

LA EGOLOGIA TRANSCENDENTAL DE HUSSERL: BASE PARA LA FUNDAMENTACION DE LAS CIENCIAS

Por ALBERTO WAGNER DE REYNA
Profesor de Filosofía en la Universidad

*A la memoria de Edmund
Husserl († 1938).*

Las ciencias se hallan actualmente en crisis. Esto es una verdad que se repite de vez en cuando, que algunos aceptan categóricamente, mientras otros —refiriéndose al actual progreso de las ciencias— dudan con sobrada razón de una crisis de tal naturaleza.

Antes de establecer si las ciencias se encuentran en crisis ha de preguntarse: ¿En qué puede consistir una crisis científica? Después se podrá juzgar si las ciencias se hallan actualmente en ese estado.

Crisis significa: separación, división. Las ciencias en crisis son ciencias en división, ciencias separadas. ¿Separadas de qué? Indudablemente que están separadas entre ellas; la especialización ambiente es el resultado de esa división que llega a tal punto que algunas creen “no tener nada que ver” con las otras. ¿Qué relación puede haber entre la psicología y la geometría? El especialista —en el sentido propio de la palabra— podrá a lo más responder: Ninguna.

El comprobar la separación entre las ciencias es de carácter empírico. Cada cual puede hacerlo fijándose superficialmente en las “diversas ramas del saber humano”.

Es hora de preguntarse: ¿Deben estar las ciencias separadas, son ellas —por naturaleza— campos diversos (con algunas zonas de contacto) o son ellas partes de un todo y tienen, por lo tanto, conexión entre ellas — conexión por su base?

En otras palabras: ¿Hay una referencia entre las ciencias que las sujeta unas a otras, que cuando desaparece hace sobrevenir una crisis?

Las ciencias actualmente separadas y distintas no se preocupan de su ligazón, por un motivo muy sencillo: no existe una conexión visible entre ellas (salvo las simples zonas de contacto entre algunas.) Esto no significa de ninguna manera que no exista una conexión "subterránea", que tengan la misma base — pero que lo ignoren.

Las ciencias —si tienen una base común— al separarse de ella, se separan también entre sí, se especializan. ¿Pero existe una base común de las ciencias? ¿Parten las ciencias de un principio común?

Toda gran reflexión histórica sobre el particular ha llegado a la evidencia de este hecho y ha tratado de ser consecuente con él. Si las ciencias son conocimiento han de tener por condición necesaria un cognoscente. Este puede tener una actitud diversa en vista de los diferentes objetos que conoce, pero ha de tener una ley —un modus invariable— de ser sobre el cual recién sea posible establecer una diversificación en virtud de los objetos. En todo conocimiento hay algo de inmutable, precisamente el conocer; los múltiples modos del conocer (según el método y las cosas) han de tener necesariamente algo en común: el conocer "en especie" y ello es la base del conocer y por eso de las ciencias.

Pero las ciencias son conocimiento de algo; de diversas cosas, leyes, objetos imaginarios, etc. Estos, si bien son distintos, tienen por lo menos algo de común: que *son*, que se presentan como objeto del conocimiento frente a frente al cognoscente. No sólo pues en el conocer sino también en los objetos —el otro polo de las ciencias— hay comunidad.

Las ciencias —como correlaciones entre cognoscentes y conocidos— tienen una base objetiva y una base subjetiva comunes. La pregunta si estas dos bases no son en realidad una sola puede quedar abierta.

Si las ciencias, pues tienen base común, son ramas desarrolladas desde ésta, no son independientes, siempre viven —por así decir— de la misma savia. O por lo menos así debería ser, habrían de tener conciencia de su unidad de principios, de su pa-

rentezco y —por ende— de su fin único: llevar al conocimiento total de todo lo que es.

Cuando las ciencias olvidan su principio y su fin, sobreviene la crisis de las ciencias; se separan entre ellas porque se han separado de su base; carecen de fundamento, pierden su sentido — todo ello sin perjuicio de su floreciente desarrollo técnico, de su avance en especialización.

