

Husserl en diálogo

Lecturas y debates

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

Siglo del Hombre Editores



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Husserl en diálogo
Lecturas y debates

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
Ciencias Sociales y Humanidades

Fenomenología

Husserl en diálogo
Lecturas y debates

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner



Husserl en diálogo

Lecturas y debates

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

© Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, 2012

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

© Siglo del Hombre Editores

www.siglodelhombre.com

Carátula: Alejandro Ospina

Diseño gráfico: Ángel David Reyes Durán

Primera edición: noviembre de 2012

Tiraje: 500 ejemplares

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

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2012-13984

ISBN: 978-612-4146-20-6

Registro del Proyecto Editorial:

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

ÍNDICE

PRÓLOGO	17
Introducción. ¿POR QUÉ LEER A HUSSERL HOY?	21

EL DEBATE: LA CUESTIÓN DEL FUNDAMENTO

Capítulo I. ANÁLISIS Y FUNDAMENTO. REPLANTEANDO	
LA TRADICIÓN	45
§1. <i>Resolutio y compositio</i> en Aristóteles y Descartes	52
§2. Análisis y síntesis en la fenomenología de Husserl	61
§3. Replanteando el fundamento y el “mito de Sísifo”	73
Capítulo II. ÚLTIMOS FUNDAMENTOS Y FILOSOFÍA	
PRIMERA	77
§1. La razón como fundamento.....	77
§2. Una empresa fundacional <i>sui generis</i>	87
§3. “Con la vieja expresión, pero con un nuevo sentido”	95
§4. “La situación del filósofo principiante”	108
(a) La “idea de filosofía” desde la motivación del filósofo principiante	109
(b) Naturaleza de la “primera evidencia”	114

Capítulo III. LAS BASES INTUITIVAS DE LA RACIONALIDAD	121
§1. Husserl y la crítica contemporánea	121
§2. El legado de Kant	123
§3. Fink y la escuela de Baden	128
§4. El giro neo-kantiano de un “fenomenólogo” actual	130
§5. Los límites de los procedimientos argumentativos	138
§6. Intuición y razón, una reconsideración	147

LOS INTERLOCUTORES

Primera parte

HUSSERL, LECTOR DE LOS MODERNOS

Capítulo IV. DESCARTES Y “LA PRIMERA DE TODAS LAS FILOSOFÍAS QUE PUEDA PRESENTARSE COMO CIENCIA”	157
§1. El “platonismo” de Descartes.....	158
§2. El retorno “ético-cognoscitivo” al sujeto	161
§3. La idea de la filosofía y el proyecto fundacional	162
§4. Hacia una nueva “filosofía primera”	164
4.1 El nacimiento de un proyecto.....	167
4.2 La opción trascendental.....	168
4.3 La “vía cartesiana”	169
4.4 La fenomenología como “la primera de todas las filosofías”	173

Capítulo V. KANT Y LA CUESTIÓN DE LO “TRASCENDENTAL”	181
§1. La ambigüedad del <i>a priori</i> y la “lógica formal” kantiana	182
§2. Equívocos de lo “trascendental”	194
§3. Lógicas trascendentales	199
§4. Estéticas trascendentales.....	204

Capítulo VI. KANT Y LOS LÍMITES DE LA RAZÓN	211
§1. Distancias y proximidades	211
§2. Renovando la teoría trascendental de los elementos.....	226
§3. Replantando la teoría trascendental del método.....	234
§4. Teleología y finitud de la razón	245

Capítulo VII. HEGEL: SOBRE LA FENOMENOLOGÍA

Y EL ESPÍRITU	255
§1. La vida del espíritu y la fenomenología hegeliana.....	258
§2. Husserl y la vida trascendental del espíritu	265
§3. La filosofía como ciencia rigurosa	268
§4. La fenomenología como el método de la ciencia	274
§5. De la conciencia natural al espíritu libre	281
§6. Del metarrelato “totalitario” a las tareas infinitas	283

Segunda parte

LOS DISCÍPULOS, LECTORES DE HUSSERL

Capítulo VIII. HEIDEGGER Y LA “REPETICIÓN” DE HUSSERL:

ENTRE LA ADECUACIÓN Y LA APODICTICIDAD.....	287
§1. Husserl y “el final de la filosofía”	287
§2. El combate en torno a la cosa misma.....	290
§3. “Sólo en el trabajo efectivo se ponen de manifiesto los problemas”	297
§4. Precisiones terminológicas y distorsiones habituales.....	308
§5. Adecuación y apodicticidad: una sutil distinción	313
§6. Entre el <i>eidós</i> y el <i>factum</i>	317
§7. La dimensión fáctica de la apodicticidad	321
§8. Presencia y diferencia.....	323

Capítulo IX. UNA LECTURA INDIRECTA DE HUSSERL:

ARENDT, Y UN LUGAR PARA LA <i>VITA ACTIVA</i>	327
§1. Una lectura que no tuvo lugar	327
§2. Fenomenología de la acción y de la pluralidad	335
§3. Afinidades en medio de diferencias.....	340

Capítulo X. PAUL RICOEUR, INTÉRPRETE EN LAS FRONTERAS DE LA FENOMENOLOGÍA	347
§1. Tendiendo puentes	347
§2. “Jardinero y explorador”	350
§3. Problemas trascendentales y demandas histórico- existenciales.....	356
§4. Husserl y el respeto de las paradojas	365
Capítulo XI. LEVINAS, LECTOR DE HUSSERL: FINITUD Y TRASCENDENCIA.....	371
§1. Avatares de un itinerario	372
§2. El espíritu de la fenomenología	378
§3. Destronando la teoría, descentrando la “ipseidad”	382
§4. El fundamento como responsabilidad	386
Capítulo XII. HEIDEGGER, RICOEUR Y BOEHM, CUESTIONANDO <i>IDEAS I</i>	387
§ 1. El proyecto de 1913 y su alienación contemporánea.....	387
§ 2. Martin Heidegger, un auténtico fenomenólogo.....	391
2.1 Sentido y tarea de la investigación fenomenológica.....	391
2.2 El fracaso de la eidética y el olvido del ser	397
§ 3. Paul Ricoeur, entre intuición y constitución	402
§ 4. Rudolf Boehm, entre inmanencia y trascendencia.....	406
§ 5. <i>Ideas I</i> responde a sus críticos	411
§6. El valor del método fenomenológico como <i>praxis</i> filosófica.....	422
Capítulo XIII. HUSSERL RESPONDE A GADAMER: FENOMENOLOGÍA Y LENGUAJE.....	425
§1. Interpretación hermenéutica de la fenomenología husserliana	426
§2. Lenguaje, sentido e interpretación	433
§3. El horizonte intersubjetivo del lenguaje.....	437
§4. Sensibilidad e idealidad del signo.....	439
§5. La triple dimensión hermenéutica del lenguaje en Husserl.....	442

NOTA BIBLIOGRÁFICA	443
Edmund Husserl. Obras completas-husserliana	444
Edmund Husserl. Documentos (<i>Hua Dok</i>)	454
Edmund Husserl. Materiales (<i>Hua Mat</i>)	455
Manuscritos inéditos citados	457
 NOTA SOBRE LOS TEXTOS	 459

A la memoria de mi madre, Jane Boylan

*A Descartes le pasó lo que a Colón, que descubrió un nuevo
continente sin saberlo y creyó haber descubierto simplemente
una nueva vía marítima hacia la vieja India.*

Husserl, 1923-1924

*La fenomenología radicalizada en su posibilidad
más propia no es otra cosa que la interrogación
de Platón y Aristóteles vuelta a la vida: la repetición,
la retoma de los comienzos de nuestra filosofía científica.*

Heidegger, 1925

PRÓLOGO

La fenomenología de Edmund Husserl, sin la cual no serían comprensibles muchos desarrollos de la filosofía contemporánea de la tradición denominada “continental”, rápidamente fue decretada obsoleta y superada por esos mismos movimientos durante gran parte del siglo XX. La inmensa cantidad de manuscritos que Husserl dejó inéditos, y la dificultad manifiesta de la obra publicada, determinaron lecturas incompletas de su fenomenología y debates inconclusos con ella. Algunas de las primeras apreciaciones críticas de la obra del fundador de la fenomenología —desde las canteras neo-kantianas— concernían a su mayor o menor fidelidad frente a las conquistas de la Modernidad y, de modo más preciso, a aquellas de Kant. Husserl se apartó resueltamente de algunos de los conceptos claves de este último (por ejemplo, de la noción de intuición exclusivamente atada a la sensibilidad). Tomó así distancia de la mayor parte de los movimientos filosóficos decimonónicos (incluyendo el hegelianismo y el naturalismo positivista), así como también de la naciente filosofía analítica de fines del siglo XIX y primeras décadas del veinte, movimientos de los que en general podría decirse que se hallaban bajo la égida “neokantiana”. No transcurrió mucho tiempo y nuevos vientos soplaron por Europa remeciendo paulatinamente las bases sobre las cuales se levantaban las principales tesis del racionalismo mo-

derno, aires cuestionadores que provinieron primero de los movimientos neo-criticistas y diltheyanos, y que luego fueron reformulados bajo la fuerza renovadora del pensamiento de Heidegger. Así, el centro del debate con la filosofía moderna y su principal cuestionamiento se orientó hacia la “voluntad de fundar”, o a la noción protagónica del “fundamento”, que en el racionalismo se había interpretado como *absolutum et inconcussum*.

La “idea de la filosofía” que reivindica la fenomenología trascendental de Husserl parecería querer resucitar todas las características del ideal moderno que son recusadas por las filosofías contemporáneas: en primer lugar, la de ser una “filosofía primera”, de carácter universal, científico, de “fundamentos últimos” y “absolutos”. A estas características, la fenomenología trascendental añadiría su declarado “idealismo”, su opción “trascendental”, la centralización del sujeto, su intelectualismo teórico declarado por la primacía del *ego cogito*, su supuesta tendencia “solipsista” o “inmanentista”, entre otras. Los movimientos filosóficos del siglo XX protagonizados por los discípulos de Husserl y representantes de la filosofía “continental” —aunque parcialmente también por representantes de algunas tradiciones anglosajonas de estilo analítico— intentaron, más bien, perfilar sus posiciones alejándose de muchos de estos rasgos, que quisieron crecientemente depurar de sus propuestas, como vestigios insostenibles de la Edad Moderna. El resultado de todo ello fue una alienación creciente de estos desarrollos filosóficos respecto de la obra de Husserl, que dejó de leerse como una interlocutora válida en los debates contemporáneos. Simplemente cuando ella fue leída —como ya se señaló— se hizo de modo parcial, y principalmente con el ánimo de marcar su distancia con la fenomenología trascendental. Los estudios aquí reunidos, escritos a lo largo de varios años, obedecen a una doble finalidad: por un lado, con ellos se quiere iluminar algunos de los aspectos del debate que Husserl entabló (directa o indirectamente) con determinados filósofos modernos —Descartes, Kant y Hegel—, a fin de sacar a la luz el valor que él extrae de los ideales racionales de aquella época, así como su distancia crítica con el modo como dichos ideales fue-

ron formulados; por otra parte, se presentarán ciertos aspectos de las lecturas de algunos filósofos continentales que, en mayor o menor medida, han sido declarados sus “discípulos”, o cuyo pensamiento se halla bajo la influencia general de la fenomenología. En este último caso, mi intención apunta a destacar algunos elementos de los reproches que estos llamados “discípulos” o lectores le dirigieron al maestro, así como los puntos en los que sus perspectivas convergen con lo que critican, quizás aun más allá de lo que ellos mismos llegaron a suponer.

Los capítulos de la primera sección intentan exponer los puntos centrales del debate de la filosofía continental del siglo XX en su afán de demarcarse respecto de la tradición racionalista de la Edad Moderna, temas que la fenomenología trascendental de Husserl rescata a la vez que transforma; dichos temas giran sobre todo alrededor de la cuestión del fundamento y la naturaleza de la razón. Los capítulos de la segunda sección, más bien, abordan a los interlocutores del debate: a Husserl, por un lado, como lector de filósofos modernos cuya obra tiene un impacto en el desarrollo de la fenomenología; y, por otro lado, a los discípulos y sucesores de Husserl, como lectores críticos de la fenomenología trascendental.

Agradezco especialmente al Vicerrectorado de Investigación de la Pontificia Universidad Católica del Perú por haberme otorgado un Período de Estudio e Investigación, que me ha permitido culminar el trabajo que ofrezco a continuación.

Lima, mayo de 2012

INTRODUCCIÓN

¿Por qué leer a Husserl hoy?

*Había [...] sólo una única pregunta, que a él [Husserl] lo movía:
“¿Cómo puedo convertirme en un filósofo verdadero?”*

Hans-Georg Gadamer¹

[...] desde lo superficial se ve uno conducido hacia las profundidades.

Edmund Husserl²

Estoy en mucho peor situación que usted, porque la mayor parte de mi trabajo está atascado en mis manuscritos, y casi maldigo mi inhabilidad de llevar mis trabajos a término, y porque recién muy tarde, parcialmente recién ahora, se me han ocurrido los pensamientos universales, sistemáticos

¹ Hans Gadamer, “Erinnerung”, en: Hans-Rainer Sepp (ed.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, en colaboración con los Archivos Husserl de la Universidad de Friburgo en Brisgovia, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1988, p. 16.

² *Hua VI*, p. 366 (“El origen de la geometría” de 1936, en: *Estudios de filosofía 4*, Lima: Instituto Riva-Agüero, 2000; traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón; en adelante, OG). Citaré este texto consignando sólo la paginación original de *Hua VI*, incluida en el margen de la traducción castellana.

*que, aunque exigidos por mis investigaciones particulares
previas, ahora también me compelen a re-trabajarlas a todas.
¡Todo está en el estadio de re-cristalización! Quizás estoy
trabajando, con toda la inversión de energía, sólo para mi
obra póstuma.*

Edmund Husserl, 1922, Carta a Natorp³

La pregunta que se planteó al inicio de esta obra, la de por qué leer los trabajos de aquel que inició el movimiento fenomenológico a comienzos del siglo XX, precisamente hoy, no es fácil de responder. En efecto, frecuentemente un acceso superficial a la obra de Husserl la hace aparecer con un carácter intimidante y un perfil aparentemente poco atractivo frente a las preocupaciones contemporáneas. Me propongo, sin embargo, invitar a leer su obra, y motivar a dejar de lado prevenciones y vencer resistencias. En verdad, Husserl presenta en cierto sentido el perfil de un filósofo algo anacrónico. Estoy convencida, sin embargo, de que si se profundiza un poco en sus textos ellos son capaces de apelar y remecer, revelándose como provocadoramente renovadores y actuales. Las dificultades de la recepción de Husserl en el siglo XX se pueden deber a que propone un método filosófico inédito, que precisamente se halla a contracorriente de una imperante aunque soterrada tradición neo-kantiana, y lo hace para sentar las bases de un monstruoso proyecto filosófico de aparente corte “clásico”. Por ello, motivar a leer su obra hoy y mostrar su carácter revolucionario resulta un asunto bastante difícil; máxime si se comparan sus escritos con los de extraordinarios filósofos, poetas y escritores, cuyas obras sí invitan a inspiradas travesías, intelectual y literariamente estimulantes. Por

³ *Hua Dok III*, V, pp. 151-152.

el contrario, la obra de Edmund Husserl no parece, ni a primera vista ni luego de lidiar un poco con alguno de sus textos, particularmente amable o atractiva.

Empezaré por ello considerando una miríada de razones que, al parecer, dificultan la lectura de Husserl hoy. Pues a pesar de su indiscutible influencia en el desarrollo de la filosofía continental del siglo XX —no solamente en los movimientos fenomenológicos existenciales y hermenéuticos, sino también en los de la teoría crítica social, el estructuralismo, el psicoanálisis, las distintas formas del deconstruccionismo posmoderno y aun en ciertos desarrollos de la filosofía analítica, entre otros— su obra, conocida sólo fragmentariamente, ha sido sometida casi desde el inicio a una implacable crítica y a interpretaciones unilaterales desde esos mismos movimientos. La obra de Husserl, repetimos, no es a primera vista amable. Pero durante décadas, que se inician antes del fallecimiento de Husserl en 1938, sus principales intérpretes y promotores realizan introducciones globales o aproximaciones a aspectos determinados de su obra con un cariz aun menos amable. Críticos y supuestos seguidores, acercándose sólo de modo parcial a la obra de Husserl, con frecuencia tejen lecturas de conjunto, llenando los vacíos de estas lecturas de modo arbitrario con elementos extraños, extraídos muchas veces de la tradición cuando no de la imaginación.

Todas estas críticas que ignoran el *corpus* inédito de la obra de Husserl se vuelven más intensas en las décadas de 1960 y 1970. Aunque muchas de ellas se apoyan en un cierto privilegio del lenguaje, son muy disímiles entre sí: la filosofía analítica, la teoría crítica social, la hermenéutica y el deconstruccionismo. Aun cuando varias de estas corrientes filosóficas se han apropiado muy calificada y diversamente de determinados elementos del pensamiento de Husserl, desembarazándose a la vez de su teoría y de su método, convergen —a pesar de desconocer un inmenso porcentaje de su pensamiento— en su interpretación y crítica global del mismo. Así, sin entrar en los detalles de sus críticas puntuales a la teoría de la intencionalidad, el sentido y el significado, el estatuto del lenguaje y los signos, o la noción de

conciencia, se puede sostener que ellos interpretan globalmente la fenomenología trascendental —y lo siguen haciendo— como una filosofía de la “representación”, que repite la tradición racionalista e intelectualista del cartesianismo y del neo-kantismo. Atribuyen el interés husserliano de fundar la filosofía fenomenológica como “ciencia rigurosa universal” y de “fundamentos últimos” a un rezago de su cientismo arraigado, fruto de su formación matemática. Opinan igualmente que esto último determina sus extrañas concepciones acerca de la intuición intelectual y el carácter eidético o esencial que deben exhibir las investigaciones, fundamentalmente descriptivas, de la filosofía. Se ha supuesto, así, que hablar de “intuición eidética”, de “esencias” o *eide* consiste en explicar todo desde una suerte de universalidad e idealidad congeladas —*more geometrico*— desde una exigencia de exactitud imposible de alcanzar por la cognición humana, pues no se condice con las condiciones de la vida y de la experiencia —históricas, temporales y perfectibles. En añadidura, se le ha reprochado a Husserl adoptar el punto de vista del sujeto, o aun de un idealismo subjetivo —especialmente desde que los discursos des-centrados y los múltiples relatos adquieren cierto lustre y renombre de pasarela— pues, en añadidura, todo lo “egológico” resulta para los críticos sinónimo de “solipsista”. A los calificativos atribuidos a su obra, de “subjetivismo-relativista”, “solipsismo”, “logocentrismo” y hasta “eurocentrismo”, se ha sumado frecuentemente el reproche de que, en última instancia, el ideal filosófico de Husserl es el ideal de un proyecto fundamentalista de corte moderno, cuya inviabilidad ya ha sido ampliamente demostrada hoy, tanto por sus discípulos —que consideran ellos mismos haberlo superado— como por sus más tradicionales adversarios.

Pero debo precisar más mi argumento: mientras que los filósofos analíticos y críticos sociales se apropian y desarrollan hábilmente ciertas doctrinas husserlianas particulares, los deconstructivistas, en cambio, no rescatan prácticamente ninguna, volteando su mirada, más bien, a *Ser y tiempo* de Heidegger, para dizque “superar” la aproximación metodológica de Husserl.

Habiendo ya caído en la habitualidad trivial y en el desuso el llamado decimonónico a “la muerte de Dios”, retumba más bien, durante la segunda mitad del siglo XX, un nuevo grito de guerra: el llamado perentorio a “la muerte del sujeto”.

