

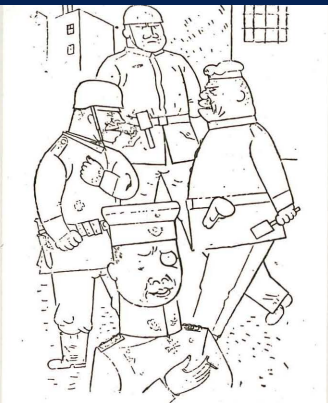
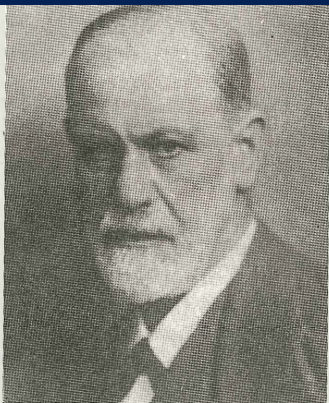
MIGUEL GIUSTI - HORST NITSCHACK  
EDITORES

# ENCUENTROS Y DESENCUENTROS

ESTUDIOS SOBRE LA RECEPCION DE LA  
CULTURA ALEMANA EN AMERICA LATINA



## Capítulo 6



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU  
FONDO EDITORIAL 1993



Primera edición, agosto de 1993

Diagramación: Yoryina León Mejía

*Encuentros y Desencuentros*

Copyright © 1993 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Av. Universitaria, cuadra 18. San Miguel. Apartado 1761. Lima 100, Perú. Telfs. 626390, 622540, Anexo 220.

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

*Derechos Reservados*  
ISBN 84-89309-79-5

Impreso en el Perú - Printed Peru

# LA FILOSOFIA DE HUSSERL EN EL PERU<sup>1</sup>

Rosemary Rizo Patrón

---

**E**l fin que se propone este ensayo, cuyo título —como pronto comprobarán— le queda un poco holgado y debería más bien ser “Apuntes sobre la recepción de la filosofía de Husserl en el Perú”, es doble: en primer lugar, se trata de confrontar la historia de la publicación de la obra *de y*, eventualmente, *sobre* Husserl, y de las interpretaciones más importantes sobre ella en Europa y en el mundo, con el estado de difusión de dicha obra en el Perú —incluyendo la contribución peruana a su estudio crítico y a su traducción al castellano—. En segundo lugar, se trata de reflexionar sobre las posibles circunstancias que determinaron el escaso y decreciente interés en la difusión y discusión crítica, tanto de dicha obra cuanto de la fenomenología en general, de un modo más agresivo, creativo e independiente de parte de los representantes de la filosofía peruana. En efecto, hacia fines de la década de los años treinta, el Perú prometía contribuciones significativas en el ámbito hispano-americano. Hoy, en cambio, a comienzos de la década de los noventa nos hallamos a la zaga y con las manos vacías, sin tradición crítica ni editorial.

En la primera parte señalamos en qué medida las interpretaciones clásicas de la obra de Husserl se hallan determinadas por las circunstancias históricas que rodearon su publicación en Europa y tiñeron su interpretación de múltiples equívocos. En la segunda parte, abordamos con un criterio cronológico las investigaciones que han traba-

- 
1. Una versión original de este texto fue expuesta en el ciclo “América Latina-Alemania. Encuentros”. Como docente de la Pontificia Universidad Católica del Perú, quiero agradecer al Dr. Horst Nitschack quien, en nombre de Servicio de Intercambio Cultural Alemán (DAAD), organizó y realizó con éxito ese evento que también contó con los auspicios de la Embajada de la República de Alemania y nuestra propia casa de estudios.

jado el pensamiento de Husserl en el Perú, poniendo especial énfasis en el examen de dos obras: una de Francisco Miró Quesada Cantuarias y la otra de Augusto Salazar Bondy<sup>2</sup>. En el tercer y último punto, a modo de conclusión, señalaremos un par de hipótesis en torno a la recepción de la filosofía de Husserl en el Perú, hipótesis que no creemos desligadas ni de la recepción de la obra de Husserl en otras latitudes, ni de la recepción de otros filósofos europeos en el Perú. Somos conscientes, empero, que posiblemente debido a la situación *sui generis* de nuestro país, el aporte del Perú respecto de otros países, no sólo europeos, sino también latinoamericanos, ha sido especialmente pobre.

En ningún momento pretendemos la exhaustividad erudita ni bibliográfica. Nos basta por el momento plantear la discusión, que podrá ser retomada y perfeccionada luego. Cabe advertir, por último, que nuestra intención concreta tampoco es abordar la temática de la investigación y difusión en el Perú de la *corriente fenomenológica*, fundada por Edmund Husserl, tal como fuera transformada y hecha fructífera en múltiples direcciones, no sólo filosóficas (piénsese en Scheler, Hartmann, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Schutz, etc.) sino también en diversas disciplinas humanas y sociales (psicología y psiquiatría, ciencias sociales, lingüística y crítica literaria, hermenéutica histórica o, en fin, arte)<sup>3</sup>.

- 
2. Con el fin de posibilitar una confrontación de las publicaciones peruanas sobre Husserl con la publicación crítica, en las mismas fechas, de su obra en alemán y en sus traducciones castellanas, proporcionamos al final de este texto dos apéndices. El primero contiene la bibliografía de Husserl existente en castellano, en la que se señala, en la medida de lo posible, la fecha de sus primeras ediciones. El segundo incluye la lista de los volúmenes publicados por la Husserliana.
  3. Un texto clásico europeo cuyos horizontes ya quedaron estrechos frente a la complejidad actual de la investigación es, para poner un ejemplo, el de Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Zwei Bände. Phaenomenologica 5. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960. Un texto reciente de utilidad para consulta bibliográfica respecto del movimiento fenomenológico-existencial en América Latina es el artículo de D. Sobrevilla "Phenomenology and Existentialism in Latin America", en: *The Philosophical Forum*, Volume XX, N<sup>o</sup>1-2, Fall-Winter, 1988-89.

## 1

El destino de la recepción de la obra de Husserl se ha visto marcado por los escasos ocho textos que, además de artículos en revistas especializadas, publicó durante su vida. Esta obra en "archipiélago" determinó durante mucho tiempo dos lugares comunes de interpretación: en primer lugar, que el pensamiento de Husserl no cesó jamás de transformarse, opinión cuya veracidad ha debido ser matizada con el paso del tiempo, y, en segundo lugar, que a pesar de dichas transformaciones manifiestas en "etapas", "virajes" o "rupturas" tipificados diversamente, el pensamiento de Husserl exhibe una unidad de estilo que, sin embargo, resiste verse expuesto positivamente en "logros" y resultados definitivos, incluso allí donde los hay: que sólo son relativos. Dichas "etapas" y por lo menos dos —o hasta tres— "virajes" (cuya determinación sí ha sido objeto de revisión posterior, como señalaremos enseguida), podrían haber sido, de sólo atenernos a la obra publicada durante su vida, las siguientes:

1. Un primer momento de "irrupción" de la fenomenología como "psicología descriptiva" con las famosas *Investigaciones Lógicas*, cuyo primer tomo, *Prolegómenos a una lógica pura*, aparece en 1900 y el segundo, *Investigaciones hacia una Fenomenología y una Teoría del Conocimiento*, en 1901, volúmenes en los que Husserl se aparta abrupta y críticamente del psicologismo y del neo-kantismo decimonónicos, algunos de cuyos errores él confesaría haber compartido con ellos en su primera obra, *La Filosofía de la Aritmética* (1891). Según los primeros grupos fenomenológicos formados en Munich, Colonia y Gotinga, desde 1902, con los discípulos del psicologista Theodor Lipps —entre los que se hallaban Johannes Daubert, Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Adolf Reinach— y otros como Max Scheler—, así como según discípulos más tardíos como Roman Ingarden, Edith Stein y el mismo Martin Heidegger en Friburgo, esta primera etapa de la obra de Husserl se caracterizaba por un "realismo", e incluso un cuasi "platonismo", debido a su reacción contra el "subjetivismo" de la filosofía de la modernidad.

2. Una segunda etapa se habría iniciado por una suerte de ruptura o giro de la fenomenología hacia un "idealismo trascendental", alrededor de 1910 (con la *Filosofía como Ciencia Estricta*, texto publicado en la revista *Logos* del neokantiano Heinrich Rickert) y 1913 (con el primer tomo de sus *Ideas para una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*, titulado *Introducción general a la fenomenología pura*), texto éste aparecido en el primer volumen del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, editado por el mismo Husserl, a los que se añade la publicación de *Remembranzas de Brentano* de 1919. Este viraje –de acuerdo a una opinión que tuvo eco– habría sido inspirado por el radicalismo criticista kantiano y por el proyecto moderno, racionalista y cientista, de Descartes. La fenomenología trascendental fue recusada por los primeros círculos fenomenológicos así como por Ingarden, Stein y Heidegger, entre otros, porque la interpretaron sin más como una simple recaída en el subjetivismo, racionalismo y cientismo modernos.
  
3. Por último, hacia fines de la década del veinte se habría abandonado un supuesto idealismo esencialista fundado en una subjetividad absoluta descarnada, a-histórica y a-temporal, dándose un viraje hacia una fenomenología que descubre tardíamente el continente terrenal y humano del tiempo, del mundo de la vida y de la intersubjetividad. Se sostiene que, posiblemente influenciado por su propio discípulo genial Martin Heidegger quien publicara en 1927 *El Ser y el Tiempo*–, Husserl se orienta por fin en dirección de una reflexión filosófico-teleológica de la historia la cual, animada por el telos inmanente del "ideal de la razón", postula a la fenomenología trascendental como la llamada a realizarlo. Las obras que corresponderían a este período serían las *Lecciones para una conciencia íntima del tiempo*, publicadas en 1928 por Martin Heidegger en el volumen IX del mencionado *Jahrbuch*; el artículo titulado "Fenomenología", escrito para la *Encyclopaedia Britannica* entre 1927-1928; *Lógica Formal y Lógica Trascendental* de 1929, aparecida en el volumen X del *Jahrbuch* y al mismo tiempo en tiraje aparte; el conocido "Epílogo" a la versión inglesa de sus *Ideas* en el volumen XI de 1930; las *Meditaciones Cartesianas*, aparecidas en la traducción francesa de

Emmanuel Levinas en 1931; y la *Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental* publicada en 1936 por A. Liebert en su Revista *Philosophia* en Belgrado.

Ahora bien, el hecho que distintos intérpretes han hablado de cuatro etapas (como Walter Biemel en su texto conocido "Las fases decisivas en el desarrollo del pensamiento de Husserl"<sup>4</sup>) o hasta de cinco, como Gerhard Funke en su texto de 1966, *Phänomenologie - Metaphysik oder Methode?*<sup>5</sup>, no significan una gran variación respecto de la tónica general de esta interpretación. Por otro lado, los estudios clásicos consagrados a su examen crítico se han dividido en aquellos —la mayoría— que analizan un aspecto particular de la obra, necesariamente abstrayéndolo del conjunto; y aquellos, una minoría osada, que presentan —aproximadamente en la línea señalada más arriba— una visión general precisamente sobre la base de los textos publicados durante la vida del filósofo<sup>6</sup>. El carácter aparentemente fragmentario de la obra de Husserl explica, pues, que ciertos textos clásicos como los de Walter Biemel, Marvin Farber, y el mismo De Boer, insistan en aproximar el pensamiento de Husserl desde una perspectiva estrictamente "genética" o, parafraseando a De Boer, proponiendo que "el texto de la obra de Husserl como fechado históricamente sea aceptado como la única autoridad" (De Boer, p. xx). Otras visiones "de sobrevuelo" del pensamiento de Husserl se han dado desde las can-

- 
4. En: *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont (Cahiers de Royaumont)*, Buenos Aires: Paidós, 1968, pp. 35-60. ("Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl", en *Cahiers de Royaumont, Philosophie III*, Paris, 1959, pp. 32-62 y "Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13, 1959, pp. 187-213).
  5. Cf. David Stewart, reseña de Gerhard Funke, *Phenomenology - Metaphysics or Method?* (Series in Continental Thought, vol.13). Translated by David J. Patent. Athens: Ohio University Press, 1987. pp. 264. En: *Husserl Studies* Vol.7, Nº2, 1991, p. 149. Existe reciente traducción castellana: Gerhard Funke, *Fenomenología: metafísica o método?* Caracas: Monte Avila (Pensamiento Filosófico), 1987, pp. 224. Traducido por Mario Caimi, revisión Roberto Walton.
  6. Es el caso de Theodore De Boer, *The Development of Husserl's Thought, Phaenomenological* 76. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff, 1978. Traducido del holandés por Theodore Plantinga, 545 pp.

teras de la filosofía francesa. Los franceses, posiblemente desde Jean Beaufret y sus discípulos, influenciados por la "destrucción" de la historia de la metafísica que Heidegger propone en el índice programático de *El Ser y el Tiempo* (o por la "deconstrucción", desde Jacques Derrida en adelante), interpretan la obra husserliana como un resurgimiento epigonal y perpetuador persistente e inequívoco de los temas e ideales de la modernidad ilustrada, bajo la forma de la "metafísica de la subjetividad". La imagen resultante es aquella de un Husserl "moderno" cuya orientación epistemológica y fundacionalista lo llevan a elaborar un concepto de filosofía como ciencia absoluta en tanto conocimiento fundamental del ser de lo que es mediante un regreso al sujeto cognoscente mismo, el cual detendría las razones que permiten justificar todo el conocimiento del llamado "mundo exterior". Esta imagen califica el pensamiento de Husserl como un "cientismo". A pesar de la tónica general de esta interpretación, sin duda debido al testimonio directo de sus mismos discípulos, nunca dejó de apreciarse el carácter "vivo" de la reflexión críticamente analítica de Husserl, que animó gran parte del desarrollo del pensamiento filosófico continental de este siglo. En efecto, tanto para sus seguidores escasos como igualmente para sus múltiples detractores, Husserl significó un ejemplo de honestidad intelectual, motivado por la absoluta auto-responsabilidad, en el trabajo continuamente regresivo de la razón sobre el camino recorrido, corrigiendo errores y volviendo incansablemente a empezar como "eterno principiante"<sup>7</sup>.

Ahora es ampliamente conocida, empero, la distancia entre la obra publicada en vida por el filósofo y aquella inédita que constituye su legado intelectual de mayor valor. De acuerdo al testimonio del franciscano belga Hermann Leo Van Breda<sup>8</sup>, se sabía antes de la muerte

---

7. Edmund Husserl, "Nachwort zu meinen Ideen". En: *Hua V*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1952 (editado por Marly Biemel), p. 161.

8. Hermann Leo Van Breda, "Le sauvetage de l'héritage husserlien et la fondation des Archives-Husserl" ("Die Rettung von Husserls Nachlaß und die Gründung des Husserl-Archivs", übersetzt von Rudolf Boehm), en *Husserl et la Pensée Moderne. Husserl und das Denken der Neuzeit. Phaenomenologica 4*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1959. pp. 1-77.

de Husserl que éste afirmaba la existencia de una masa inmensa y creciente de manuscritos inéditos, que eran su obra filosófica más importante. Algunos comentaban incluso que, en dichos textos no publicados, se hallaban “complementos” importantes para la comprensión de su obra. Husserl mismo se quejaba continuamente con sus más cercanos colegas y amigos (como el neokantiano Paul Natorp) de estar trabajando para su *Nachlaß* (obra póstuma) sin lograr reunir su pensamiento filosófico en una o varias obras definitivas<sup>9</sup>. Ahora bien, Van Breda, quien viajó a Friburgo pocos meses después de la muerte de Husserl en 1938, tenía en mente no solamente consultar los textos inéditos en vistas a “complementar” la información para la elaboración de su tesis doctoral de filosofía a presentarse en la Universidad Católica de Lovaina, sino también de publicar —en Bélgica— la obra inédita de Husserl que, dado su origen judío, había caído desde 1933 bajo todo el rigor de las disposiciones antisemitas del régimen nazi. Estas disposiciones —dicho sea de paso— no solamente le habían impedido publicar los últimos años de su vida, sino que habían determinado su expulsión de las listas oficiales de profesores de la universidad alemana, habían impedido su ingreso a los locales de la universidad, le habían prohibido formar parte de la delegación alemana al congreso internacional de filosofía de París (1937), y le habían negado la visa si él decidía participar a título personal; eran disposiciones, en suma, que lo relegaron durante los últimos años de su vida en Friburgo a una casi absoluta soledad, acompañado únicamente de su fiel asistente Eugen Fink<sup>10</sup>. Lo que no se imaginó Van Breda al llegar a Friburgo en

---

9. “Husserl fühlt sich in schlimmer Lage, da der größte Teil meiner Lebensarbeit noch in meinen Manuskripten steckt. Fast verwünsche ich meine Unfähigkeit mich zu verendlichen, und daß mir erst so spät, z. Teil erst jetzt die universalen Gedanken zuteil wurden, die durch alle meine bisherigen Sonderuntersuchungen gefordert, nun auch zwingen, sie alle umzuarbeiten. Alles im Stadium der Umkristallisierung! Vielleicht arbeite ich, mit aller menschlich möglichen Anspannung der Kräfte, nur für meinen Nachlaß. Sei’s, wenn nur der voll gelänge und nicht zu spät käme.” Carta a Natorp de 1.2.22, citado de: Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag, Martinus-Nijhoff, 1977 (*Hua Dokumente, Band I*), cf. entradas “V. Als Ordinarius in Freiburg (1916-1928)”.

10. Cf. Werner Marx, *Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1987, pp. 144. Según W. Marx, la irrupción del

agosto de 1938 (Husserl había muerto en abril) fue la envergadura de lo que encontró: aproximadamente 40,000 páginas de manuscritos estenografiados (en taquigrafía Gabelsberger) así como 10,000 páginas de transcripciones de esos mismos manuscritos, a mano o mecanografiadas, por Husserl mismo o por sus asistentes (quienes, desde 1916 fueron Edith Stein, Oskar Becker, Ludwig Landgrebe y Eugen Fink), además de la biblioteca de Husserl (de más de 2,700 textos y 2,000 separatas). Los manuscritos mismos se dividían en aquellos de investigación o trabajo (*Forschungsmanuskripten*), en textos preparados para la publicación y en cursos inéditos. La historia del rescate de todo este material inédito y de los objetos y biblioteca personal de Husserl (así como, por otro lado, el rescate de su esposa, Malvine Husserl), de manos de la irracional maquinación nazi es relatada con lujo de detalles por Van Breda (*op.cit.*). Éste es el nacimiento de los "Archivos Husserl" en Lovaina, a donde fueron invitados a iniciar los trabajos de transcripción desde 1939 los últimos asistentes, Eugen Fink y Ludwig Landgrebe, quienes se mudaron a Bélgica con sus familias hasta el 10 de mayo de 1940, fecha en que el ejército alemán invadió Bélgica. Durante el período entre 1940 y 1945 los Archivos cerraron, siendo el celo de Van Breda la salvaguarda de este material. La labor de transcripción se reinició luego de la guerra y rindió su primer fruto en 1950 con la publicación del primer volumen de la obra crítica completa, la *Husserliana* con el texto de las *Meditaciones Cartesianas* y *Las Conferencias de Paris*.