Las ciencias en crisis son tecnologías y no ciencias. Y ésto por el hecho que al no tener conciencia de lo que en realidad son —esfuerzo de dar a conocer todo lo que es y explicar su por qué— pierden la ruta, son muchos —demasiados— conocimientos que olvidan para qué han sido alcanzados. Los conocimientos son —porque no saben ser colocados en el cuadro de los conocimientos— aplicados a las necesidades: la ciencia pierde su carácter teórico (deja de ser fin en sí) y se vuelve investigación para su aplicación práctica: medio para la satisfacción de las necesidades humanas. Y estas no son ciencias — dicho de otro modo: las ciencias están en crisis.

Pero la crisis no solamente es separación del tronco común, también es su consecuencia. Las ciencias separadas de sus principios (su base común) pierden *sus* principios, *sus* principios dejan de ser los fundamentales y en vez de ellos aparecen principios prácticos: modi operandi. Como seudo-principios que son no son capaces de asegurar la buena marcha de la ciencia, su unidad, su consecuencia lógica, su no-contradicción interna y externa. Las ciencias sin principios (con principios no fundamentales) entran en contradicción consigo propias, con la realidad y con las demás ciencias. La crisis se potencia, ya no es mera separación — es contradicción. Las ciencias se hallan en desacuerdo entre ellas y en ellas; los modi operandi son superados, desahuciados y sustituidos: hay crisis.

Y esto es “natural”, la ciencia desarraigada no sabe cuáles son sus principios y se inclina a tomar hipótesis idóneas en otras ciencias, a transplantarlas, creyendo así coadyuvar a la realización de la unidad de las ciencias. La ciencia toma principios que no son suyos por mimetismo y esto —a veces después de siglos— trae crisis, separación, contradicción.

La crisis de las ciencias tiene dos motivos: o el olvido de su base o el traslado de principios de otras ciencias que no son eficientes en ella, creyendo así falsamente servir a la unidad científica.

La crisis actual tiene ambas raíces; Husserl ha sido quien ha sabido desenmascararla. La interpretación histórica aclarará y fundamentará este punto:

El Renacimiento como fenómeno filosófico y científico es el esfuerzo del hombre en fundamentarse ya no en Dios sino en la razón: la permuta de la fé religiosa por la fé en la ciencia. Separado del centro de toda motivación —Dios— se halla en crisis y busca una nueva explicación en sí propio, sin base externa, es decir: racional (fundada en la potencia máxima del hombre), de aquello que le rodea, de todo aquello que existe. Esta nueva explicación científica y filosófica representa pues un replegarse al sujeto —como racional— para desde él explicar lo objetivo. El primer momento de la ciencia (sc. filosofía) del Renacimiento es el subjetivismo —el repliegue a la razón como único fundamento sólido de verdad necesaria desde el cual se pueda construir una ciencia— una ciencia completa. El filósofo representativo es Descartes, el máximo realizador del esfuerzo de fundamentación racional —únicamente racional— del conocimiento.

¿Pero —es ahora la pregunta— cómo se ha de construir la ciencia a partir del sujeto? La respuesta es obvia en una situación como el Renacimiento: así como lo hizo la más perfecta de las ciencias de la Antigüedad.

La geometría había de ser tomada como maestra (de novicias) por ser la más exacta de las ciencias disponibles, la más racional. El segundo momento de la actitud científica del Renacimiento es pues su intención del desarrollo de la ciencia *more geométrico*.

La ciencia (sc. filosofía) renacentista es desde el sujeto y *more geométrico*. Las matemáticas —de las cuales la geometría era el exponente— monopolizan la metodología: todas las ciencias han de adoptar un corte matemático, han de aproximarse a las matemáticas.

Pero no todos los fenómenos naturales son captables directamente por ellas, si bien lo son las formas, no lo son, en cambio, las cualidades. El problema es matematizarlas indirectamente: Gali-

leo fué quien cortó este nudo gordiano, el creador de la concepción matemática de la naturaleza (cosmos, universo), de la física.