Otros elementos contribuyen a desalentar un acercamiento a la obra de Husserl. En verdad, su escritura no tiene las virtudes y el vuelo de muchos de sus antecesores, desde Platón, de los que sí goza por ejemplo su discípulo Heidegger. Nacido en 1859 en una familia judía en la pequeña ciudad de la actual Moravia, como súbdito del imperio austro-húngaro, su idioma era efectivamente el alemán. Sin embargo, entrenado primero en las ciencias naturales, la astronomía y la física, y luego en las matemáticas, su primera incursión en la filosofía se dio desde la perspectiva del lógico, que busca con dicha herramienta la fundamentación de la investigación científica. Desde un inicio, pues, su interés por la obra de la razón concitó toda su atención y concentración, en detrimento de la forma de su presentación. Si vamos a comparar, pues, sus escritos con experiencias de lecturas de obras filosóficas del pasado podría quizás decirse que la obra de Husserl comparte la austeridad de la de Aristóteles, más que la inspiración literaria y alegórica de Platón. Ahora bien, esto debería ser auspicioso. Si, a pesar de su estilo literario, desde el siglo IV a.C. Aristóteles jamás dejó ni dejará de interesar, pues entonces cabe la posibilidad de que igual suerte pueda recaer sobre Husserl, máxime si —más allá del *Organon*— durante siglos la obra del propio estagirita padeció del olvido hasta que a partir de mediados del siglo XII fue paulatinamente re-introducida en la cristiandad medieval desde el mundo árabe, para dar lugar a la escolástica del siglo XIII e iniciar la “vía moderna”. Hace más de veinte años un profesor de filosofía de una universidad limeña sostuvo que Husserl sería el filósofo del siglo veintiuno, frase que hasta ahora no deja de intrigarnos y mantenernos expectantes.

Pero el estilo de Husserl, cuestión *formal*, no es el único elemento que podría desanimar. Señalé hace un momento el acercamiento parcial que caracterizó en el siglo XX a la interpretación de su obra. Hubo una razón *material* para ello: Husserl publicó

siete libros durante su vida,⁴ algo disímiles y en apariencia inconexos —fuera de múltiples artículos dispersos desde la última década del siglo XIX—, que constituyen meros islotes en un mar o río de pensamiento incesantemente renovado durante cuarenta años de investigación. Los más de 40.000 manuscritos inéditos de obra póstuma, que atestiguan su investigación en devenir, casi sucumben en los autos de fe de las hordas nazis, en Friburgo, como la obra de muchos de sus colegas académicos de origen judío, conversos o no al cristianismo. El rescate, en manos de un joven y osado franciscano belga, que quería escribir su tesis doctoral sobre los manuscritos inéditos de Husserl, pocos meses después de la muerte de éste en 1938, dio lugar a la fundación —primero secreta, durante la gran guerra— de los archivos Husserl en la Universidad de Lovaina.⁵

De los siete libros publicados por Husserl durante su vida, hasta la actualidad sólo seis han visto una o un par de traducciones al castellano. En añadidura, las tres traducciones iniciales (la bastante lograda de la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*, por Manuel G. Morente y José Gaos en 1929; la traducción de las cuatro primeras *Meditaciones cartesianas*, por José Gaos en 1942; y la de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, por el mismo Gaos en 1949) ingresaron al mundo hispano-hablante en un orden distinto al que fueron escritos los originales. Esto ya constituyó un primer problema serio, pues entre estas tres obras, escritas por Husserl a lo largo de treinta años, mediaba una evolución notable en su concepción de la fenomenología. Asimismo, a este problema que ya desconcertaba

⁴ Me refiero a *Philosophie der Arithmetik* (1891), *Logische Untersuchungen* (1900-1901), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* (1913), *Vorlesungen über inneres Zeitbewußtseins* (editado por Heidegger en 1928), *Formale und transzendente Logik* (1929), *Méditations cartésiennes* (1931), y *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936).

⁵ Hermann Leo Van Breda, “El rescate del legado husserliano y la fundación del Archivo Husserl”, en: *Revista de Occidente*, n° 345, Madrid: Revista de Occidente, 2010, traducción de Xavier Escribano, presentación de Agustín Serrano de Haro, pp. 75-125.

a los lectores de Husserl de otras latitudes —además de la dureza del alemán de las obras originales— se añadieron otros que concernían propiamente a la traducción castellana. En efecto, la precisión de esta última se vio afectada al punto de desalentar a más de un lector por diversos factores: el primero fue el empleo inevitable de criterios disímiles en estas iniciales traducciones; en el caso de las dos de Gaos, independientemente de sus innegables méritos, se constata, o bien un apresuramiento —que contrasta con el tiempo y cuidado que dedicó a su traducción de *El ser y el tiempo* de Heidegger⁶—, o bien un interés en traducir no para especialistas sino para un público más amplio, dejando en la oscuridad algunas precisiones terminológicas que resultaban relevantes para las “distinciones esenciales” de Husserl. Pero quizás no fueron estos los motivos principales del retroceso de la influencia del pensamiento de Husserl sobre otras corrientes filosóficas, luego de la “primera primavera” de la fenomenología en España y América Latina, según el decir de dos connotados traductores actuales de su obra, Agustín Serrano de Haro y Antonio Ziri6n. Por cierto, el segundo de los nombrados opina que estas primeras tres traducciones ya incubaban problemas terminol6gicos —que habrían afectado la comprensi6n y la interpretaci6n ulteriores. El primero, m6s bien, opina que la Guerra Civil espa6ola (1936-1939) quebr6 la primera recepci6n precoz y poderosa de la fenomenolog6a posibilitada por esas mismas traducciones (aunque estrictamente hablando, s6lo las *Investigaciones l6gicas* fueron traducidas antes de la mencionada guerra, de modo que el impulso inicial se debi6 precisamente a la introducci6n de una obra fenomenol6gica todav6a pre-trascendental).

Seg6n mi opini6n, si se da en Espa6a y Am6rica Latina la llegada e influencia masiva de la filosof6a anal6tica y del marxismo, especialmente despu6s de la Segunda Guerra Mundial, despla-

⁶ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, M6xico D.F.: Fondo de Cultura Econ6mica, 1951; traducido por Jos6 Gaos. A guisa de explicaci6n y justificaci6n de esta traducci6n, Gaos escribi6 y public6 en la misma editorial y a6o, una *Introducci6n a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, de 112 p6ginas.

zando el entusiasmo inicial en la recepción de la fenomenología, es precisamente porque incluso ya en el mundo germánico, y en vida del anciano Husserl, la influencia de la obra de su supuesto sucesor, Martin Heidegger, empezó a extenderse con una fuerza imparable, a punto tal que la forma auténtica de la fenomenología empezó a identificarse con la filosofía existencial y “de la vida” de este último. E inversamente, cuando la obra de Heidegger fue el blanco de la crítica de Rudolf Carnap en 1931,⁷ y por ende se convierte en un símbolo del tipo de trabajo que las filosofías auténticamente “científicas” deberían evitar, toda la tradición fenomenológica sufrió las consecuencias de aquel destierro, incluyendo la obra de Max Scheler y la de otros. Cabe, sin embargo, señalar que Carnap pasó por las aulas de Husserl, y que el contacto entre la flamante filosofía analítica y la fenomenología hasta 1931, aunque tenso, no se había roto enteramente, pues autores de ambas tradiciones se leían mutuamente, cosa que dejó de ocurrir a raíz del texto mencionado de Carnap, durante casi las tres décadas siguientes, hasta aproximadamente 1958.⁸

En el caso del marxismo la historia no es exactamente igual, pues varios miembros tempranos de la Escuela de Frankfurt pasaron por las aulas de Husserl y Heidegger en la década del veinte, y si bien algunos de ellos parecían conciliar sus posiciones un poco más con las de Heidegger, a quien veían algo más próximo a Hegel, otros quizás se atuvieron a la consabida visión de Husserl como un pensador “a-histórico”, “intelectualista”, “idealista” y hasta “solipsista”.⁹

⁷ Rudolf Carnap, “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” (1931), en: Alfred J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico* (1959), México: Fondo de Cultura Económica, 1978; traducción de L. Aldama, U. Frisch, C.N. Molina, F.M. Torner y R. Ruiz Hamel, pp. 66-87 (obra traducida primero por Nicolás Molina Flores y publicada también en México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1961).

⁸ Dagfinn Føllesdal, *Husserl und Frege: ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie*, Oslo: I Kommissjon hos Aschehoug, 1958.

⁹ Cfr., por ejemplo, Theodor Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento: estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas* (1956), Caracas: Monte Avila, 1970.

Poco después de la Segunda Guerra Mundial, la obra inédita de Husserl comenzó a editarse y publicarse desde 1950 por investigadores de los Archivos Husserl de Lovaina, Bélgica, en colaboración con los archivos subsidiarios de Friburgo y Colonia, en Alemania, y ya cuenta con cuarenta volúmenes críticos —la famosa *Husserliana*— además de las colecciones complementarias: *Husserliana Documentos* y *Husserliana Materiales*, contando ya cada una con once y ocho volúmenes respectivamente.¹⁰ No obstante este esfuerzo editorial de la obra póstuma, la traducción al castellano se vino dando con una lentitud y una limitación mayores a las padecidas por las obras de filósofos de otras tradiciones —algunos de ellos incluso más recientes. Un síntoma esperanzador es que, en los últimos quince o veinte años, a las viejas traducciones se han añadido serios y —salvo algunas excepciones— muy exitosos intentos de traducir al castellano algunas de las obras clásicas de Husserl, conocidas durante el siglo XX pero anteriormente inéditas en nuestra lengua, siguiendo las pausas de la edición crítica de la *Husserliana* —sean los volúmenes completos de esta colección, o bien fragmentos de ellos.¹¹ Estas

¹⁰ Cfr., la “Nota bibliográfica” al final de este volumen.

¹¹ Cfr., *Hua I* (*Las conferencias de París de 1930*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, presentación, traducción y notas de Antonio Ziri6n; en adelante, CP); *Hua II* (Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología, cinco lecciones*, México/Madrid/Buenos Aires: Fondo de Cultura Econ6mica, 1982, traducci6n de Miguel Garc3a-Bar6; en adelante, IF); *Hua IV* (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenolog3a pura y una filosof3a fenomenol6gica*, Libro Segundo, Investigaciones Fenomenol6gicas sobre la Constituci6n, M6xico D.F.: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, 1997, traducci6n de Antonio Ziri6n, en adelante, *Ideas II*); *Hua V* (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenolog3a pura y una filosof3a fenomenol6gica*, Libro Tercero, La fenomenolog3a y los fundamentos de las ciencias, M6xico, D.F.: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, 2000, traducci6n de Luis E. Gonz3lez, revisada por Antonio Ziri6n, en adelante, *Ideas III*); *Hua VI* (OG), pp. 365-386; *Hua VII* (*Filosof3a Primera* [1923/1924], Barcelona/Buenos Aires/Caracas: Grupo Editorial Norma, 1998, traducci6n de Rosa Helena Santos de Ilhau; en adelante, FP); *Hua IX* (*El art3culo de la Enciclopedia Brit3nica* [1929], M6xico D.F.: Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, 1990, traducci6n y edici6n de Antonio Ziri6n; en adelante, AEB); *Hua X* (Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenolog3a de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta, 2002, traducido por Agust3n Serrano de Ha-

traducciones son en general bastante asequibles y correctas, y ponen al alcance del público elementos antes no suficientemente conocidos de la obra originalmente publicada, como por ejemplo los desarrollos de Husserl sobre la temática de la corporeidad viviente, la génesis de la vida del sujeto y el tema de las habilidades, la fenomenología de la intersubjetividad —instintiva, perceptiva y social—, las ciencias del espíritu, su lectura de la historia de la filosofía, y su preocupación ética y axiológica por la renovación del hombre y la cultura, entre otros. A estas se añaden otras traducciones al margen de la *Husserliana*, algunas de gran valor, otras menos exitosas, supliendo parcialmente la visión todavía incompleta de la obra de Husserl en lengua hispana.

Cabe mencionar aquí el trabajo emprendido por Miguel García-Baró, en la primera entrega de su *Teoría fenomenológica de la verdad, Comentario continuo a la primera edición de las Investigaciones lógicas, de Edmund Husserl*,¹² que incluye la excelente traducción de los pasajes eliminados de la primera edición de la obra de Husserl de 1900-1901, antes inasequible en castellano. Asimismo, en versiones que no toman en cuenta la *Husserliana*, se hallan desde hace un tiempo la traducción de *La filosofía como*

ro; en adelante, *LT*); *Hua XIII (Problemas fundamentales de la fenomenología* [1911], Madrid: Alianza Editorial, 1994, traducción de César Moreno y Javier San Martín; en adelante, *PFF*); múltiples —aunque selectos— fragmentos sobre la intersubjetividad, que datan desde 1905 hasta 1935 extraídos de *Hua XIII*, *Hua XIV* y *Hua XV* (Julia Iribarne, editora y traductora, *La intersubjetividad en Husserl*, vol. II, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1988; en adelante, *IH*); *Hua XVII* (Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción de Luis Villoro; preparación de segunda edición por Antonio Zirión; en adelante, *LFT*); *Hua XXV* (Edmund Husserl, *Filosofía, ciencia rigurosa*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2009 [*opuscula philosophica*, 39], presentación y traducción de Miguel García-Baró, en adelante *FCR*); y *Hua XXVII (Renovación del hombre y de la cultura, Cinco ensayos* [1922], Barcelona/Iztapalapa: Anthropos Editorial/Universidad Autónoma Metropolitana, 2002, traducidos por Agustín Serrano de Haro; en adelante, *Renovación*).

¹² Miguel García-Baró, *Teoría fenomenológica de la verdad, Comentario continuo a la primera edición de las Investigaciones lógicas, de Edmund Husserl*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008.

ciencia estricta,¹³ aquélla de la *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*,¹⁴ la edición de la traducción de José Gaos de las *Meditaciones cartesianas* por parte de Miguel García-Baró, a la que añade la quinta meditación,¹⁵ la traducción completa de la misma obra por parte de Mario Presas el mismo año,¹⁶ la primera edición de la meritoria traducción de *Lógica formal y trascendental*, *Ensayo de una crítica de la razón lógica*,¹⁷ y las menos memorables, y aun bastante defectuosas, traducciones de *Experiencia y juicio*, *Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*,¹⁸ y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.¹⁹ Estas dos últimas han sido reseñadas respectivamente por Roberto Walton y Agustín Serrano de Haro.²⁰ Una nueva y mejor versión de la *Crisis* de Husserl está a cargo de Julia V. Iribarne,²¹

¹³ Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1973, traducción de Elsa Tabernig.

¹⁴ Edmund Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1959; traducción de Otto Langfelder e Ivonne Picard.

¹⁵ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986; traducción de la quinta meditación por Miguel García-Baró; la edición original de Gaos, con sólo las cuatro primeras meditaciones, apareció en México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1942.

¹⁶ Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Editorial Tecnos, 1986; traducción de Mario Presas; en adelante MC.

¹⁷ Edmund Husserl, *Lógica formal y trascendental*, *Ensayo de una crítica de la razón lógica*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962; traducción de Luis Villoro.

¹⁸ Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, *Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980; traducción de Jas Reuter; en adelante EJ.

¹⁹ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Editorial Crítica, 1991, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas; en adelante, *Crisis-Anexos*.

²⁰ Cfr., respectivamente, Roberto Walton, "Edmund Husserl, *Experiencia y juicio*, *Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*", en: *Revista latinoamericana de filosofía*, vol. X, n° 1, 1984, pp. 87-90, y Agustín Serrano de Haro, "La crisis de las ciencias europeas traducida al español", en: *Isegoría*, n° 5, Madrid: 1992, pp. 187-191.

²¹ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia V. Iribarne; en adelante, *Crisis*).

salvo que lamentablemente no consigna ninguno de los apéndices que contiene la anterior versión.

Dichas publicaciones recién empiezan a ofrecerle al lector hispano-americano el material inicial para hacerse una idea de la trama global y sistemática del asombroso pensamiento y de los descubrimientos de Husserl, aunque sus elementos ya empiezan a asomar en ellas. Por ello se puede actualmente afirmar que paulatinamente el mundo hispano-americano ha empezado a contagiarse del impulso renovado, que ya se ve desde hace un tiempo en otras latitudes y lenguas, hacia la lectura de la obra de Husserl bajo esta nueva luz del material inédito. En efecto, empieza a visibilizarse un vasto y fascinante proyecto filosófico, previamente apenas sospechado —de esos que hoy ya se creían sepultados por los cantos de sirena, sorprendentemente convergentes en su ataque, como decíamos, de lecturas hermenéutico-deconstructivistas, analíticas y teórico-críticas, entre tantas otras. Así, los avances inicialmente tímidos en el mundo de habla hispánica empiezan a seguir los pasos de la intensa labor de traducción de la vasta publicación de la obra inédita de Husserl en los países de habla inglesa, francesa, y en los de otros continentes. En el mundo de habla inglesa sobre todo, la titánica labor de traducción se ha visto acompañada por otra labor intensa, enteramente renovada, de interpretación. Dicho trabajo ha empezado a rendir frutos extraordinarios, que ya se pueden abordar en títulos de trabajos como: *El nuevo Husserl, lecturas críticas*,²² o *El otro Husserl, horizontes de la fenomenología trascendental*,²³ en Inglaterra, Norteamérica y otros lugares.

Parece que hasta este momento me he abocado más a señalar los problemas que a motivar la lectura de Husserl. Con ello he querido simplemente señalar algunos de los elementos que han dificultado la recepción de la obra de Husserl en el siglo XX, y

²² Donn Welton (ed.), *The New Husserl, A Critical Reader*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2003.

²³ Donn Welton, *The Other Husserl, The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2000.

algunas de las peculiaridades de su recepción en el mundo de habla hispana. Es el momento de abordar el tema del título de esta introducción con un cariz algo más positivo. Sin embargo, en un inicio no me referiré a *por qué* leer a Husserl, sino a *cómo* debe ser leído.

Lo primero a tener en cuenta, entonces, para leer a Husserl, es que la obra que publicó durante su vida se debe abordar tomando en consideración el trasfondo del material que dejó inédito. Es en éste donde se desenvuelven y desarrollan, de modo vivo y crítico, el método fenomenológico, la filosofía fenomenológica y el conjunto de sus temas y problemas inéditos en asombrosa sistematicidad. Esta sistematicidad se va constituyendo y articulando, sin embargo, en el devenir de los manuscritos. En éstos Husserl retoma permanentemente lo avanzado y regresa sobre sus pasos para replantear los problemas desde ángulos renovados, revelando así nuevas estratificaciones donde nuevos temas aparecen enlazados. Este trabajo en devenir, como señalábamos, es el trasfondo de los libros publicados. Esto es, no se halla en contradicción con los libros publicados sino que, más bien, trasunta en ellos, si uno los lee con cuidado y los interpreta desde *otros* prejuicios diferentes a los modernos, que no permiten precisamente ver lo nuevo que ellos aportan. Así, por ejemplo, si uno revisa las *Investigaciones lógicas* de 1900-1901,²⁴ las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de 1913,²⁵ y la *Lógica formal y lógica trascendental*²⁶ de 1929, se observa, a través de las profundas brechas temporales que separan a estas tres distintas entradas a la fenomenología, que todas

²⁴ *Hua XVIII, Hua XIX/1 y Hua XIX/2* (Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, Vols. I y II, traducido por José Gaos y Manuel García Morente; en adelante *IL I* y *IL II*).

²⁵ *Hua III/1* (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993 [segunda reimpresión], traducción de José Gaos; en adelante, *Ideas I*; modificaré la traducción de Gaos, donde sea necesario, siguiendo la reciente versión todavía inédita de Antonio Ziriñ).

²⁶ *Hua XVII (LFT)*.

ellas plantean el tema de lo que podríamos llamar “la razón lógica”. En las tres obras, luego de establecer el estatuto por decir “ontológico” de las objetividades ideales de las matemáticas y de la lógica, Husserl aborda retrospectivamente y descriptivamente el tema de aquellas experiencias originarias en las cuales dichas objetividades ideales se *constituyen* —esto es, se dan, aparecen, son aprehendidas y articuladas temporalmente— en su sentido y validez. Pero los tres textos, desarrollados desde una perspectiva de fenomenología “estática”, apuntan a una dimensión anterior, que está presupuesta, pero que trasunta aquí y allá en los textos: una dimensión *genética*, previa a la experiencia trascendental constitutiva del sujeto, a saber, una dimensión de profundidad desde la cual la propia experiencia constitutiva del sujeto emerge —se auto-constituye— pasiva y asociativamente. En otras palabras, la constitución de sentido y validez no sería, de entrada, una facultad o vivencia ya lista y disponible para ser usada en la vida consciente del sujeto. Más bien, las experiencias constitutivas de *sentido y validez* ellas mismas se ven constituidas —emergen asociativamente— de la vida pre-egológica, inconsciente, del sujeto. La perspectiva complementaria de los textos inéditos, en suma, busca reconstruir y describir esta dimensión pasiva, pre-egológica, pre-objetivante, casi pre-intencional de la vida del sujeto —una dimensión que Husserl buscó desarrollar desde lo que denominó “fenomenología genética”. Esta indagación conduce a Husserl incluso más lejos, en dirección de una interrogación “generativa”, donde los procesos genéticos de constitución de sentido y validez se abordan en el contexto histórico-temporal de las generaciones y de la humanidad. De modo tal que la manera más justa de juzgar globalmente el aporte de Husserl a la historia de la filosofía de Occidente es comprendiendo cómo se articulan sus investigaciones estáticas sobre la constitución del sentido y validez de las ciencias y la cultura, por ejemplo, con las investigaciones que intentan echar luz a las dimensiones más profundas desde las cuales tal constitución se vuelve posible.

