, simplemente pienso: “Hace frío”, y ese pensamiento, que es además un juicio, ya condiciona la experiencia y el fenómeno que conlleva. Por eso el principio de Hamilton era “pensar es condicionar”. En este sentido, Hamilton se opone a Kant, que pensaba que lo incondicionado se hallaba siempre más allá de los límites de la experiencia posible. Pero para Hamilton, no puede ni pensarse lo incondicionado, porque pensar, como se acaba de mencionar, es ya condicionar. Para escapar de un posible subjetivismo (o de la acusación de tal cosa), Hamilton propone un fenomenismo, lo cual aclara su planteamiento de la conveniencia de una fenomenología para tratar este tema.

Hamilton reacciona contra la tendencia, evidentemente empirista, de reducir toda la realidad dentro de los límites de la experiencia. Reconoce la importancia del criticismo kantiano, quizá por influencia de la escuela escocesa, que se erigía contra el empirismo escéptico de Hume. Hamilton, añadía elementos kantianos a la filosofía de la escuela escocesa y utilizaba los mismos para superar las posiciones del idealismo. Afirmaba que la dualidad ‘sujeto-objeto’ nos es atestiguada inconfundiblemente por nuestra conciencia y por esto no podemos poner en duda la existencia del mundo exterior. Pero nuestro conocimiento es relativo y condicionado; por esto lo absoluto y lo incondicionado es objeto de fe y no de conocimiento. Teóricamente, el absoluto es un concepto relativo (porque necesita para ser captado como tal absoluto de la presencia de aquello con lo cual, en contraste u oposición, se revela como absoluto. De manera que se constituye en lo que es frente a aquello que no es como él). Así, Hamilton, de cierta manera, termina reproduciendo el agnosticismo metafísico de Kant.

Para concluir

Con la reseña de estos cuatro autores terminan este recuento y estas notas sobre el nacimiento y la evolución de la fenomenología. Hoy es común una suerte de predilección por el pensar fenomenológico de Husserl, a quien más de uno le atribuye no solo toda fenomenología valedera, sino *toda* fenomenología a secas, sin parar mientes al hecho de que, antes de Husserl, como hemos podido ver, hubo varios que dedicaron tiempo y esfuerzo a conformar distintos modos de concebir una fenomenología. Y por eso, de todo lo anterior expuesto desearía destacar algunos aspectos. Uno es el hecho mismo de los interesantes sesgos en la evolución de la noción de fenomenología en el tiempo, y específicamente, en los autores estudiados, que va a ir convirtiendo una noción y concepto, desde lo referido a lo exterior, a la “costra” de las cosas, hasta *aquello que nos entrega las cosas*, mediando una necesaria, totalitaria, observación atenta. Otra segunda cuestión, ya con respecto a las diferentes ideas sobre el fenómenos que subyacen a las diversas posturas fenomenológicas presentadas podría ser planteada en

una pregunta: ¿Depende de sí mismo el fenómeno en su manifestación o necesita de esa particular atención a la que están llamados los perceptores del mismo? Me inclino a pensar lo segundo, y encuentro que en esto la experiencia cotidiana común de todas las personas confirma continuamente esto. Pero hay ciertas áreas de la vida y del conocimiento que hacen a esta experiencia más patente y admirable, áreas en que más palpable aparece aplicada la atención y observación dispuestas a ordeñar todo lo que puedan del fenómeno ante su examen. Es aquí donde pienso que quienes se han dado cuenta de esta característica del fenómeno no son tanto los pensadores de la filosofía o de las ciencias, antiguos o modernos, ni menos el público general, común y anónimo, sino que son aquellas personas que, tanto en la ficción como en la realidad se dedican a develar misterios y enigmas corrientes de todos los días, pero que *dependen de la atenta observación de un fenómeno*. Estos seres son todos aquellos que trabajan en la investigación criminal, sobre todo en los casos más difíciles e intrincados de resolver, de los cuales está llena no solo la literatura detectivesca, sino aún la misma información real acerca de delincuentes famosos y sus descubridores. Y es en ese ejercicio de observación atenta donde viven y están más dinámicamente activas las ideas sobre la fenomenología,¹¹ sobre todo las de Kant (y quizá un poco las de Hegel), así como las de la fenomenología que luego va a hacer Husserl, pero sobre todo sus discípulos o seguidores en el método, como Heidegger y Jaspers. Esa fenomenología del ejemplo sería una que, en un primer intento, trata de saber qué parte de verdad y qué parte de mentira se contiene en eso que *ya está* frente a nosotros (Lambert), que sabe que no tiene otra cosa sino eso *que aparece* ante uno para interrogarse sobre lo que se tiene frente a uno, y que, por ende, debe empezar con una confianza básica en ese fenómeno presente como *ob-iectum* (Kant), que reconoce que puede haber no solo causas y hechos directos implicados en ese fenómeno, sino que él puede ser la manifestación de algo mucho más grande e integral, que se podría relacionar inclusive con una visión amplia y total de la realidad (Hegel), y que tal fenómeno es mejor aprehendido cuando es resultado de la experiencia directa (Hamilton). Desde luego, hay muchos más filos en el pensamiento de los cuatro autores revisados que los que puede mostrar un solo ejemplo, pero creo que puede quedar claro que aún son útiles, válidos y relevantes los aportes de los mismos, sobre todo para plantear una fenomenología post-husserliana o aún trans-husserliana.

¹¹ Habría que acotar también diciendo que esta observación atenta también está muy ayudada por una tecnología instrumental, de la cual, en muchos casos, depende de manera capital. Quizá sea por ello que, *históricamente*, la fenomenología aparece en una época en que nuevos medios artificiales – como el telescopio y el microscopio, entre otros – permiten al hombre ampliar el poder de sus sentidos.