Diluídas las cualidades en vibraciones, movimientos, etc., es decir, en fenómenos de carácter temporal-espacial, son idealizables— mensurables: indirectamente objetos de las matemáticas. La geometría como idealización de las formas reales es aplicada a las cualidades que son idealizadas y por lo tanto también convertidas en idealidades matemáticas. Pero si la geometría tiene un primer grado de idealización, al servirse del algoritmo se idealiza por segunda vez, ya no es ciencia de fenómenos espaciales sino de números que representan a éstos. Estos números (idealizaciones en segunda potencia frente a las formas naturales) son aplicados a las cualidades de los objetos.

Mundo de formas y mundo de contenidos son captados por el número: por la fórmula.

La fórmula empero, separada de su contenido —que ha perdido de vista aquello que representa— se hace vacía, pierde su sentido: es mera combinación algorítmica, instrumento técnico de máxima importancia pero ya no explicación de la *Physis*.

Si a esto se añade la tercera idealización que representa el álgebra, como matemática sin número, entonces se hace cada vez más difícil el mantener vivo el sentido de las fórmulas. La fórmula se formaliza más y más pero pierde por ello su significación. La culminación de este idealizar es la *mathesis universalis*, en el sentido de Leibniz: ciencia universal more geométrico formalísima y a priori, sueño dorado de explicación racional de todo, que solamente es legítimo si tiene presente su enraigadura y no es mera técnica vacía. Actualmente como análisis meramente formal, ciencia de la multiplicidad, logística, es *mathesis universalis* desvirtuada, algoritmo puro —instrumento práctico— algo así como un mecanismo para realizar operaciones racionales sin requerir la cooperación del intelecto.

Este apartamiento de la verdadera naturaleza y el considerar que habiendo captado la vestidura matemática se la tenía toda ella y en su verdadero sentido, es indudablemente una tergiversación de la intención científica. Las teorías —valiosísimas como métodos— no eran ya explicaciones de la naturaleza, se había produ-

cido en división entre lo explicado y la explicación, ya no había referencia entre una y otra — había crisis.

De otro lado el *mos geometricus* tenía en sí una pretensión oculta: el considerar la explicación matemática como algo objetivo, como independiente de la razón. El contexto matemático era idealmente existente — con independencia de toda subjetividad. Las ciencias matemáticas y matematizadas olvidaron que eran conocimientos (racionales) y por lo tanto basadas en la razón.

La crisis entre el sujeto y objeto se produce pues y reclama una solución, una explicación de cómo la verdad objetiva es conocida por el sujeto. Entre el hombre y la naturaleza se levanta un castillo ideal —las matemáticas y sus aplicaciones— y el problema es establecer la ligazón que hay entre estos tres momentos. La paradoja científica es la siguiente: la geometría como modo ejemplar nacido del afán subjetivista (racional) olvida al sujeto (la razón) y da una explicación lógica pero irracional del mundo. La ciencia se vuelve abstracción de toda personalidad activa, ciencia de causalidad “muerta”. El mundo se divide: de un lado la naturaleza en sí, explicada *more geometrico*, de otro lado lo síquico. Pero la exclusión de lo síquico presenta problemas insolubles cada vez que se trata de lo racional. El *mos geometricus* —inminentemente racional— había perdido su explicación. El dualismo hacía que la ciencia se negase en su propia base.

Pero a pesar de esta situación de crisis no se había perdido el afán de unidad, la conciencia que todo había de tener un modo igual y explicación y un fondo idéntico (semejanza metodológica y ontológica). Dios como base de lo síquico y de lo físico, así como estos dos momentos derivados, había de ser interpretado *more geometrico*. Espinoza hace este máximo ensayo en la primera ontología universal: La Ética. Esta interpretación físico-matemática y racionalista de todo lo existente, que en diversos matices y formas se desarrolla partiendo del Renacimiento (y cuyos problemas hemos bosquejado) tienen dos puntos especialmente débiles: su explicación de lo biológico y lo síquico.