En suma, el método fenomenológico no puede ser del todo comprendido y reconstruido sin tomar en cuenta las dimensio-

nes genética y generativa. Respecto del primer tomo de las *Ideas* de 1913, por ejemplo, los volúmenes —ya asequibles en castellano— de *Ideas II*²⁷ e *Ideas III*²⁸ empiezan a dar pasos en dirección de aquel trasfondo genético, así como también, y fundamentalmente, las lecciones de Husserl sobre la conciencia íntima del tiempo de 1905,²⁹ y del espacio de 1907.³⁰ Respecto de *Lógica formal y lógica trascendental* de 1929, el trasfondo genético lo aportan numerosos textos de la obra póstuma, algunos todavía no asequibles en castellano, como las lecciones de Husserl de 1920 sobre síntesis pasiva y activa, análisis que tratan sobre la lógica trascendental,³¹ y —aunque en una defectuosa traducción castellana hasta el momento— *Experiencia y juicio*.³² Las *Meditaciones cartesianas*³³ y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*³⁴ contienen ambas varias referencias a la dimensión genética, y la última de las nombradas, refiere incluso los problemas generativos. Y así sucesivamente.

Ahora bien, pasando al tema de *por qué* leer a Husserl, nos hallamos en una situación de incluso mayor perplejidad. Se pueden decir muchas trivialidades al respecto, como por ejemplo que hay que leerlo por la inmensa influencia que ha tenido sobre prácticamente todos los desarrollos filosóficos del siglo XX, a lo que se podría añadir, asimismo, por la inmensa influencia que ha tenido el método fenomenológico, a nivel mundial, aplicado a las más variadas —e inverosímiles— disciplinas: desde las matemáticas hasta la estética; desde la antropología cultural y la etnología hasta

²⁷ *Hua IV (Ideas II)*.

²⁸ *Hua V (Ideas III)*.

²⁹ *Hua X (LT)*.

³⁰ *Hua XVI* (volumen todavía no traducido al castellano).

³¹ *Hua XI y XXXI* (volúmenes todavía no traducidos al castellano).

³² Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985, editado por Ludwig Landgrebe; en adelante, *EU (EJ)*.

³³ *Hua I (MC)*.

³⁴ *Hua VI (Crisis)*.

la arquitectura; desde la inteligencia artificial hasta el Budismo; desde la ciencia cognitiva hasta las disciplinas culturales; desde la danza hasta la ecología; desde el cine, el teatro y las comunicaciones hasta la hermenéutica; desde la geografía social y del comportamiento hasta la medicina; desde la tecnología hasta la psiquiatría y psicología; y así en adelante. La *Encyclopedia of Phenomenology*³⁵ presenta una visión panorámica de estas diversas aplicaciones. No es, en cambio, tan evidente en un inicio que se diga que conviene “leer a Husserl” porque su lectura puede ser muy provechosa y motivar una auténtica transformación existencial en el lector. Dicho sea de paso, el propio Husserl opinaba en su obra testamentaria, la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, respecto de introducirse a través del método en el ámbito de *problemas* de la fenomenología —y no refiriéndose a la lectura de su obra—, que:

Tal vez se va a mostrar que la actitud total fenomenológica y la ἐποχή pertinente está esencialmente llamada a obrar, en primer lugar, una plena transformación personal que tendría que ser comparada con una conversión religiosa, la que más allá de eso entraña en sí el significado de la más grande transformación existencial que se ha propuesto al ser humano como ser humano.³⁶

Y quizás, penetrando verdaderamente en lo puesto al descubierto por el método fenomenológico, no simplemente leyendo a Husserl, esto tenga sentido y validez.

Es cierto también que son determinadas disposiciones personales, innatas o adquiridas, las que lo llevan a uno a sentirse motivado por uno u otro filósofo. En mi caso, esa inclinación a releer a Husserl desde distintos ángulos y obras, así como desde distintas interpretaciones, algunas más amables, otras más crí-

³⁵ Lester Embree, Elizabeth A. Behnke, David Carr *et al.* (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1997.

³⁶ *Hua VI*, p. 140 (*Crisis*, p. 179).

ticas —luego de volverse recurrente a lo largo de los años—, se convirtió en vocación. He aquí un filósofo al que primero accedí, hace por lo menos cuarenta años, y todavía no me atrevo a decir que lo conozco a cabalidad, ni siquiera bien. Pero en lugar de desanimarme, me provoca un entusiasmo y una curiosidad poderosísimos, e incluso la lectura de sus textos mantiene hoy en día una enorme capacidad para estimular más allá de lo que aquí podría explicar. No sólo por el modo tan *sui generis* en que, en pleno siglo XX, se conecta con temas planteados por toda la filosofía occidental desde Platón —por el cual se siente particularmente inspirado— sino cuando, abriendo nuevas trochas —cual Stanley o Livingston en la África negra decimonónica—, nos invita a ingresar en un terreno muy poco familiar, y una vez en él, nos invita a experimentar la verdadera dimensión *crítica* de la filosofía, la más honesta de todas, aquella que se vuelca sobre sus propios pasos para desandarlos y reanudarlos,³⁷ la auténtica *crítica* desde la cual, y sólo desde la cual, es posible entender a este filósofo que hasta el final se auto-consideró un “*efectivo principiante*”.³⁸ En 1913, por ello, compara su proceder

[...] al de un viajero que explora una parte desconocida del mundo, describiendo cuidadosamente lo que se le presenta a lo largo de sus caminos no trillados y que no siempre serán los más cortos. A tal viajero puede henchirle la segura conciencia de dar expresión a lo que *tenía* que expresarse de acuerdo con el momento y las circunstancias [...]. Con semejante espíritu queremos ser en adelante fieles expositores de los hechos fenomenológicos, conservando por lo demás el *habitus* de una íntima libertad incluso frente a nuestras propias descripciones.³⁹

³⁷ Éste es el sentido de la “crítica trascendental de la experiencia”, y especialmente de la experiencia fenomenológica que el fenomenólogo está llamado tarde o temprano a emprender. *Cfr. Hua I (MC)*, § 9. *Cfr.*, también la vocación crítica de la fenomenología en *Hua III/1 (Ideas I)*, §§ 26, 62.

³⁸ *Hua V*, p. 161 (*Ideas I*, p. 394).

³⁹ *Hua III/1*, p. 224 (*Ibid.*, p. 235).

Y, mirando retrospectivamente su obra, escribe Husserl en 1931:

En todo caso, quien durante decenios no especula sobre una nueva Atlántida, sino que se ha metido realmente por las incultas tierras sin caminos de un nuevo continente y ha hecho los primeros esfuerzos para cultivarlas, no se dejará extraviar por negativa alguna de los geógrafos que juzgan de las noticias por sus propios hábitos de experiencia y de pensamiento —pero que también se dispensan el esfuerzo de emprender un viaje a las nuevas tierras.⁴⁰

Como habrán notado, he evitado hasta este momento hacer una presentación expositiva acerca de lo que Husserl enseña, prefiriendo tocar las dificultades para abordar su obra *boy* (dificultades que no existirán, con toda seguridad, de aquí a 50 ó 100 años), e indicar *cómo* leerlo, si el lector se anima a hacerlo; sólo de paso he rozado algunos temas de su obra. Con alguna preocupación lo haré ahora, en apretada síntesis, a guisa de introducción, con todo el peligro y todas las salvedades del caso. La “tierra prometida” a la que alude y nos invita Husserl es la restauración de la idea primitiva de la filosofía, que él entiende como una ciencia universal —en el sentido platónico de ἐπιστήμη—, que parte de fundamentos últimos, “o lo que es igual, de una responsabilidad última”, como señala en 1931. Se trata, por cierto, de una “idea”, esto es, que sólo es realizable en un camino de “tareas infinitas”, infinitamente abierto, “en el estilo de verdades relativas, temporales, y a lo largo de un proceso histórico infinito —pero que así es realizable efectivamente”.⁴¹ Se trata, pues, fundamentalmente, de una filosofía de los “comienzos”, y del “radicalismo de la responsabilidad autónoma”, puesto que el fundamento último, en efecto, no puede ser otro que la vida trascendental que anida en todo sujeto, y que no sólo es el presupuesto “de toda teoría”, sino que es la fuente de todo sentido y de toda validez concebi-

⁴⁰ *Hua V*, pp. 154-155 (*Ibid.*, p. 388).

⁴¹ *Ibid.*, p. 139 (*Ibid.*, pp. 372-373).

ble, de toda ciencia y de toda cultura, de todo lenguaje y de toda cosmovisión, de toda ética y de toda estética. Se trata, pues, nada menos que de una filosofía que —a través de una meditación radical— pretende regresar, con radical seriedad, a las “fecundas honduras de la experiencia”, en su riqueza, inmensa variedad y muy compleja estructuración —región de auténticos “fundamentos últimos”, detrás de los cuales no cabe buscar otra causa o razón, u otra instancia “responsable”. Pero estas “fecundas honduras”, como dice Husserl, comportan también una insondabilidad que predetermina el carácter abierto e infinito de su indagación.⁴²

El método fenomenológico de indagación requería para él de dos presupuestos: en primer lugar, que se combatiera el naturalismo imperante en las ciencias y la cultura, que han pretendido desconocer una dimensión cognoscitiva con derecho propio —la de las objetividades de tipo ideal, *a priori*, como en las ciencias matemáticas y la lógica. Esto significa ir más lejos que los neokantianos, quienes reconocen sólo una dimensión de lo ideal, que es el *a priori formal* o analítico. Ante el caso de la geometría —y otros similares— Husserl sostiene la necesidad de reconocer un ámbito de idealidades “materiales”, o de un *a priori material* o sintético. Correspondientemente, el “mundo circundante” con el cual tenemos relación no sólo consta de “hechos” empíricos, individuales, determinados espacio-temporalmente, sino que también tenemos experiencia de objetividades “ideales” y, yendo más allá, de distintos tipos de valores, éticos y estéticos. En segundo lugar, requería también que se reconociera que todo este “mundo circundante” con su infinita variedad es precisamente un correlato *intencional* de múltiples y variadas experiencias humanas, en las que dicho mundo adquiere múltiples tipos de “sentidos” y “validez”. Y de todas las modalidades de experiencias, desde las más humildes e intuitivas hasta las más sofisticadas, formales y simbólicas, que se reconociera un valor de “principio de los principios” a la experiencia intuitiva, a aquella que “colo-

⁴² Cfr., la paráfrasis de Heráclito acerca de la insondabilidad del alma, en *Hua VI*, p. 173 (*Crisis*, pp. 210-211).

ca”, por decirlo así, las objetividades ante los ojos, ante los ojos físicos, como ante los de la mente. Así, la intuición perceptiva y la intelección constituyen para Husserl una fuente de derecho último, aunque reconocidamente limitada, respecto de toda otra forma de experiencia, incluso de las experiencias predicativas, argumentativas y simbólicas. Si esto es así, si el mundo circundante y todo cuanto contiene es correlato de experiencias humanas, atravesadas por una creencia originaria, básica, universal y tácita (la *Ur-doxa* de la “tesis general de la actitud natural”) —que el mundo existe y está allí para nosotros, independientemente de todo cuanto podamos poner en cuestión *en él*—, entonces se hace imperioso indagar dicha experiencia correlativa, la vida intencional del sujeto. Pero como esta vida intencional, trascendental, en su plena concreción, no es visible *desde la actitud natural*, que tiende a abordar toda relación —incluso la relación cognitiva, etc.— como una relación cósmica causal, se hace imperioso “desconectar”, poner entre paréntesis, suspender metodológicamente *la tesis general de la actitud natural*, para examinarla precisamente en su funcionamiento. La ἐποχή y la reflexión fenomenológica (la reducción trascendental) descubren —por decir— la vida trascendental, intencional, dadora de sentido y validez, del sujeto, que funciona *anónimamente* en la actitud natural, siendo el secreto de su funcionamiento. Una vez allí, Husserl procede con el primer criterio metodológico: mirando —reflexivamente— y fijando —intelectivamente— las estructuras típicas y el funcionamiento típico de esa vida intencional, de ese *a priori* universal de la correlación en el mundo de la vida.

Y lo que descubre de allí en adelante es asombroso. El mismo Gadamer, recordando su paso por las aulas de Husserl entre 1921 y 1923, señaló que “la intuitividad de la técnica husserliana de descripción era verdaderamente asombrosa”.⁴³ Para decirlo en unas cuantas palabras, la vida del sujeto, su experiencia, tiene como estructura básica la *intencionalidad* que, como decíamos, es inmensamente variada y compleja, siempre en correlación con

⁴³ Hans-Georg Gadamer, *op.cit.*, p. 14.

la inmensa variedad de objetos o correlatos de las experiencias posibles. Asimismo, la vida del sujeto entera, y cada experiencia en particular, es *temporal*. Todas las experiencias, desde las más primitivas, aparecen sintéticamente articuladas. Descubre, así, en virtud de la intencionalidad y temporalidad de las experiencias, la noción fundamental de *horizonte*. Por eso, dice Welton, “Husserl se convierte en el primer filósofo trascendental en confrontar directamente la cuestión de los *contextos*”.⁴⁴ Se trata, en añadidura, de experiencias intencionales de sujetos concretos, individuales, psico-físicos, esto es, encarnados; experiencias que serían impensables sin sus cuerpos orgánicos, en contacto con el mundo físico circundante, con otros seres humanos y animales. Es en estas experiencias en donde se da la relación intencional, constitutiva de sentido y validez. Debido, entre otras cosas, a esa vinculación con el cuerpo propio, es que Husserl se percata de que dichas experiencias son siempre experiencias de un *yo* que *vive a través de ellas*. Son *sus* experiencias, tanto las “activas” en las que él impera, tomando posición responsablemente desde un punto de vista teórico y práctico, como las “pasivas”, en las que él vive, pasivamente, como afectado a través de ellas. Estas experiencias son *suyas*, tanto en el sueño como en la vigilia, en la continuidad de una vida temporal desde el nacimiento hasta la muerte. Pero, si bien son *suyas*, se hallan vinculadas al “mundo circundante” y, en él, relacionadas asimismo con las experiencias de otros sujetos como él. En consecuencia, las experiencias de *cada sujeto* se manifiestan como *inter*-intencionales, esto es, como mutuamente determinantes. Su relación no es ni externa ni meramente “causal”, como es el tipo de relación que caracteriza a las entidades de tipo físico. En suma, la vida del sujeto se descubre, en dichas experiencias, como una vida intersubjetiva, compartida, en relaciones mutuas de interpenetración intencional y de co-constitución de sentidos y validez. De ese modo se constituyen, por ejemplo, los lenguajes. Surge la idea de un mundo circundante intersubjetivo e intersubjetivamente constituido,

⁴⁴ Donn Welton, *The Other Husserl*, p. 3.

de personalidades de orden superior, donde lo “intersubjetivo” no se restringe al presente y a la actualidad, sino a las generaciones históricamente constituidas, donde el pasado, sedimentado, se reactiva desde presentes siempre renovados. De ese modo no sólo se comprende la constitución temporal, histórica, intersubjetiva, de las comunidades culturales e históricas relativas, sino la constitución de un mundo común, de historias compartidas, y —yendo más lejos— la historia de la humanidad en general. A otro nivel se comprende, por parte de las comunidades científicas e históricas y a través de experiencias cognitivas superiores, la constitución racional de los llamados mundos científicos y *objetivos*, en un sentido más fuerte.

Para concluir: quizás haya que leer a Husserl hoy fundamentalmente porque nos invita a indagar en las profundidades de la vida del sujeto y a descubrir cómo sus experiencias intencionales —incluso las teóricas más elevadas— son una forma radical de *praxis*, de constitución de todo sentido y de toda validez. En ese sentido, se puede decir que hay que leer a Husserl porque su obra invita a tomar conciencia radical de la vocación ética de la humanidad.

**EL DEBATE:
LA CUESTIÓN DEL FUNDAMENTO**

Capítulo I

ANÁLISIS Y FUNDAMENTO. REPLANTEANDO LA TRADICIÓN

El ambicioso programa de la filosofía trascendental de Edmund Husserl, inspirado esencialmente en la “idea de fundación”, nos da hoy la ocasión de meditar sobre el significado y el destino de la estrecha relación, establecida por la tradición metafísica occidental, entre la noción de “análisis” y aquella de “fundamento”. Se trata, en suma, de examinar si en los incesantes “análisis intencionales” del fundador de la fenomenología se logra penetrar en las oscuras profundidades de la última vida de la conciencia absoluta y apropiársela interpretándola como *fundamentum absolutum et inconcussum*. Se trata también de indagar si Husserl logra una reconstrucción total de la experiencia teniendo en miras la realización del gran sueño del ideal racional moderno —la exaltación de la ἐπιστήμη liberada de toda δόξα—, que no es otro que aquél de la dulce venganza del sabio trastabillante frente a la burla humillante de la pequeña sirvienta de Tracia.¹ Se trata, sobre todo, de verificar si estos análisis no descubren, al contra-

¹ Cfr., Emil Angern, “Krise der Vernunft? Neuere Beiträge zur Diagnose und Kritik der Moderne”, en: *Philosophische Rundschau*, vol. 33, n° 3/4, 1986, pp. 169-179; cfr. también Platon, *Teeteto*, 174a-176.

rio, los rasgos inquietantes de una “retirada del fundamento” y la amenaza del desmoronamiento de los arcos y columnas de la sólida catedral de la razón sobre el terreno pedregoso y disperso de una δόξα trivializada. Y finalmente, se trata de averiguar si estos análisis no obligan al sabio —antes de que su sonrisa triunfante se transforme en mueca— a introducir elementos que permitan una reinterpretación del sentido del fundamento y a transformar “lo que quiere decir conocimiento, es decir, conocimiento racional”.²

La ocasión de esta reflexión nos la brindará uno de los textos en donde Husserl disimula apenas su intento de “rejuvenecer” la filosofía racionalista moderna, y en donde el discurso de la egología trascendental parece no ser, según la expresión de Gérard Granel, sino “una antigua puesta en escena de un antiguo teatro”.³ Me refiero a las *Meditaciones cartesianas*, subtituladas *Introducción a la fenomenología*,⁴ obra publicada por primera vez en 1931 en idioma francés, uno de cuyos traductores fue nada menos que Emmanuel Levinas.⁵ En este texto Husserl reconoce expresamente la influencia decisiva de Descartes sobre la transformación trascendental de la fenomenología, a la cual “casi se la podría llamar neocartesianismo”.⁶ Las *Meditaciones* nos permitirán comparar la empresa analítica y fundacional de la fenomenología husserliana con el proceder resolutivo-compositivo de ciertos textos de Descartes. Empero, parece que lo que no sería sino una retoma husserliana *sui generis* de la modernidad log-

² Cfr., Waldenfels, Bernhard, “The Despised Doxa: Husserl and the Continuing Crisis of Western Reason”, en: *Research in Phenomenology*, vol. XII, New Jersey: Humanities Press, 1982, pp. 21-38.

³ Tomo prestadas estas expresiones de Gérard Granel, en su “Prefacio del Traductor”, en: Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris: Gallimard, 1976, pp. v-vii.

⁴ *Hua I* (Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 1986, traducido por Mario Presas; en adelante, MC).

⁵ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes, Introduction à la phénoménologie* (1931), Paris: J. Vrin, 1969, traducción al francés por Gabrielle Pfeiffer y Emmanuel Levinas. Sobre algunos aspectos de la relación de este último con Husserl, cfr., *infra*, capítulo XI.