Ahora bien, este inmenso "macizo" que yace sumergido debajo de los "islotos" que constituyen las obras publicadas desafía cualquier intento de presentación "sistemática" de los temas de la fenomenología trascendental husserliana que no dejó de desarrollarse continuamente aproximadamente durante los cincuenta años de su labor intelectual desde 1887 (con su tesis de Habilitación) hasta 1938, al cabo de los

---

Nacionalsocialismo alemán habría sido uno de los principales factores responsables del olvido o de la inhibición del pensamiento de Husserl de la conciencia académica y cultural alemana y europea. Marx se propone la tarea de contribuir a un mejor conocimiento de su obra. Cf. igualmente Paul Janssen, reseña del texto citado de W. Marx, en: *Husserl Studies*, Vol.7, Nº 2, 1991, p. 137.

cuales, como ya señaláramos, Husserl siguió considerándose un "pricipiante". La publicación paulatina de este macizo de manuscritos (cuya tercera parte posiblemente ya esté lograda con 29 volúmenes de la *Husserliana* y uno actualmente en prensa) ha permitido ver hasta qué punto "gran parte de las propias publicaciones de Husserl (especialmente las *Investigaciones Lógicas*, 1900/1901, las *Ideas I*, 1913, y *Lógica Formal y Transcendental*, 1929) han aparecido por decirlo así como simples y momentáneas fases de descanso o "condensaciones" de un movimiento de pensamiento que se mantiene continuamente en flujo, y que sólo se deja seguir en dichos manuscritos póstumos"<sup>11</sup> Todo aquello que aparece, por ende, en dichos textos como algo "ya establecido", Husserl lo ponía en cuestión y lo repensaba en los manuscritos así como, frecuentemente, volvía a retomar los temas en contextos nuevos. Esta situación ha afectado sin duda la presentación de su obra.

En efecto, en los últimos años aumentan los estudios críticos que citan de los manuscritos transcritos y editados pacientemente por la *Husserliana*, o de aquellos ofrecidos directamente para consulta en los Archivos Husserl de Lovaina, Colonia, Friburgo, Paris o Nueva York (que contienen copias de todas las transcripciones y microfilms de todos los manuscritos originales). Incluso en Francia, como señala Marc Richir en el prólogo de un libro colectivo con ocasión de la conmemoración del cincuentenario de la muerte de Husserl, editado en 1989 por él y por Éliane Escoubas de Toulouse: "la masa de manuscritos husserlianos demasiado rápida o fácilmente eclipsada por los picos escarpados y abismos heideggerianos [...]" empieza a ser "interrogada de manera crítica", "liberados ya de una cierta fascinación" que siempre ejerció el pensamiento de Heidegger. "El repliegue del tiempo hace entrever que las cosas son decididamente más complejas que aquello que hacía entrever una cierta "leyenda" del "movimiento fenomenológico"<sup>12</sup>

- 
11. Rudolf Bernet, Iso Kern & Eduard Marbach, *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989. p. 1. Nosotros subrayamos.
  12. Marc Richir & Eliane Escoubas, editores. Husserl. Collectif sous la direction de Eliane Escoubas et Marc Richir. Con: Contribuciones de R. Bernet, F. Dastur, K.

¿Qué cambios fundamentales en las interpretaciones tradicionales de Husserl se introducen con la nueva perspectiva abierta por la paulatina publicación del *Nachlass*, en medios tradicionales de la llamada "filosofía continental" y en los mismos predios de los representantes recientes de la "filosofía analítica"? Algunos puntos a señalar serían los siguientes:

1. Ya no se considera el trabajo de Husserl como meramente preparatorio de las obras supuestamente más importantes de sus seguidores (Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre y otros), tesis que antaño iba de la mano con otras del género siguiente: que en Husserl había una contradicción interna entre un claro programa trascendental de corte racionalista, cientista y fundacionalista y el trabajo paciente y oscuro de sus manuscritos que revelan en las profundidades de la vida de la conciencia absoluta una remoción de la idea de fundamento absoluto e incommovible, como suelo autárquico y primer principio de la totalidad del conocimiento; o que Husserl recién habría "recuperado el sentido" en el texto de la *Crisis*, suponiendo que en este texto de vejez (en el que habla de temas como el de la historia y el mundo de la vida), él estaría auto-criticando y abandonando las tesis "modernas", "a-históricas" y "esencialistas" de la fenomenología trascendental. Por el contrario, es cada vez más evidente la unidad interna en todo el desarrollo del pensamiento de Husserl, de tal modo que los llamados "virajes" han de entenderse como radicalizaciones en torno a la pregunta fundamental de la filosofía, y el "claro programa trascendental" —que tiene un sentido novedoso respecto de los proyectos programáticos modernos— ha de entenderse como configurando una "unidad interna" con los "análisis inacabados" que se prosiguen en los horizontes abiertos e infinitos de la vida trascendental de la conciencia.
2. Las divisiones actuales más adecuadas de la obra de Husserl, tomando criterios tanto sistemáticos como cronológicos que sólo

---

Held, M. Richir, J. Sallis, F. Volpi; seguido de un documento sobre el estado y la historia de los trabajos de archivos. Grenoble: Jérôme Millon, 1989. p. 5.

se dejan seguir en el *Nachlaß*, mencionan dos grandes períodos en la obra de Husserl<sup>13</sup>: a) Un período que cronológicamente se extiende desde 1887 hasta 1915 ó 1917, coincidiendo con las estadias de Husserl en las Universidades de Halle (de donde datan *Filosofía de la Aritmética e Investigaciones lógicas*) y de Gotinga (de donde datan *Filosofía como Ciencia Estricta* y las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*). Este período se caracteriza sistemáticamente por la elaboración de un programa de investigación de la filosofía fenomenológica en una dimensión *estático-descriptiva*, dentro del marco de una fundamentación gnoseológica de las ciencias, que consiste en dos órdenes de trabajos: (i) en un análisis fenomenológico-descriptivo de las vivencias aisladas y sus correlatos eidéticos, es decir de la correlación apriórica entre las estructuras noéticas de la conciencia (y sus vivencias) con las estructuras noemáticas de sentido y de objeto; y (ii) en la elaboración de un método adecuado en vistas a un trabajo de fundamentación donde los temas son el de la *reflexión filosófica* entendido como *reducción*, la temática de la *eidética* y los temas de *constitución*. Y, (b) un segundo período que cronológicamente coincide con la estancia de Husserl en Friburgo desde 1917 hasta su muerte en 1938 y que sistemáticamente desarrolla el programa de investigación de la filosofía fenomenológica en una dimensión *genético-descriptiva*, dentro de un marco que rebasa aquel de la fundamentación gnoseológica y que se interroga por la unidad originaria de las ciencias del espíritu y de la naturaleza dentro de una noción de la cultura total. En este período también se desarrollan dos tipos de trabajos: (i) aquel de la correlación entre vivencias-sentido-objeto dentro del marco más vasto del horizonte (infinito) de la vida temporal de la conciencia y de su correlato, el horizonte (infinito) del mundo; y (ii) una profundización en los análisis de la vida temporal de la conciencia como vida individualizada, instanciada, concretizada en un "yo personal", no siendo el yo trascendental, es decir la subjetividad trascendental o intersubjetividad trascendental, otro

---

13. Cf. Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *op.cit.*

que el yo del cuerpo propio. Es aquí que Husserl desarrolla la temática de la constitución *genético-fenomenológica* de "mundos circundantes" correlativos al yo trascendental y a las diferentes comunidades de mónadas, y finalmente la temática de la constitución de un mundo común. En dichos análisis tematiza la problemática del "mundo de la vida" como fundamento de las ciencias objetivas y como lugar del planteamiento y de la solución del problema universal del ser y de la verdad.

3. Un tercer punto a señalar es una revalorización de la idea guía fundamental de la obra de Husserl que es la "idea de filosofía como ciencia" e incluso como "ciencia estricta". Esta idea ha sido fácilmente interpretada al modo racionalista cartesiano o leibniziano<sup>14</sup> debido posiblemente a la temprana formación científica y matemática del joven Husserl. Como ya hemos señalado en otro lado<sup>15</sup>, desde los textos anteriores a las *Investigaciones Lógicas*, publicados hace apenas once años en la *Husserliana*, se observa cómo Husserl se aparta de dos concepciones claves de la incipiente filosofía moderna de Galileo y Descartes: (a) la concepción según la cual las matemáticas constituyen un "modelo" de ciencia a ser imitado por la filosofía; pues Husserl, al contrario, piensa que la filosofía debe proporcionar a las matemáticas la claridad "fundacional" de la que precisamente ellas *carecen*; y (b) la idea según la cual las matemáticas constituyen una ciencia *sub specie aeternitatis* cuyo "lenguaje" es aquel en el que está escrito el "libro del mundo", el que, una vez aprendido, permitirá contemplar el universo con los ojos mismos de Dios. Todo lo contrario, según Husserl, ellas constituyen la ciencia que manifiesta mejor que cualquier otra el carácter finito e imperfecto de la constitución cognitiva del hombre. Dios no necesita de las

---

14. Cf. Elisabeth Rigal, "Mais lesquels sont-ils donc les philosophes analytiques?", en: *La notion d'analyse*. Toulouse: Presses Universitaires de Mirail, 1992 (pp. 163, 173-185).

15. Rosemary Rizo-Patrón, "Entre la Inmanencia y la Cosa Misma: En torno a la quinta investigación lógica de Husserl", 1a. parte. En: *Areté*, Vol. 2, Nº 2: 1990, p. 245.

matemáticas. La serie infinita de los números y el "infinito actual" matemático ponen de manifiesto la finitud humana, por lo que el hombre se ve forzado de construir todo un sistema simbólico-semiótico con leyes operatorias propias que le permiten suplir su incapacidad de aprehender de un modo puramente conceptual las idealidades matemáticas y sus leyes. De allí se inspira Husserl para hablar de la idea "infinita" de la adecuación y de la evidencia, o de las tareas "infinitas" de la razón, que se realizan en una progresión temporal "asintótica" sin fin hacia la meta ideal inalcanzable en tanto tal, por yacer en el infinito. "Ciencia estricta" no querrá decir pues, según Husserl, copia ciega del modelo "cartesiano", cuyo contenido doctrinal no tuvo reparos en rechazar precisamente en su texto de homenaje a Descartes, las *Meditaciones Cartesianas* de 1929<sup>16</sup>, sino, como afirmó con lucidez en el "*Epílogo a sus Ideas*"<sup>17</sup>, una ciencia que se alimenta de una última fundación o, lo que significa la misma cosa, una ciencia que se alimenta de una última auto-responsabilidad" y que "no puede ser realizada sino en un cierto estilo: aquel de valideces relativas; provisorias, en un proceso histórico infinito [...]". La realización histórica de la filosofía como ciencia estricta para Husserl, desde sus primerísimos textos, es objeto de una responsabilidad de carácter teórico-práctico, pues se trata de revocar a través de ella la crisis, o profunda división que afecta el conjunto de las ciencias desde la modernidad, crisis que les ha hecho perder precisamente su carácter *científico* que consiste en su enraizamiento profundo en la idea unitaria de la cultura total. Esa pérdida del carácter científico de las ciencias (esa *Entwissenschaftlichung*) afectó igualmente el carácter científico auténtico de la filosofía, según Husserl. La unidad de las ciencias y su integración en la idea de cultura total no es posible de alcanzar sin radicalizar al máximo el cuestionamiento en torno al *origen* del *sentido* de toda "objetividad", de toda "norma", de todo "valor". La filosofía como ciencia estricta precisamente radicaliza este cuestionamiento

---

16. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*. Hamburg: Felix Meiner, 1987. p. 3.

17. *a.c.*, p. 139.

hasta sus últimas consecuencias, mostrando que dichos sentidos teóricos, prácticos y valorativos que se integran en una cultura total, nacen de un cierto proyecto humano, de una cierta experiencia *del sujeto*, proyecto y experiencia que no pueden ser a su vez tratados de modo "objetivo", "natural" o "técnico", sino que *preceden* siempre, en tanto experiencias vividas, a toda objetivación. Debido al carácter "anterior" y acompañante de estas experiencias primigenias, Husserl llama a esta última instancia o tribunal de cuestionamiento de nuestro "criterio" de sentido: "experiencia trascendental". La "subjetividad trascendental" o "conciencia absoluta" de la que habla Husserl no es una *res* o sustancia, sino solamente un "campo fluyente -temporal- de experiencia trascendental", abierta e infinita en sus horizontes de pasado y de futuro. Se puede por tanto decir que para Husserl la subjetividad es "absoluta", no porque sea una instancia autárquica que se sostiene por sí, sino porque todo (conocimiento, valorización, acción práctica) se refiere a ella *necesariamente*. Lo absoluto sería así la insobrepasable relatividad; no la relatividad del empirismo y escepticismo de la tradición que Husserl rechaza, sino aquella que nos enseña que siempre allí, al comienzo y al final de todo sentido, es el hombre el que está en cuestión. Esto no transforma a los hombres ni a su conocimiento en dioses, sino que es un síntoma paradójico de su finitud más profunda. La idea de la filosofía como ciencia estricta es pues aquella de una interrogación radical que le permite afirmar la unidad profunda de toda ciencia al interior de la noción de cultura total.

4. Otros puntos que las publicaciones del *Nachlaß* han permitido definitivamente determinar son, por ejemplo, lo siguiente: (a) que la problemática del "mundo de la vida" no es recién introducida por la *Crisis* en 1936, sino que ya la introduce Husserl temáticamente por lo menos desde 1917 en adelante<sup>18</sup>, si bien esta

---

18. "La situación especial, por ejemplo, que tiene el concepto de "mundo de la vida" en el seno del contexto fundacional del trabajo de la *Crisis*, no debe impedir ver que Husserl ya había usado este concepto dos décadas antes. Ingresó por primera vez en 1917 en Husserl y gana una significación central en su filosofía". Cf.

tematización ya se anuncia claramente en *Filosofía como Ciencia Estricta* (1910/11) —en la medida en que las “ciencias del espíritu” son impensables sin ella— y si bien el problema está incluso “operatoriamente” presente desde el texto de la *Filosofía de la Aritmética* de 1891; y, (b) que la temática de la historia no le ha sido simplemente sugerida a Husserl por Heidegger tardíamente, pues además de los múltiples cursos donde Husserl plantea desde 1890 diversos problemas de la historia de la filosofía, en 1905 ya tiene un curso dedicado a la filosofía de la historia; (c) que la temática del tiempo preocupa igualmente a Husserl desde 1893 en adelante; (d) que la problemática de la corporeidad y de la intersubjetividad no es una respuesta husserliana a la temática del *mit-sein* de *El Ser y el Tiempo* de Heidegger, sino que se halla en textos de Husserl desde 1905 (concretamente en los volúmenes XIII, XIV y XV de la *Husserliana* que reúnen textos sobre este tema desde 1905 hasta 1935); (e) que un estudio más cuidadoso de la noción de intuición eidética e intuición categorial en Husserl impiden darle el simple tratamiento cartesiano de la mítica *intuitus mentis*. (f) Asimismo, el famoso “privilegio de la percepción” que parecía dar primacía total a la aproximación “teorética” en Husserl sobre la “práctica” y “valorativa” también es puesta en cuestión resaltando textos en los que Husserl insiste —conforme a su concepto de la unidad de la ciencia— que toda actividad teorética, en tanto “actividad”, es una praxis y, por ende, que toda tarea “fundacional” conlleva un elemento “voluntario” donde rige no el principio de “causalidad” sino el de “motivación” que emana a fin de cuentas de una “auto-responsabilidad” última. El *logos* husserliano es, así, al mismo tiempo teorético-práctico-valorativo.

---

Reinhold Nikolaus Smid, “Introducción” a *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937 mit weiterem Materialem. Edmund Husserl - Gesammelte Werke. Band XXIX*. Dordrecht/London/Boston: Kluwer Academic Publishers, 1992. Cita extraída del texto de trabajo gentilmente prestado por el Dr. Smid. Cf. también Guy Van Kerckhoven, “Zur Genese des Begriffs ‘Lebenswelt’ bei Edmund Husserl”, en: *Archiv für Begriffsgeschichte* 29 (1985), S.182-203.

Lo señalado no son sino hitos, superficialmente tocados, que permiten vislumbrar las posibilidades de investigación de una obra de gran envergadura y que se ha hecho pública probablemente todavía sólo en su tercera parte.

Antes de tocar el segundo punto, que concierne más directamente nuestro tema, quería señalar que la colección *Phaenomenologica*, publicada bajo el patronato de los Centros de Archivos-Husserl y en íntima conexión con la colección crítica de la obra completa de Husserl (la *Husserliana*), viene editando desde 1958 textos importantes dedicados a problemas filosóficos desde la óptica genérica de la fenomenología, muchos de cuyos volúmenes están dedicados a relieves aspectos nuevos de la obra de Husserl. Dicha colección ha producido sus textos de forma ininterrumpida, contando ya —hasta 1993— con más de 120 volúmenes, en idioma alemán, francés o inglés más no en castellano. En ella participan no sólo conocidos filósofos de habla alemana como Eugen Fink, Ludwig Landgrebe, Karl-Heinz Volkman Schluck, Lothar Eley, Klaus Held, Rudolf Boehm, Theodore Conrad, Walter Biemel, Iso Kern, Werner Marx, Bernhard Waldenfels, Bernhard Rang, Karl Schuhmann, Stephan Strasser, Eduard Marbach, Ulrich Melle, Rudolf Bernet, entre otros, sino también de habla francesa como Emmanuel Levinas, Hermann Leo Van Breda, Alphonse De Waelhens, Odette Laffoucrière, Marc Richir, y el secretario académico de la colección, Jacques Taminiaux. Publican en inglés filósofos de origen italiano, polaco u otros, como Roman Ingarden, y de habla inglesa como, por ejemplo, William Richardson, Herbert Spiegelberg, Alfred Schutz, J.N. Mohanty, Dorion Cairns, Suzanne Cunningham, Donn Welton, Joseph Kockelmans, Richard Cobb-Stevens. Los únicos tres de origen hispano-americano que participan en esta colección escriben en alemán, como es el caso de Alberto Rosales, venezolano<sup>19</sup>; Antonio Aguirre, argentino (actual profesor de la Universidad de Wuppertal, Alema-

---

19. Alberto Rosales, *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970 (*Phaenomenologica* 33).

nia)<sup>20</sup>; y, por último, Guillermo Hoyos Vásquez, colombiano<sup>21</sup>, no habiendo desde esa fecha, es decir desde hace quince años, ningún hispano-hablante que contribuya en esta colección (nótese de paso que los tres mencionados no son españoles sino latinoamericanos).