La Sicología se hace acertijo no soluble por la ciencia física y surge así un nuevo tipo de problema: el epistemológico. El método geométrico no puede explicar el conocimiento como referencia de lo síquico a lo objetivo y el principal interés de la filosofía se cifra en esta pregunta:

¿Cómo y qué se conoce?

El escepticismo es la primera respuesta — la respuesta que no dice nada. Escepticismo radical y que no sólo pone (como en la Antigüedad) en duda la Episteme sino también el mundo mismo. Antes el escéptico dudaba del conocimiento, en los tiempos del XVII y XVIII, duda del mundo. La reacción de esta situación negativa sólo podía ser la conversión del objetivismo (matemático-rationaloide) en subjetivismo transcendental, es decir, el ensayo de explicación por el método contrario al hasta entonces ensayado.

Esta nueva postura filosófica se enfrenta al objetivismo. La pugna entre ambos es el sentido de la historia de la filosofía moderna. Ambos tienen —como lo ha sabido mostrar Husserl— una enraigadura común: Descartes.

El afán de este filósofo de establecer un racionalismo físico —como ciencia universal more geométrico— lo llevó a fundamentarlo en la evidencia del *yo*. El deseo de aclarar la base de su objetivismo le hizo realizar una *epojé* absoluta, actitud escéptica radical que prescinde de — todo el mundo científico y extracientífico. Esto no es otra cosa que la reducción inicial de lo objetivo al campo subjetivo puro.

Desde luego que Descartes sólo se fijó en el primer momento de su actitud —la fundamentación apodíctica— y mediante un *Deus ex machina* (como diría Husserl) paso por encima de los problemas y sugerencias del segundo. Interpretó su *epojé* psicológicamente y desconoció su sentido transcendental. El *Ego* fué considerado como *mens sive anima*, como residuo del hombre cuando se abstrae de su cuerpo y no como “yo” puro o como campo de la conciencia eidético inmanente. La fundamentación fué así desvirtuada y no es paradójico que —andando el tiempo— fuera precisamente la fundamentación subjetiva quien fuera a negar —como filosofía transcendental— el objetivismo racionalista.

De Descartes parten pues las dos líneas filosóficas diversas que llenan la filosofía de la edad moderna:

1o.—El racionalismo heredero del primer momento de la actitud cartesiana — Malebranche, Espinoza, Leibniz, Wolff, Kant,

2o.—El empirismo sicologista, sucesor de la mal entendida fundamentación transcendental — Hobbes, Locke, Berkeley, Hume.

Las cogitaciones y los cogitata (noesis y noema) fueron toma-

dos como entidades anímicas y por lo tanto existentes. Es claro que una epojé con la cual se gana solamente residuos psicológicos (y se les confiere validez única en el campo de lo existente) ha de llevar a la bancarrota de la ciencia.

A pesar de ser contradictorio el Idealismo de Berkeley y Hume y no dar solución de valor, había éste demostrado la inconsistencia del objetivismo racional. Su actitud escéptica había socavado el "dogmatismo tradicional" (el contexto filosófico de la escuela de Wolff-Baumgarten) y no había sabido dar una respuesta mejor que la que rechazaba. Es este el instante histórico en que aparece Immanuel Kant, el crítico —y conciliador— de ambas escuelas, el que había de llevar a cabo una segunda revolución copernicana en la Filosofía. Si Descartes revolucionó con la idea de una filosofía apodíctica y universal, ahora Kant conmueve —y remueve— con la fundación de la filosofía transcendental.

Kant pertenece a la línea racionalista pero su reacción no es contra el empirismo —que fué el motivante de su actitud— sino contra la tradición de la cual desciende. Esta situación de Kant, de reacción (producida por el contacto con el pensamiento de Hume) contra el racionalismo, pero desde el racionalismo mismo, da un sello especial a su filosofía.