⁶ *Hua I*, p. 43 (MC, p. 1).

céntrica halla su raigambre en un pasado más lejano: aquel de los orígenes griegos que Husserl señala como la institución primera (*Urstiftung*)⁷ de toda ciencia —ἐπιστήμη en Grecia— y de todo trabajo filosófico auténtico a partir de la actitud del θαυμάζειν, íntimamente vinculada a la “curiosidad”,⁸ y vinculada a otros dos “motivos” del pensamiento griego: el motivo “presocrático” del pensamiento del mundo y el motivo “socrático” del “dar razón” últimamente responsable. Ahora bien, es necesario subrayar que incluso en Aristóteles no solamente el proceder analítico-dialéctico estuvo ligado al pensamiento del principio (ἀρχή) o causa (αἰτία), es decir, del fundamento, sino que además el fundamento también fue comprendido como “razón” (λόγος). Éste, en efecto, no permitía solamente comprender el advenimiento factual de la cosa, sino igualmente su *necesidad racional*, su “no poder ser de otro modo”. Pero, aun cuando Husserl se apoya en la filosofía griega, él parece incorporar a su proyecto la reinterpretación y el desplazamiento propiamente *modernos* de la relación entre “análisis” y “fundamento”. Los rasgos modernos de esta relación, siguiendo a Jean Ladrière, serían brevemente los siguientes:⁹ en primer lugar, el trabajo propiamente “analítico” es aquél del acceso a los principios, es decir, al fundamento o razón, y no aquél de la silogística científica en el sentido aristotélico; en segundo lugar, este proceder “analítico”, necesariamente “regresivo-reflexivo-reductivo”, descubre la “potencia fundadora última” en el sujeto racional, en la presencia a sí de la conciencia, que será de ahora en adelante sustancia autárquica irreductible, término o elemento primero, o aun origen absoluto;¹⁰ en tercer lugar, este soporte último de sustentación, el sujeto

⁷ Cfr., Klaus Held, “Husserl et les Grecs”, en: Éliane Escoubas y Marc Richir, *Husserl*, Grenoble: Jérôme Millon, 1989, p. 121.

⁸ *Hua VI*, p. 365 (Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Editorial Crítica, 1991, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, p. 341; en adelante, *Crisis-Anexos*).

⁹ Cfr., Jean Ladrière, “L’Abîme”, en: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, Bruxelles: Facultés Universitaires de Saint-Louis, 1976, pp. 171-191.

¹⁰ Cfr., *Ibid.*, pp. 175-176, 181-182, 184, 190.

como fundamento o razón, comprendido como origen de una justificación absoluta, no es el paradigma de la marcha de la ciencia, sino más bien lo que permite una posesión total y transparente de sí mismo a través del proceder supremo: la *intuitus mentis*; en cuarto lugar, el sujeto es la “única instancia capaz de mantenerse por sí misma en la evidencia de una auto-donación sustraída a toda puesta en cuestión y capaz al mismo tiempo de servir de soporte a todo lo que no se da sino de un modo derivado [...], construido”.¹¹ Solidario con el proceder regresivo del “análisis” hacia el último fundamento, se da por consiguiente el proceder progresivo de la “síntesis”, a partir del fundamento, hacia la “totalización”; lo que quiere decir que, tomando prestados los términos de Jean Ladrière, “a la reductibilidad responde la integrabilidad”.¹² Dicho sea de paso, Ladrière plantea estas características señalando que a comienzos de este siglo tres empresas especulativas han intentado llevar a cabo un programa de reconstrucción inspirado esencialmente en la idea de fundación moderna: la metamatemática de Hilbert, el atomismo lógico y la fenomenología husserliana. A estas empresas se añaden ciertas investigaciones características de las formas más avanzadas del pensamiento científico (las tres problemáticas de la operación, de la verdad y de la constitución).¹³

Parece, pues, que es necesario inscribir el pensamiento husserliano en la “modernidad” de orientación a la vez epistemológica y fundacionalista.¹⁴ Incluso se ha asimilado a Husserl como uno de los numerosos filósofos que sufren de “ansiedad cartesiana”.¹⁵

¹¹ *Ibid.*, pp. 172-173.

¹² *Ibid.*, p. 182.

¹³ *Cfr.*, pp. 171 y 173.

¹⁴ *Cfr.*, G. B. Madison, *The Hermeneutics of Post-Modernity, Figures and Themes*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1988, p. x.

¹⁵ *Cfr.*, Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983, pp. 16-20; citado por John J. Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-foundational Realism: Noema and Object*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 235.

En efecto, lo que él se propone pareciera ser un conocimiento fundamental, esencial (ἐπιστήμη, *Wissenschaft*) de lo que es (τὰ ὄντα), regresando al mismo sujeto cognoscente, sujeto que detenta las razones que permiten justificar todo conocimiento del “mundo exterior”. Por tanto, Husserl sería un racionalista moderno cuando dice, al inicio de sus *Meditaciones cartesianas*:

[...] todo el que seriamente quiere llegar a ser filósofo tiene que replegarse sobre sí mismo “una vez en la vida” e intentar, dentro de sí mismo, derrumbar todas las ciencias admitidas hasta entonces y reconstruirlas. La filosofía —la sabiduría (*sagesse*)— es una incumbencia absolutamente personal de quien filosofa. Debe desarrollarse como *su* sabiduría, como *su* saber, adquirido *por él mismo* y tendente a lo universal, del que él puede hacerse responsable desde un comienzo y en cada uno de sus pasos sobre la base de sus evidencias absolutas. [...] Las meditaciones cartesianas [...] trazan el prototipo de las meditaciones necesarias de todo filósofo principiante, de las cuales, únicamente, puede brotar originariamente una filosofía.¹⁶

Ahora bien, esta posición implicaría un “cientismo” que se desprendería de afirmaciones como aquellas del famoso *Epílogo* a sus *Ideas*, de 1931:

Tengo a la filosofía, de acuerdo con la idea, por la ciencia universal y ‘rigurosa’ en el sentido radical. Como tal, es ciencia que parte de la fundamentación última, o, lo que es igual, de la responsabilidad última por sí misma, en la cual, pues, no funciona como incuestionada base de conocimiento nada predicativa o pre-predicativamente comprensible de suyo. Es, insisto, una IDEA, que, como muestra la ulterior exposición meditada, sólo es realizable en el estilo de vigencias relativas, temporales, y en un proceso histórico infinito —pero que así es de hecho realizable.¹⁷

¹⁶ *Hua I*, pp. 43-44 (MC, pp. 4-5).

¹⁷ *Hua V*, p. 139 (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y*

De hecho, Husserl mismo escribe en 1906, en un diario íntimo, que si él no logra conquistar esta “tierra prometida” que es la claridad racional a través de una “crítica de la razón lógica, práctica y valorativa en general”, no podrá seguir viviendo.¹⁸

Ahora bien, en mi opinión, no se puede interpretar de una manera tan unilateral la posición de Husserl que se desprende de los textos señalados. Pues, de un lado, en las primeras líneas de las *Meditaciones cartesianas* Husserl avanza que la fenomenología “[...] en gran medida se ve obligada a rechazar casi todo el conocido contenido doctrinal de la filosofía cartesiana” y, de otro lado, en todos los desarrollos del mismo texto toma distancia respecto de Descartes. La prueba es que en muchos lugares Husserl rechaza el hecho de que la filosofía moderna se haya concebido a sí misma bajo el modelo de las ciencias exactas y naturales; y no deja de repetir que dichas ciencias han perdido su carácter propiamente científico, puesto que se han desarrollado desprendiéndose y separándose de la cultura total.¹⁹ De allí las críticas que dirige al “objetivismo”, al “naturalismo” o al “tecnicismo” característicos de lo moderno desde Galileo.²⁰ Husserl estima que esta separación de la filosofía y de las ciencias ha hecho perder a la filosofía misma su carácter científico auténtico. Eso es lo que significa la noción husserliana de *Entwissenschaftlichung*. Diciendo

una filosofía fenomenológica, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993 [segunda reimpresión], traducción de José Gaos p. 373; en adelante, *Ideas I*; modificaré la traducción de Gaos, donde sea necesario, siguiendo la reciente versión todavía inédita de Antonio Zirión).

¹⁸ Cfr., Walter Biemel (ed.), “Edmund Husserl, Persönliche Aufzeichnungen”, en: *Philosophy and Phenomenological Research, A quarterly Journal*, vol. XVI, n° 3, marzo 1956, p. 297.

¹⁹ Cfr., Eberhard Avé-Lallemant, “Die Phänomenologische Bewegung: Ursprung, Anfänge und Ausblick”, en: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung, Zeugnisse in Text und Bild*, Freiburg/München: Karl Alber, 1988, pp. 63-67.

²⁰ Cfr., Bernhard Rang, “Die bodenlose Wissenschaft, Husserls Kritik von Objektivismus und Technizismus in Mathematik und Naturwissenschaft”, en: *Profile der Phänomenologie, 50 Todestag Husserls*, München: Karl Alber, 1989, pp. 89 y 107.

esto no pretendo refutar simplemente aquellas interpretaciones de Husserl que hacen de él un filósofo de la modernidad. Quiero solamente indicar la posibilidad de una lectura algo distinta, y sobre todo más diversificada, de una filosofía que se ha comprometido a repensar el *sentido de la ciencia* y de la *razón* a través de análisis *sui generis* que le han permitido poner en evidencia un nuevo sentido de la subjetividad y del fundamento.

Mi sospecha es, en efecto, la siguiente: quizás las críticas más duras que se le han dirigido a Husserl se han debido a una lectura de sus textos y a un juicio sobre su pensamiento demasiado apresurados. Quizás las críticas del estructuralismo, la hermenéutica y de ciertos programas “deconstruccionistas”, a los cuales sería ciertamente necesario añadir las críticas que se originan de lecturas de Marx, Freud o Wittgenstein, han sido demasiado severas cuando pretenden revelar los presupuestos de la fenomenología y cuando denuncian en Husserl la presencia de esquemas metafísicos como interior-exterior, sujeto-objeto, materia-forma, transcendental-psicológico, ideal-real, etc. No obstante, podría ser que Husserl hubiese buscado un sentido nuevo para esas diferentes nociones —que sin duda tomó prestadas de Descartes, Leibniz, Hume y Kant— y que sean nuevos contenidos semánticos los que él caracterizó entrecomillando dichas nociones tradicionales.

No se trata aquí de abogar por un “retorno a Husserl”,²¹ pero tampoco de reducirlo “demasiado estrictamente a lo que él mismo ha querido y dicho [...]”, según la expresión de Merleau-Ponty.²² Si me ha parecido adecuada esta larga introducción es para esclarecer lo que dirige el interés que tengo por Husserl.

Con el fin de precisar y de justificar lo que vengo adelantando, procederé de la manera siguiente: en primer lugar, revisaré muy rápidamente ciertos rasgos de la relación análisis-fundamento, tal como los han determinado Aristóteles y luego Descartes; en

²¹ Cfr., la “Présentation” de Marc Richir en: Éliane Escoubas y Marc Richir, *op. cit.*, p. 5.

²² Maurice Merleau-Ponty, “Le philosophe et son ombre”, en: *Éloge de la philosophie et d'autres essais*, París: Gallimard, 1960, p. 241.

segundo lugar, apoyándome en las dos primeras *Meditaciones cartesianas*, indicaré ciertos elementos que permiten hacer un acercamiento entre el método de Husserl y sus “análisis intencionales”, de un lado, y el método resolutivo-compositivo de las empresas fundacionales modernas, de otro lado; finalmente, extraeré de estos diferentes textos lo que creo son los síntomas de una crisis del concepto moderno de fundamento y de la posibilidad de reinterpretar este concepto a partir de las nuevas “tareas de la razón” que Husserl ha concebido.

§1. *RESOLUTIO* Y *COMPOSITIO* EN ARISTÓTELES Y DESCARTES

Recordemos brevemente algunos rasgos de los avatares históricos de los conceptos correlativos tradicionales de *analysis* (*resolutio* o *reductio*) y de *synthesis* (*compositio* o *additio*) en relación con el concepto de fundamento, con vistas a confrontarlos con los elementos del método fenomenológico husserliano. Las referencias a Aristóteles y a Descartes bastarán aquí para mi argumentación.

Aristóteles presenta una primera aproximación a la cuestión al inicio de su *Física*:

El conocimiento y la ciencia de las cosas se producen cuando hemos logrado penetrar sus principios (ἀρχαί), sus causas (αἰτία) y sus elementos (στοιχεῖα). No juzgamos hallarnos en posesión mental de una cosa hasta no haber alcanzado sus principios primeros, sus causas primeras y aun sus elementos primarios. Por ende, es notorio que, en la ciencia de la naturaleza, conviene tratar, ante todo, de definir lo relativo a los principios.

El orden natural de la investigación es ir de las cosas que son más claras y conocidas para nosotros a las que son más claras y cognoscibles en sí, porque no siempre lo que nos es más asequible lo es, a la vez, en relación con lo absoluto. Por ello, hay que proceder de este modo: partir de las cosas menos claras en sí y más claras para nosotros, para llegar a las cosas más claras en sí y más cognoscibles. Dado que lo que para nosotros es, desde luego,

manifiesto y claro constituye los más complejos conjuntos, con base en este hecho los elementos y los principios se disciernen y se hacen conocer por vía de análisis (διαιρουῖσι). Por esta razón, hemos de ir de las cosas generales a las cosas particulares, porque el todo es más asequible a la sensación, y lo general es una especie de todo en el que se encierra una pluralidad que constituye lo que podemos llamar sus partes. Así ocurre, en cierto modo, con los nombres en relación con las definiciones. El nombre indica una especie de todo sin distinciones (ἁδιορίστως), por ejemplo, el nombre del círculo, mientras que la definición de esta forma geométrica distingue por análisis (διαιρεῖ) sus partes. En un principio, los niños llaman padre a todos los hombres y madre a todas las mujeres, y sólo más adelante aprenden a distinguir (διορίζει) a unos de otros.²³

Es necesario precisar los conceptos fundamentales que aparecen en esta cita: en primer lugar, el objeto de las reflexiones de Aristóteles aquí es “el *ser de la φύσις*” (τὰ φύσει ὄντα); y conocer la φύσις significa conocer sus causas, sus principios o elementos, vale decir, su *fundamento*; este procedimiento del conocer es válido *mutatis mutandis* en todas las ciencias. En segundo lugar, los principios, causas o elementos son primeros en el orden del ser, mas no en el orden del conocer; sólo son ontológicamente primeros. En efecto, lo que *nosotros* conocemos en primer lugar es lo que hay de más oscuro en el orden de la φύσις, lo menos evidente, es decir, lo que es del orden de la consecuencia, lo derivado y no lo que es primero, originario. En apariencia, no hay otra vía que conduzca a los principios que aquella que parte de lo que es derivado. Es necesario, en efecto, según Aristóteles, “remontar” a los principios a través del *camino* hacia ellos. En tercer lugar, se había señalado que lo último en el orden del ser pero lo primero en el orden del conocer es “confuso”. Aristóteles señala igualmente que esto “confuso” es del orden de lo “general”, de una suerte de “todo” cuyas *partes o elementos* no se han *distinguido* (διαιρεῖ) todavía. Por consiguiente: el “cami-

²³ Aristóteles, *Física*, 184a-184b.

no” que conduce a los principios es aquel que permite discernir, “separar” lo que es la condición de posibilidad ontológica del todo —su “razón”. Y en cuarto lugar, el “todo general” todavía no discernido es asequible a la sensación —*αἴσθησις*—, que es el conocimiento inmediato de lo que está presente. A la inversa, el “fundamento”, las causas, principios o elementos son más bien asequibles a una facultad de conocer distinta, luego de un procedimiento “mediato”.

El texto de Aristóteles que he citado deberá interpretarse en relación con el *Organon*. Es necesario observar, en efecto, que los *Analíticos* y los *Tópicos* diferencian el proceder analítico-silogístico que es propiamente demostrativo y científico, del proceder dialéctico-inductivo, discutido en los *Tópicos*. Aristóteles llama al proceder dialéctico *inducción* (*ἐπαγωγή*). Este concepto, cuya forma verbal *ἐπάγειν* quiere decir “colocarse en ruta” hacia los principios, debe ser puesto en relación con lo que Aristóteles —en el texto que he citado— designa como la “marcha natural” y que él define como el hecho de ir de las cosas más cognoscibles y más claras *para nosotros* a aquellas que son claras y cognoscibles *en sí*. Este camino es “discernir” o “distinguir” (*διαίρω*). Por el contrario, “análisis” en Aristóteles designa el proceder demostrativo o deductivo que corresponde a los silogismos científicos (formas superiores de la inferencia).

Ahora bien, según Aristóteles, Sócrates habría descubierto el proceder mostrativo “que se encamina” (*ἐπάγειν*) de lo “múltiple” a lo “uno”, proceder que el primero llama dialéctica. La dialéctica reviste una importancia tal para Aristóteles que el trabajo de “remontarse” a los principios es el trabajo “filosófico” más elevado, por oposición al trabajo “científico” o “deductivo”. La marcha deductiva, por su lado, es un procedimiento científico que se apoya en lo “simple” para reconquistar lo complejo, en la condición para fundar lo condicionado, en la causa para inferir el efecto. Este procedimiento tiene por función restablecer la complejidad del conjunto, complejidad que ha sido “desmantelada”, “discernida” o “separada” en el camino que conduce al fundamento.

Según mi opinión, Aristóteles no ha esclarecido verdaderamente la relación entre “analítica” y “dialéctica”, entre la “*demonstración científica*” del reino múltiple del ser y la “*mostración filosófica*” del dominio del fundamento; en suma, entre los *Analíticos posteriores* y los *Tópicos*.²⁴ Es evidente que el trabajo “filosófico” de los *Tópicos* es esencial para él; mas considerada la dialéctica en sí misma, ella no es “concluyente” sino sólo altamente probable en virtud de una argumentación racional, demostrando su carácter fructífero sobre todo en las ciencias *prácticas*. Pero pretender utilizar únicamente este proceder —para determinar las premisas supuestamente auto-evidentes y absolutas de las ciencias *teóricas*— podría conducir a un *regressus* al infinito o a un círculo vicioso. Es quizás ésta la razón por la cual, en un pasaje enigmático de los *Analíticos posteriores*,²⁵ Aristóteles añade la temática misteriosa del *voûç* como llave del acceso al fundamento. Lo que es indudable es que Aristóteles no ha resuelto verdaderamente, o no ha expuesto de manera articulada y clara, la relación entre ese acceso dialéctico —y por ende mediato— a las premisas, causas, y elementos y esta facultad misteriosa del *voûç* que detentaría la clave de la auto-evidencia inmediata, necesaria y absoluta de aquellas premisas o presupuestos teóricos del trabajo científico.

¿Qué modificaciones específicas habría introducido Descartes en este panorama general? Descartes, como ya se ha observado, introduce el sentido propiamente “moderno” de fundamento, de *manera operatoria*, antes de sus *Meditaciones metafísicas* (1641),²⁶ ya en las *Regulae ad directionem ingenii* (*Reglas para la dirección del espíritu*) (1628).²⁷ En efecto, ha contribuido al de-

²⁴ Cfr., R. L. Vanderweel, “The Posterior Analytics and the Topics”, en: *Laval Théologique et Philosophique*, vol. XXV, n° 1, 1969, pp. 130-141.

²⁵ Cfr., Aristóteles, *Analíticos posteriores*, II, 19, 100b.

²⁶ René Descartes, *Discours de la méthode, suivi des Méditations*, Paris: Aubier-Montaigne, 1951, presentación y notas de François Misrachi; en adelante, DM (Renato Descartes, *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires: Gradifco, 2007, traducción y estudio preliminar por Sergio Alvano; en adelante, DM).

²⁷ René Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris: J. Vrin, 1966, traduc-

sarrollo de un nuevo “proyecto matemático” *moderno*, que no es otro que el proceder absoluto de la razón misma. En la *Regla IV*, adelantaba que:

[...] quienquiera que reflexione atentamente sobre mi ideal, fácilmente se dará cuenta de que en absoluto pienso aquí en la Matemática corriente, sino que expongo cierta disciplina distinta, de la cual aquella es más bien envoltura que parte. Pues ésta debe contener los primeros rudimentos de la razón humana y desplegarse para hacer salir de sí verdades respecto de cualquier asunto; y [...] estoy convencido de que es preferible a todo otro conocimiento que nos hayan transmitido los hombres en cuanto que es la fuente de todos los otros.²⁸

Examinemos la esencia “matemático-universal” del nuevo “método” de la filosofía.²⁹ Al método que concierne el “orden” y la “medida”³⁰ se lo define en el punto de partida de una manera aparentemente estrecha, como:

[...] reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observa exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentando siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz.³¹

ción y notas de J. Sirven; en adelante, *Règles* (Renato Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid: Alianza Editorial, 1984; introducción, traducción y notas de Juan Manuel Navarro Cordón; en adelante, *Reglas*).