## 2

Pasemos ahora al tema, de la recepción de Husserl en el Perú. Quisiera empezar refiriéndome a una reflexión que hiciera en 1977 Francisco Miro Quesada sobre el impacto de la *filosofía alemana* en el Perú. En aquella ocasión, en el marco de un cursillo de extensión cultural que organizara por ese entonces la Universidad Cayetano Heredia<sup>22</sup>, sostuvo Miró Quesada que la influencia, en América Latina, de pensadores *européos* se hace sentir desde el siglo XVIII con los Enciclopedistas franceses, posteriormente en el XIX con el positivismo francés e inglés, impactando finalmente de modo excepcional, a comienzos de este siglo hasta aproximadamente 1925-1930, con la filosofía del francés Bergson. En cambio, sostiene que:

“Desde antes de esta época la filosofía alemana, a través del neokantismo y de la filosofía de los valores de Eucken, tiene alguna influencia, pero bastante limitada. Mas comienza a influir de manera decisiva cuando se recibe en el pensamiento latinoamericano la fenomenología de Husserl sobre la cual naturalmente se va a hablar en este curso, porque es una filosofía sumamente importante. Comienza con la filosofía de Husserl, y luego la famosa filosofía de los valores, especialmente con la influencia de Scheler y de Hartmann y después con la influencia avasalladora de Heidegger, que hace furor durante unos 20 años y que en

- 
20. Antonio Aguirre, *Genetische Phänomenologie*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970 (*Phaenomenologica* 38).
21. Guillermo Hoyos Vásquez, *Intentionalität als Verantwortung. Geschichte teleologie und Teleologie der Intentionalität bei E. Husserl*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976 (*Phaenomenologica* 67).
22. Cf. David Sobrevilla, editor. *La filosofía alemana. Desde Nicolás de Cusa hasta nuestros días*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia, 1978. pp. 1-9

forma menos intensa dura todavía. Esta influencia es casi única en América Latina. Al principio, a través de la divulgación de Ortega y después por contacto directo, sobre todo de los filósofos jóvenes en aquella época, que llamamos los filósofos de la tercera generación" (*Ibid.*, p.5).

Miró Quesada, en la cita, se refiere a su consabida teoría de las "generaciones" filosóficas en el Perú y en América Latina, habiendo sido la primera la de los "patriarcas" (Alejandro Deustua), la segunda, la de los "forjadores" (con Mariano Iberico y Honorio Delgado), y la tercera, a la que él pertenece, la "técnica", vale decir aquella que se prepara en griego, latín, lenguas europeas (entre las cuales el alemán), historia de la filosofía, etc.. Recién la tercera generación, en suma, habría sido capaz de acceder a los textos de los filósofos alemanes en su propia lengua.

David Sobrevilla, por su lado, en un artículo de la misma obra, titulado "Relaciones entre la Filosofía Alemana y Peruana"<sup>23</sup>, adjudica a la generación llamada "espiritualista" (generación que triunfa después del positivismo hacia comienzos de este siglo con Alejandro Deustua y se prolonga hasta Mariano Iberico y Honorio Delgado), el tratamiento de muchos pensadores alemanes como Leibniz, Kant, Hegel, Dilthey, Freud, Cassirer, Jaspers, Hartmann e incluso Heidegger. Conspicua y curiosa es la exclusión de Husserl en la mención de los filósofos estudiados por los miembros de esta generación. Sobrevilla señala, más bien, que recién inmediatamente después de la generación por él llamada "Generación del Centenario" de la independencia política del Perú (de 1920-1940) y cuyos representantes más relevantes fueron Mariátegui y Haya de la Torre, es decir, recién en el llamado "Grupo del 40" predomina "momentáneamente" la filosofía alemana sobre la influencia francesa o inglesa. Esta generación del 40 corresponde, en cierta medida, a la llamada "tercera generación" de Miró Quesada, en la que aparecen mencionados los nombres de Carlos Cueto Fernandini, Alberto Wagner de Reyna, el mismo Francisco Miró Quesada y José Russo Delgado.

---

23. Cf. *Ibid.*, pp. 443-444.

*Los precursores*

El primer y *único* texto de Husserl que –según nuestro conocimiento– se publica en el Perú es una traducción *original* de 1937 perteneciente a Carlos Cueto Fernandini, de quien sostiene Sobrevilla que, además de trabajar Leibniz y Kant, “se consagró al estudio y difusión de Husserl”<sup>24</sup>. Se trata de su traducción del Prólogo de Husserl a *Lógica Formal y Lógica Transcendental*<sup>25</sup>, obra que se había publicado en Alemania en 1929. Asimismo, Cueto Fernandini publicó el mismo año y en el mismo hebdomadario su traducción original de un artículo extenso de Emmanuel Levinas titulado “Sobre las “Ideen” de Edmund Husserl”<sup>26</sup>. Por otro lado, según nos refiere Sobrevilla, Cueto Fernandini examinó al año siguiente, en 1938, en su artículo “El naturalismo frente a la fenomenología” (*Letras*, N° 11) el famoso artículo de Husserl, de 1911, titulado *La filosofía como ciencia rigurosa*; este artículo constituiría el primer estudio crítico *sobre* Husserl escrito en el Perú. Y finalmente, sin ser propiamente un texto sobre Husserl, aparentemente la influencia de la fenomenología de Husserl se deja todavía sentir en su breve artículo “El problema del origen del conocimiento en los sistemas racionalistas”<sup>27</sup> y en su conferencia “La experiencia intencional” (Lima, 1951). Lamentablemente, el Perú sólo ha sabido contribuir a la traducción del *corpus* husserliano con esta única, pequeña y, a todas luces, insuficiente, traducción de Carlos Cueto Fernandini de 1937, que curiosamente es también lo primero publicado de o sobre Husserl en el Perú<sup>28</sup>.

---

24. Cf. *Ibid.*, p. 447.

25. En: Revista *Letras. Órgano de la Facultad de Filosofía Historia y Letras* de la UNMSM, N° 8:1937, pp. 424-436.

26. En: *Ibid.*, N° 6:1937, pp. 142-169.

27. Lima: Dirección de Letras de UNMS, 1946.

28. De acuerdo a las informaciones que manejamos, la única publicación de Husserl en traducción castellana el año que Carlos Cueto Fernandini publica su traducción del “Prólogo” de *Lógica formal y lógica trascendental*, en 1937, es el texto de las *Investi-*

Casi simultáneamente a Cueto Fernandini, Alberto Wagner de Reyna, quien ha sido más conocido por su introducción en el Perú y en América Latina de la obra de Martin Heidegger, escribió en homenaje a Edmund Husserl, quien venía de fallecer en Friburgo de Brisgovia en medio de la soledad intelectual a la que lo había reducido el flagelo nazi, el artículo "La egología trascendental de Husserl: base para la fundamentación de las ciencias"<sup>29</sup>. Lamentablemente este texto que parece recorrer rápidamente la temática de la última gran obra monumental de Husserl *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*, de 1936, carece de toda referencia bibliográfica y de toda cita que nos permitiera situarlo como un estudio serio sobre la obra del último Husserl, aún cuando es un texto indudablemente inteligente e informado. En el mismo estilo, –sin aparato crítico– y en la misma revista, algunos años más tarde, Wagner de Reyna publica otro artículo sobre Husserl en el que, según palabras del propio autor, la "exposición carece de toda originalidad", pues "reproduce el alegato de Husserl" en su refutación del psicologismo lógico. El artículo se titula, en efecto, "La refutación del psicologismo por Husserl"<sup>30</sup>, que consta de una mera exposición de los argumentos esgrimidos por Husserl en 1900, en los *Prolegómenos a una lógica pura*<sup>31</sup>. Wagner de Reyna habría a su vez estudiado con Hartmann en Berlín y con Heidegger en Friburgo.

---

*gaciones lógicas*, (traducción de Manuel García Morente y José Gaos), Madrid: Revista de Occidente, 1928. En cuanto a publicaciones (artículos o textos críticos) sobre Husserl en el mundo hispanoamericano, ya se contaban en 1937 con las siguientes: T. Celms, *El idealismo fenomenológico de Husserl* (Madrid: Revista de Occidente, 1931); Antonio Caso, *La filosofía de Husserl* (México: 1934) y *El acto ideatorio (las esencias y los valores)* (1934); Carlos Astrada, *Idealismo fenomenológico y Metafísica existencial* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1936); Francisco Romero, "Pérdida y recuperación del sujeto en Husserl" (1936), aparecido poco después en *Filosofía Contemporánea. Estudios y Notas. Primera Serie* (Buenos Aires: Losada, 1941, 211 pp), pp. 81-110, en donde también aparece "Descartes y Husserl" (1938), pp. 111-116.

29. En: *Revista de la Universidad Católica del Perú*, Tomo VI:1938, pp. 153-165.

30. En: *Ibid.*, Tomo XII, Nº1:1944, pp. 1-17.

31. *Investigaciones lógicas*, Tomo I (1900).

La contribución más notable de esta generación es sin duda la de Francisco Miró Quesada Cantuarias quien, a decir de Luis Felipe Alarco en 1941, se presenta como "un aporte y una promesa", cuando ese año publica –a la edad de 21 años– *El Sentido del Movimiento Fenomenológico*<sup>32</sup>. Sobrevilla señala en el artículo citado que Miró Quesada ya había demostrado interés por Husserl en su tesis de Bachillerato presentada en 1938 en la PUC, tesis titulada *Crítica de la prueba ontológica a través de San Anselmo, Descartes, Spinoza y Leibniz*<sup>33</sup>, utilizando para dicha crítica el punto de vista de la fenomenología husserliana. Según Sobrevilla<sup>34</sup>, igualmente la perspectiva fenomenológica primó en sus críticas a Kant y Hartmann en su tesis doctoral de 1939 titulada *Algunos estudios sobre las categorías*<sup>35</sup> y en un texto escolar titulado *Curso de Moral* (1940)<sup>36</sup>.

En efecto, Sobrevilla distingue en la obra de Miró Quesada dos etapas, una de juventud en la que cabe distinguir la etapa fenomenológica (1938-1940) y la de búsqueda (1941-1952); y una etapa de madurez, en la que primero esboza su teoría de la razón (1953-1975) y luego la corrige y profundiza (1975-actualidad). Según esa clasificación, sólo en el período de juventud habría pasado Miró Quesada por una etapa fenomenológica, habiendo sufrido la influencia de Alberto Wagner de Reyna. En *El Sentido del Movimiento Fenomenológico*, más bien, la crítica que dirige a Husserl y a otros fenomenólogos se explicaría por su alejamiento de la fenomenología. Pensamos, sin embargo, que es necesario tomar en serio a Miró Quesada cuando escribe en 1986:

---

32. Lima: Biblioteca de la Sociedad Peruana de Filosofía, 1941.

33. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1938.

34. David Sobrevilla, *Repensando la tradición nacional. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*, 2 volúmenes. Lima: Editorial Hipatia, 1988. Cf. vol. II, Cap. VI.

35. *Algunos estudios sobre las categorías. Ensayo de una crítica de la vida psicológica en general*. Tesis de Doctorado. Lima: UNMSM, 1939.

36. Lima: Tipografía Miranda, 1940.

"Apenas ingresé a la universidad comencé a estudiar filosofía sistemáticamente. BERGSON ya había pasado de moda y dominaban el panorama latinoamericano HUSSERL, HEIDEGGER y filósofos de los valores como SCHELER y HARTMANN. Pero aunque HUSSERL influyó en mí decisivamente debido, sobre todo, a su racionalismo, nunca pude ser fenomenólogo y menos existencialista (a pesar de que HEIDEGGER me interesó mucho y, años más tarde, SARTRE)"<sup>37</sup>

Contrastemos brevemente esta cita con las tres primeras obras de juventud, apoyándonos en la exhaustiva presentación de Sobrevilla<sup>38</sup>. Pues bien, en contra de la autointerpretación de Miró Quesada que se halla en la cita, éste habría defendido, según Sobrevilla, "el punto de vista de la fenomenología husserliana" —por ejemplo en su tesis de bachillerato— por afirmar que es factible una "captación fenomenológica" de Dios, oponiendo este proceder a las pruebas ontológicas tradicionales. Sin embargo, Sobrevilla concede que el joven Miró Quesada no permanece fiel a la fenomenología husserliana que supuestamente está representando, porque, como A. de Muralt<sup>39</sup> sostiene, es imposible construir una teología de bases indestructibles apoyándose en el método fenomenológico ya que "el método" fenomenológico elimina la existencia de Dios. Yo opondría a esto dos comentarios: en primer lugar, mejor sería concebir la tesis de Miró Quesada como una creación libre en base a ciertas inspiraciones de la obra de Husserl; si tal es el caso, mal se le puede acusar de "apartarse" de Husserl o cometer "errores" cuando de entrada tiene muy poco que ver con el "punto de vista de la fenomenología husserliana". En segundo lugar, la crítica misma de Sobrevilla, apoyada en la afirmación citada de Muralt, es, por decir lo menos, floja. Se habla como si existiera en Husserl "el método" al modo de un instrumento acabado que no sufre

---

37. "La filosofía como actividad racional" (1986), citado por Sobrevilla, *Repensando la tradición Nacional II*, p. 612).

38. Cf. nota 34.

39. *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*. México: UNAM, 1963.

profundas transformaciones, en primer lugar; y, en segundo lugar, si bien es cierto que se opera una "puesta entre paréntesis" de toda trascendencia en los textos donde la vía de la reducción tiene –por razones estratégicas– una connotación cartesiana (como en el caso de *Ideas I* que cita Sobrevilla), también es cierto que muchos textos teológicos de Husserl dentro de un marco histórico-teleológico están saliendo a la luz y discutiéndose en la actualidad<sup>40</sup>. Dicho sea de paso, existen pasajes en las mismas *Ideas I*, entre otros textos publicados durante su vida, donde esta problemática se vislumbra. En lo que tiene razón el joven Miró Quesada, en todo caso, contra Muralt y Sobrevilla, es que cualquier aproximación fenomenológica al problema de Dios no puede constituir "prueba" alguna de su existencia. Es por eso que en la teología contemporánea influenciada por la fenomenología de Husserl<sup>41</sup> hay el desplazamiento de la cuestión por la "existencia" de Dios (cuestión insoluble racionalmente, por lo demás, como lo enseñó Kant) a la cuestión de la "esencia" o del "sentido" que tendría Dios para los hombres.

Yo considero que en la tesis doctoral de Miró Quesada es mucho más patente el carácter no-husserliano del mismo. Miró Quesada lo

- 
40. Husserl escribe a Gustav Albrecht en Agosto 2, 1917: "Das Leben ist überhaupt hart und ich sehne mich sehr nach der Ruhe, die den natürlichen Abschluß dieses irdischen Seins bilden muß. Ich fühle mich freilich noch nicht genug religiös vorbereitet und das Ende meines philosophischen Lebens sehnt sich nach dem letzten religions-philosophischen Abschluß. Leider fordert die Pflicht, meine langjährigen Arbeiten zu Vollendung und Druck zu bringen, zumal sie durchaus für eine Versöhnung zwischen der naturalistischen Weltanschauung, die die abgelaufene Epoché beherrschte, und teleologischer Weltanschauung die wissenschaftlichen Fundamente bieten. Die teleologische aber ist die endgültig wahre. Ich kämpfe ständig mit der Ungunst der Umstände zum Teil solchen, die in mir selbst, in meinen schwachen Kräften liegen" (Cf. Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik*, p. 212 f). Cf. asimismo, entre otros, R. A. Mall, "The God of phenomenology in comparative contrast to that of philosophy and theology", en: *Husserl Studies* 8: 1991 (pp. 1-15); K. Schuhmann, "Horizonte de Cosmovisión de la Filosofía Husserliana", en: *Edmund Husserl y la reflexión filosófica contemporánea*. Lima: PUC, 1992 (en prensa).
41. Husserl habría afirmado: "Auch Gott ist für mich, was er ist, aus meiner eigenen Bewußtseinsleistung".

sub-titula "Ensayo de una crítica de la vida psicológica en general". En efecto, la "crítica de la vida psicológica en general" como exigencia necesaria para todo estudio metafísico, o para el paso de las vivencias inmanentes a contenidos ontológicamente trascendentes, si bien pretende realizarse desde el punto de vista "trascendental", parece muy alejada de los principios fundamentales de la fenomenología del conocimiento de Husserl, o bien apoyada de un modo muy imperfecto y fragmentario sobre ella. En primer lugar, el punto de vista "categorial" lo identifica al punto de vista "trascendental", no perteneciendo ambos términos en Husserl al mismo orden de problemas: el primero se halla en las investigaciones en torno a la lógica pura, como ontología formal y a la fundamentación (positiva –no propiamente filosófica–) en ella, de las ontologías regionales y sus respectivas ciencias particulares; y el segundo se halla en las investigaciones propiamente fenomenológicas de retorno fundacional a las fuentes originarias –en la experiencia– de todo sentido y de toda verdad, inclusive a aquel de la misma ontología formal (fundamentación auténticamente "filosófica", según Husserl). Pero las razones que podrían esgrimirse para desacreditar el carácter "fenomenológico" o, en todo caso, "husserliano", de este texto no son tanto lo "desmesurado" de sus pretensiones, sino ciertas afirmaciones que contradicen las básicas concepciones de Husserl. Por ejemplo, afirma Miró Quesada que la "esencia del objeto reside en la espontaneidad de la conciencia" (p. 592), donde a todas luces hay una confusión entre las esencias o *eide* de las objetividades, y lo que para Husserl es el *noema*, la unidad de sentido que refiere a una actividad constitutiva del sujeto; confunde, en suma, *sentido y objeto* (uno de los primeros descubrimientos de Husserl en su obra más temprana, que lo acerca a los trabajos de Frege). La pretensión que con dicha concepción desaparece el problema de la realidad del mundo externo (p. 598) es también desconocer el pensamiento de Husserl el que, después de la ambigüedad del planteamiento de las *Ideas* –donde parece darse una "reducción idealista" del objeto a sus "modos de darse noemáticos"–, claramente distingue entre el objeto trascendente y sus "modos de darse noemáticos" (corrigiendo el punto de vista anterior y el del primer período, más bien "realista", donde Husserl había distinguido netamente entre la inmanencia noética de la conciencia y la trascendencia tanto de los sentidos –significaciones– como de las objetividades). Más grave, y que parece desconocer todo el

aporte fundamental de la crítica de Husserl al naturalismo bajo la forma del psicologismo lógico desde los *Prolegómenos a la lógica pura* (1900), es decir la batalla de Husserl por distinguir el dominio de lo real (¡que incluye lo psicológico!) y el de lo "ideal", es que Miró Quesada afirma que las "leyes lógicas son de carácter psicológico" (p. 433) o que la "justificación del ser de lo trascendental se encuentra en la explicación de lo psicológico" (p. 276). En base a estas afirmaciones podría asimismo sostenerse que el retorno crítico a la vida psicológica que propone Miró Quesada podría enmarcarse muy bien dentro de un esquema psicologista o aún neo-kantiano (igualmente rechazado por Husserl en los *Prolegómenos* por sus matices naturalistas), mas de ningún modo en el marco de la fenomenología husserliana.