El racionalismo se había desarrollado en una doble temática: de un lado el universo regido por leyes lógicas (sc. matemático-naturales) y de otro el sujeto que conocía a priori (a base de ideas innatas) estas leyes. Que las leyes naturales correspondían a las racionales estaba sobreentendido. El Mundo tiene su validez y sentido propio y éste es según las leyes de la razón (subjetiva). El problema de Hume, que recoge a su modo Kant es: ¿Cómo puede aparecer la verdad racional como conocimiento de las cosas (Universo)? En otras palabras: ¿Por qué corresponden leyes naturales y razones? Se trataba de explicarse aquel sobreentendido oscuro: la relación entre objeto y sujeto: el conocimiento.

Hume había propuesto un positivismo de datos de la experiencia como una virada a la subjetividad (un idealismo empírico, si vale la expresión). Kant no acepta el primer momento —el empirismo— pero recoge el segundo —el subjetivismo—. Lo utiliza empero a su manera, en modo no radical: La "cosa en sí" y la función de la razón práctica son —por así decir— claudicaciones frente al Sujeto.

La Filosofía kantiana es pues —para Husserl— transcendental (que pregunta por la última fuente del conocimiento como conocimiento del cognoscente) pero insuficientemente radical, incapaz de fundamentar absolutamente todo conocimiento científico.

Lo dicho del Kantismo vale también del Idealismo alemán; todos ellos tienen en sí ya la idea que no pueden ser las ciencias objetivas independientemente del sujeto. No preguntan sin embargo, por su última fundamentación y dejan —por lo tanto— las ciencias a mitad de camino, pues toda Episteme debe de preguntar por las causas de su objeto y por sus propias causas i. e. por sus últimas causas. Kant se encuentra así en la dirección de una Filosofía transcendental, de la verdadera filosofía, en opinión de Husserl, de aquella que explique los últimos motivos del conocimiento y fundamente exhaustivamente las ciencias, que dejando de lado todo los prejuicios científicos tenga validez apodíctica.

Si Cartesianismo y Kantismo son revoluciones copernicanas, falta aún una más —la tercera—. Ninguno de los dos grandes filósofos de la Edad Moderna pudo realizar la filosofía fundamental requerida; por ello se hallan —hoy que los problemas se agudizan gracias a teorías y descubrimientos— las ciencias en *crisis*.

El problema es pues:

¿Cómo resolver la crisis de las ciencias?

¿Cómo hacer ciencias verdaderas, cómo convertir en ciencias las que ahora sólo se reputan tales por falta de explicación última?

La contestación es fácil:

Por una verdadera y radical filosofía, que cumpla su cometido.

Esta filosofía no ha de tener la postura de las anteriores, ha de ser, ha de realizar la tercera revolución copernicana, de la cual las anteriores son precursoras.

Ella ha de colocarse —en la misma línea del Cartesianismo y Kantismo— en el campo de lo indubitable y de allí (desde el comienzo primero) emprender la explicación del conocimiento y de las ciencias.

La crisis reclama fundamentación y ésta una nueva actitud filosófica, pues las anteriores han sido incapaces de darla.

Esta filosofía ha de ser radical; es decir, debe partir de lo indubitable; es necesario hacer “*tabula rassa*” de todo, duda metódica, meditación cartesiana.

Husserl emprende esta tarea con la Fenomenología, filosofía transcendental que responde a las características exigidas de la filosofía capaz de resolver la crisis (cisma) de las ciencias. Husserl parte —en sus Meditaciones Cartesianas— de lo único de lo cual no puede dudar después de haber puesto todo en duda: del *Ego cogito*. La colocación de esta única experiencia interna y evidente implica ya, fenomenológicamente hablando, las dos EPOJAI (La prescindencia de un lado de todo lo existente —todo lo objetivo como tal— y de otro, de lo no-inmanente); en lenguaje cartesiano: de toda *res* y de todo *cogitatum*. Resta entonces la experiencia del *Ego cogitans* y con el campo de sus *cogitationes* (eidoi inmanentes). Este *Ego* no es tomado como sustancia (*mens*, *res cogitans*, etc.), sino como región de intencionalidad sin predicado existencial — como conciencia pura.