²⁸ *Ibid.*, p. 22 (*Ibid.*, p. 82).

²⁹ *Cfr.*, también la caracterización heideggeriana de “La ciencia matemática de la naturaleza en la época moderna [...]”, en: Martín Heidegger, *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, Buenos Aires: Sur, 1964, traducido del alemán y notas por Eduardo García Belsunge y Zoltan Szankay.

³⁰ *Règles*, pp. 26-27 (*Reglas*, p. 86).

³¹ *Ibid.*, p. 19 (*Ibid.*, p. 79).

Pero, desde el momento en que ponemos esta definición en relación con el conjunto de la *Regla IV* y lo que ésta busca —concretamente “dos cosas: no tomar nunca nada falso por verdadero y llegar al conocimiento de todas las cosas”³²—, y en relación con las demás reglas, nos damos cuenta de que no se trata en absoluto de una definición con un alcance limitado. El método aparece, en efecto, por otro lado, como la puesta en obra de las facultades surgidas del ejercicio puro de la razón:

[...] si el método explica rectamente de qué modo ha de usarse la intuición de la mente para no caer en el error contrario a la verdad, y cómo han de ser hechas las deducciones para que lleguemos al conocimiento de todas las cosas: me parece que nada se requiere para que éste sea completo, puesto que ninguna ciencia puede obtenerse sino mediante la intuición de la mente o la deducción, como ya se dijo anteriormente.³³

El primer paso del método es, pues, el establecimiento de una unidad de “medida” a través de un procedimiento “analítico-resolutivo” de la razón que hace posible la “intuición”, por la que entiende:

[...] la concepción de una mente pura y atenta, tan fácil y distinta que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos; o, lo que es lo mismo, la concepción no dudosa de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón, y que por ser más simple es más cierta que la misma deducción.³⁴

La unidad de medida última, absoluta,³⁵ tiene para Descartes el rango de principio, causa, fundamento de todo ser en tanto identidad instantánea del *cogito* consigo mismo y en tanto funda-

³² *Loc. cit.* (*Ibid.*, pp. 79-80).

³³ *Ibid.*, pp. 19-20 (*Ibid.*, p. 80).

³⁴ *Ibid.*, p. 14 (*Ibid.*, p. 75).

³⁵ *Cfr.*, *Ibid.*, V, p. 29 (*Ibid.*, V, p. 87).

mento último de toda verdad (como *evidencia*).³⁶ Esta ἐπαγωγή, es decir, este camino hacia el fundamento, aparece aquí como temáticamente “analítico” en el sentido de marcha “resolutiva” o “desintegrante”.

De allí que el movimiento de “discernimiento” analítico del fundamento le permita a Descartes distinguir claramente entre la “verdad” y el “error”. En la primera *Meditación* (“De las cosas que se pueden poner en duda”) vemos ponerse en marcha este proyecto resolutivo-analítico en el ejercicio metódico de la “duda”. En efecto, la duda no significa tanto el rechazo de todo lo que es “dudoso” o simplemente problemático, sino más bien el rechazo de lo que es del dominio de lo “heterogéneo”, de lo “exterior”, de lo corporal o complejo, en provecho de lo que es del orden de la “mismidad”, del “interior”, de la transparencia del espíritu, en suma, de lo “simple”; significa, por ende, un rechazo de todo lo que escapa a la plena posesión del espíritu. Se trata para Descartes de llegar a un término “elemental” originario, que no es otro que la identidad de la pura transparencia de sí del *cogito sum*. Sin embargo, aun después de haber establecido la unidad de medida, el *cogito* como fundamento absoluto, Descartes se halla confrontado a toda una serie de dificultades: la corrosión del tiempo discontinuo, el riesgo del solipsismo, la posibilidad del error: índices, entre otros, de la insuperable finitud del hombre. Descartes supone que solamente la demostración deductiva y causal de la existencia de Dios le permitirá superar estas dificultades y restablecer la continuidad del tiempo. Mas desde el punto de vista de un procedimiento analítico riguroso, suponer esto es pagar un precio muy alto.

La segunda función del método es, pues, el “orden” necesario para el “conocimiento verdadero de *todo* aquello de que se es capaz” por deducción. Descartes define la deducción como:

³⁶ Cfr., *DM*, pp. 52, 144 (*DM*, pp. 38, 93). Véase también François Misrachi, “Présentation”, en: *DM*, p. 14.

[...] todo aquello que se sigue necesariamente de otras cosas conocidas con certeza. Pero [...] tan sólo con que sean deducidas a partir de principios verdaderos conocidos mediante un movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento que intuye con transparencia cada cosa en particular [...].³⁷

Así, mientras que son conocidos “[...] los primeros principios sólo por intuición”, siendo esta última la única que posee una evidencia actual e inmediata, al contrario, sus “[...] conclusiones remotas”, cuya certeza se obtiene de la memoria, “no lo son sino por deducción”.³⁸

En suma, el “análisis cartesiano” es semejante a la ἐπαγωγή aristotélica en tanto marcha hacia el principio, mas difiere de ella doblemente: la ἐπαγωγή aristotélica no reduce la legalidad de la razón al *ego* o a la conciencia, y ella no asegura tampoco la posesión absoluta del principio, como lo hace la *intuitus mentis* cartesiana.

La filosofía moderna que nace con Descartes se caracteriza, pues, por una confianza generalizada en la relación triunfante análisis-fundamento; confianza posibilitada por el acceso privilegiado al fundamento que nos proporciona el método, el cual, por otro lado, desde Descartes determina toda interrogación sobre lo real, que se quiere científica. La modernidad desde Descartes busca expresamente el fundamento en el *cogito*, el que encierra los secretos de todo ser y de toda verdad de manera absoluta, y es notoriamente sobre el modelo de este primer principio que el racionalismo moderno comprende el principio de identidad o de no-contradicción. La identidad del espíritu consigo mismo es paradigma de todo ser (entendido como *ens certum*) y de toda verdad (entendida como *evidencia*, es decir, adecuación de toda *res* a su imagen o representación anticipada, proyectada por el espíritu). Y aun cuando ello parezca paradójico es también la identidad matemática el modelo sobre el cual Descartes conci-

³⁷ *Règles*, p. 16 (*Reglas*, p. 76).

³⁸ *Ibid.*, p. 17 (*Ibid.*, p. 77).

be la identidad del espíritu consigo mismo y su capacidad de reconstrucción deductiva del mundo a partir del primer principio. Así, el *ego*, como primera substancia y *sujeto* por excelencia, es “presuposición fundamental del saber” en el sentido que subyace a las proyecciones matemáticas de la idea de la naturaleza, entendida como *extensión*, idea que permite al *ego* asegurarse un poder total sobre la naturaleza.

Describir los desarrollos históricos de esta situación desborda el objeto de este trabajo. Me contentaré con indicar, siguiendo el ensayo ya evocado de Jean Ladrière,³⁹ que a comienzos del siglo XX todavía las empresas fundacionales reaparecen en el seno de las investigaciones más avanzadas del pensamiento científico, tanto en el dominio de la lógica y de la epistemología como en el dominio de la ciencia experimental. Según Ladrière, aparecen igualmente otras empresas especulativas, que de manera independiente intentan realizar un programa de reconstrucción racional inspirado en la idea de “fundación” moderna. Se trata del proyecto “meta-matemático” de Hilbert, o del “mecanismo de reducción logicista” introducido por el atomismo lógico; o, finalmente, del programa reduccionista de Carnap.

Lo que me importa aquí es que todas estas tentativas repiten el modelo de base de las tendencias fundacionales y totalizantes modernas. Estas tendencias permiten establecer lo siguiente: 1) que el método “fundacional” se concibe propiamente como “reducción” (análisis), y el movimiento complementario de la “totalización” se concibe como “construcción” (síntesis); 2) que el método fundacional pretende llegar a un “simple absoluto”, aquel que Descartes también ha buscado, y que proporciona su base a la unidad del saber; y 3) que este método interpreta el “simple absoluto” como una región privilegiada, absolutamente incontestable, que provee las garantías de su propia validez. En esta región reina una claridad sin trabas y es capaz de servir de soporte a todo lo que se da de manera “derivada” o construida.

³⁹ Jean Ladrière, *op. cit.*, pp. 173-174.

§2. ANÁLISIS Y SÍNTESIS EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

Es en el marco de estas empresas fundacionales de inicios del siglo XX que revivieron el ideal moderno donde es necesario comprender la inmensidad de la tarea que se propone la fenomenología de Husserl. Partiendo del problema planteado por las idealidades formales e inspirándose en la noción leibniziana de *mathesis universalis*, Husserl propone, en oposición al positivismo reinante, una fundación apriorica de la totalidad de las ciencias: señalando que la estructura y el contenido formal de las ciencias reposa, sistemáticamente y *a priori*, sobre la lógica pura, y más precisamente sobre un nuevo concepto de lógica pura. A partir de ese momento, radicalizando la noción misma de fundación, se propone reconstruir la experiencia bajo todas sus formas. Esta reconstrucción, conforme al modelo moderno, presenta dos etapas: en primer lugar, se trata de retornar al sujeto trascendental absoluto, región originaria de la experiencia donadora de todo sentido, a través de la *reducción* fenomenológica trascendental; y, en segundo lugar, se trata de reconstruir —a través de los análisis intencionales estáticos y genéticos, análisis que él caracteriza como *constitutivos*— la experiencia misma de la producción incesante de sentido. Es esta experiencia la que Husserl comprende como experiencia intencional, y que él sitúa en el horizonte mismo de un encuentro con el mundo.

Intentaré poner en claro los rasgos principales de este programa analítico fundacional, tal como aparecen en las *Meditaciones cartesianas*. En el curso de trescientos años, durante los cuales se desarrollaron dispersándose, las ciencias positivas —observa Husserl— han ignorado el descubrimiento cartesiano; ellas se han desviado del *ego* que es su fundamento absoluto. Lo más grave, según Husserl, es el hecho de que las ciencias hayan perdido toda unidad y que, desde Galileo, el paradigma “objetivo” de las ciencias empírico-deductivas esté, sin más, presupuesto como determinando la noción misma de “cientificidad”. En consecuencia, según Husserl, lo que ha sido así olvidado es que el *sentido* de la objetividad no puede nacer sino de un cierto proyecto, de

una cierta experiencia del sujeto. De allí la necesidad de un comienzo radical en la filosofía, lo que explica que el aire general de las dos primeras meditaciones sea incontestablemente cartesiano. Husserl empero —contrariamente a Descartes— nos advierte inmediatamente que *ninguna* ciencia existente, ni natural, ni exacta (como la aritmética y la geometría), le podrá servir de modelo. La manera como él se inspira en el proceder cartesiano proviene más bien de la búsqueda de un fundamento científico *absoluto* a partir de un retorno al sujeto. Y esta fundación es la meta de la “duda metódica” cartesiana; y ella será también el motivo de la “reducción fenomenológica”.

La primera meditación, titulada “El camino hacia el ego trascendental” (paralela a aquella de Descartes: “De las cosas que se pueden poner en duda”), esboza el proceder regresivo-reductivo hacia el sujeto invocando la duda cartesiana e inspirándose aparentemente en los mismos motivos. Para ello, Husserl reflexiona en primer lugar sobre la *evidencia*.⁴⁰ Este concepto clave permitirá distinguir entre juicios en tanto actos de “pura mención” (*Meinen*) o de simple presunción (*Vermeinen*), y juicios en los cuales, “a diferencia del mero mentar lejano a las cosas, está presente la cosa como *ella misma*, el objeto lógico como él mismo [...]”.⁴¹ La evidencia tiene entonces para Husserl el carácter de la “plenificación” o del “cumplimiento” (*Erfüllung*) de una simple mención (*Meinung*) vacía. Mas la evidencia no es un juicio. En efecto, toda “[...] evidencia predicativa implica una evidencia pre-predicativa”.⁴² La idea de verdad científica implica, pues, un conjunto de juicios en los cuales se fija y se expresa la cosa mentada y dada “ella-misma”. Mas la evidencia de la que se trata en la ciencia absoluta que Husserl busca es la *evidencia perfecta* y su correlación, *la verdad pura y estricta*. En tanto “[...] experiencia de algo que es y que es de tal manera”,⁴³ la evidencia consiste en

⁴⁰ Cfr., *Hua I* (MC), §§ 4-9.

⁴¹ *Ibid.*, p. 51 (*Ibid.*, p. 16).

⁴² *Ibid.*, p. 52 (*Ibid.*, p. 17).

⁴³ *Loc. cit.*

una mirada de nuestro espíritu que alcanza la cosa misma. La revocación del conjunto de lo trascendente y la afirmación de un tipo de evidencia privilegiada que pertenece al *ego cogito* dependen, a su vez, de un análisis de los diferentes tipos de evidencia.

En efecto, inspirándose en la temática de la primera meditación de Descartes, Husserl distingue la “*certeza e indubitabilidad absoluta*”, cuyo ideal de perfección (*Vollkommenheit*) es la “evidencia *adecuada*” (donde todo elemento mentado por el juicio se halla absolutamente “plenificado”), de las evidencias “inadecuadas”, que caracterizan nuestro conocimiento insuficiente, unilateral y relativamente oscuro del mundo trascendente. Es necesario empero observar aquí que para Husserl esta evidencia *adecuada* consiste, para la subjetividad, en un puro “ideal” que se extiende hasta (o yace en) el infinito; que se puede alcanzar solamente por partes, puesto que toda plenificación de una mención no es sino un éxito parcial en el seno del horizonte progresivo de otras plenificaciones posibles. La plenificación definitiva se halla *siempre* de un cierto modo “diferida”. De allí el hecho de que Husserl, para garantizar el privilegio del *ego cogito*, se ve obligado a introducir una diferencia entre la evidencia “adecuada” (imposible de alcanzar en general) y la evidencia “apodíctica”, la única que se halla a nuestro alcance. Ésta puede contener verdades inadecuadas (perspectivas y aproximaciones). Por tanto “[...] *no necesariamente tienen que correr parejas la adecuación y la apodicticidad de una evidencia*”.⁴⁴ En efecto, la especificidad de la evidencia apodíctica en relación con las evidencias inadecuadas (siempre susceptibles de volverse enseguida dudosas) reside más bien en su carácter de “certeza existencial”, justificada por el hecho de que la inexistencia de sus objetos es inconcebible. Es por ello que la *evidencia apodíctica* posee “una indubitabilidad absoluta en un sentido por completo determinado y peculiar, la indubitabilidad que el científico demanda de todos los *principios* [...]”.⁴⁵ Lo que se requiere en la base de la ciencia no es pues ni la identi-

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 61-62 (*Ibid.*, p. 31).

⁴⁵ *Hua I*, p. 56 (MC, p. 21-22).

dad ni la adecuación sino solamente la apodicticidad. Con estos útiles en mano, Husserl se dedica enseguida a poner en cuestión la evidencia de la existencia del mundo (es decir, aquella de los hombres, de los animales, de la socialidad, de la cultura), que no es apodíctica y es, pues, pasible de ser rechazada por la duda. Es de notar, empero, que la introducción del elemento de la “duda”, aquí, es confusa, puesto que Husserl, más que de “duda” en torno a las existencias mencionadas, piensa en una “abstención” o en una “puesta entre paréntesis” metódica (*Außergeltungsetzen*, *Außerspielsetzen*, *Inhibieren*), vale decir, en una ἐποχή fenomenológica o reducción fenomenológico trascendental.

La reducción no nos deja frente a la “nada”. Todo lo contrario. Finalmente se ha alcanzado el flujo de *vida* originaria en la base de todo experimentar, juzgar, valorar y decidir. Además, *lo que es* experimentado, juzgado, representado, valorado y decidido está siempre allí como correlato, como “simple fenómeno” vivido. Este dominio de la experiencia trascendental que pretende revivir el ideal cartesiano debe poder asegurar su *apodicticidad*. Ahora bien, la evidencia puede ser consolidada por un núcleo de experiencia trascendental: “la presencia viviente del yo a sí mismo”. Sin embargo, este núcleo, contrariamente a lo que ocurría con Descartes, se halla ahora rodeado de horizontes temporales no experimentados pero sí co-mentados y oscuros, aquellos del pasado y del futuro. Por consiguiente, la indeterminación característica de la perspectiva propia de la experiencia externa inadecuada y rodeada de horizontes generales, que debe ser descubierta por experiencias posibles, parece ahora desplazarse hacia el interior del fundamento de toda experiencia. Por otro lado, a pesar del hecho de que el *ego cogito* es concebido como núcleo de una experiencia “propriadamente adecuada”, no puede atribuírsele el rango de “axioma apodíctico”. Éste no es, como lo creía Descartes, una “pequeña parcela del mundo”, no es “sujeto” de duda, no es, pues, una instancia respecto de la cual pudiera decirse que “[...] ahora sólo se trata [...] de añadir a ello la deducción del resto del mundo, mediante inferencias bien dirigidas, siguiendo

los principios innatos del *ego*”.⁴⁶ Husserl, en efecto, sostiene que Descartes es en realidad el padre del “realismo trascendental”, puesto que concibe el *ego* como *res* o substancia. La reducción husserliana, por consiguiente, no conduce de un lado del mundo a otro. No se trata para ella de descubrir, en el seno del mundo, un ente supremo —la subjetividad— que serviría de fundamento a la totalidad de los entes. Nuestra experiencia originaria, en efecto, es “vívida”, ella no es un objeto. Es de ella que surge el sentido de lo que puede ser “objeto” u “objetividad”. Husserl insiste sobre el hecho de que si, luego de la ἐποχή, yo digo “[...] Yo soy, *ego cogito*”, no significa ya: “Yo, este hombre, soy”.⁴⁷ Éste es el sentido de la “reducción *trascendental*” y de la diferencia que Husserl introduce —una diferencia que Descartes ni sospechó— entre el yo trascendental y el yo psicológico. El segundo es un trozo del mundo, un objeto observado, mientras que el primero es la pura experiencia trascendental fenomenológica.

La segunda meditación, titulada “Descubrimiento del campo trascendental de la experiencia según sus estructuras universales”,⁴⁸ sigue también la estructura formal de la segunda meditación metafísica de Descartes (“De la naturaleza del espíritu humano y que es más fácil de conocer que el cuerpo”). Y, sin embargo, aun cuando retiene la idea cartesiana de un fundamento absoluto de todo conocimiento objetivo en el dominio primitivo del sujeto, Husserl intenta introducir un nuevo concepto de fundamentación que la noción de *trascendental* debe poner en claro. “En efecto, en lugar de pretender utilizar el *ego cogito* como premisa apodícticamente evidente para presuntas inferencias” que conducirían a una trascendencia, “la ἐποχή fenomenológica me descubre (a mí, el filósofo que medita) una esfera infinita del ser de una nueva clase, entendida como esfera de una nueva clase de experiencia, esto es, de la experiencia trascendental”.⁴⁹ Husserl

⁴⁶ *Ibid.*, p. 63 (*Ibid.*, p. 34).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 64 (*Ibid.*, p. 35).

⁴⁸ *Loc. cit.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 66 (*Ibid.*, p. 40).

intenta mostrar que, aun cuando la trama de la vida trascendental, sus *cogitationes* y sus *cogitata*, no son absolutamente indubitables, de una cierta manera ellas toman prestado su carácter *apodíctico* (no el carácter “adecuado”) de la identidad vacía del “yo soy”, vale decir, de la *estructura universal y apodíctica de su experiencia*. ¿Cómo se produce esta “transferencia” de la apodicticidad del yo puntual al resto de la experiencia trascendental? Husserl señala que en otra oportunidad abordará dicho problema que implica la realización de una “*gran tarea de una crítica de la experiencia trascendental de sí mismo*”.⁵⁰ Lo que resulta claro para Husserl es que esa temática constituye el campo de un *problema* que lo aleja “esencialmente” de la marcha de las *Meditaciones* de Descartes, puesto que el dominio del fundamento es aquel de un campo “interminable” de la experiencia trascendental. El *ego cogito, ego sum* de Descartes permanece, por el contrario, estéril, puesto que Descartes no ha elucidado el sentido metódico de la ἐποχή trascendental, y por consiguiente no ha comprendido la necesidad de explicar la experiencia trascendental y su sentido.