El último texto dizque "fenomenológico" es el *Curso de Moral* donde adscribe Miró Quesada a la doctrina scheleriana de los valores. Estas tres obras de juventud nos llevan a admitir que Miró Quesada pudo haber tenido una inclinación por algunos temas de fenomenólogos, además de otros, y que se sintió especialmente influenciado por el pensamiento de Husserl. Pero, dado que nunca hubo un estudio verdaderamente sistemático, sino sólo fragmentario, de la obra del mismo Husserl y que éste estuvo guiado por un interés de "incorporar" algunas inspiraciones de dicha obra en su propia creación personal, no podemos en absoluto afirmar que fue un "fenomenólogo" ni que sostuvo "el punto de vista de la fenomenología de Husserl". Por ende, darle crédito a Miró Quesada por afirmar que "nunca se sintió fenomenólogo", no es incompatible con afirmar que ha sido influenciado por la fenomenología de Husserl.

En el *Sentido del Movimiento Fenomenológico* Miró Quesada se desvincula de la fenomenología, por lo que el texto pertenece, según Sobrevilla, a la fase de búsqueda del autor. No obstante, en el texto se incluye una inteligente exposición analítica de ciertas argumentaciones epistemológicas de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl (de 1900 y 1901), especialmente de algunos fragmentos de la primera investigación ("Expresión y Significación"), de la segunda ("La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción"), de la quinta ("Sobre las vivencias intencionales y sus contenidos") y de la sexta ("Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimien-

to") así como del texto *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de 1913<sup>42</sup>, y por último, tangencialmente de las *Lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo* (1928). En cuanto a la literatura secundaria europea, se refiere eventualmente Miró Quesada sólo al importante texto del último asistente y fiel amigo de Husserl, Eugen Fink, "Edmund Husserl frente a la crítica contemporánea"(1933)<sup>43</sup>.

El trabajo tiene dos metas, como señala el propio autor: proporcionar una visión sintética y panorámica del movimiento fenomenológico y un examen fenomenológico del conocimiento, puesto que la fenomenología es sólo un "método de investigación filosófica", cuya idea-guía es la noción husserliana de "conocimiento absoluto". Este –según su entender– constituye el *centro gnoseológico* de toda la teoría y Husserl lo aborda más claramente que sus seguidores. Es la acepción epistemológica de la fenomenología la que evidentemente explica su interés por Husserl. De allí que dedique las dos primeras partes al examen e interpretación de ciertos temas epistemológicos de este filósofo –aunque dentro del marco de una *recreación personal*, por lo que carece de la fidelidad histórico-crítica necesaria–. En la tercera parte aborda el pensamiento de algunos discípulos de Husserl (Heidegger,

---

42. Como ya se señaló supra (cf. nota 26), las *Investigaciones lógicas* constituyen el único texto de Husserl traducido al castellano –aparte del "Prólogo" de *Lógica Formal y Trascendental*– en 1941, puesto que las *Ideas I* y las *Meditaciones cartesianas* no fueron traducidos sino poco después. Cf. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*. (Trad. de José Gaos, con apéndice crítico e índice analítico establecido por Ludwig Landgrebe). México: Fondo de Cultura Económica, 1949, 1962., y Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas* (traducción y prólogo de José Gaos). México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1942 (sólo llega hasta la cuarta meditación. Constituye la traducción de un manuscrito que Husserl entregó personalmente a Ortega). Miró Quesada usó, sin embargo, fundamentalmente la traducción inglesa de las *Ideas* (1931).

43. "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", en: *Kant Studien*, vol. 38, 1933 (pp. 319-383). Miró Quesada no cita los textos sobre Husserl en castellano publicados hasta 1938 (señalados en la nota 28); el excelente texto de Xirau es mencionado por Miró Quesada en las Palabras Iniciales, junto con el de Caso y Astrada, mas no es citado en absoluto en el texto. Cf. Javier Xirau, *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*. Buenos Aires: Losada, 1941.

Scheler y Hartmann) ya que "la Fenomenología no puede ser considerada como obra de un solo hombre", y "la obra de los maestros muchas veces sólo llega a cristalizarse en la posterior elaboración de los discípulos". Regresa finalmente a Husserl en la cuarta parte donde la noción de "conocimiento absoluto" es finalmente reconocido en sus límites.

Nos interesa ver brevemente su exposición *sui generis* de Husserl. En las palabras iniciales Miró Quesada presenta su tesis central que la fenomenología no es una teoría del conocimiento en general sino una teoría del conocimiento absoluto, el que no es equivalente a un conocimiento esencial. Miró Quesada sostiene que no es necesario tratar la crítica que dirige Husserl al positivismo decimonónico, pues ha sido ya objeto de varios tratados. Quizás sea esta circunstancia la que lo lleva a desatender los argumentos esenciales de Husserl en ese tema y, por consiguiente, a prestar escasa atención al conocimiento eidético. De ese modo, el nudo principal de la crítica de Husserl al naturalismo positivista y de la aproximación *sui generis* de éste a la fenomenología del conocimiento, así como el cambio de perspectiva entre las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas* de 1913, se le escape totalmente.

Miró Quesada divide la Primera Parte, "Análisis fenomenológico del conocer" (pp.13-42), en tres secciones. En la primera, "Esencia del Conocer", presenta la diferencia entre el acto significativo (o mención) y el acto intuitivo, cuya conjunción constituye el cumplimiento significativo y la unidad del acto de conocer, basándose en el §43 de la primera investigación y en la sexta investigación. Pero de entrada, Miro Quesada no presta la más mínima atención a la diferencia fundamental que Husserl se esfuerza por establecer desde la primera investigación entre la "significación ideal de la especie" y su "instanciación" individual en el acto significativo, expresada en la difícil noción de "materia intencional" como momento de la vivencia o carácter de acto, que es del orden de lo "real" y que apenas esclarece. Cuando explica la noción de conocimiento, subraya sólo la coincidencia entre las "materias" de los actos signitivos e intuitivos como fundamento de la identidad del único objeto mentado e intuido. Pero la sola síntesis de identificación no explica la noción adicional de "cum-

plimiento signitivo" o "plenificación" aportado al acto vacío de la mención por la intuición en el acto del conocimiento; Miró Quesada no señala para nada el rol esencial del otro elemento "real" del acto intuitivo, al lado de materia y cualidad, cual es el dato sensible respectivo (sensación actual o pasada, imágenes, "vínculos psíquicos", u otros) y que contribuye a *diferenciar* los distintos actos intuitivos conjuntamente con su "forma de aprehensión" (recuerdos, imaginaciones, percepciones, intuiciones eidéticas, categoriales, etc.). En la segunda sección, describe los grados del conocer como grados del cumplimiento en general, en el que el límite ideal de la síntesis de cumplimiento, si bien tiene el valor de una idea en sentido kantiano, es el buscado "conocimiento absoluto". Éste, por ende, es equivalente a una "percepción adecuada", en el que todos los momentos mentados se ven cumplidos por momentos intuitivos. La tercera sección la titula Miró Quesada "Ley de la Incompleción Perspectiva" por la que él intenta expresar la imposibilidad de toda trascendencia, tanto a nivel sensible como eidético y categorial, de llegar a una percepción adecuada. Ahora bien, en vez de desarrollar la temática de la "evidencia", cuyo esclarecimiento permite aproximarse a la concepción husserliana de "conocimiento absoluto", basándose en la sexta investigación de Husserl, Miró Quesada de entrada plantea la cuestión en términos de "conocimiento absoluto", entendiéndose por ello el ideal de la evidencia perfectamente adecuada. Lo cierto es que todo el texto gira operativamente en torno a una concepción (la de la evidencia) que no solamente sufre una serie de variaciones entre las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas*, sino a la cual Husserl aporta importantes modificaciones en las obras tardías como las *Meditaciones cartesianas*, ya publicadas en francés desde 1931 y que no fueron en absoluto consideradas por el autor. Esta circunstancia afecta, a mi entender, el edificio y las críticas que Miró Quesada construye en torno al tema.

La segunda parte, titulada "El conocimiento absoluto -La *epoché* y el residuo de la conciencia pura", está casi absolutamente centrada en las *Ideas* de 1913. Miró Quesada sostiene en la primera sección, titulada "Posibilidad del conocimiento absoluto", que según Husserl solamente la percepción inmanente se sustrae a la "ley de la incompleción perspectiva", añadiendo que "el conocimiento absoluto se da en AQUEL ACTO CUYO CONTENIDO INTENCIONAL NO ES IDEAL-

TRASCENDENTE SINO REAL-INMANENTE" (p. 49). Líneas más adelante señala que el acceso a esto último —que es el objeto de la fenomenología como "ciencia descriptiva de fenómenos y no de objetos", se da a través de la reducción, suspensión de juicio o *epoché* respecto de la existencia del objeto, por lo que da a entender que lo "real-inmanente", que sería objeto de conocimiento absoluto, es la conciencia pura o trascendental, residuo de la *epoché* (p. 51). Compaginemos esta información y llegamos a las siguientes afirmaciones sorprendentes: en primer lugar, el análisis anterior dio como resultado que *toda* percepción trascendente, sea ésta empírica, eidética o categorial, estaba bajo la "ley de la incompleción perspectiva", por ende toda trascendencia y, a diferencia de lo que aquí se afirma, no sólo la ideal sino también la real. En segundo lugar, resulta que el supuesto residuo "real-inmanente", objeto de una percepción adecuada, no es otra cosa que la conciencia pura o trascendental, desconociendo Miró Quesada la diferencia esencial que Husserl establece entre la conciencia psicológica, real, y la conciencia pura y trascendental como fuente constitutiva de sentido (aunque, cierto es, de modo poco sistemático en las *Ideas I*, obra en la que Husserl inadvertidamente se desliza entre análisis fenomenológico-psicológicos y fenomenológico-trascendentales). Esta diferencia está sistemáticamente planteada, sin embargo, en el artículo "Fenomenología" de la *Encyclopaedia Britannica* desde 1929 hasta entrada la década del cincuenta<sup>44</sup> y en las *Meditaciones cartesianas*.

La segunda sección ("Los procesos reductivos") clasifica las "reducciones" en los siguientes tipos: cosmológica, psicológica, teológica, eidético-formal y eidético-material, igualmente basándose en el texto imperfecto de las *Ideas*, desconociendo la concepción mucho más adecuada de la reducción en sus etapas: eidética, fenomenológica (psicológico-fenomenológica) y trascendental que ya se da en el artí-

---

44. Cf. además El artículo de la "Encyclopaedia Britannica":. Seguido de la versión de Ch. V. Salmon publicada por la Encyclopaedia y del ensayo "El artículo de la Encyclopaedia Britannica de Husserl y las Anotaciones de Heidegger al mismo" de Walter Biemel.. Traducción y edición de Antonio Ziri6n. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Filosóficas- Cuadernos, 52), 1990.

culo mencionado de la *Encyclopaedia Britannica*. Termina esta segunda parte con la sección más interesante titulada "Las estructuras inmanentes de la conciencia pura", basada asimismo fundamentalmente en la III Parte de las *Ideas I* y, eventualmente, en las *Lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo*. Aquí, en primer lugar, analiza con solvencia –aunque con el equívoco de la confusión entre el nivel fenomenológico-psicológico y el trascendental– el ego y el tiempo fenomenológico como estructuras esenciales de la conciencia, y en seguida la estructura de los actos intencionales que componen la conciencia: la intencionalidad, la función, la estructura fundamental noético-noemática. Finalmente concluye exponiendo la intención de Husserl respecto del alcance del conocimiento absoluto, citando de *Ideen I*:

"Todo lo que es trascendente, en tanto que puede ser concientemente presentado, es objeto de estudio fenomenológico. NO SOLO DESDE SU MODO DE DARSE A LA CONCIENCIA, de las varias maneras por ejemplo en las que se da trascendentemente SINO TAMBIÉN ESENCIALMENTE LIGADO CON EL PUNTO DE VISTA ANOTADO, COMO LO DADO Y LO QUE ES VIVIDO EN ELLO" (Parte III Parte, Capítulo II, §76)

En otras palabras, según Husserl, el conocimiento absoluto no se limitará a la esfera real-inmanente de los actos, vivencias o estructuras noéticas donde el objeto mismo (las vivencias) no se dan por "escorzos", sino que se extenderá a los objetos intencionales que esos actos o vivencias intencionales contienen. Dichos objetos intencionales serán los "noema", que brindarán por lo tanto "datos absolutos sobre la naturaleza del objeto trascendente". Sólo en este sentido se podrá entender la pretensión de Husserl de dar un fundamento absoluto al conocimiento de todas las ciencias. Cabe añadir a las observaciones anteriores que, en su examen de la Parte III de las *Ideas I* Miró Quesada no repara en los enigmáticos y problemáticos pasajes sobre el tiempo en los que Husserl señala que es en el tiempo donde se hallaría el "absoluto definitivo y verdadero", pero que él deja por el momento en suspenso el asunto puesto que dichos análisis encierran grandes dificultades. El hecho es que, a pesar que el tema central de su trabajo es precisamente el tema del "conocimiento absoluto", y que el mismo

Miró Quesada envía al texto sobre el tiempo publicado por Heidegger en 1928, él no trabaja efectivamente este último texto por lo que no es capaz de sacar provecho de sus consecuencias para matizar su interpretación de los conceptos husserlianos de evidencia y de "absoluto definitivo y verdadero". Pero en su descargo cabe también señalar que en dicha época en otras latitudes casi nadie reparó en dichas consecuencias, generándose las interpretaciones ya señaladas de la supuesta incongruencia entre el claro programa trascendental, por un lado, y los oscuros análisis intencionales que Husserl dejó en su mayoría inéditos.

En la tercera parte del texto Miró Quesada elige entre los "grandes intérpretes de la fenomenología" que la habrían conducido a desarrollos más importantes que las del maestro, primero a Martin Heidegger, luego a Max Scheler y en tercer lugar a Nicolai Hartmann, adoptando como criterio para la crítica de los dos primeros (el tercero sale mejor parado, pues, sería "el más científico de todos los pensadores contemporáneos" [p. 125]) el que ambos o contradicen o ignoran los "fundamentos epistemológicos de la fenomenología", tal como Husserl los habría establecido. Tiene razón Sobrevilla en señalar que el orden de presentación de estos "fenomenólogos" y la misma selección (en lo que concierne a Hartmann, por ejemplo) muestra falta de información. Sin embargo, Sobrevilla menciona que Miró Quesada debió señalar preferentemente a Pfänder, Geiger y Reinach; paradójicamente, señala al mismo tiempo que Miró Quesada no toma en cuenta la "concepción husserliana de la filosofía previa a *Ideas I*"<sup>45</sup>, cosa además poco comprensible pues Miró Quesada prácticamente no abandona el ámbito entre las *Investigaciones lógicas* y las *Ideas I*, estando el texto "Filosofía como ciencia estricta" bajo el horizonte de interpretación del segundo de los nombrados. Ahora bien, los tres que propone Sobrevilla pertenecen al primer círculo fenomenológico que se formó en Munich desde 1902 con los alumnos de Theodore Lipps, círculo que trabajó bajo la égide del texto husserliano de 1900-1901 y que jamás se halló a gusto con el "giro trascendental" de 1913. De este período, más bien, quien

---

45. o.c., II, p. 632.

probablemente estuvo más cerca a Husserl fue Roman Ingarden el que –a pesar de los lazos profundos de amistad que lo unían con su maestro– no dejó de polemizar con él hasta el final por el giro trascendental que había tomado. Por otro lado, Sobrevilla debe saber, porque cita a M.A. Presas<sup>46</sup>, que, de algún modo, los tres elegidos de Miró Quesada (Heidegger, Hartmann y Scheler) también han acusado influencia de la obra del *primer Husserl*, el Husserl de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), y los tres habrían igualmente recusado el punto de vista trascendental de *Ideas I* (1913) con distintos argumentos, pero en los que primaría el rechazo al punto de vista de la subjetividad que tenía el sabor de una época filosófica que la fenomenología pretendía superar. Es más bien el Husserl posterior a 1913 el que tiene una gran influencia directa o indirecta en filósofos del S. XX que siguieron –además de Heidegger– a: Gerda Walther, Paul Ludwig Landsberg, Karl Löwith, Aron Gurwitsch, Franz Josef Brecht, Felix Kaufmann, Hans Reiner, Hans-Georg Gadamer, Theodor Celms, Arnold Metzger, Günther Anders, Marvin Farber, Dorion Cairns, Herbert Spiegelberg, Rudolf Carnap, Wilhelm Szilasi, Eugen Fink, Ludwig Landgrebe, Edith Stein, Emmanuel Levinas, Oskar Becker, varios japoneses y muchos otros. No es sino una influencia posterior y a través de sus obras, la que Husserl ejerce en Maurice Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre, entre otros franceses. Sin embargo, el Husserl epistemológico fue admirado, incluso en la década del veinte, por muchos filósofos de la época, siendo un caso que hubiera podido interesar a Miró Quesada la del matemático Oskar Becker que se doctoró con Husserl, y cuya obra continuó la del maestro<sup>47</sup>. Sea como fuere, por un lado, el texto de Miró Quesada permanece completamente ajeno a estas controversias que se originan con el giro mencionado entre las dos obras sobre las

---

46. "Heidegger, crítico de Husserl", en: *Diálogos*, 1987, Nº 49 (pp. 107-119).

47. Oskar Becker, "Die Philosophie Edmund Husserls", en: *Kant Studien*, 35, 1930 (pp. 119-150); "Phänomenologische Begründung der Geometrie", en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung IV*, 1923; *Mathematische Existenz* (1927); *Von der Logik der Modalitäten* (1930), para no citar sino textos que salieron antes del texto de Miró Quesada.

que basa su exposición; y, por el otro, tanto Miró Quesada como Sobrevilla, en su elección de fenomenólogos "famosos" que habrían seguido a Husserl, por igual se apoyan en aquellos que siguieron al primero, no al segundo Husserl.