Husserl se recoge así al *Ego*, pero no con la intención cartesiana de salir de él, sino decidido a quedarse dentro, dentro del campo de la conciencia pura. No va al *Ego* para de él “deducir” la existencia de las cosas, sino para estudiar las *cogitationes* como objetos temáticos.

Como toda *cogitatio* tiene su objeto internacional (noema) tiene que referirse también a los *cogitata*, pero sólo en cuanto son dados en la conciencia pura por las *cogitationes*.

En campo de investigación de Husserl encierra pues en sí todo “quid”, pero no se le trata como existente, sino con prescindencia de ello, puesto que en la intencionalidad es absurdo hablar *realmente* de existencia.

Todo noema está condicionado por una noesis, es decir, que la condición de la posibilidad de los *cogitata qua cogitata* son las *cogitationes*; éstas, como objetos inmanentes de conciencia, son aprehendidas inmediatamente y con evidencia apodíctica. La reducción al *Ego* puro lleva así a la fundamentación subjetiva de todos los conocimientos posibles y a la explicación de éstos en la subjetividad.

Esta filosofía primera, por ser común a todas las ciencias y ser base de explicación de todas ellas, puede resolver la crisis científica. Su modo es el transcendental (es decir: elabora, partiendo de la subjetividad, el sentido de lo objetivo, trasciende al objeto y

se funda en el sujeto como condición de la posibilidad aquel), es el fenomenológico.

La Fenomenología así entendida es la culminación de la filosofía trascendental — es egología trascendental.

Se hacen aquí necesarias dos aclaraciones de máxima importancia:

1.—La egología no es idealismo, en el sentido de intento de interpretar el mundo (conjunto de entes) como producto del sujeto, esto es: no niega el mundo como objetivo.

2.—Husserl no concluye tampoco —partiendo del Ego— la realidad (existencia) del mundo (sc. como independiente).

Aparentemente se trata aquí de la negación de los dos extremos posibles de un dilema: o afirma el universo como objetivo o afirma que es producido por lo subjetivo. Este dilema (óntico) sólo es planteable dentro de una postura no trascendental-fenomenológica y el quererlo hacer aquí implica el desconocimiento total del significado y dimensión de la Fenomenología.

La epojé fenomenológica no niega la existencia de las cosas externas, solamente prescinde de ella, no toma posición frente a ella. Puesto que las cosas externas sólo tienen validez apodíctica en cuanto son pensadas y como tales son objetos mentales (noemas), no se puede tenerlas como existentes —ni como no existentes— cuando se trata sólo de conocimientos apodícticos y evidentes. De la existencia de las cosas no hay aprehensión inmediata (siempre es a través de sentidos, nervios, cerebro) y por lo tanto —para conservar sólo lo que es apodíctico y evidente— se abstrae de ella (epojé eidética).

Ahora bien, sólo tenemos conocimiento de las cosas (*cogitata*) por las *cogitationes*, esto es: si no hubiese *cogitationes* no habría *cogitata qua cogitata*, es decir, que no se tendría nada transcendente (que viene de fuera) dado y tampoco se podría decir de ello que es o que no es.

Las *cogitationes* (inmanentes y transcendentales) son condiciones de la posibilidad de los *cogitata* (tanto como objetos intencionales —noemas— dados en la conciencia, cuanto de las “cosas en sí” como proyecciones externas de estos objetos intencionales a las que se atribuye la “paternidad” de ellos).

Lo subjetivo es así condición de lo objetivo en cuanto objetivo,

es decir: en cuanto considerado como frente al sujeto. No significa esto en modo alguno que lo que no sea subjetivo no pueda ser o existir por su cuenta, lo único que estos predicados sólo pueden ser dados merced al sujeto que se refiere a ello como siendo o existiendo. La referencia de los objetos al sujeto funda su carácter de objetivo que tienen éstos, no les da, empero, existencia; no hace que fácticamente sean, pero les atribuye este predicado.