Husserl insiste, a lo largo de todo el texto de las *Meditaciones*, en la diferencia entre el dominio de la experiencia trascendental puesto en claro por la reducción trascendental y la vida psicológica a la cual se accede por pura “reflexión interna” en la “actitud natural”. No se trata evidentemente de dos sujetos distintos, sino de dos actitudes diferentes que conducen a la reflexión. De allí la naturaleza *sui generis* de los “análisis” o “descripciones” intencionales; de allí igualmente su capacidad, una vez efectuada la ἐποχή trascendental, de descubrir el carácter intencional de toda *cogitatio*:

[...] todo *cogito*, o como también decimos, toda vivencia de la conciencia mienta algo [...] y cada una lo hace a su modo. La percepción de la casa mienta [...] esta casa individual, y la mienta en el modo de la percepción; el recuerdo de una casa la mienta en el modo del recuerdo, [...] etc. También se llama *intencionales* a

⁵⁰ *Ibid.*, p. 67 (*Ibid.*, p. 42).

estas vivencias de la conciencia, no significando en tal caso la palabra intencionalidad sino esa propiedad universal y fundamental de la conciencia de ser conciencia *de* algo, de llevar en sí misma, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*.⁵¹

Si en la actitud natural vivimos directamente de nuestro interés en los objetos intencionales, en la reflexión trascendental la vivencia se convierte de algún modo en el objeto. Así se explican las nociones de “espectador desinteresado” y de “desinterés” en relación con el mundo, tal como éste se da en la actitud natural. El yo “desdoblado” por la reflexión está movido por “otro” interés, de segundo nivel, aquel de analizar la relación intencional *cogito-cogitatum*.⁵²

Es necesario observar que el análisis intencional —que es necesario desarrollar aquí a nivel del fundamento— comporta para Husserl una doble dirección: la descripción del objeto intencional (*cogitatum qua cogitatum*) en el “cómo” de su donación noemática y la descripción de los modos de la conciencia intencional (es decir, las descripciones noéticas). Ahora bien, la consecuencia más importante de esta concepción es que, de un lado, el mundo mismo en su *apertura infinita* espacio-temporal es co-mentado en los análisis noemáticos, mientras que, del otro, el universo infinito de la vida de la conciencia —su horizonte infinitamente abierto hacia el pasado y el futuro— es co-mentado en los análisis noéticos. El análisis intencional aborda, pues, la vida infinita de la conciencia en sus estructuras y modos de conexión *continuamente cambiantes* (*wechselnde Strukturen*). Los “modos de conexión” o “síntesis” conciernen las *cogitationes* individuales o su relación con otras en la unidad de una conciencia intencional y temporal; mas, el primer estadio de la síntesis, es decir, aquel que tiene lugar bajo la forma continua de la conciencia del tiempo inmanente, reviste un carácter “pasivo”. En efecto, cada una de las vivencias en las cuales aparecen los objetos mundanos se extiende sobre

⁵¹ *Ibid.*, p. 71 (*Ibid.*, p. 47).

⁵² *Ibid.*, p. 73 (*Ibid.*, p. 49).

espacios temporales a las apariciones continuamente cambiantes. Así, tanto los objetos como el mundo son dados sintéticamente bajo la forma de la unidad de una conciencia intencional. Esto no quiere decir que para Husserl el mundo *esté* en la vivencia como una realidad inmanente efectiva sino que él está solamente allí de modo “irreal” o “ideal”, como objeto intencional, como lo que aparece o, en otros términos, como “sentido objetivo” inmanente.⁵³ La síntesis, como ya se ha dicho, no existe solamente en las vivencias individuales, puesto que *toda* la conciencia se halla unificada, hallándose cada vivencia singular fundada en la multiplicidad. La vida íntima, temporal, de la conciencia no es, pues, una simple sucesión; pero su conexión interna es aquella de una unidad abierta e infinita.

Con esta explicación es claro que el campo de la experiencia trascendental de la subjetividad fundadora tiene la forma general de la síntesis universal del tiempo. No se trata, evidentemente, de un tiempo objetivo. El tiempo inmanente de la subjetividad trascendental, conforme a la correlación noético-noemática, es *conciencia íntima del tiempo*, siendo su correlato la *temporalidad inmanente* misma. De un lado, la *conciencia* del tiempo está constituida por las vivencias intra-temporales mismas y, de otro lado, la *temporalidad* inmanente está constituida por los modos que las vivencias mismas manifiestan.⁵⁴ La descripción husserliana de esta esfera primordial, absoluta y definitiva, encierra dificultades profundas que conciernen también a los límites del lenguaje. Sin embargo, Husserl insiste aquí sobre el carácter *apodíctico* (aun cuando no adecuado) de los resultados del análisis intencional.

Además, el análisis intencional, confrontado a la descripción del campo de la experiencia trascendental del *ego*, no tiene como único hilo conductor la donación, la “evidencia”, el “principio de los principios”. El flujo temporal de la experiencia trascendental no se expresa solamente en contenidos *actuales* que caen bajo la simple mirada de la reflexión interna. En efecto, en la mi-

⁵³ *Ibid.*, p. 80 (*Ibid.*, p. 56).

⁵⁴ *Ibid.*, p. 81 (*Ibid.*, pp. 59-60).

rada interna se produce algo parecido a la percepción externa. Los aspectos de los objetos que son presentes de manera actual en la perspectiva de la observación están entrelazados con aspectos que están simplemente mencionados, ausentes, en el claro-oscuro de un horizonte indeterminado, en el cual toda *síntesis* presupone una *diferencia*. En efecto, la mirada interna se dirige a aquello que, por hallarse en un curso temporal, tampoco se da plenamente. En ese sentido, toda vivencia actual está rodeada de potencialidades (de posibilidades intencionales), siendo su rasgo esencial el pasaje continuo de lo que es actual a lo que es potencial, y viceversa. El claro-oscuro de la relación mención-cumplimiento, actualidad-potencialidad, síntesis-diferencia, presencia-ausencia, caracteriza, pues, esencialmente, el campo de la experiencia trascendental.⁵⁵

Abocado a revelar las estructuras del campo trascendental fundador, el análisis de la temporalidad muestra que ciertos rasgos lo diferencian de intentos fundacionales previos. Husserl sostiene expresamente lo siguiente:

[...] el *análisis* de la conciencia, en cuanto análisis intencional, es algo totalmente distinto al análisis en el sentido corriente y natural. La vida de la conciencia, ya lo dijimos una vez, no es una mera totalidad de *datos* de conciencia y, de acuerdo con ello, simplemente *analizable* —divisible, en un sentido muy amplio— en sus elementos independientes o no independientes, contándose entonces las formas de unidad (*die Einheitsformen*) (las *cualidades de estructura* <*die Gestaltqualitäten*>) entre estos últimos.⁵⁶

Con toda seguridad, añade Husserl, el análisis intencional nos conduce también a divisiones, “pero la efectuación por doquier original del análisis intencional consiste en el descubrimiento de las potencialidades *implícitas* en las actualidades de la conciencia

⁵⁵ *Ibid.*, p. 82 (*Ibid.*, pp. 60-62).

⁵⁶ *Ibid.*, p. 83 (*Ibid.*, p. 63).

[...]”.⁵⁷ La evidencia fundamental que guía el análisis intencional es que “todo *cogito*, en tanto conciencia es, en un sentido muy amplio, “mención” de la cosa que mienta”, pero esta mención o significación *sobrepasa* en todo momento lo que, en el instante mismo, es dado como lo “explícitamente mentado”. Las consecuencias fundamentales de tales afirmaciones nos obligan a replantear las interpretaciones tradicionales según las cuales las nociones de “evidencia” y de “intuición” husserlianas se ven reducidas a una simple mirada transparente de lo que está allí delante (o lo que está allí “*Vorhanden*”). En efecto, Husserl señala, en el mismo pasaje, que toda conciencia, en tanto conciencia *de*, *sobrepasa* constantemente lo que está “explícitamente mentado”; ella se enriquece de un *plus* que se extiende más allá. Se trata, pues, de un *sobrepasamiento de la intención en la intención misma* (una *Mehrmeinung*, un *Über-sich-binaus-meinen*) que debe ser concebido como un momento *esencial* de la conciencia. Esta estructura característica de la conciencia es confirmada por la evidencia en el curso de las experiencias posteriores. Dicho de otro modo, lo que el análisis manifiesta es la constitución continua de unidades de sentido y de unidades objetivas como estabilizaciones en el seno de un flujo temporal que no puede detenerse: el flujo cambiante de la conciencia inmanente. Aunque la conciencia constituye una suerte de *flujo heracliteano*, su estructura de “horizonte” exige y prescribe una manera de comprender el “análisis” introduciendo un *método absolutamente nuevo*. Mantenernos en la actitud y en los métodos naturales nos condenaría —dada la naturaleza del fundamento que se ha descubierto— al escepticismo. En suma:

Sería una locura pretender determinar una vivencia de conciencia como objeto idéntico con base en la experiencia, tal como si se tratase de un objeto natural —o sea, en suma, bajo la presunción ideal de una posible explicación por medio de elementos idénticos y captables en conceptos firmes. Y ello es así no sólo en virtud de

⁵⁷ *Loc. cit.*

nuestra imperfecta facultad de conocimiento con respecto a tales objetos, sino porque las vivencias de conciencia no tienen *a priori elementos* ni relaciones últimas que puedan subsumirse bajo la idea de objetos determinables en conceptos fijos, en cuyo caso sí sería racional plantear la tarea de una determinación aproximativa en conceptos *fijos*. Pero precisamente por ello subsiste legítimamente la idea de un *análisis intencional*. Pues en el flujo de la síntesis intencional [...] prevalece una esencial tipología, aprehensible en conceptos rigurosos.⁵⁸

A diferencia de las dos primeras meditaciones, que son analítico-reductoras, las tres siguientes desarrollan una recuperación sintético-constitutiva del sentido del mundo y finalmente de las ciencias “objetivas” y de la cultura. El matiz general de este segundo momento del método puede una vez más asemejarse al cartesiano, puesto que luego del análisis resolutivo-regresivo-reductor hacia el fundamento, el *ego* se presta a salir de su solipismo en un movimiento “compositivo” o “integrador”. Husserl anuncia, al final de la segunda meditación, que queda todavía por desarrollar una verdadera teoría de la constitución trascendental del objeto en general.

No obstante, allí se detiene la similitud con Descartes. Pues la teoría de la constitución, al igual que el análisis intencional regresivo-reductor, presenta también análisis sintético-constitutivos que por principio son inacabados, tales como la “idea infinita” de una tarea formidable que tiene como “guía móvil” el *sistema de todos los objetos de una conciencia posible*, pero:

[...] se trata aquí de una *idea regulativa* infinita; [...] el sistema de los objetos posibles que presuponemos en una evidente anticipación, como objetos de una conciencia posible, es él mismo una idea (pero no una invención, ni un “como si”) y prácticamente brinda el principio capaz de unir entre sí todas las teorías constitutivas [...].⁵⁹

⁵⁸ *Ibid.*, p. 86 (*Ibid.*, p. 67).

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 90-92 (*Ibid.*, p. 72).

Otros numerosos temas que aparecen en las últimas meditaciones permiten igualmente sospechar que el Husserl “trascendental” no es un simple epígono de la modernidad. En la quinta meditación, que trata de la esfera trascendental en tanto “intersubjetividad monadológica”, se observa, en efecto, el esfuerzo titánico de Husserl por sobrepasar el solipsismo que amenaza los análisis intencionales, así como la heterogeneidad que aparece en el seno mismo de la “mismidad” en los pasajes consagrados a la descripción de la esfera primordial del *ego* que inserta el “cuerpo propio”.

En lo que concierne a los análisis constitutivos y al proceder progresivo de reconquista de la trascendencia, escuchemos el pasaje con el cual Husserl concluye sus *Meditaciones cartesianas*:

La explicitación fenomenológica [...] no es en realidad nada semejante a una *construcción metafísica*; tampoco es una “teoría” elaborada abierta o veladamente con base en supuestos o con la ayuda de ideas tomadas de la tradición de la metafísica histórica. Ella está en una posición diametralmente opuesta a todo ello, debido a que su proceder se encuadra dentro del marco de una *intuición* pura o, más bien, de la explicitación pura del sentido por la autodonación plenificante. En particular, con respecto al mundo objetivo de las realidades (como también a los múltiples mundos ideales objetivos, que son los campos de las ciencias puras *a priori*), la explicitación fenomenológica no hace otra cosa —y eso no puede ser advertido tantas veces como sería menester— que *explicitar el sentido que este mundo tiene para todos nosotros, antes de todo filosofar*, y que manifiestamente sólo lo tiene de nuestra experiencia; *un sentido que puede ser descubierto, pero jamás alterado, por la filosofía*, y que únicamente por una necesidad esencial, y no a causa de nuestra debilidad, está rodeado en toda experiencia actual de horizontes que requieren de una clarificación fundamental.⁶⁰

⁶⁰ *Ibid.*, p. 177 (*Ibid.*, pp. 195-196).

§3. REPLANTEANDO EL FUNDAMENTO Y EL “MITO DE SÍSIFO”

No concluiré este capítulo con una tesis de carácter definitivo. Simplemente propondré algunas pistas para una ulterior reflexión.

Para evaluar la situación de Husserl en relación con lo que Ladrière llama “la destrucción de la idea de fundación que surge de la metafísica”, destacaré ahora lo que significa la retirada del fundamento en las empresas especulativas y científicas que he mencionado; intento señalar el sentido que puede tener un nuevo “retorno” al fundamento. Ladrière afirma que:

[...] lo que se halla destruido en la idea de fundación, es precisamente esta irreductibilidad y esta autarquía del fundamento. [...] Lo que sirve de fundamento en un momento dado no constituye sino una zona de detención, completamente provisoria, en un proceso que debe continuarse. [...] A la reductibilidad responde la integralidad. Pero ni de un lado ni del otro se halla clausura de principio. De un lado y del otro se abre pues una infinitud. Hacia atrás, del lado de la reducción, se hallan las condiciones necesarias, lo que se presupone, lo que por ende a este título puede ser contemplado como “fundante”. Hacia adelante, del lado de la integración, se halla uno frente a las condiciones de posibilidad [...]. De un lado y del otro, la cadena de los condicionamientos puede proseguirse sin que aparezca en un momento dado un eslabón último, que fuera un término fundador absoluto, sea en el sentido de un elemento primero, sea en el sentido de una totalidad integradora.⁶¹

Pero:

[...] lo que debe preservarse es la fundación como acto de fundar o, más exactamente, como transgresión de lo inmediato [...] ella no puede significar más la puesta en evidencia de una instancia última de sustentación, sino el esfuerzo por seguir las indicaciones de las

⁶¹ Jean Ladrière, *op. cit.*, pp. 182-183.

huellas que se dibujan en el espacio sin figura de la manifestación, en el espacio que se abre por encima del abismo.⁶²

Por mi parte, tengo el sentimiento de que Husserl, comprometiéndose conscientemente en una empresa fundacional de aire racionalista moderno, pone en marcha un modelo *sui generis* de análisis, cuyas consecuencias serían las siguientes: de un lado, estos análisis intencionales tendrían el mérito de manifestar una “retirada” efectiva del fundamento en el sentido moderno de instancia de sustentación última y estable sometida al dominio de una intuición adecuada; mas, de otro lado, tienen también el mérito de indicar las vías posibles para escapar a las consecuencias escépticas de tal descubrimiento. ¿Cuáles son estas vías? Ellas consisten en una nueva interpretación de la empresa fundacional. En primer lugar, la fundación será comprendida a partir de la raigambre esencial de la razón misma en la experiencia, y por ende en el mundo de la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ y de la vida. De allí se derivan las reflexiones husserlianas sobre la relación circular y dialéctica entre $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ y $\delta\acute{o}\xi\alpha$. Enseguida, la fundación misma deja de ser concebida como un punto de partida racional fijo y se transforma en un $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ de la razón; no se trata más de un proceso que se halla “detrás” de nosotros, sosteniendo nuestra reflexión; sino de un proceso que se halla “delante” de nosotros, y que, guiándonos, está abierto al infinito.

Retomando el texto citado a comienzos de esta exposición, extraído del *Epílogo* de 1931 de las *Ideas*, se podría decir que el proceso fundador se confunde con el recorrido mismo de la filosofía en tanto ciencia estricta. Ella debería comprenderse —decía Husserl— como una *idea* que debe ser realizada en un proceso histórico infinito; por ende, que debe interminablemente reempezarse, como en el mito de Sísifo. Sus “valideces” deben entenderse —añadía— como conquistas parciales, relativas y provisorias (*zeitweiliger Gültigkeiten*) en un proceso llamado a continuarse. Según el *Epílogo*, la “fundación última” de todo sa-

⁶² *Ibid.*, p. 190.

ber significa la misma cosa que la “última auto-responsabilidad” de la razón (*Wissenschaft aus letzter Begründung oder was gleich gilt aus letzter Selbstverantwortung*), que es necesario entender como un compromiso total de la razón, compromiso no solamente teórico sino también esencialmente práctico y valorativo. De allí, la filosofía como “ciencia estricta” no será la copia de una ciencia formal o empírica cualquiera. Ella será, por el contrario, la *idea* de una tarea que engloba todas las “efectuaciones” (*Leistungen*) de la razón. Así, la razón se halla restituida en el interior de un sentido renovado (aunque inspirado en los griegos), de una cultura total; y ella es pensada más acá del abismo introducido en la modernidad entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu.

Capítulo II

ÚLTIMOS FUNDAMENTOS Y FILOSOFÍA

PRIMERA

La idea de fundación que repercute en la fenomenología de Husserl por ahora se deja comprender [...] a partir del pathos de la fenomenología. [...] Este pathos no es otra cosa que la tormenta universal de la pasión del pensamiento, [...] en este pathos no faltan de ningún modo las experiencias fundamentales de las que está tan orgullosa la filosofía irracionalista.¹

§1. LA RAZÓN COMO FUNDAMENTO

Resultado de una interpretación de la historia, en pretendida armonía con los testimonios transmitidos por la tradición, es la convicción de Husserl de que el acto de *fundación* o “institución primera” (*Urstiftung*) de la filosofía y de la ciencia remite a

¹ “Was will die Phänomenologie Edmund Husserls? (Die phänomenologische Grundlegungs-idee)”, en: Fink, Eugen, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1996 (*Phaenomenologica* 21), pp. 162-163. Primero apareció en: *Die Tatwelt* X (1934), pp. 15-32.

decisiones determinantes, “historiales” —esto es, relativas a un “sentido” que ellas ponen en marcha en la historia—, que tomaron los griegos clásicos a favor de una vida íntegramente racional. Igualmente, el sentido de la inserción del propio Husserl dentro de dicha historia es el de heredar “la genuina idea de filosofía que, desde el tiempo en que Platón primero la fijó y formuló, yace en la base de nuestra filosofía y ciencia europeas”.² Esto quiere decir que la filosofía, obra suprema de la razón, mas no restringida a la sola vida teórica, determina la orientación de la humanidad responsable tanto hacia la idea directriz de un conocimiento absolutamente fundado, como hacia la meta práctica de una vida absolutamente ética, capaz de revolucionar las costumbres de una nueva humanidad espiritual.³ No obstante, si para Husserl la filosofía ha de ser una “ciencia rigurosa”, no es porque siga el paradigma de alguna ciencia formal o exacta sino por su carácter fundacional radical. Esto concierne a la naturaleza *absolutamente válida*, apodíctica, evidente y legitimada sobre fundamentos últimos y definitivos de sus conocimientos; y también concierne a su carácter completamente *universal*, es decir, que abarca el universo entero de lo cognoscible, o que se comprende como “conoci-

² Hua V, p. 139 (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993 [segunda reimpresión], traducción de José Gaos, p. 373; en adelante, *Ideas I*; modificaré la traducción de Gaos, donde sea necesario, siguiendo la reciente versión todavía inédita de Antonio Ziri6n). Cfr., también, entre otros, Hua VI, p. 321 (Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Editorial Crítica, 1991, traducción de Jacobo Mu6oz y Salvador Mas, pp. 330-331; en adelante, *Crisis-Anexos*; asimismo, en adelante me referiré al texto principal, como *Crisis*, siguiendo la reciente versi6n de Julia V. Iribarne, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008); Hua VII, p. 203; Hua VIII, p. 3. Cfr., también Karl Schuhmann, “Husserl’s Concept of Philosophy”, en: *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 21, n° 3, octubre 1990, pp. 274-283; y Klaus Held, “Husserl et les Grecs”, en: Eliane Escoubas y Marc Richir (eds.), *Husserl*, Grenoble: Jérôme Millon, 1989, pp. 119-121.