En la cuarta parte Miró Quesada regresa críticamente sobre las consideraciones epistemológicas de Husserl según la perspectiva planteada en las dos primeras partes y acudiendo a algún argumento de la tercera parte, especialmente apoyándose en Hartmann. El nudo del argumento de Miró Quesada es que la reflexión inmanente suprime la incompleción perspectiva y permite el "conocimiento absoluto" de los actos intuídos (da a entender que en ellos se daría una "evidencia adecuada"), pero que esto no autoriza a extender el "conocimiento absoluto" a los correlatos intencionales, que fue la intención de Husserl en las *Ideas I*. Sólo cabe observar aquí que ni lo uno ni lo otro es correcto finalmente en la obra de Husserl. Las críticas que Miró Quesada dirige a Husserl las adelanta éste mismo en sus publicaciones tardías de 1928, 1929, 1931 y 1936. Concretamente en *Lógica Formal y Lógica Trascendental* y en las *Meditaciones cartesianas*, obras asequibles en alemán y/o francés desde 1929 y 1931, ya aparecía claramente que para Husserl no existe "evidencia adecuada" ni siquiera en el caso de la reflexión interna puesto que incluso toda vivencia dentro de la conciencia aparece dentro de un horizonte temporal infinitamente abierto hacia el pasado y el futuro afectando, con aquello que Miró Quesada llama "ley de la incompleción perspectiva", incluso esta esfera de la experiencia pura. Con mayor razón Husserl también describe un horizonte temporal de mundo que rodea todo objeto o dación noemática. Por consiguiente, se verá obligado a modificar su perspectiva introduciendo una diferencia *esencial* entre la "evidencia adecuada" (que es, efectivamente, un ideal en sentido kantiano y que sólo valdría de un modo puntual en la afirmación del *cogito sum*) y la "evidencia apodíctica" que es, por ejemplo, la que el científico reconoce a los axiomas o principios<sup>48</sup>. Pero reconoce, asimismo, que estas evidencias "apodícticas",

---

48. Cf. por ejemplo *Meditaciones Cartesianas* (traducción y estudio preliminar de Mario A. Presas), Madrid: Tecnos, 1986, pp. 21-25.

pueden, eventualmente modificarse y reemplazarse por otras. Estas observaciones, pensamos, son suficientes para dejar en claro que toda la interpretación sobre el "conocimiento absoluto" tal como lo formula Miró Quesada, se ve profundamente afectada si se aborda más bien esta temática desde la problemática fundamental de la "evidencia". Si consideramos notable que el joven Miró Quesada, sobre la base de los escasos textos que trabajó, haya llegado "independientemente" a la conclusión (que se desprendía lógicamente de los textos de Husserl) que "el terreno mismo de la fenomenología permite ver que no hay conocimiento absoluto de ningún correlato intencional en la inmanencia". Le faltó la perspicacia para descubrir que tampoco había conocimiento absoluto en la pura reflexión interna sobre los actos noéticos, si por "conocimiento absoluto" se entiende -tal como él interpretó- la evidencia adecuada. A pesar que con este texto Miró Quesada supuestamente se despide de la fenomenología con la que él habría trabajado hasta entonces, y a pesar de las deficiencias que son mayormente imputables a la base textual de su examen, a las circunstancias de su publicación y a su juventud, este texto nos parece es el más cercano a la fenomenología de Husserl. En efecto, él concluye con un juicio crítico sobre el sentido positivo de la fenomenología, como "la más grande fundamentación de la 'actitud crítica' inaugurada por Kant" (p. 149)

"Este es el verdadero sentido de la Fenomenología: ser un instrumento de crítica general y especial. Gracias al conocimiento reflexivo logrado por la reducción fenomenológica, es posible realizar la existencia que el siglo ha impuesto al hombre: revisar las bases de su cultura, mediante una crítica de las posibilidades de su conciencia. La Fenomenología es el instrumento más poderoso con que ha contado el hombre para criticar su propia conciencia en todas sus modalidades, delineando de este modo los linderos de su futura actividad cultural" (p. 151)

Antes de dar por concluido este examen del aporte de Miró Quesada, vale la pena mencionar algunas de las observaciones críticas de este texto que formula cerca de cincuenta años después David Sobrevilla, con toda la ventaja de la distancia temporal, de la obra crítica disponible y de la madurez. Resaltaremos lo que nos parece

más importante. En primer lugar, señala como reprochable el que Miró Quesada haya introducido la expresión "ley de incompleción perspectiva" porque Husserl jamás habría hablado de esta ley, y que sólo habría afirmado en el §44 de las *Ideas I* que toda cosa se nos presenta en la percepción de modo escorzado. Le reprocha igualmente el haber tomado este aspecto "parcial" de la obra de Husserl y de haberlo convertido en pivote de toda la interpretación de la obra. Sobrevilla, en vez de criticar al joven Miró Quesada por proponer y nombrar dicha "ley", debió señalar que la idea *detrás*, que funciona operativamente pero que no tematiza Miró Quesada, es la de la *evidencia adecuada*. Ahora bien, la teoría de la evidencia sí es bastante crucial en casi toda la obra de Husserl y puede perfectamente servir de criterio para la interpretación del conjunto. En segundo lugar, Sobrevilla sostiene:

"[...] En cambio, no se puede defender que las entidades lógicas se nos den igualmente escorzadas o que lo mismo ocurra con las entidades categoriales" (*Id.*, p. 634)

Pero, en el fondo, Miró Quesada tiene aquí razón, y es precisamente por esta incongruencia de la no-adecuación en el caso de las evidencias lógicas versus una supuesta adecuación de una percepción inmanente, a todas luces psicológica y contingente, que se desarrolla la radicalización de la fenomenología del conocimiento que conduce de la obra de 1900-1901 a 1913<sup>49</sup>. Sobrevilla confunde el indiscutible "ser en sí" de los "objetos" lógicos y categoriales, formales y materiales, etc. con su "modo de darse" en las vivencias de la conciencia; es precisamente en este último que se plantea el tema de la evidencia. Igualmente el argumento de Miró Quesada de los "actos" categoriales como "actos" fundados es perfectamente válido (cf. VI Investigación, II parte, VI capítulo). Pero sí tiene razón Sobrevilla al sostener que los entes categoriales (sería mejor decir "formas" categoriales) son distintos a los *eide* o esencias ("materias" sintácticas) (*Id.*, p. 635). Su conclusión,

---

49. Cf. mi artículo "Entre la inmanencia y la cosa misma: en torno a la Vta Investigación Lógica de Husserl", (continuación), en: *Areté* Vol.III, Nº 1, 1991 (pp. 63-145).

por el contrario, es incorrecta: lo que "se da" es un "estado-de-cosas", que implica una concatenación de formas categoriales y materias sintácticas. El conjunto de "materias" y "formas", el "estado-de-cosas" observado (i.e. "el papel blanco está sobre la mesa") se intuye categorialmente –en una intuición categorial, que no se reduce ni a una intuición sensible, ni a una introspección–, mientras que sólo las "materias" de ese conjunto se fundan en datos sensibles. Pero de allí a decir que las formas categoriales "no se dan escorzadas" no se sigue, pues el *conjunto* categorial se da escorzado en la intuición categorial. Por último, según Sobrevilla es un grave error sostener que hay conocimiento absoluto en la percepción inmanente pues la fenomenología es conocimiento de *esencias*, no siendo la percepción inmanente un conocimiento esencial. Aquí tanto Miró Quesada como Sobrevilla rozan el problema clave de Husserl sin dar en el clavo. Desde la *Idea de la fenomenología* (1907) aparece con claridad algo que estaba implícito y operatoriamente presente en las *Investigaciones lógicas*, vale decir, que el conocimiento de las vivencias y de la conciencia, la descripción fenomenológica, versa sobre las estructuras *esenciales* respectivas, lo que diferenciaba el trabajo analítico de la fenomenología del procedimiento psicologista o empirista. La percepción inmanente en el texto de 1907 es, por otro lado, la de la esencia del acto en cuestión, de tal modo que –en principio– no habría contradicción entre una percepción inmanente y un conocimiento esencial. Sin embargo, en la medida en que toda percepción inmanente es una percepción que atañe a esencias de procesos empíricos, cuales son los psicológicos (por lo menos en la perspectiva de la primera edición de la obra de 1900-1901), Sobrevilla no estaría del todo equivocado al sostener que Miró Quesada yerra en que descuida el conocimiento de las esencias puras y hasta prescinde de él, en la medida que afirma que hay un conocimiento absoluto de lo *inesencial*, por lo que "efectúa una interpretación de Husserl que se coloca contra sus textos y contra su espíritu" (p. 636). En lo que indudablemente Sobrevilla tiene absolutamente toda la razón es cuando sostiene que "[...] el filósofo peruano no pone mayor énfasis en la distinción husserliana entre hechos y esencias, no menciona en ningún lugar la reducción eidética, no la distingue tampoco de la reducción trascendental", pues Miró Quesada afirma que "por lo general el conocimiento de las esencias es vago, impreciso e inseguro" (p. 636).

A pesar que Miró Quesada nunca dejó de manifestar su admiración por la obra de Husserl, sus intereses se orientaron posteriormente en otras direcciones y aquello que en 1941 se presentaba como uno de los primeros estudios críticos de la obra de Husserl en América Latina, como un verdadero "aporte y una promesa", tuvo muy pocos sucesores.

De acuerdo a información proporcionada por David Sobrevilla<sup>50</sup>, es José Russo Delgado el último representante de la generación del 40 que publicó, en 1946, en la Revista de la UNMSM, *Letras*, unos "Comentarios a la tercera Meditación Cartesiana de Husserl", que constituyen una paráfrasis crítica que mal interpreta el sentido del idealismo trascendental de Husserl.

### *Período Intermedio*

Desde este texto de 1946, es notable la ausencia total, durante más de una década, de trabajos de difusión de la obra de Husserl, a pesar que ella había precisamente empezado a editarse en la *Husserliana* desde 1950, contándose ya en 1959 con 9 volúmenes entre los que se incluían las lecciones inéditas de *Filosofía Primera* de 1923/24. Sobrevilla sostiene que con el *Grupo del 60* "la impronta de la filosofía alemana se hace menos marcada"<sup>51</sup>. Lo cierto es que recién en 1957 aparece publicado por la UNMSM, un texto de Gerhardt Funke, importante por la amplitud de la temática que abarca, titulado *Investigaciones fenomenológico-trascendentales. La subjetividad absoluta y el problema del ser*<sup>52</sup>, cuyo contenido reúne las lecciones que él dictara durante el segundo semestre de 1954 en San Marcos, fundamentalmente consagradas a la fenomenología de Husserl y de Heidegger y cuyo valor es tocar ciertas temáticas fenomenológicas casi no mencionadas en los textos anteriores, como las del idealismo fenomenológico trascendental

---

50. Cf. "Relaciones entre la Filosofía Alemana y Peruana", en: *o.c.*, p. 449.

51. *Loc.cit.*

52. Lima: UNMSM (Biblioteca de Filosofía), 1957.

en relación a la problemática de la constitución del sentido, la de la temporalidad, historicidad y mundanalidad en sentido fenomenológico, y el concepto de horizonte. Sin embargo, este texto, debido quizás a su carácter fundamentalmente lectivo, no tiene referencia bibliográfica alguna ni primaria ni secundaria.

Al año siguiente, en 1958, A. Salazar Bondy publica un trabajo de inspiración fenomenológica —el *primero* que escribiera y sobre un tema husserliano—, titulado *Irrealidad e Idealidad*<sup>53</sup>, en la misma colección “Biblioteca de la Filosofía” en que apareciera el texto de Funke, texto por el que obtuviera el Premio Nacional de Ensayo “Manuel González Prada”. Lamentablemente no hemos tenido acceso personal a este texto que conocemos por referencias indirectas e insuficientes, por lo que no sabemos qué conocimiento tuvo Augusto Salazar Bondy de la bibliografía disponible en la época. Para un breve —y muy insuficiente— examen de esta obrita debemos apoyarnos sobre lo que de ella nos refiere la exhaustiva presentación de Sobrevilla<sup>54</sup>.

El texto de 1958 se enmarca, según Sobrevilla, en el primero de tres períodos en el desarrollo intelectual de Salazar Bondy en el que éste, siguiendo los pasos de Miró Quesada, se habría considerado fenomenólogo (1953-1961). En un segundo período Salazar Bondy se habría interesado paulatinamente en la filosofía analítica al mismo tiempo que habría empezado a desarrollar un proyecto filosófico pro-

---

53. Lima, Instituto de Filosofía y Psicología de la Facultad de Letras de la UNMSM, 1958. Este texto habría sido la reelaboración de su tesis para la obtención del título de Doctor en Filosofía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos el 13 de agosto de 1953, a su regreso de un periplo de cinco años que incluyó dos años (1948-1950) en México, donde frecuentó en el Colegio de México y en la U.N.A.M a E. Imaz y José Gaos; un año y medio en París (1951-1952), donde entró en contacto con Jean Wahl, Jean Hyppolite y Gaston Bachelard (de quien escribe posteriormente “La epistemología de G. Bachelard”, en: *Letras*, N° 60, 1958) en el Instituto de Historia y Filosofía de la Ciencia en la Sorbona y en donde se interesó por Heidegger, Sartre y especialmente por Merleau-Ponty (a quien le dedicó posteriormente dos artículos en 1961 con ocasión de su muerte); y medio año en Munich (1952), donde conoció a Romano Guardini.

54. *Repensando la Tradición Nacional* II, Cap. V., I, II: (“La Etapa Temprana”).

pio entre 1961-1969 (antropológico-político; axiológico; de historia de las ideas en el Perú; y de filosofía y cultura de la dominación). Finalmente, en su período de madurez (1969-1974) se habría dedicado de lleno al desarrollo de su filosofía de la liberación (que incluye una reflexión sobre dominación/liberación; cultura y filosofía de la dominación/liberación; y finalmente sobre las causas de la dominación además de los sistemas políticos fomentadores de la liberación).

Volviendo al texto que nos ocupa, es en la primera parte donde Salazar Bondy avanza su comprensión de lo que él denomina "ser" irreal y las distinciones entre los "seres ideales" e "irreales" y sus "tipos" que habrían establecido trabajos como los de Husserl, Sartre y Hartmann (apoyándose curiosamente casi en los mismos autores en los que se apoya previamente Miró Quesada). Respecto de Husserl, Salazar Bondy "recoge" y "reelabora" algunas de sus investigaciones en un trabajo de *elaboración personal*. En ningún momento se trata de una exposición crítico-sistemática que investiga dicho tema en diferentes obras del filósofo alemán; más bien su exposición se apoya en una selección fragmentaria de textos. Recién en la segunda parte avanza una crítica a la distinción que habría establecido "[...] el movimiento fenomenológico entre el ser irreal y el ser ideal", sosteniendo que en el fondo esa distinción no tiene razón de ser puesto que ambos tipos de entes tienen una identidad en su estructura objetiva fundamental y en su comportamiento frente al conocer<sup>55</sup>.

Primero veamos cómo concibe Salazar Bondy dicha distinción en la primera parte. Huelga decir que, en lo que sigue, sólo tocaré los argumentos que conciernen a Husserl y su fenomenología. En los dos primeros capítulos de la primera parte (titulada "Diferenciación de la idealidad y la irrealidad") se refiere al "ser ideal y sus divisiones". Por un lado, los llamados "seres ideales" son supuestamente "seres en sí", que habrían sido concebidos bajo cuatro modalidades distintas en la tradición filosófica, aceptando Salazar sólo las tres últimas acepciones: 1. las ideas platónicas; 2. las esencias y universales de la filosofía es-

---

55. Cf. *Ibid.*, p. 395.

colástica; 3. las esencias y *eide* de la fenomenología; y 4. entes contrapuestos a los entes reales, matemáticos, lógicos. Debo confesar que toda esta clasificación resulta forzada e incomprensible y que no traza la división donde debe: entre, por un lado, "objetividades" ideales (1.3.4., que quizás podrían dividirse en entidades morfológicas y formales), y por el otro "conceptos" (2.) que es algo muy distinto, puesto que por medio de los conceptos pensamos los objetos. Pero la cosa se complica cuando Salazar Bondy añade su explicación de los objetos "irreales", los que, a diferencia de los primeros: 1. tienen un carácter "meramente intencional"; 2. no son objetos propios del conocimiento (es decir, supongo, que no tienen rol cognitivo alguno); y 3. se agotan en el acto y no rebasan la intención, lo que nos hace pensar que Salazar parece contarlos entre los momentos noéticos de las vivencias que, en tanto tales, son siempre *reales*, mas no entre los contenidos noemáticos de las mismas, que sí serían *irreales*, cosa que constituye una grave confusión desde el punto de vista de la fenomenología husserliana. Ahora bien, en lugar de comprender bajo estas entidades irreales-intencionales todo concepto, todo noema, toda unidad de sentido (a través de los cuales se mientan *las objetividades ideales* correlativas, sin confundirse con ellas), Salazar Bondy parece restringir su comprensión a los meros "entes objetivos no reales", inexistentes, entes imaginarios, fantásticos y ficciones. La razón de esta restricción se halla en que para esta tipología, Salazar Bondy se ha apoyado más en Hartmann y en Sartre (en *L'Imaginaire*) que en Husserl mismo. De Hartmann obtiene la idea de los seres irreales de lo siguiente: a) de "objetos" de la esfera del pensamiento (imágenes del mundo); b) de estructuras imaginarias de toda especie; c) de sueños y alucinaciones; d) de ideales artísticos y valorativos; y, finalmente e) de las cualidades sensibles de los objetos reales y sus leyes; en suma, de entidades reales e ideales que Husserl distinguiría con minuciosidad, pero en las que no entran elementos propiamente cognitivos. De Sartre añade la noción de imágenes hipnagógicas (figuras en manchas), de objetos de pantomimas, de grabados y retratos. El problema es que generaliza estas caracterizaciones a Husserl mismo sin las distinciones y análisis detallados que llevan a este último a afinar su teoría de la intencionalidad —en el ámbito cognitivo, afectivo, valorativo, imaginario, etc.— entre 1893 y 1913, y a sus reformulaciones posteriores, análisis que impedirían realizar la pretendida reducción con tanta ligereza.

Salazar señala como características del ser ideal, *grosso modo*, las siguientes: 1. la intemporalidad; 2. la inespecialidad; 3. la invalidez de las conexiones causales; 3. la universalidad; 4. la incapacidad de aprehenderlos por experiencia sensible; 5. su trascendencia y su ser en sí; 6. su evidencia apodíctica versus la asertórica y la necesidad versus la contingencia. Salazar concede que dichas características son compartidas con las entidades irreales en los rasgos: 1.2.3. y 4. Empero cabe señalar que, en cuanto a Husserl se refiere, el resto de las características podrían ser también atribuibles en cierto sentido a las entidades "irreales", noemáticas o conceptos. Respecto de 5., en las *Investigaciones lógicas* Husserl luchó por darle a la "significación ideal de la especie", o al concepto, un estatuto "en sí", de absoluta trascendencia respecto de la vivencia psíquica, aún cuando ésta la instanciara en sus momentos intencionales. Esta trascendencia no era, empero, aquella del objeto mentado por dicho concepto o significación (cf. Primera Investigación). Posteriormente, la significación ideal de la especie o el sentido se concibe en el marco de la teoría de la significación<sup>56</sup>, que examina la cuestión de los criterios de significabilidad, como *noema* en un primer sentido, entendiéndolo por ello aquella unidad de sentido a través de la cual se "mienta" el objeto trascendente. Pero Husserl, en el marco de la teoría del conocimiento<sup>57</sup>, que examina la cuestión de la validez del conocimiento y su "correspondencia" con la realidad efectiva trascendente, también llamó *noema*, en un segundo sentido, al "objeto reducido", o al objeto en tanto es "conciente en la conciencia", "incorporado" al espacio de la dación evidente fenomenológica, "dado" intuitivamente en un acto reducido (*Hua XXIV*, p.230). En ambos sentidos el noema es una "irrealidad", pues no es un ingrediente "real" (noético) de la conciencia, y por ende "la trasciende", pero en otro sentido es una "trascendencia en la inmanencia", en una inmanencia no entendida de modo "real" sino "trascendental". En

---

56. Cf. E. Husserl, *Vorlesungen über Bedeutungslehre SS1908*, *Hua XXVI*, Dordrecht/Boston/Lancaster: M. Nijhoff, 1987 (editado por Ursula Panzer).