La fenomenología como Filosofía trascendental no es idealismo en el sentido de Berkeley o del Idealismo alemán, menos aún —como egología— es solipsismo; su sentido es descubrir la referencia que las cosas tienen al sujeto, que les da en cuanto *cogitata* un sentido existencial y esencial.

De aquí también se explica el segundo momento encarado: Husserl en modo alguno —repetimos— confiere partiendo del sujeto (ego) existencia a los objetos o la descubre en ellos. Solamente “ve”, aprehende, el *sentido* existencial que tienen los objetos intencionales y por lo tanto trata a esos “qué” como existentes. No se deduce la existencia de las cosas (como en Descartes) sino se toma nota del sentido existencial de algunos noemas. La cosa es algo que sólo se puede tener como noema, subjetivo, de suerte que querer expresarse de ella en cuanto no-noema (“en sí”) es imposible.

El resultado es que todo lo que en la postura “objetiva” (realismo no crítico) se puede afirmar de la cosa (como independiente del sujeto) se puede afirmar en la postura fenomenológica del *noema*, como *sentido* dado de éste. Dicho de otro modo: todas las verdades “objetivas” pueden ser encuadradas en la Fenomenología —pero con la ventaja de tener claridad en su fundamentación.

El sentido existencial de las cosas se muestra por una serie de noesis (cogitaciones) y por lo tanto es evidente. Vale decir —con mayor sabor egológico—: diversas cogitaciones dan sentido existencial a los cogitata. Cual de los dos modos de decir se utilice es igual (aunque no lo parezca) pues el modo fenomenológico es descriptivo y en él no hay primacía determinante en el noema o en la noesis. Que una y otra se muestran y condicionan, sobre eso sí no hay duda alguna.

Desde esta base se puede ya abordar el problema de los otros “ego”. Ellos se dan en nosotros, como cualquier otro cogitatum,

pero con un sentido propio —como iguales a nuestro propio yo y con sus mismas características.

La cosa es dada en mí mismo como fuera de mí; el "YO" extraño es dado en mí como fuera e igual a mí. Dentro de la conciencia pura (región egológica) se funda así una verdadera monadología —cuyo desarrollo está magistralmente trazado en la Quinta Meditación Cartesiana de Husserl—; se forma una intersubjetividad de los "ego" que explica los fenómenos sociales, artísticos y en general los científicos como pertenecientes a la colectividad.

La egología trascendental funda así una intersubjetividad monadológica y desde ella explica todos los problemas —como enraizadas en el *nos* y en el *ego*— de una manera propia, nacida de la tercera revolución copernicana en la filosofía.

Este es a grandes líneas el planteo de la actual situación científica que hace Husserl y su ciencia propuesta para resolver la crisis actual de la epistemología y de la vida en general. Su actitud radical lo lleva a partir del *ego certísimo* y a describir propedéuticamente su actitud cotidiana —nota común a toda la filosofía actual y en especial a los pensadores "existenciales"— para de allí emprender la fundamentación científica.

Las ciencias tendrían dentro de la filosofía de Husserl una fundamentación a la vez trascendental (subjética) e inmutable (ontológica), gracias a la doble epojé, y una conexión siempre presente, gracias a su referencia constatare al *ego* y a su elevación al campo de lo eidético.

La egología como solución del problema de la correlación subjetivo-objetiva mediante una nueva dimensión especulativa aclararía los problemas generadores de la crisis que hay a la base y al término de las ciencias, sería filosofía, *prima philosophia*, *mathesis universalis*.

El desarrollo sistemático de esta concepción y la comprobación de su eficacia interna por el mismo Husserl han sido descartados por su muerte. Queda un hombre y un esfuerzo —sin disputa valiosísimos— ante el tribunal de las historia del espíritu y ante la balanza de la verdad.

Sólo el respetuoso silencio es homenaje a la memoria del que fue.

Alberto Wagner de Reyna.