³ Cfr., Hua VI, p. 329 (*Crisis-Anexos*, pp. 338-339), y Hua IX, p. 299 (Edmund Husserl, *El artículo de la Enciclopedia Británica* [1929], México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, traducción y edici6n de Antonio Ziri6n, pp. 79-80; en adelante, *AEB*).

miento universal del ser, en el sentido supremo”.⁴ A pesar de que Husserl no desarrolló la fenomenología satisfactoriamente según sus propias exigencias (pues incluso llegó en su vejez a la certeza de que debía llamarse “un principiante”),⁵ la siguió considerando como la culminación y realización de toda filosofía pasada.⁶

Pero con ello, e independientemente de su interpretación *sui generis* de la historia de la filosofía, Husserl se enlaza efectivamente a la tradición occidental que piensa desde Aristóteles la actividad filosófica en conexión con las nociones de “fundamentación” o “fundación” (“dar razón”, “responder por”, “establecer la causa”), y correlativamente de “fundamento” o “fondo” (“causa” [αἰτία] o “razón de ser”). La causa es razón, λόγος, para Aristóteles,⁷ ya que hace comprender no sólo el acontecer fáctico de la cosa, sino también su “no poder ser de otra manera”, es decir, su *necesidad racional*.⁸ Pues bien, la filosofía occidental está, incluso desde Sócrates,⁹ ligada a la *racionalidad* entendida como un discurso articulado que tiene como fin “dar razón de”, de un modo *necesario*, esencial. La concepción husserliana siempre ha parecido, empero, más cercana a la mutación relativa que sufren estos conceptos en la modernidad. Veamos brevemente cómo Husserl se inserta en este recorrido moderno.

En primer lugar, el proceso de “fundamentación” responderá en el racionalismo moderno, desde Descartes, a un doble gesto: de un lado, regresivo-“analítico” (resolutivo, reflexivo, reductivo) hacia el fundamento y, del otro, progresivo-“sintético” (de-

⁴ *Hua VIII*, pp. 3, 30, 165, 344 y 356; y *Hua XVII*, p. 21 (Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción de Luis Villoro; preparación de segunda edición por Antonio Zirión, p. 65; en adelante, *LFT*). Cfr., también Karl Schuhmann, *op. cit.*, pp. 274-275.

⁵ *Hua V*, p. 161 (*Ideas I*, p. 394).

⁶ *Hua IX*, pp. 298, 301 (*AEB*, pp. 79, 81); *Hua VI*, pp. 15-17 *passim* (*Crisis*, pp. 60-62 *passim*). Cfr., también Karl Schuhmann, *op. cit.*, pp. 275-277.

⁷ *De part. an.*, I, 1, 639 b, 15.

⁸ *Anal. post.*, I, 2, 71 b 8.

⁹ *Hua VIII*, p. 3.

ductivo, constructivo, compositivo) hacia la “totalización” (“a la reductibilidad responde la integralidad”).¹⁰ En segundo lugar, la “potencia fundadora última” será una instancia simple, término o elemento primero, donde reina una evidencia indubitable ase-quible en la transparencia de la *intuitus mentis*, capaz de servir de apoyo a todo lo *dado* de modo sólo derivado. En tercer lugar, ya que todo lo *dado* puede eventualmente ser sometido a una revisión crítica permanente, el fundamento tendrá que asumir la forma “paralógica”¹¹ de la *auto-dación* y *auto-legitimación* absoluta, lo que sólo es posible como sustancia autárquica irreductible y al mismo tiempo *sujeto racional* (*presencia a sí de la conciencia*). Este proceder fundacional es puesto en marcha en la *mathesis universalis* cartesiana. Descartes introduce operatoriamente este sentido propiamente moderno de fundamentación y fundamento con el “método” que propone en las *Reglas para la dirección del espíritu* (1628), y que aplica en las *Meditaciones de filosofía primera* (1641), para salirle al paso al reto que le plantea el desarrollo de la ciencia moderna —particularmente de la aritmética y de la geometría— a la filosofía. Siendo el “método” la puesta en marcha de las únicas facultades que surgen del puro ejercicio de la razón misma (intuición y deducción), la filosofía se ve dotada del instrumento con el cual es capaz de auto-fundarse de manera nueva, definitiva y absoluta, según los criterios puramente racionales de evidencia, claridad y distinción.

Leibniz, Crusius y Kant¹² relativizan el principio del fundamento (o de razón suficiente) como principio de las “verdades de hecho”, al vincularlo con la *posibilidad* de las cosas mas no

¹⁰ Cfr., Jean Ladrière, “L’Abîme”, en: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, Bruxelles: Facultés Universitaires de Saint-Louis, 1976, pp. 171-191.

¹¹ Jean-François Lyotard, “Argumentation et présentation: La crise des fondements”, en: André Jacob (ed.), *Encyclopédie Philosophique Universelle, L’Univers Philosophique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1989, p. 739.

¹² Cfr., Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discurso de Metafísica* (1686), §13; Crusius, Christian August, *De usu et limitibus principii rationis determinantis* (1743), §4; e Immanuel Kant, *Principiorum Primorum Cognitionis metaphysicae Nova Dilucidatio* (1755).

con su necesidad; mientras que Wolff, Baumgarten y Schopenhauer¹³ le restituyen el significado *necesario* que Aristóteles le había otorgado, aplicándolo universalmente a la totalidad de lo existente e identificándolo, en el caso de Baumgarten, con el principio analítico de no-contradicción. Luego de retomar el concepto aristotélico por el que “el fundamento es la esencia que es en sí y ésta es esencialmente fundamento [...] sólo en cuanto fundamento de algo, de un otro”, Hegel añade en la *Enciclopedia* (§21) que el fundamento ha de entenderse como “esencia puesta como totalidad”.

El proyecto fundacional sigue igualmente vivo en la primera mitad del siglo XIX con el concepto comtiano de “filosofía positiva”, suerte de metaciencia encargada de expresar en una “ley unitaria” la variedad de leyes y métodos histórico-relativos de las diversas ciencias positivas que abraza. Como señalé en el capítulo anterior, asimismo, a comienzos del siglo XX reaparecen empresas fundacionales o programas de reconstrucción racional inspirados en la idea de “fundación” moderna en el seno de las investigaciones más avanzadas del pensamiento científico (lógica, epistemología y ciencia experimental) e, independientemente, en otras empresas especulativas (el proyecto “meta-matemático” de Hilbert, el “mecanismo de reducción logicista” del atomismo lógico o el programa reduccionista de Carnap).¹⁴

También señalamos, en el capítulo I *supra*, que la fenomenología de Husserl propone, por su lado, poner en marcha un proyecto “fundacional” que comporta dos fases: la primera —en oposición al psicologismo positivista reinante y amparándose en estudios de las idealidades formales y de la *mathesis universalis* leibniziana— plantea la fundación apriorica de la totalidad de las ciencias en un nuevo concepto de lógica pura (u ontología formal); la segunda fase proyecta reconstruir la totalidad de la

¹³ Cfr., Christian Wolff, *Philosophia prima sive ontologia* (1729), §§874-976; Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica* (1739), §20; Arthur Schopenhauer, *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813).

¹⁴ Jean Ladrière, *op. cit.*, pp. 173-174.

experiencia en dos etapas o momentos: en un primer momento, se trata de retornar a través de la *reducción* fenomenológica trascendental al sujeto trascendental absoluto, región originaria de la experiencia dadora de todo sentido; y en un segundo momento, se trata de reconstruir, a través de análisis intencionales *constitutivos*, la experiencia intencional de la producción incesante de sentido que se da en el horizonte mismo de un encuentro con el mundo. Bajo esta luz, Husserl parece repetir el modelo de proyecto fundacional y totalizante de la modernidad y de las tentativas especulativas y científicas de inicios del siglo XX. Este modelo se concibe como un proceso doble de “reducción” (análisis) y de “totalización” o “construcción” (síntesis); pretende llegar a un “simple absoluto”, región donde reina una claridad sin trabas, capaz de servir de soporte a todo lo que se da de manera “derivada” o construida, justificando así la unidad del saber; y, finalmente, concibe dicha base como una región privilegiada, incontestable y absoluta, por ser la única en poder proveer, de modo autárquico, las garantías de su propia validez.

La crisis de este modelo, que sigue discutiéndose actualmente, recién se hace visible cuando el desarrollo de las recientes empresas fundacionales muestran dos cosas: primero, que no hay modo de determinar la idea de un dominio axiomático privilegiado y último, autosuficiente, de entidades absolutamente elementales constitutivas del cosmos, al que podría “reducirse” todo; segundo, que no hay modo de sostener la idea de una fundamentación autosuficiente absolutamente autárquica por los únicos medios que el fundamento mismo se autoriza, sin caer en el tipo de paradoja del enunciado auto-referencial tratado por el lógico, por ejemplo, aquel que en el dominio formal dice que “la formación de reglas no tiene lugar en las reglas”.¹⁵ Como ejemplo de enunciado auto-referencial se menciona la paradoja de Russell sobre la clase de todas las clases que no se contienen a sí mismas. Ella debiera ser una de dichas clases que no se contienen a sí mismas puesto que las contiene a todas ellas; pero si ella es

¹⁵ Jean-François Lyotard, *op. cit.*, p. 739.

una de las clases que ella contiene, se convierte automáticamente en una clase que se contiene a sí misma, lo cual es una contradicción. Russell resuelve el problema prohibiendo los enunciados auto-referenciales por medio de la teoría de los tipos. Así, la tarea fundacional es primero decretada como no-interesante por los representantes de la filosofía analítica y del Círculo de Viena, extendiendo su fracaso hasta: el proyecto hilbertiano y el ámbito matemático (piénsese en la demostración de Gödel); el atomismo lógico (atacado por el mismo Wittgenstein, quien llegó a proponer, contra los “análisis terminales de un contexto”, clarificaciones relativas apoyadas en gramáticas de contextos); y los campos científicos de la lógica, la epistemología y la física, en los que igualmente se habla de una “retirada” del fundamento. Por otro lado, la filosofía continental, que hasta entonces se habría obstinado en la tarea fundacional, se aúna a la crítica de la filosofía analítica contra los “fundacionalismos”, desde que Heidegger hace precisamente del fundamento un tema de reflexión. Éste será pensado, contrariamente a Leibniz y a la modernidad, en dirección de la “trascendencia”. La trascendencia como fundamento antecede a la intencionalidad y a la estructura de la subjetividad o ipseidad. La *trascendencia*, la *verdad* y la *libertad* (el “dejar manifestarse al ente en su ser”), entendidas unitariamente como *fundamento* (de toda relación solidaria del hombre con los otros hombres, con los entes y consigo mismo) no constituye ningún apoyo ni soporte sólido de validación, por lo que es más bien descrito como *Ab-Grund* o “abismo”, descansando sus posibilidades finitas de erigir e instituir órdenes mundanos en la dimensión del tiempo.¹⁶ Heidegger estaría también en la raíz del discurso de la crisis de la hegemonía “técnico-científica” sobre el conocimiento objetivo, que conduce a una “fundación

¹⁶ Cfr., Martin Heidegger, “Vom Wesen des Grundes”, en: Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt/M: Klostermann, 1967, especialmente Parte II y III (Martin Heidegger, “De la esencia del fundamento”, en: Martin Heidegger, *Ser, verdad y fundamento*, Caracas: Monte Ávila Editores, 1968, traducido por Eduardo García Belsunce).

de la posmodernidad” considerada como el estado presente de la “crisis de fundamentos”.¹⁷

Puesto que Husserl se ha visto asimilado al grupo de los filósofos que sufren de “ansiedad cartesiana”,¹⁸ a la que ya se ha hecho referencia anteriormente, incluso aquellos desarrollos actuales de la filosofía que parecen aproximarse a su fenomenología por cierta comunidad de temas y discurso, como los trabajos de Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel (en particular éste, por reservar a su metapragmática trascendental el valor de una “fundación última de la razón”), se mantienen bajo la exigencia de “no recurrir a la filosofía cartesiano-husserliana de la subjetividad, que no proporciona a modo de fundamento sino evidencias ellas mismas sospechosas puesto que finalmente solipsistas, incommunicables”.¹⁹ Por consiguiente, desde diversas corrientes filosóficas —háblese de estructuralismo, de hermenéutica y de ciertos programas “deconstruccionistas”, o de críticas originadas en lecturas de Marx, Freud o Wittgenstein— proceden las denuncias más severas al fundacionalismo fenomenológico husserliano, el que, “completamente desactualizado”, sólo ha de ser conocido con el objeto de que “nuestra época” pueda “ejercitarse *sin cesar* en cercar la metafísica y en desprenderse de ella”.²⁰ Incluso cuando se le reconoce una “fuerza en su proyecto inicial”, por la “decisión de aplicar la ἐποχή (la suspensión del asentimiento) y la conversión de la mirada que abre el campo de las interrogaciones filosóficas”, se señala su último fracaso en el modo de apropiarse de la “razón” en la *Krisis*.²¹

¹⁷ Cfr., Jean-François Lyotard, *op. cit.*, pp. 738-750.

¹⁸ Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983, pp. 16-20; citado por John J. Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-foundational Realism, Noema and Object*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 235.

¹⁹ Jean-François Lyotard, *op. cit.*, p. 740.

²⁰ Gérard Granel, “Préfacio del traductor”, en: Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Paris: Gallimard, 1976, p. vii.

²¹ Jean-Toussaint Desanti, “La rationalité aujourd’hui”, en: *Encycl. Phil. Univ.*, I, pp. 756-758.

A pesar de ello, tengo sospechas fundadas de que al poner en marcha el ambicioso programa fundacional de la fenomenología trascendental, Husserl no sólo descubre los rasgos inquietantes de una “retirada del fundamento”, sino que introduce elementos que permiten una reinterpretación del sentido del fundamento y una transformación de “lo que quiere decir conocimiento, es decir, conocimiento racional”.²²

En las páginas que siguen, luego de examinar el surgimiento del proyecto fundacional en la obra de Husserl y la concepción del mismo como “filosofía primera”, plantearé una reflexión sobre el sentido del “último fundamento” en las lecciones e investigaciones que lo conducen paulatinamente hacia las *Meditaciones cartesianas*,²³ que es uno de los textos donde Husserl apenas disimula su intento de “rejuvenecer” la filosofía trascendental moderna y en donde el discurso de la egología trascendental parece no ser, según la expresión de Gérard Granel, sino “una antigua puesta en escena de un antiguo teatro”.²⁴ Varias razones podrían esgrimirse en contra de tal elección para confirmar nuestras sospechas, pues, por el contrario, dichas investigaciones y su resultado final, las *Meditaciones*, justificarían las críticas que se han dirigido a Husserl. Se pretendió durante mucho tiempo que dicho texto ya estaba plenamente estudiado, y que supuestamente Husserl habría reconocido en él expresamente la influencia decisiva de Descartes sobre la transformación trascendental de la fenomenología, a la cual “casi se la podría llamar neocartesianismo”.²⁵ Otros argumentaron que el intento husserliano de una “final sistematización” de su obra, emprendido en las *Meditaciones*, coincidía —pero no siempre armónicamente— con la apertura

²² Cfr., Bernhard Waldenfels, “The Despised Doxa: Husserl and The Continuing Crisis of Western Reason”, en: *Research in Phenomenology*, vol. XII, New Jersey: Humanities Press, 1982, pp. 21-38.

²³ *Hua I* (Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 1986, traducido por Mario Presas; en adelante, MC).

²⁴ Gérard Granel, *op. cit.*, p. vii.

²⁵ *Hua I*, p. 43 (MC, p. 1).

cada vez más rica de nuevos horizontes inacabados de la investigación intencional; es decir, que lo que parece “ya establecido” en el texto publicado es puesto en cuestión y repensado o retomado por Husserl en contextos nuevos. La publicación paulatina del macizo de manuscritos póstumos de Husserl, que ya cuenta con más de 41 volúmenes en la colección de la *Husserliana*, sin considerar sus colecciones anexas (*Dokumente y Materialien*),²⁶ ha permitido ver hasta qué punto

[...] gran parte de las propias publicaciones de Husserl (especialmente las *Investigaciones Lógicas* de 1900/1901, las *Ideas I* de 1913, y *Lógica Formal y Trascendental* de 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*.²⁷

En las *Meditaciones cartesianas* y en los diversos documentos relacionados con dicho texto, que Husserl fue escribiendo en la década que precedió su publicación, sin embargo, hay una serie de indicios que nos permiten poner en cuestión esas interpretaciones tradicionales y justificar el someter todo ello a una nueva revisión —tal como se desarrollará en parte en el capítulo IV, *infra*. El primero de esos indicios consiste en mostrar que, bajo un discurso de superficie, Husserl marca con particular claridad y firmeza su distancia con dicha modernidad y con el cartesianismo.²⁸ El segundo indicio consiste en constatar que las huellas de las tensiones entre la “sistematización” y el pensamiento vivo, entre la “condensación” momentánea del pensamiento y su movimiento continuo, se dejan leer de modo privilegiado allí

²⁶ Cfr., la “Nota bibliográfica” al final de este volumen.

²⁷ Cfr., Rudolf Bernet, Iso Kern y Eduard Marbach, *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*, Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1989, p. 1 (el subrayado es mío).

²⁸ *Hua I (MC)*, § 1.

donde Husserl parece resucitar el gesto del método resolutivo-compositivo cartesiano. El tercer indicio consiste en que el tema del fundamento se enlaza claramente, en dichas investigaciones y en las *Meditaciones*, con el sentido de la filosofía, de la ciencia, de la verdad, y con el replanteo de las fronteras entre la *necesidad* y la *contingencia*, entre ἐπιστήμη y δόξα. Intentaremos, pues, en medio de los avatares de la reflexión durante dicha década, seguir algunos de los hilos de su debate solitario con la tradición moderna.

§2. UNA EMPRESA FUNDACIONAL SUI GENERIS

La empresa “fundacional” husserliana se perfila en sus primeras investigaciones a fines del siglo pasado en dos direcciones. El contexto, en líneas muy generales, lo ofrece el intento de describir la articulación entre dos exigencias racionales que se hallan en dicha época en el centro de las disputas fundacionales de los círculos filosóficos modernos en torno a las matemáticas. Empiristas psicologistas, por un lado, y racionalistas anti-psicologistas (“platónicos” o “formalistas”), por el otro, se aferran respectivamente a una de las siguientes exigencias, sin poder articularlas entre sí: a) las “verdades lógicas” y matemáticas tienen que poder *aplicarse* a acontecimientos particulares (concepciones, aserciones, inferencias particulares de personas particulares); sin embargo, b) ellas *no pueden obtener su evidencia* de esos mismos hechos particulares, puesto que sólo se sostienen en su carácter *a priori*, universal y necesario, si tienen las características de lo que Husserl llamará luego la “idealidad”. Sin usar este término, el antipsicologista Frege, sin embargo, sostenía que las entidades y verdades lógicas debían exhibir las mismas características que Husserl había calificado como “ideales”: ser imperceptibles, atemporales o eternas; ser diferentes al dominio del signo o de la expresión lingüística (aunque no puedan prescindir de dicho dominio); ser diferentes al dominio del mundo interior psicológico (de las representaciones psíquicas); ser “objetivas”, es decir, basadas en la intersubjetividad; ser sustento de la comunicación

(en oposición a la mudez, incomunicabilidad, o subjetividad total de la experiencia interior, privada); ser objetos de contemplación o modos de presentación objetivos de las referencias; no ser posibles ni captables sensiblemente ni determinables por la vía indirecta de la demostración, etc.²⁹ Pues bien, ambas exigencias de las verdades lógicas y matemáticas —tener que *aplicarse* a eventos reales, pero a la vez *no obtener su evidencia* de dichos eventos reales— parecen *excluirse*, aun cuando ambas demandas se estiman necesarias.