57. E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, *Hua XXIV*, Dordrecht/Boston/Lancaster: M. Nijhoff, 1984 (editado por U. Melle).

tanto tal, el noema "irreal" tampoco es aprehensible sensiblemente, según Husserl, aunque en su constitución entren ingredientes sensibles. En cuanto a la evidencia apodíctica que sólo sería adjudicable a los entes ideales y no irreales según la interpretación que Salazar hace de Husserl, se sabe, igualmente, que en el marco de las investigaciones cognoscitivas, Husserl pretendió en un primer momento extender la validez apodíctica de la reflexión inmanente a esta "inmanencia ampliada", por lo que el noema (irreal) no sería lo meramente contingente versus la supuesta apodicticidad de las entidades ideales. Husserl no dejó de volver críticamente sobre estos temas y sobre sus propios planteamientos para afinarlos. La crítica de Salazar a Husserl, que aparecerá en la segunda parte, por ende, se basa en una sobresimplificación y tergiversación de la concepción original del filósofo alemán. En cuanto a la división del ser ideal, Salazar "recuerda" distinciones que Husserl habría realizado pero que propiamente no constituyen clasificaciones husserlianas del ser ideal en tanto tal: 1. esencias formales y materiales; 2. esencias concretas y abstractas; 3. esencias exactas y morfológicas. Salazar no parece saber que 1. 2. y 3. son prácticamente tres modos distintos de referirse a lo mismo, aún cuando 2. también refiere a la teoría de los objetos y del "todo y de las partes" que él investigó a partir de los trabajos de Stumpf. Por último, Salazar habla de "seres" irreales e ideales como si en Husserl los primeros fueran tratados propiamente como "entes", "seres" u "objetos" no-reales de alguna índole particular, al lado de la otra índole de "objetos" no-reales, ellos sí trascendentes, en una duplicación o paralelismo que Husserl habría recusado severamente desde sus críticas más tempranas a Twardowski<sup>58</sup>.

Pues bien, toda la argumentación de Augusto Salazar Bondy consiste en señalar que no existe la diferencia, como habrían establecido los fenomenólogos, entre los seres ideales y los seres irreales. En

---

58. Cf. Edmund Husserl, "Intentionale Gegenstände" (ad Twardowski) en: *Husserls Abhandlung "Intentionale Gegenstände"*. Edition der ursprüngliche Druckfassung (Brentano Studien 3 [1990/91], p. 137); y <Besprechung von: K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Viena, 1894 (Fines de 1896)>, en *Hua XXII*, pp. 349-356. Cf. también mi artículo citado, a.c.

el capítulo quinto, "Unidad del ser ideal material y del ser ideal puro", Salazar sostiene que

"Semejantes por sus principales rasgos, los entes irreales e ideales, en cuanto instancias sintéticas materiales, se ofrecen igualmente como contingentes y se enfrentan a las conexiones analíticas estudiadas por la lógica y la ontología formal. Por su parte, estas conexiones, que poseen una legalidad estricta, se diferencian también modalmente de las unidades objetivas reales"<sup>59</sup>

Precisamente en la segunda parte dirigirá sus críticas a los filósofos señalados, reservando los capítulos segundo, tercero y cuarto de esta parte para su examen crítico de la posición husserliana al respecto, mientras que en el sexto y último capítulo, "Problemática abierta por la presente investigación" el autor invita a pasar, de una descripción crítica de la distinción entre ser irreal e ideal, a una serie de investigaciones ulteriores: 1. cognitiva, que concierne la *fundamentación* de la constitución de los entes no-reales en la conciencia; 2. estimativa, que concierne la temática de los valores; y, 3. antropológica general, que desemboca en las temáticas de la temporalidad de la conciencia y en la historicidad y trascendencia de la vida humana.

Para llegar a dichas conclusiones le ha sido necesario en el capítulo dos ("La evidencia del intuir eidético y la necesidad del ser ideal") sostener que Husserl habría opuesto el carácter invariante, necesario y universal de los objetos ideales al carácter variable, contingente y fáctico de los "entes" irreales, distinción errada, según Salazar. Para probar su punto, acude a una ley sintética *a priori* que rige las esencias materiales y que constituye las disciplinas eidéticas materiales, apoyándose en el consabido ejemplo husserliano de ley sintética: "*un color no puede existir sin algo que tenga ese color*"<sup>60</sup>. Salazar arguye que el hecho que podamos "abstraer" ideatoriamente el color rojo de un objeto rojo

---

59. *Archivos IV*, 1957; p. 34. Citado por D. Sobrevilla, *Repensando la Tradición Nacional*, II, p. 402.

60. Edmund Husserl, Tercera Investigación, §§9ss.

y hacerlo objeto de una intuición eidética (¡que no es lo mismo que intuición categorial!) indica que no existe tal "conexión necesaria" entre color y extensión y que se trata de una mera regularidad fáctica.

Habría primero que comentar que la distinción entre la apodicticidad del ideal y la contingencia de la irrealidad no es en absoluto planteada de esa manera en la fenomenología de Husserl, porque por "irrealidad" se entiende un concepto más amplio que el de los meros sueños, objetos de fantasía, etc., tema éste que por lo demás es analizado dentro del contexto más vasto de los análisis intencionales. En segundo lugar, habría que precisar que por leyes sintéticas materiales Husserl entiende leyes que reposan en "categorías" o esencias materiales referidas a objetos que, *por su naturaleza y a priori* sólo pueden *existir* en conexión con otras especies. La ley es expresada evidentemente en el plano de la posibilidad, pero se refiere a las condiciones necesarias de la *existencia*, i.e. del ser fáctico, individual, espacio-temporal. En otras palabras: vale *apriori* el que sea "fácticamente imposible" que se dé (que *exista*) el color sin la extensión. O, en otros términos, los objetos que "caen" bajo los conceptos o especies de "color" y "extensión" no pueden existir separados unos de otros. Este análisis aparece en la Tercera Investigación dentro de la teoría de los objetos y de los distintos tipos de "dependencia": "los objetos pueden estar en relaciones de *todos a partes* o, también, en la relación de partes coordinadas en un todo". Cuando las partes son "mutuamente dependientes entre sí", son abstractas, como el rojo y la extensión en el objeto individual existente. Ahora bien, este objeto individual existente, en donde se da esa relación de dependencia mutua de sus momentos abstractos, es precisamente "la base" de la abstracción ideatoria que conduce al "rojo" y, seguidamente, al "color". Pero Husserl subraya que esa dependencia no es contingente (pudiendo "existir" ora sí, ora no), sino que expresa una "necesidad ideal o legalidad objetiva" fundada en las "esencias materiales" respectivas, y que se da a la conciencia en una evidencia apodíctica.

Si Salazar quería criticar esta concepción debió trabajar mejor el texto de Husserl y acudir a argumentos de otra índole. Lo que está detrás, posiblemente, como bien señala Sobrevilla, es la idea (que antes habría esgrimido Miró Quesada) de un "escaso desarrollo y nula se-

guridad prestada por las disciplinas eidéticas concebidas por Husserl como fundamento de las ciencias fácticas" (p. 407), además de su rechazo de la evidencia de la intuición eidética. Nos parece menos convincente la opinión de Sobrevilla según la cual, a la disgresión husserliana "sobre las ciencias eidéticas materiales y regionales [...] no correspondió, en efecto, el surgimiento de ninguna disciplina eidética como aquéllas que habían sido sugeridas" (p. 407). A lo que Husserl habría respondido que muchas de estas disciplinas *ya existían*: ¿qué otra cosa son la lógica pura, la matemática pura, la teoría pura del tiempo, del espacio, del movimiento, etc.? Husserl afirmaba en el §7 de las *Ideas I* que ninguno de los procedimientos de dichas ciencias reposan en datos. Otra cosa enteramente ocurre con los científicos naturales que experimentan y observan. Por otro lado, las disciplinas eidéticas "materiales" (o "sintéticas") podían agruparse en dos grandes regiones materiales, la región "mundo" y la región "conciencia" (o espíritu), a las que les correspondía sus ontologías regionales respectivas que tratarían de los "géneros supremos" comunes a tipos distintos de ciencias eidéticas. Faltaba llevar a cabo su recta fundamentación, tarea que Husserl mismo emprendió, pero que habría sido vislumbrada desde la modernidad. Todas las ontologías regionales, a su vez, descansaban en nociones analíticas, formales, del más alto grado como la noción de "objeto en general", que determina el sistema formal de axiomas y categorías formales (analíticas), nociones y sistemas que conforman lo que para Husserl es la lógica formal o pura, o la ontología formal, en el sentido de la *mathesis universalis*. Pero cabría quizás también acotar que Husserl, en el §74 de *Ideas I* ("Ciencias descriptivas y ciencias exactas"), después de haber dejado sentado en el §73 que no está suficientemente preparado para tratar esta cuestión de manera exhaustiva, distingue entre esencias genéricas *morfológicas*, que carecen de exactitud, y esencias *exactas*, a las que corresponden respectivamente las ciencias eidéticas descriptivas (materiales, sintéticas) y las ciencias eidéticas exactas o matemáticas (formales, analíticas). Aunque aquí mismo ya se anuncia tímidamente la distinción entre un "apriori exacto" y un "apriori totalmente nuevo" (§75), no es sino hasta *Lógica Formal y Lógica Trascendental* (§6) que distingue claramente entre un "apriori" formal y un "apriori" contingente. Esta distinción, en el seno de las entidades *ideales*, obliga a reinterpretar la supuesta "diferencia" que Husserl habría establecido, según Salazar, entre entes ideales e

irreales, de acuerdo a lo cual es sólo exacto lo ideal, y lo irreal, contingente. De cualquier forma, la argumentación de Salazar para reducir la diferencia entre las entidades ideales e irreales no tiene mayor sustento.

Otra objeción esgrimida en este capítulo es aquella que dirige a la ley según la cual toda percepción de objetos trascendentes se da esencialmente escorzada, oponiendo Salazar la hipótesis kantiana de la posibilidad de una suerte de "conciencia infinita" para la cual se daría una percepción del objeto tal como es "en sí mismo". Aquí sólo cabe retomar las justas apreciaciones de Sobrevilla sobre el absurdo de la objeción:

"También en este caso hay una sorprendente malinterpretación de las intenciones y textos husserlianos. Husserl quiere que la fenomenología parta de lo dado, [...], de las cosas mismas. [...] En este sentido, partir no de lo que nos es dado, de la percepción humana en este caso, sino de la idea que nos podamos hacer de la manera cómo opera la percepción divina, es bloquearnos de entrada el camino que la fenomenología nos invita a recorrer" (p. 408).

En los capítulos tercero ("La intuición de las conexiones esenciales y la validez a priori de las matemáticas") y cuarto ("La evidencia apodíctica y los principios ontológicos supremos") Salazar sostiene primero que "los enunciados matemáticos se derivan de su carácter demostrativo, es decir de las conexiones analíticas propias de la fundamentación y no de las materiales relativas al contenido mentado" y, segundo, que "las leyes formales se dan no sólo en el caso de las matemáticas, sino en todo tipo de ciencias y de conocimientos particulares", no siendo las leyes formales del conocimiento sino casos particulares de las leyes ontológicas supremas. Estas críticas, que adjudican a Husserl expresiones ajenas, o que oponen a Husserl argumentos que Husserl mismo esgrime, como si fueran del propio Salazar, acusan una falta de lectura cuidadosa del texto de Husserl para quien los conceptos y las leyes de la lógica, así como de las matemáticas (con excepción de la geometría), son de origen y de orden "formal analítico" y no sintético material. Por otro lado, Husserl afirma en la Tercera Investigación Lógica que la legalidad formal concierne solamente la

relación analítica entre los términos, no su contenido interno, como por ejemplo, la ley "según la cual una parte como tal no podría existir sin un todo del cual sería parte"<sup>61</sup>. Esto queda claro desde la segunda parte de la *Filosofía de la Aritmética* (1891) hasta *Lógica Formal y Lógica Transcendental* (1929) en donde el concepto ampliado de una *mathesis universalis* introducido por Leibniz, apunta a una analítica ampliada, la que señala la identidad de la matemática formal completa con la analítica lógica completa, por lo que abraza la teoría de los sistemas deductivos y, correlativamente, la doctrina de las multiplicidades (§§28-36). Con el concepto de lógica pura en los *Prolegómenos* de 1900 también se halla presente en Husserl su idea de una conexión formal última en el orden de las fundamentaciones de todas las ciencias, por lo que no es novedad lo que sostiene Salazar.

En general las observaciones hechas por Sobrevilla al texto de Salazar son pertinentes. En lo que no estoy de acuerdo es en su balance positivo de la supuesta "apreciable información sobre los planteamientos de Husserl [...] con respecto al ser ideal e irreal [...]” por parte de Augusto Salazar Bondy. Creo, en efecto, que el defecto fundamental del libro de Salazar es la confusión en cuanto al uso del término de "irrealidad" en Husserl, y el haber hablado de "objetos" irreales, cuando en Husserl la "trascendencia en la inmanencia" es una "unidad de sentido" noemático, a través de la cual mentamos las objetividades (ideales o reales), y no constituye un conjunto de "entidades" que se vienen a "añadir" a las entidades ideales y reales que nos rodean. En el caso de la fantasía, etc. esta "unidad de sentido" se refiere a un "objeto" que no existe ni *intra ni extra mentem*.

Sea como fuere, Sobrevilla sostiene que, en la etapa de su madurez, Salazar habría tratado de integrar y superar en su obra tres de

---

61. Así, la expresión "la existencia de esta casa implica aquella de su techo, de sus muros y de sus otras partes", o "no puede haber rey, señor, padre, si no hay súbditos, servidores, hijos", no son sino proposiciones analíticas "particularizadas" que, en su forma generalizada, se expresan con proposiciones como: "la existencia de un todo G ( $\alpha$ ,  $\beta$ , ...) en general incluye aquella de sus partes  $\alpha$ ,  $\beta$ , ...". Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, III Invest., §12.

las tendencias filosóficas más grandes de nuestro tiempo: el movimiento fenomenológico, el marxismo y la filosofía analítica.

En 1958, el libro de Honorio Delgado y Mariano Iberico titulado *Psicología, estudio metodológico del mundo anímico*<sup>62</sup>, menciona a Husserl en tres lugares del índice de autores: en el capítulo cuarto en donde exponen los caracteres principales de la actividad cognoscente, mencionando en primer lugar la intencionalidad en Brentano y en Husserl (pp. 27-28); y en el capítulo 20 en donde describen el concepto y extensión de la vida intelectual (pp. 166-168)<sup>63</sup>.

El mismo A. Salazar Bondy, años más tarde en sus *Lecturas Filosóficas*<sup>64</sup> de 1968, sólo elige extractos de las *Investigaciones Lógicas* (concretamente los §§46 y 71 de los *Prolegómenos a la lógica pura*), de las *Ideas* de 1913 (los §§2 y 3 del primer capítulo de la primera parte) y el §5 del famoso *Epílogo a sus Ideas* de 1930. Igualmente, en su *Breve Vocabulario filosófico* de 1967<sup>65</sup>, en la entrada sobre "Fenomenología", sólo anota que según Husserl la fenomenología es un método y una concepción filosófica que propugna una fundamentación del conocimiento basándose en la descripción eidética de la conciencia pura y en la *epoché*.

### El Grupo Actual

No vuelven a aparecer publicaciones de y sobre Husserl en el Perú hasta el llamado "Grupo Actual", según Sobrevilla<sup>66</sup>. Nos ima-

---

62. Barcelona/Madrid/Lisboa/Río de Janeiro: Editorial Científico Médica 1958.

63. Se apoyan aquí en las *Investigaciones lógicas*, T. II, 1921 y *Psicología desde el punto de vista empírico*, Leipzig: 1924-25.

64. Lima: Arica, 1968.

65. Lima: Editorial Universo, 1967.

66. *La Filosofía Alemana. De Nicolás de Cusa hasta nuestros Días.*, a.c., p. 452.

ginamos que este Grupo se inicia en los años setenta y se extiende hasta hoy. Debemos mencionar en primer lugar las tesis doctorales presentadas en la PUC, en la década del setenta. La primera es la Fernando Elgegren Reátegui en 1975, titulada *Fenomenología de la relación sujeto-objeto en la filosofía de Edmund Husserl*, la que tocando el tema de la teoría del conocimiento en la obra de Husserl constituye un texto con muchas limitaciones bibliográficas e interpretativas y sin mayores aportes. Otro es el caso de la tesis de Federico Camino Macedo, en 1976, titulada *El mundo de la vida en Husserl y Merleau-Ponty*. La tesis destaca por una notable y acertada presentación del origen de la temática del mundo de la vida en Husserl en sus obras más tempranas y no solamente en el período tardío de la *Crisis de las ciencias europeas* y que, a diferencia de todos los textos peruanos mencionados hasta el momento, contiene una notable y exhaustiva bibliografía de más de 40 páginas, señalando prácticamente todo lo que se hallaba publicado sobre el tema hasta dicho momento. Cabe, sin embargo, señalar que la colección de la obra crítica de Husserl, la *Husserliana*, ya contaba en 1976, fecha de la tesis comentada, con XVIII volúmenes y Camino consigna sólo hasta el volumen XII, publicado en 1970, sobre la *Filosofía de la Aritmética*.

Otros textos de esta última generación abordan la fenomenología husserliana. En primer lugar, sobresale el notable artículo de Juan Bautista Ferro titulado "Husserl. La filosofía como ciencia rigurosa" aparecido en 1978 en el texto ya citado de *La Filosofía Alemana. De Nicolás de Cusa hasta nuestros días*<sup>67</sup>. Este artículo es una breve, aún cuando lograda, presentación global de la obra de Husserl concentrada fundamentalmente en el período que se extiende entre las lecciones sobre *La Idea de la Fenomenología*, en 1907, hasta el artículo de la revista *Logos, Filosofía como Ciencia Estricta*, en 1911. Ferro nos advierte que también se orienta según el conocido texto de Walter Biemel, "Las fases decisivas en el desarrollo del pensamiento de Husserl", cuyas versiones originales en francés y en alemán aparecieron a su vez en 1959<sup>68</sup>. La pre-

---

67. *Ibid.*, pp. 255-272.

68. Ver nota 4 *supra*.

sentación de Ferro, que aborda el tema del sentido de la filosofía como ciencia rigurosa y la crítica husserliana del naturalismo, del objetivismo y del tecnicismo modernos, plantea correctamente la crítica de la fenomenología a la teoría del conocimiento naturalista y su incapacidad de resolver los problemas de la trascendencia. También plantea correctamente la propuesta fenomenológica para la resolución de dicho problema a través del principio metodológico de la reducción, de la intencionalidad, y de los problemas de la razón. La bibliografía consultada por Ferro es variada y adecuada, acudiendo siempre a la edición *Husserliana* en la que consulta, además de los textos mencionados, a las *Meditaciones Cartesianas*, a *Ideen III* y a la *Crisis*. Empero, la excesiva dependencia del texto de Ferro respecto del artículo mencionado de Walter Biemel posiblemente explica la asunción algo acrítica de interpretaciones de este último como que "Husserl se declara convicto y confeso del cartesianismo" (p.263) y repite la tesis errónea de Biemel según la cual la *Crisis* significa un abandono de sus proyectos iniciales y de su "sueño racional", así como que significa un descubrimiento tardío de la historicidad de la razón<sup>69</sup>. Es, a pesar de todo, el mejor artículo de interpretación *global* de la obra de Husserl que haya sido publicado en Perú, con una excelente bibliografía por lo demás.

Una segunda publicación a señalar es la de Luis Silva Santisteban, titulado *La Estructura de la Experiencia Humana*<sup>70</sup>, el que, sin ser un trabajo sistemático ni expositivo de las obras de Husserl y Heidegger sino más bien un ensayo original sobre el tema, utiliza el marco conceptual de la fenomenología mundana o psicología fenomenológica, sobre todo de Husserl, para abordar la noción de experiencia temporal como la relación compleja que establece el hombre con los entes en el horizonte del mundo y en donde las temáticas claves –a diferencia de textos anteriores– son la temporalidad y la intersubjetividad. Los temas tra-

69. Cf. Smid, Reinhold Nikolaus, "Einleitung des Herausgebers", en: *Krisis der europäischen Wissenschaften. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937 mit weiterem Materialen. o.c.*

70. Lima: Universidad de Lima, 1981.

tados y la bibliografía de Silva Santisteban nos indica que se trata de un autor enterado de la obra de Husserl tal como ha sido editada por la *Husserliana*, aún cuando –repetimos– el texto tiene carácter de ensayo, sin citas ni referencias crítico-bibliográficas en su *corpus*.

De ese mismo año son las *Lecciones de Historia de la Filosofía*<sup>71</sup> del jesuita Alfredo Montemayor, de ascendencia argentina, muerto prematuramente poco después de la guerra de las Malvinas. En el capítulo XXV de la IV Parte de esta obra se dedica a una brevísima *presentación* introductoria (no más de cinco páginas) de ciertos temas del pensamiento de Husserl, como de la idea de la filosofía como ciencia estricta, una elemental definición de la fenomenología y de la intencionalidad, y la enumeración de tres clases de *epoché*. Como podrá apreciarse, estas lecciones no tienen la pretensión de presentar un trabajo erudito ni de investigación, por lo que el texto no se apoya en nota bibliográfica alguna. Las afirmaciones apreciativas de la obra de Husserl, por consiguiente, adolecen de generalizaciones típicas de muchas de las interpretaciones críticas tradicionales de Husserl, (como que Husserl hubiera defendido un franco idealismo bajo la influencia decisiva de Descartes y Kant), y de errores crasos como afirmar que Husserl se reclama del “positivismo” por “atenerse a los fenómenos”.

En 1986 David Sobrevilla mismo publica *Repensando la tradición Occidental: Filosofía, Historia y Arte en el Pensamiento Alemán. posición y Crítica*<sup>72</sup>, texto en el cual, debido al tema, Husserl es sólo mencionado tangencialmente, primero con ocasión de la discusión del texto “Origen de la Obra de Arte” de Martin Heidegger y luego en el respectivo Anexo (II) dedicado a la crítica de Tugendhat en *Heideggers Idee von der Wahrheit* (cf. Cap. VI). Sólo cabe señalar que en la introducción al Cap. VIII (“La filosofía alemana de la post-guerra” (que apareciera primero en 1978) Sobrevilla comete el error de sostener que Husserl emigró antes de la guerra y que no se supo de él luego de la Segunda

---

71. Lima: Centro de Proyección Cristiana, 1981 (Cap. XXV, XX Partes, pp. 167-173).

72. Lima: Amaru Editores, 1986.

Guerra Mundial. Ha de resaltarse de este autor el aporte de su artículo de 1988-89 y de su voluminoso texto *Repensando la Tradición Nacional* (1988)<sup>73</sup>, citados *supra*, tanto en el sentido bibliográfico, histórico y sistemático. Los polémicos comentarios críticos que los acompañan –independientemente de su validez, de su aceptación o rechazo– tienen la cualidad de abrir un espacio para el debate y el argumento filosófico. En el artículo citado, por ejemplo, Sobrevilla señala la incongruencia observada entre la decreciente aceptación de las corrientes fenomenológica y existencial en América Latina y el creciente nivel de investigaciones en esta dirección. Considera, asimismo, que parece dudoso un resurgimiento de estas corrientes, pues su hora habría aparentemente “pasado” en América Latina, dado que este continente se caracteriza por vivir bajo la sombra de los desarrollos filosóficos europeos y del mundo anglo-sajón.

No se puede dejar de mencionar un último pequeñísimo trabajo, auspiciado por Concytec y publicado en 1989, perteneciente a Francisco Nicoli y cuyo título es *Fenomenología y Ciencias Humanas*<sup>74</sup>. Acompaña al texto un original apéndice cuyo título, tanto algo folklórico como excesivo, es *Hacia una fenomenología del hombre contemporáneo*. A pesar de su brevedad, este trabajo pretende ser sistemático, dividiéndose en tres capítulos, el primero de los cuales contiene una exposición somera del conjunto de la fenomenología de Husserl, pero cuyo título es simplemente “Una aproximación a la fenomenología”. El segundo capítulo aborda la filosofía de Scheler y el “existencialismo” de Heidegger, mientras que el tercer capítulo, titulado “La gravitación de la fenomenología en las ciencias humanas”, aborda la presencia de la fenomenología en la sociología y en la antropología cultural. En cuanto al primer capítulo, que es el que nos interesa comentar, Nicoli cita fundamentalmente bibliografía secundaria muy antigua, y cuando cita algunos textos de Husserl, como las *Meditaciones Cartesianas*, las *Ideas I*, las *Investigaciones Lógicas*, la *Crisis*, o *Experiencia y Juicio*, lo hace de modo algo ligero y apoyándose inmediatamente en Historias de la

---

73. “Phenomenology and Existentialism in Latin America”, a.c. y o.c..

74. Lima: Arius, 1989.

Filosofía. Su lectura resulta algo anacrónica y limitada a la obra publicada por Husserl durante su vida, concluyendo en un predominio de la vía cartesiana y de la vida teórica, aliviando el carácter metodológico (sobre cualquier otro aporte) de la fenomenología. Es, a pesar de ello, una obra a recomendarse como primerísima introducción al *movimiento fenomenológico* y puede ser de interés precisamente para aquellos que, desarrollando ciencias humanas o sociales, desean enterarse de lo que les puede ofrecer la fenomenología de Husserl.

En 1967 un joven profesor de la Universidad Católica, Salomón Lerner, reunió a un grupo de alumnos interesados en el Instituto Riva-Agüero para, en un seminario, estudiar el pensamiento de Husserl y el del movimiento fenomenológico. Se empezó con una lectura minuciosa del texto de Miró Quesada, *El Sentido del Movimiento Fenomenológico*. Cuando S. Lerner viajó a realizar sus estudios de doctorado a Lovaina, Bélgica, en 1968, el Dr. Luis Felipe Guerra continuó brevemente con dichas lecturas, abordando el texto de *Ideas I*. En dicho grupo de estudiantes se encontraba la suscrita, quien en 1969 viajó a Lovaina para proseguir sus estudios de filosofía. De allí nacieron el interés y los trabajos posteriores que dedicara al fundador de la fenomenología<sup>75</sup>.

---

75. *Idealismo kantiano y fenomenología* (Lima: PUC, 1968); *La notion de 'matériau' (Stoff) dans les 'Recherches logiques' de Husserl* (Louvain: ISP/UCL, 1978); "Violencia y razón. La paradoja de una relación", en: *La Racionalidad*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Investigaciones Humanísticas (editor Juan Camacho), Maijosa Ed., 1988 (pp. 85-115). Actualmente prepara la edición de *Husserl y la Reflexión Filosófica Contemporánea*, que cuenta con la colaboración de latinoamericanos y europeos especialistas en Husserl y/o la fenomenología; "El pensamiento de Husserl frente a la modernidad. La idea de la fenomenología", en: *Boletín del Instituto Riva Agüero* (Lima) 15:1988 (pp. 57-85); "De Boer sobre Husserl: Interpretaciones en conflicto en torno a la "inmanencia" y a la "cosa misma" (Discusión), en: *Areté* (Lima), Vol.1, Nº 2, 1989 (pp. 319-359); "Entre la inmanencia y la cosa misma: en torno a la Quinta Investigación Lógica de Husserl (I)", en: *Areté* (Lima), Vol. II, Nº2, 1990 (pp. 217-259), y *Areté* (Lima), Vol. III, Nº1, 1991 (pp. 63-145); "Análisis y fundamento. Husserl y la tradición", en: *Areté* (Lima), Vol. IV, Nº 1, 1992 (pp. 291-320); "Fundamentalismos y crisis de fundamentos. Consecuencias para la realidad peruana actual", en: *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, (Lima) 18:1991 (pp. 69-89); y, "Analyse intentionnelle et crise des fondements dans les

“Aquí, en el mercado competitivo del pensamiento occidental, donde cambian modas y estilos y con ellos los paradigmas que la filosofía como una vocación impone en sus practicantes, las fortunas de las ideas enfrentan un futuro incierto”<sup>76</sup>

Ya hemos señalado que la obra misma de Husserl en su versión alemana ha conocido una lenta y difícil difusión por la naturaleza de los escritos dejados, por las dificultades de su edición en la colección *Gesammelte Werke-Husserliana* y por el desinterés que se suscitó desde muy temprano en la comunidad filosófica internacional, especialmente europea, en torno a la obra de Husserl. Este desinterés, en las canteras de la filosofía analítica, era más comprensible. Como sostiene Mohanty en el artículo citado, el desarrollo de esta última en su versión ortodoxa la condujo a criticar el esencialismo husserliano —debido al prevaleciente nominalismo apoyado por la idea de semejanza familiar—; su “mentalismo”, supuestamente impracticable por las críticas contra los “lenguajes privados”; su teoría de la idealidad de los significados, fuera de moda frente a las teorías de verificabilidad (o falsación); su “intuición eidética” por contradecir las tendencias empiristas, etc. etc. Hemos también señalado el rol que jugó el nacional-socialismo alemán en la postergación y olvido del fundador de la fenomenología. Pero lo que más llama la atención es que fundamentalmente de sus mismos discípulos y sucesores se derivan muchos de los malentendidos respecto de la obra de Husserl. En efecto, éstos, estimulados por la rica complejidad y vastedad de horizontes abiertos por la fenomenología husserliana, la desarrollaron creativamente en direcciones distintas y a veces unilaterales al mismo tiempo que malentendían amplios aspectos de la filosofía de Husserl que no se veía cómo se articulaban en el conjunto. También se ha señalado que uno de los principales facto-

---

recherches phénoménologiques de Husserl”, en: *La notion d'analyse*, Paris/Strasbourg/Toulouse: Presses Universitaires de Mirail, 1992.

76. J.N. Mohanty, “The relevance of Husserl today”, en: *Husserl Studies* 5:1988 (pp. 219-233), p. 219.

res de este creciente alejamiento de una reconstrucción del pensamiento de Husserl fue el impacto de la paradigmática personalidad y de la obra revolucionaria de su discípulo y sucesor Martin Heidegger, que afectó incluso el juicio que dirigieran a Husserl sus discípulos y más cercanos colaboradores como Ludwig Landgrebe (que trabajó como asistente de Husserl entre 1923 y 1930) y Eugen Fink (quien fuera su secretario personal desde 1928 hasta su muerte en abril de 1938). A pesar de ello, resulta que todas las corrientes filosóficas que actualmente reinan en el continente le deben algo a Husserl, como señalan Mohanty y otros<sup>77</sup>. Sin Husserl serían incompensibles los desarrollos del estructuralismo, post-estructuralismo, hermenéutica, las nuevas lecturas de Marx y Freud, y algunos programas deconstruccionistas inspirados en las tensiones observadas en el pensamiento de Husserl. Sin embargo, es de estas progenies que Husserl recibe sus ataques más amargos, pues, como dice Mohanty, no hay disputas más amargas que las "de familia". Hemos también mencionado que le reprochan el supuesto "fundacionalismo", el ser insensible respecto del punto de vista hermenéutico, el estar aprisionado dentro del *cogito* cartesiano, y el estar sobre todo embrujado por el supuesto pecado original de la metafísica occidental, la llamada metafísica-de-la-presencia y de la subjetividad.

Mohanty nos señala que, a fines de los ochenta, el panorama en las canteras de la filosofía analítica se ha transformado pues han variado los cánones o modas. Se abandonaron las distintas modalidades de positivismo lógico. Nadie cree que la verificabilidad es criterio de significabilidad cognitiva. En ciertos grupos ni se aparta la metafísica, sino que ésta está floreciente. El esencialismo está en la cresta de la ola; la locución sobre "mundos posibles" no está lejos de la noción de "variación imaginaria". Los significados, entendidos como las entidades abstractas de Frege, son respetados aún cuando persisten múltiples prejuicios que demoran en morir. En otras palabras, los que trabajan semánticas de mundos posibles o ciencia cognitiva, teoría de la

---

77. Otto Pöggeler & Christoff Jamme (Hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 843, 1989. (Vorwort, p. 7).

percepción o del significado, dentro de la filosofía analítica, prueban a diario la fertilidad de las ideas husserlianas<sup>78</sup>. Del otro lado del canal, empero, recién en los últimos años se acrecienta la investigación especializada a medida que salen a la luz los textos de la *Husserliana*. La colección *Phaenomenologica*, como señaláramos en un inicio, está floreciente. La revista *Husserl Studies*, cuyo primer número salió en 1984, también acoge a colaboradores de todas partes del mundo. Como resultado, poco a poco se va preparando una transformación de las lecturas tradicionales del conjunto de la obra de Husserl.

Es en este contexto que se integra el destino del pensamiento de Husserl en el Perú. Es un hecho que la filosofía de Husserl no tiene mayor eco en el Perú actual, luego de más de 50 años de su muerte. Sin embargo, como ya había acotado Sobrevilla, este desinterés aparente va de la mano con una febril actividad editorial de traducciones al castellano de la obra de Husserl e investigaciones especializadas en el mundo hispanoamericano. El desinterés mencionado puede deberse al decaimiento del interés por la obra alemana en Perú desde el "Grupo de los 60", según el decir de Sobrevilla, pero también a la falta de estudios profundos e integrales en los períodos anteriores. Esto mismo es válido *mutatis mutandis* para otros filósofos clásicos del continente europeo, contemporáneos, modernos, medievales y griegos. No ha de negarse el auge de la filosofía analítica a nivel mundial, que se deja sentir desde el *primer período* de los estudios sobre Husserl en el Perú. A todo lo señalado habría que añadir la preocupación creciente y hegemónica que ejerció el pensamiento marxista en las últimas dos ó tres décadas motivada fundamentalmente por los lacerantes problemas socio-políticos y económicos de nuestro país. Las restricciones severas que, por motivos económicos, se impusieron a la importación de libros extranjeros desde la época de la dictadura militar (1968-1979) en que los libros empezaron a ser considerados artículos de lujo, pasibles de impuestos y altos aranceles, también constituyeron un revés para el desarrollo intelectual y académico. Entre otras cosas, dichas medidas impidieron vislumbrar las posibilidades de diálogo entre la

---

78. Cf. J.N. Mohanty, a.c., pp. 119-221.

fenomenología y estas corrientes hegemónicas, por ejemplo entre fenomenología y marxismo, que había rendido frutos en Europa<sup>79</sup>. Ese factor contribuyó a la dificultad de abordar los textos de la *Husserliana*, además de la inaccesibilidad del alemán, por su excesivo costo pecuniario. Otros factores como los costos exorbitantes para la publicación de textos y de revistas en el Perú, y el deterioro en las posibilidades económicas de la Universidad de San Marcos, cuya contribución en el pasado había sido decisiva, alimentaron la debacle actual.

Quizás se equivoquen quienes dicen que la fenomenología de Husserl no volverá a cobrar interés. Quizás lo que haga falta sea, como ya se está observando en otras latitudes, desempolvar los textos y abordar su estudio sistemáticamente. Sólo así podrá integrar el diálogo vivo en la discusión filosófica actual.

## BIBLIOGRAFIA

- Aguirre, Antonio  
1970 *Genetische Phänomenologie*. Den Haag, Martinus Nijhoff, (*Phaenomenologica* 38).
- Becker, Oskar  
1930 "Die Philosophie Edmund Husserls", en: *Kant Studien*, 35, (pp.119-150)
- Bernet, Rudolf, Iso Kern & Eduard Marbach  
1989 *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Biemel, Walter  
1959 "Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl", en: *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont (Cahiers de Royaumont)*. Buenos Aires: Paidós, 1968, pp. 35-60. "Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl", en: *Cahiers de Royaumont, Philosophie III*. Paris, 1959, pp. 32-62; y "Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie", en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13, (pp. 187-213).
- Cueto Fernandini, Carlos  
1938 "El naturalismo frente a la fenomenología", en: *Revista Letras. Organó de la Facultad de Filosofía Historia y Letras de la UNMSM*, N° 11.
- De Boer, Theodore  
1978 *The Development of Husserl's Thought, Phaenomenological* 76. The Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff. Traducido del holandés por Theodore Plantinga.
- Delgado, Honorio y Mariano Iberico  
1958 *Psicología, estudio metodológico del mundo anímico*, Barcelona/Madrid/Lisboa/Río de Janeiro: Editorial Científico Médica.

- Ferro, Juan Bautista  
1978 "Husserl. La filosofía como ciencia rigurosa", en: *La Filosofía Alemana. De Nicolás de Cusa hasta nuestros días*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- Fink, Eugen  
1933 "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", en: *Kant Studien*, vol. 38, (pp. 319-383).
- Funke, Gerhardt  
1957 *Investigaciones fenomenológico-trascendentales. La subjetividad absoluta y el problema del ser*, Lima: UNMSM (Biblioteca de Filosofía).
- Hoyos Vásquez, Guillermo  
1977 *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteologie und Teleologie der Intentionalität bei E. Husserl*. Den Haag, Martinus Nijhoff, (*Phaenomenologica* 67).
- Husserl, Edmund  
1894 "Besprechung von: K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Viena, 1894 (Fines de 1896)", en: *Hua XXII*, pp. 349-356.
- Husserl, Edmund  
1984 *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, *Hua XXIV*, Dordrecht/Boston/Lancaster: M. Nijhoff, 1984 (editado por U. Melle).
- Husserl, Edmund  
1990 *El artículo de la "Encyclopaedia Britannica": Seguido de la versión de Ch. V. Salmon publicada por la Encyclopaedia y del ensayo "El artículo de la Encyclopaedia Britannica de Husserl y las Anotaciones de Heidegger al mismo" de Walter Biemel.* (Traducción y edición de Antonio Ziri6n). México: Universidad Nacional Aut6noma de México (Instituto de Investigaciones Filos6ficas- Cuadernos, 52).

Husserl, Edmund

1949 <sup>2</sup>1962 *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I.* (Trad. de José Gaos, con apéndice crítico e índice analítico establecido por Ludwig Landgrebe). México: Fondo de Cultura Económica.

Husserl, Edmund

1990/91 "Intentionale Gegenstände" (ad Twardowski). *Husserls Abhandlung "Intentionale Gegenstände"*. Edition der ursprüngliche Druckfassung. En: *Brentano Studien 3*, (p. 137)

Husserl, Edmund

<sup>2</sup>1967/<sup>3</sup>1976 *Investigaciones lógicas*. Traducción de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Revista de Occidente (Biblioteca de la Revista de Occidente. Sección: Filosofía).

Husserl, Edmund

<sup>2</sup>1986 *Meditaciones Cartesianas* (traducción y estudio preliminar de Mario A. Presas), Madrid: Tecnos, (pp. 21-25).

Husserl, Edmund

1952 "Nachwort zu meinen *Ideen*". En: *Hua V*, La Haya: Martinus Nijhoff, (editado por Marly Biemel) (p. 161).

Husserl, Edmund

1937 "Prólogo de *Lógica Formal y Lógica Trascendental*". (Trad. de Carlos Cueto Fernandini), en: *Revista Letras. Organó de la Facultad de Filosofía Historia y Letras de la UNMSM*, N° 8, (pp. 424-436).

Husserl, Edmund

1987 *Vorlesungen über Bedeutungslehre SS1908*, *Hua XXVI*, Dordrecht/Boston/Lancaster: M. Nijhoff, (editado por Ursula Panzer).

Levinas, Emmanuel

1937 "Sobre las "Ideen" de Edmund Husserl", en: *Revista Letras. Organó de la Facultad de Filosofía Historia y Letras de la UNMSM*, N° 6. (pp. 142-169).

- Mall, R.A.,  
1991 "The God of phenomenology in comparative contrast to that of philosophy and theology", en: *Husserl Studies* 8. (pp. 1-15).
- Marx, Werner  
1987 *Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung.* München: Wilhelm Fink Verlag, pp. 144.
- Miró Quesada Cantuarias, Francisco  
1941 *El Sentido del Movimiento Fenomenológico.* Lima: Biblioteca de la Sociedad Peruana de Filosofía.
- Miró Quesada Cantuarias, Francisco  
1978 "Introducción", en: *La filosofía alemana. Desde Nicolás de Cusa hasta nuestros días* (David Sobrevilla, editor). Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia, (pp. 1-9)
- Mohanty, J.N.  
1988 "The relevance of Husserl today", en: *Husserl Studies* 5. (pp. 219-233).
- Montemayor, Alfredo s.j.,  
1981 *Lecciones de Historia de la Filosofía,* Lima: Centro de Proyección Cristiana.
- Muralt, André de  
1963 *La idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano.* México: UNAM.
- Nicoli, Francisco  
1989 *Fenomenología y Ciencias Humanas,* Lima: Ariu.
- Pöggeler, Otto & Christoff Jamme (Hrsg.)  
1989 *Phänomenologie im Widerstreit.* Frankfurt/Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 843.

- Presas, Mario A.  
 1987 "Heidegger, crítico de Husserl", en: *Diálogos*, Nº 49 (pp. 107-119).
- Richir, Marc & Eliane Escoubas, editores.  
 1989 *Husserl. Collectif sous la direction de Eliane Escoubas et Marc Richir*. Contribuciones de R. Bernet, F. Dastur, K. Held, M. Richir, J. Sallis, F. Volpi; seguido de un documento sobre el estado y la historia de los trabajos de archivos. Grenoble: Jérôme Millon.
- Rigal, Elisabeth  
 1992 "Mais lesquels sont-ils donc les philosophes analytiques?", en: *La notion d'analyse*. Toulouse: Presses Universitaires de Mirail, (pp. 163, 173-185).
- Rizo Patrón, Rosemary  
 1992 "Análisis y fundamento. Husserl y la tradición", en: *Areté* (Lima), Vol.IV, Nº 1, (pp. 291-320).
- Rizo-Patrón, Rosemary  
 1991 "Entre la Inmanencia y la Cosa Misma: En torno a la quinta investigación lógica de Husserl", 1a. parte en: *Areté*, Vol. 2, Nº 2: 1990; 2a. parte en: *Areté* Vol.III, Nº 1, (pp. 63-145).
- Rosales, Alberto  
 1970 *Transzendenz und Differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*. Den Haag, Martinus Nijhoff, (*Phaenomenologica* 33).
- Salazar Bondy, Augusto  
 1968 *Lecturas Filosóficas*, Lima: Arica.
- Salazar Bondy, Augusto  
 1967 *Breve Vocabulario filosófico*, Lima: Editorial Universo.

- Schuhmann, Karl  
 1992 "Horizonte de Cosmovisión de la Filosofía Husserliana", en: *Edmund Husserl y la reflexión filosófica contemporánea*. Lima: PUC, (en prensa).
- Schuhmann, Karl  
 1977 *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag: Martinus-Nijhoff, (*Hua Dokumente, Band I*).
- Silva Santisteban, Luis  
 1981 *La Estructura de la Experiencia Humana*, Lima: Universidad de Lima.
- Smid, Reinhold Nikolaus  
 1992 "Einleitung des Herausgebers", en: *Krisis der europäischen Wissenschaften. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937 mit weiterem Materialen*. Edmund Husserl - Gesammelte Werke. Band XXIX. Dordrecht/London/Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Sobrevilla, David (ed.)  
 1978 *La filosofía alemana. Desde Nicolás de Cusa hasta nuestros días*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- Sobrevilla, David  
 1988-89 "Phenomenology and Existentialism in Latin America", en: *The Philosophical Forum*, Volume XX, Nº 1-2, Fall-Winter.
- Sobrevilla, David  
 1988 *Repensando la tradición nacional. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú*, 2 volúmenes. Lima: Editorial Hipatía.
- Sobrevilla, David  
 1986 *Repensando la tradición occidental: Filosofía, Historia y Arte en el Pensamiento Alemán. posición y Crítica*, Lima: Amaru Editores.

- Spiegelberg, Herbert  
1960 *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction. Zwei Bände. Phaenomenologica 5.* The Hague: Martinus Nijhoff.
- Van Breda, Hermann Leo  
1959 "Le sauvetage de l'héritage husserlien et la fondation des Archives-Husserl" ("Die Rettung von Husserls Nachlaß und die Gründung des Husserl-Archivs", übersetzt von Rudolf Boehm), en *Husserl et la Pensée Moderne. Husserl und das Denken der Neuzeit. Phaenomenologica 4.* La Haye: Martinus Nijhoff, (pp. 1-77).
- Wagner de Reyna, Alberto  
1938 "La egología trascendental de Husserl: base para la fundamentación de las ciencias", en: *Revista de la Universidad Católica del Perú*, Tomo VI (pp. 153-165).
- Wagner de Reyna, Alberto  
1944 "La refutación del psicologismo por Husserl", en: *Revista de la Universidad Católica del Perú*, Tomo XII, Nº 1. (pp. 1-17).
- Waldenfels, Broekman & Pajanis (eds.),  
1977 *Phänomenologie und Marxismus* (4 volúmenes). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Xirau, Javier  
1941 *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología.* Buenos Aires: Losada.

ANEXO I

Textos de Husserl en castellano

"El Espíritu Común (*Gemeingeist*) I y II (1921)". Obra Póstuma. Introducción, notas y traducción de César Moreno Márquez. En: *Thémata* (Sevilla), Nº 4, 1987 (pp. 131-158).

"Introducción a la *Lógica Formal y Trascendental*". En: *Letras*, Lima, Nº 8, 1932 (pp. 425-436). (En: *Hua XVII*)

"La relación del fenomenólogo con la historia de la filosofía (1917)". Traducción de Antonio Zirión, en: *Actualidad de Husserl*. Compilador: Antonio Zirión. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM /Fundación Gutman/ Alianza Editorial Mexicana, 1989 (pp. 21-36).

"Tarea y significación de las *Investigaciones Lógicas*". Traducción de Raúl Velozo, en: *Revista Venezolana de Filosofía*, Nº 4, 1976 (pp. 175-204).

*Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de J. Muñoz y S. Mas. Barcelona: Crítica, 1991. (Corresponde al texto principal de la *Hua VI* sin agregados ni anexos).

*Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción de Hugo Steinberg; revisión técnica de Oscar Terán. México: Folios Ediciones (Serie Alternativas, Serie Fundaciones), 1984 (268 p.) (*Hua VI*)

El artículo de la "*Encyclopaedia Britannica*". Seguido de la versión de Ch. V. Salmon publicada por la *Encyclopaedia* y del ensayo "El artículo de la *Encyclopaedia Britannica* de Husserl y las Anotaciones de Heidegger al mismo" de Walter Biemel. Traducción y edición de Antonio Zirión. México: Universidad Nacional Autónoma de México (Instituto de Investigaciones Filosóficas - Cuadernos, 52), 1990 (183 p.) (*Hua IX*)

*Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Con un estudio de Ivonne Picard sobre "El tiempo en Husserl y en Heidegger". Buenos Aires: Nova, 1959, (1979) (*Hua X*)

*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1962 (1985 imp.) (532 p.) (*Hua III,1*)

*Investigaciones lógicas*. Traducción de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Galo Sáez, 1929.

Traducción de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Revista de Occidente (Biblioteca de la REvista de Occidente. Sección: Filosofía), 1967 (1976)(784 p.).

Traducción de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1982 (792 p.); (1985) (I-384 p., II-408 p.)(*Hua XVIII, XIX,1 y XIX,2*).

*La filosofía como ciencia estricta*. Traducción de Elsa Tabernig. Buenos Aires: Nova (Colección la vida del espíritu), 1962 (1973).

(Contiene además: "Correspondencia entre Dilthey y Husserl"; "La filosofía como autorreflexión de la humanidad" (§73 de la *Crisis*, en *Hua VI*); "La filosofía en la crisis de la humanidad europea (La Conferencia de Viena, *Hua VI*)"; Anexo bibliográfico y Nota de esta edición).

Traducción de Fr. Rovira Armengol. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1951.

*La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. Traducción de Miguel García-Baró. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982 (128 p.) (*Hua II*)

*La intersubjetividad en Husserl: Bosquejo de una teoría*, Vol. II, Julia V. Iribarne (edición, selección y traducción de textos) Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1988 (392 p.) (*Hua XIII-XV*).

*Las conferencias de Paris. Introducción a la fenomenología trascendental.* Presentación, traducción y notas de Antonio Ziri6n. M6xico: Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filos6ficas, 48, UNAM, 1988 (103 p.)(*Hua I*)

*L6gica Formal y Trascendental. Ensayo de una cr6tica de la raz6n l6gica.* Traducci6n de Luis Villoro. M6xico: Centro de Estudios Filos6ficos, UNAM, 1962 (*Hua XVII*)

*Meditaciones Cartesianas.* Traducci6n y Pr6logo de Jos6 Gaos. M6xico: El Colegio de M6xico, Fondo de Cultura Econ6mica, 1942. (No llega sino hasta la cuarta meditaci6n. Traducci6n de un manuscrito que Husserl entreg6 personalmente a Ortega y Gasset) (*Hua I*)

*Meditaciones Cartesianas.* Estudio preliminar traducci6n y notas de Mario A. Presas. Madrid: Ediciones Paulinas, 1979 (280 p.); (1987). (La traducci6n sigue el texto fijado por Strasser y corregido luego en algunos detalles por Rudolf Boehm, en la segunda edici6n de *Hua I*, 1962, reimpresi6n fotomec6nica de 1973. Incluye la quinta meditaci6n).

Estudio preliminar traducci6n y notas de Mario A. Presas. Madrid: Editorial Tecnos, 21986 (264 p.) (*Hua I*)

*Meditaciones cartesianas. Introducci6n a la fenomenolog6a.* Edici6n de Miguel Garc6a Bar6, Pr6logo de Jos6 Gaos, Traducci6n de Jos6 Gaos y Miguel Garc6a Bar6. Madrid: Fondo de Cultura Econ6mica, 1985 (240 p.) (*Hua I*)

## ANEXO II

### Husserliana

*Husserliana (=Hua)* - Edmund Husserl. Obras Completas (*Gesammelte Werke*), La Haya, 6 bien Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff 6 Kluwer Academic Publishers (editores).

- TOMO I:**           Meditaciones cartesianas y conferencias de Paris.  
Editado por S. Strasser, 1950.  
*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Hrsg. von Stephan Strasser, 1950; von Rudolf Boehm 1973 (1963).*
- TOMO II:**           La idea de la fenomenología. Cinco lecciones.  
Editado por W. Biemel, 1950.  
*Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Hrsg. von Walter Biemel, 1950.*
- TOMO III, 1:**       Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Primer Libro : Introducción general a la fenomenología pura. Texto de la primera a la tercera edición, nuevamente editado por K. Schuhmann, 1976.  
*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Text der 1.-3. Auflage, neu hrsg. von Karl Schuhmann, 1976.*
- TOMO III, 2:**       Idem. Textos añadidos (1912-1929). Nuevamente editado por K. Schuhmann, 1976.  
*Dasselbe. Ergänzende Texte (1912-1929). Neu hrsg. von Karl Schuhmann, 1976.*
- TOMO IV:**           Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica. Segundo Libro: Investigaciones fenomenológicas acerca de la constitución. Editado por M. Biemel, 1952.  
*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologischen Untersuchungen zur Konstitution. Hrsg. von Marly Biemel, 1952.*
- TOMO V:**           Ideas para una fenomenología pura y para una filosofía fenomenológica. Tercer Libro: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias. Editado por M. Biemel, 1953.  
*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Hrsg. von Marly Biemel, 1953.*

- TOMO VI:** La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica. Editado por W. Biemel, 1954.  
*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* Hrsg. von Walter Biemel, 1954.
- TOMO VII:** Filosofía Primera (1923/24). Primera Parte: Historia crítica de las ideas. Editado por R. Boehm, 1956.  
*Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil : Kritische Ideengeschichte.* Hrsg. von Rudolf Boehm, 1956.
- TOMO VIII:** Filosofía Primera (1923-1924). Segunda Parte: Teoría de reducción fenomenológica. Editado por R. Boehm, 1959.  
*Erste Philosophie (1923/24) Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion.* Hrsg. von Rudolf Boehm, 1959.
- TOMO IX:** Psicología fenomenológica. Lecciones del semestre de verano 1925. Editado por W. Biemel, 1962.  
*Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925.* Hrsg. von Walter Biemel, 1962.
- TOMO X:** Acerca de la fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo. Editado por Rudolf Boehm, 1966.  
*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917).* Hrsg. von Rudolf Boehm, 1966.
- TOMO XI:** Análisis sobre la síntesis pasiva. Sobre la base de manuscritos de lecciones y de investigaciones. Editado por M. Fleischer, 1966.  
*Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926.* Hrsg. von Margot Fleischer, 1966.
- TOMO XII:** Filosofía de la aritmética. Con textos complementarios (1890-1901). Editado por L. Eley, 1970.  
*Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901).* Hrsg. von Lothar Eley, 1970.

- TOMO XIII:** Acerca de la fenomenología de la intersubjetividad. Textos de la obra póstuma. Primera Parte (1905-1920). Editado por I. Kern, 1973.  
*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil (1905-1920). Hrsg. von Iso Kern, 1973.*
- TOMO XIV:** Acerca de la fenomenología de la intersubjetividad. Textos de la obra póstuma. Segunda Parte (1921-1928). Editado por I. Kern, 1973.  
*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil (1921-1928). Hrsg. von Iso Kern, 1973.*
- TOMO XV:** Acerca de la fenomenología de la intersubjetividad. Textos de la obra póstuma. Tercera Parte (1929-1935). Editado por I. Kern, 1973.  
*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil (1929-1935). Hrsg. von Iso Kern, 1973.*
- TOMO XVI:** Cosa y espacio. Lecciones 1907. Editado por U. Claesges, 1973.  
*Ding und Raum. Vorlesungen 1907. Hrsg. von Ulrich Claesges, 1973.*
- TOMO XVII:** Lógica Formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica. Editado por P. Janssen, 1974.  
*Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Hrsg. von Paul Janssen, 1974.*
- TOMO XVIII:** Investigaciones lógicas. Primer Volumen: Prolegómenos para una lógica pura. Editado por E. Holenstein, 1975.  
*Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Hrsg. von Elmar Holenstein, 1975.*
- TOMO XIX 1:** Investigaciones lógicas. Segundo Volumen: Investigaciones acerca de la fenomenología y teoría del conocimiento. Primera Parte. Editado por U. Panzer, 1984.  
*Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil. Hrsg. von Ursula Panzer, 1984.*

- TOMO XIX 2:** Investigaciones lógicas. Segundo Volumen: Investigaciones acerca de la fenomenología y teoría del conocimiento. Segunda Parte. Editado por U. Panzer, 1984.  
*Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil. Hrsg. von Ursula Panzer, 1984.*
- TOMO XXI:** Estudios acerca de la aritmética y geometría. Texto de la obra póstuma (1886-1901). Editado por I. Strohmeyer, 1983.  
*Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlaß (1886-1901). Hrsg. von Ingeborg Strohmeyer, 1983.*
- TOMO XXII:** Ensayos y reseñas (1890-1910). Editado por B. Rang, 1979.  
*Aufsätze und Rezensionen (1890-1910). Hrsg. von Bernhard Rang, 1979.*
- TOMO XXIII:** Fantasía, conciencia imaginativa, recuerdo. Acerca de la fenomenología de la presentificación intuitiva. Textos de la obra póstuma (1898-1925). Editado por E. Marbach, 1980.  
*Phantasie, Bildbewußstein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlaß (1890-1925). Hrsg. von Eduard Marbach, 1980.*
- TOMO XXIV:** Introducción a la lógica y a la teoría del conocimiento. Lecciones 1906/07. Editado por U. Melle, 1984.  
*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07. Hrsg. von Ulrich Melle, 1984.*
- TOMO XXV:** Ensayos y conferencias. Editado por Th. Nenon y H.R Sepp, 1987.  
*Aufsätze und Vorträge (1911-1921). Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Reiner Sepp, 1987.*
- TOMO XXVI:** Lecciones sobre la teoría del significado. Semestre de verano 1908. Editado por U. Panzer, 1986.  
*Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908. Hrsg. von Ursula Panzer, 1986.*

- TOMO XXVII:** Ensayos y conferencias. Editado por Th. Nenon y H.R. Sepp, 1989.  
*Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Reiner Sepp, 1989.*
- TOMO XXVIII:** Lecciones sobre ética y teoría de los valores (1908-1914). Editado por U. Melle, 1988.  
*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914). Hrsg. von Ulrich Melle, 1988.*
- TOMO XXIX:** La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental. Tomo Complementario. Textos de la Obra Póstuma (1934-1937). Editado por Reinhold N. Smid.  
*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß (1934-1937). Hrsg. von Reinhold N. Smid, 1991.*