Desde 1884-1885, influenciado por Boole y Weierstrass, Husserl se interesa apasionadamente por reformar la lógica, con el fin de llevar a cabo una fundamentación radical y unitaria de las matemáticas en su conjunto.³⁰ Él ha observado que el desarrollo asombroso de las “*técnicas* operatorias” de las matemáticas desde los siglos dieciocho y diecinueve no ha ido acompañado por un igual desarrollo de la *comprensión* (filosófica) de su naturaleza esencial, y que aquellas *técnicas* no son el medio que permite arribar a dicha *comprensión*. La “fundación filosófica” de las matemáticas consiste, por ende, en “esclarecer la naturaleza *lógica* de <sus> principios y conceptos esenciales”. Pero como la “lógica nueva”, siguiendo a John Stuart Mill, es entendida como mera tecnología o arte del correcto juzgar, su propio esclarecimiento *teórico*, para Husserl, de acuerdo con el mismo Mill y con Brentano, descansa en una “psicología nueva”. De ese modo, la fundación de las matemáticas no puede ser únicamente una tarea lógica y requiere ir al suelo mismo de la *emergencia* del concepto del número, abandonando el terreno aritmético y *arriesgando* desnaturalizarlo.³¹ En suma, son dos disciplinas las encargadas

²⁹ Cfr., “El Pensamiento, una investigación lógica”, en: Gottlob Frege, *Escritos Lógico-Semánticos*, Madrid: Tecnos, 1974, pp. 139, 142, 145, 146-148, 152. Cfr., también Dallas Willard, “The Paradox of Logical Psychologism: Husserl’s Way Out”, en: Frederick A. Elliston y Peter McCormick (eds.), *Husserl, Expositions and Appraisals*, Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1977, p. 10.

³⁰ Cfr., *Hua XII*, especialmente pp. 289-295.

³¹ Jean-Toussaint Desanti, “Postface”, en: *Frege-Husserl Correspondance*, Mawezin: T.E.R., 1987, p. 69.

de la investigación fundacional matemática: la primera interroga el *origen psicológico* de sus *representaciones* primitivas (tiempo, espacio, número, etc.), y la otra el *origen lógico* de sus *conceptos*.

La *Filosofía de la aritmética*³² articula en sus dos partes publicadas ambos tipos de investigaciones, que responden implícitamente a las exigencias epistemológicas ya señaladas:³³ a) la construcción *intuitiva* de los números, es decir, la cuestión de rendir cuenta de la realización, del origen de las matemáticas en actos subjetivos, cognitivos, concretos; y b) la constatación de que el ámbito de la *mathesis universalis* que se pretende fundar también implica el “infinito actual” y la “ausencia del sujeto”, el ideal *objetivo* de las matemáticas. Es esto lo que expresará la distinción —inspirada en Brentano— entre representaciones *auténticas* (intuitivas, plenas o fenomenales), como el concepto general abstracto de número, e *inauténticas* (simbólicas, “al vacío”, más tarde *categoriales*),³⁴ obtenidas por abstracciones *formalizantes* (simbolización) u operaciones de *sustitución* sobre el fundamento de las primeras. Las representaciones *inauténticas* corrigen la finitud que afecta la aprehensión intuitiva de las *auténticas*,³⁵ debido al *hecho fundamental de la constitución temporal de las facultades cognitivas humanas*:

Una ampliación simbólica de la construcción substancial finita de conjuntos es, según Husserl, necesaria, porque somos seres *finitos y temporales*. Un ser eterno e infinito no calcula. *La infinitud de las matemáticas* sería por tanto concebida como una forma peculiar de la finitud. Un infinito *actual* sería desde su proyecto un absurdo.³⁶

³² Cfr., *Hua XII*.

³³ Cfr., Rosemary Rizo-Patrón, “Entre la inmanencia y la “cosa misma”: en torno a la *Quinta Investigación Lógica* de Husserl”, Primera Parte, en: *Areté, revista de filosofía*, vol. II, n° 2, 1990, pp. 217-259.

³⁴ *Hua XII*, p. 198.

³⁵ *Ibid.*, pp. 191-196.

³⁶ Lothar Eley, “Introducción del editor”, en: *Ibid.*, pp. xiii-xiv.

No obstante, como no sólo la realización del cálculo deductivo, sino también la ampliación del dominio numérico, objeto de la segunda parte de *Filosofía de la aritmética*, sólo son posibles operando con *signos físicos, sensibles* y no con puros conceptos (como en el caso de las “figuras” y “reglas” de un juego),³⁷ se da así una doble sustitución: el concepto general del número es sustituido por la representación simbólica o, más bien, por el signo (vale decir, operamos con el objeto-signo “5” y no con el “concepto 5”), y las actividades psíquicas *reales* son sustituidas por “operaciones matemáticas de cálculo” mediante las cuales los signos se relacionan entre sí.

Poco antes de la publicación de la *Filosofía de la aritmética*, Husserl toma conciencia del fracaso de esta empresa fundacional en dos frentes: a) en el de la psicología, porque su naturalismo obliga a concebir la génesis de las “multiplicidades infinitas” y las “contradicciones lógicas que ellas encierran”,³⁸ sólo “rompiendo el cordón umbilical” que las une con las representaciones de base y con toda *idealización*;³⁹ y b) en el de la lógica, porque el estado deficiente de su desarrollo no permite despejar la cuestión de la “*esencia racional*” de las ciencias deductivas. Los estudios de la literatura lógica de su época y de los clásicos le hicieron ver que lo “cuantitativo no pertenece a la esencia más general de lo matemático o ‘formal’”, por lo cual llegó a replantearse “la relación entre lo formal de la aritmética y lo formal de la lógica” y aquélla entre “las verdades y leyes formales (puras) y las materiales”.⁴⁰ Por consiguiente, la “fundamentación psicológica” de la *arithmetica universalis* resulta absurda: irrealizable *idealiter*.⁴¹ Siendo distinto “fundar en contenidos” y “fundar lógicamente”, concluye que

³⁷ *Ibid.*, pp. 256-258.

³⁸ *Ibid.*, p. 219.

³⁹ *Loc. cit.*

⁴⁰ *Cfr.*, *Hua XVIII*, pp. A v-vi (Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, vol. I, traducido por José Gaos y Manuel García Morente, p. 20; en adelante, *IL I*); también *cfr.*, Ingeborg Strohmeier, “Introducción de la editora”, en: *Hua XXI*, p. xxxviii.

⁴¹ *Hua XII*, p. 221.

el dominio *intuitivo* del número natural *no es el fundamento de la aritmética*.⁴² ¿Qué fue lo que motivó este cambio? En primer lugar, Husserl constató que la ampliación del dominio numérico a números imaginarios, negativos, racionales e irracionales implica, en el último caso, la incorporación del infinito actual o matemático. Ahora bien, desde 1890, la justificación de esta ampliación para incluir el proceder formal-calculatorio (*v. gr.*, el sistema general de las matemáticas), depende de una fundación “técnico-aritmética” puramente formal, no de una fundación intuitivo-psicológica o “conceptual” (auténtica), de la cual está “libre”. Llegó así finalmente a la convicción de que el concepto “fundamental” o “más general” de las matemáticas no es el “número natural” sino la “multiplicidad” (*Mannigfaltigkeit*) o “conjunto” (*Menge*).⁴³

Durante la década que transcurre entre *Filosofía de la aritmética* e *Investigaciones lógicas* Husserl aplaza sus investigaciones filosófico-matemáticas con el objeto de resolver la paradoja involucrada en su fracaso y en la disputa entre “psicologistas” y “formalistas”, intentando articular las dos exigencias racionales aparentemente antitéticas: a) la exigencia lógica de disociarse del psicologismo, dando un vuelco consciente hacia una suerte de “platonismo”, delimitando la región de la pura *mathesis universalis* y demarcando el *a priori* material del formal; y b) la exigencia epistemológico-psicológica de distinguir los niveles psicológicos e ideales, y de caracterizar adecuadamente las entidades lógico-ontológicas, con el objeto de esclarecer la relación entre la “subjetividad del conocer” y la “objetividad del contenido del conocimiento”.⁴⁴ La doble exigencia de una adecuada

⁴² Cfr., Ingeborg Strohmeier, *op. cit.*, p. xvii.

⁴³ Cfr., *Ibid.*, pp. xiv, xviii-xxiii, xxxviii, y 66. Cfr., también *Hua XII*, p. 493, y *Hua XVIII*, A vi-vii (*IL I*, p. 21).

⁴⁴ *Hua XIX/1*, p. A 9 (Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, vol. I, traducido por José Gaos y Manuel García Morente, pp. 296-297; en adelante, *IL I*); y Edmund Husserl, “Entwurf einer ‘Vorrede’ zu den ‘Logischen Untersuchungen’” (1913), editado por E. Fink, en: *Tijdschrift voor Philosophie*, Leuven: Vereniging, vol. I, 1939, pp. 127-128; en adelante, *EV*.

caracterización de la objetividad y de la subjetividad lo conduce en este período a emprender estudios de lógica, psicología descriptiva y semántica.⁴⁵

Las *Investigaciones lógicas* (1900/01), obra en la que “irrumpe la fenomenología”,⁴⁶ articula en sus dos partes ambas exigencias del proyecto fundacional: en los *Prolegómenos a la lógica pura* (1900) y en las seis *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento* (1901).

La primera tarea es la de erigir la “lógica pura” como una “teoría de la ciencia”, encargada de fundar en su generalidad a todas las demás, puesto que contiene en sí las condiciones más generales y *formales* sin las cuales no puede existir ciencia alguna,⁴⁷ y porque en ella se constituyen los encadenamientos últimos de las fundamentaciones de todo conocimiento, desde el más singular hasta los conjuntos formales más complejos. Al incluir la lógica pura todo el dominio analítico *a priori*,⁴⁸ ella proporciona a toda ciencia su orden y legalidad así como su conexión sistemática, los cuales no pueden provenir ni depender en absoluto de las esferas particulares de contenido.⁴⁹ Esta idea le fue sugerida por la *Wissenschaftslehre* de “uno de los más grandes lógicos de todos los tiempos”, Bernhard Bolzano,⁵⁰ así como por Kant, Herbart, Lotze y Leibniz, bajo cuya influencia caracteriza dicha lógica como una disciplina de “forma matemática”.⁵¹ Husserl precisa por lo menos tres de sus tareas específicas en los §§ 67 a 69 de

⁴⁵ *Hua XXII*, pp. 92-123, 303-338, 349-380. *Cfr.*, también “Intentionale Gegenstände”, en: Karl Schuhmann, “Husserls Abhandlung ‘Intentionale Gegenstände’”. Edition der ursprüngliche Druckfassung”, en: *Brentano Studien*, vol. 3, 1990/91, pp. 137-142, 174-176.

⁴⁶ *Hua XVIII*, p. B viii (IL I, p. 23), y *EV*, §6, p. 124.

⁴⁷ *Hua XVIII*, p. A 12/B 12/ (IL I, p. 44).

⁴⁸ *Ibid.* (*Ibid.*), §72.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. A 15-19/B 15-19 y A 22/B 22 (*Ibid.*, pp. 46-51, 53-54).

⁵⁰ En la *Wissenschaftslehre* (1837) de Bolzano, Husserl halla a su disposición “un plan completo de la lógica pura”. *Cfr.*, *EV*, pp. 128-129. *Cfr.*, también *Hua XVIII*, pp. A 29 y 225-227/B 29 y 225-227 (IL I, pp. 60 y 253-256).

⁵¹ *Ibid.* (*Ibid.*), §§58-60.

los *Prolegómenos*: en primer lugar, fijar las categorías formales *significativas* (con sus complicaciones primitivas: la conjunción, la disyunción, la forma hipotética, etc.) y las *objetivas formales* (que determinan el concepto de “objeto en general”); en segundo lugar, determinar todas las *leyes y teorías* fundadas sobre dichas categorías (la teoría silogística, las teorías matemáticas, la de la pluralidad, etc.); y en tercer lugar, desarrollar la *mathesis universalis* entendida como “teoría de la formación de todas las teorías formales posibles”, cuya *realización parcial* la constituye ya la “teoría de las multiplicidades” desarrollada en el campo de la matemática.⁵²

Pero, en tanto “teoría de las teorías”, la lógica pura no es sino una *ciencia* cuya “positividad” se asemeja a aquella de las matemáticas o de las ciencias de la naturaleza,⁵³ que operan con conceptos y leyes o construyen sistemas y teorías sin saber nada de su origen esencial, sin saber cómo, si su naturaleza es ideal, “en sí”, pueden empero devenir “para mí”, sin poder responder cómo, entrando en la corriente de las vivencias, pueden ser pensados, expresados, aplicados en la experiencia sin perder, por ello, su idealidad. Éste es el trabajo del “filósofo” y ésta la *tarea fundacional propiamente filosófica*: la que apunta hacia los “últimos fundamentos”. En efecto, Husserl sostiene que:

La reflexión filosófica es la que completa los trabajos científicos del físico y del matemático, perfeccionando [...] el conocimiento puro y auténticamente teórico: la *ars inventiva* del especialista y la crítica epistemológica del filósofo son actividades científicas complementarias.⁵⁴

La reflexión filosófica no es “*teórico-explicativa*” como aquella de la lógica pura respecto de las ciencias, sino “*genético-descripti-*

⁵² Cfr., *ibid.* (*Ibid.*), §§69-70.

⁵³ EV, §2.

⁵⁴ Hua XVIII, §71, pp. A 253-254 / B 253-254/ (IL I, pp. 283-284). Cfr., también Hua XIX/1, p. A 8 (*Ibid.*, pp. 294-295); y EV, pp. 127-128.

va” o “*fenomenológica*”, a través de un “retorno a [...] [un nuevo concepto de] la vida constitutiva de sentido”. En suma: “*Explicar, en el sentido de la teoría*, es hacer concebible lo singular por la ley universal y ésta, a su vez, por el principio fundamental”.⁵⁵ Pero la fenomenología, al servicio de una

[...] teoría del conocimiento [...] no es sino el complemento filosófico de la *mathesis pura*. [...] No quiere *explicar* [...] el suceso temporal en sentido psicológico o psicofísico [...] sino *comprender* el sentido ideal de las conexiones específicas, en que se documenta la objetividad del conocimiento [...].⁵⁶

Recapitulemos los elementos del incipiente proyecto fundacional de Husserl. En primer lugar, para poder articular las dos exigencias racionales de una fundación filosófico-epistemológica de la lógica, Husserl introduce reformas profundas, tanto en la caracterización de la subjetividad como de la objetividad; pero como las investigaciones fenomenológico-subjetivas son las que legitiman a las lógico-objetivas, sólo ellas poseen la *radicalidad propiamente filosófica*. En segundo lugar, esta “*fenomenología puramente descriptiva de las vivencias del pensamiento* (conceptuales) y *del conocimiento* (intuitivas)”, se entiende en el marco de una “*teoría objetiva del conocimiento* (lógico)”,⁵⁷ encargada de alumbrar las “fuentes” de las cuales “brotan” los conceptos fundamentales y las leyes ideales de la lógica:⁵⁸ en la correlación entre intencionalidad y donación. Por ello, si bien no se identifica sin más con una “teoría del conocimiento en general”,⁵⁹ cabe caracterizarla como típicamente moderna, encuadrada dentro de la concepción cartesiana o aun post-comtiana y decimonónica de la filosofía. En tercer lugar, no obstante lo anterior, la

⁵⁵ *Hua* XIX/1, p. A 20/B₁ 20 (*IL* I, p. 309).

⁵⁶ *Ibid.*, p. A 21/B 21 (*Ibid.*, pp. 309-310).

⁵⁷ *Ibid.*, p. A 4/B₁ 2 (*Ibid.*, p. 290).

⁵⁸ *Ibid.*, p. A 4/B₁ 3 (*Ibid.*, p. 291).

⁵⁹ *EV*, pp. 325-326.

investigación fenomenológica es sólo impropriamente “teoría” (del conocimiento, de la ciencia), pues “teoría” es un tipo de explicación científico-positiva que presupone hipótesis y encadena proposiciones a fundamentos, a leyes generales o principios. Para distinguirla del proceder “teórico”, Husserl sostiene, escandalizando al hermeneuta, que la fenomenología “tiene que satisfacer [...] el principio de la *falta de supuestos*”,⁶⁰ puesto que más bien, “[...] no es otra cosa que *meditación* y evidente acuerdo sobre lo que sea en general pensar y conocer”.

Pocos años después, radicalizando su proyecto fundacional, Husserl rebasa los marcos puramente lógicos y cognitivos en dirección de una reconstrucción de la totalidad de la experiencia humana entendida como una “*Crítica de la razón* [...] lógica, práctica y valorativa en general”.⁶¹ Este intento de restablecer sobre sus “últimos fundamentos” la unidad de la cultura total servirá de marco para el examen de los motivos por los cuales su proyecto filosófico, a pesar de seguir privilegiando de algún modo la investigación cognitiva,⁶² supo incluir una crítica *sui generis* y profunda de la modernidad.

§3. “CON LA VIEJA EXPRESIÓN, PERO CON UN NUEVO SENTIDO”

[...] la fenomenología, conforme a su esencia, tiene que aspirar a ser filosofía “primera” y a ofrecer los medios a toda crítica de la razón que deba hacerse; [...] por ende requiere la más perfecta libertad de supuestos y, en referencia a sí misma, una absoluta intelección reflexiva. Su esencia propia es realizar la más perfecta claridad sobre su propia esencia y por ello también sobre los principios de su método.⁶³

⁶⁰ Hua XIX/1, p. A 19/B₁ 19 (*Ibid.*, p. 307).

⁶¹ Walter Biemel (ed.), “Edmund Husserl, Persönliche Aufzeichnungen”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XVI, n° 3, marzo 1956, p. 297.

⁶² Karl Schuhmann, *op. cit.*, p. 277.

⁶³ Hua III/1, p. 136 (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y*

El desarrollo paulatino del ambicioso proyecto de reconstrucción de la experiencia racional constituye el trasfondo del surgimiento de esta idea de la filosofía, cuyas dos notas fueron señaladas al inicio: el de un conocimiento que descansa sobre *fundamentos definitivos* y radicales y el de un conocimiento de *extensión universal*. Con ella, Husserl pretende realizar el ideal leibniziano (racionalista moderno) de una ontología universal, unidad sistemática de todas las ciencias. Como señala Karl Schuhmann,⁶⁴ no solamente Husserl toma la definición tradicional de filosofía como “conocimiento universal del ser”⁶⁵ o del “*ser qua ser*”, sino que su división misma en los campos del conocimiento teórico, de la axiología y praxeología parecen inspirarse en la filosofía postkantiana alemana de los siglos diecinueve e inicios del veinte. Así, la *filosofía teórica* tiene como objeto la *cognición* de cosas, siendo sus dos grandes divisiones la *ontología formal* (lógica formal o *mathesis universalis*) y las *ontologías materiales*. La primera, más general, se ocupa del concepto de “objeto en general” (número, género-especie, parte-todo, identidad-diferencia, significados, conjuntos, multiplicidades, etc.), siendo su *a priori analítico*. Ella funda a las segundas, que son más particulares y su *a priori sintético*. Habría fundamentalmente tres dominios de *ontologías materiales*: el de la *naturaleza física* (sus objetos, siendo el tiempo, espacio, movimiento, materia, etc. tratados respectivamente por la cronología, la geometría, la cinemática, etc.); el del *alma* o *naturaleza psíquica* (tratado por la psicología eidética); y el del *espíritu* o la *sociedad* (cuyo tema son las leyes, el lenguaje, etc., que involucran la intersubjetividad). Las ciencias particulares, parte de la razón teórica, hallan su fundamento eidético (general y necesario) en el *a priori sintético* de las ontologías materiales, y a través de éstas, en última instancia, en la ontología formal como

una filosofía fenomenológica, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993 [segunda reimpresión]; traducción de José Gaos, p. 146; en adelante, *Ideas I*; modificaré la traducción de Gaos, donde sea necesario, siguiendo la reciente versión todavía inédita de Antonio Zirión).

⁶⁴ Cfr., *op. cit.*, pp. 274-276 y 280.

⁶⁵ *Hua XVII*, p. 21 (*LFT*, p. 65).

determinación más general de un “algo en general”. La *axiología* aborda la dimensión evaluativa, siendo su objeto los *valores* (éticos y estéticos) y los sentimientos. Por último, la *praxeología* (filosofía práctica) aborda la dimensión práctica, siendo su objeto las obligaciones (práctico-éticas o normas) y la voluntad. Las tres están íntimamente vinculadas, puesto que en todas, así como en toda configuración cultural y social, se trata de la *vida misma de la razón*.⁶⁶ En este sentido ella equivale a una ciencia estricta y auténtica:

El Ideal: sólo existe una única ciencia auténtica en el más alto sentido de la palabra, se le llame filosofía o ciencia universal. Naturalmente siempre habrá ciencias particulares, que presuponen ámbitos específicos, métodos específicos, técnicas teóricas específicas, aptitudes personales específicas. La división de las ciencias particulares no es arbitraria ni prácticamente casual, por lo menos no si se debe establecer, como dijimos de antemano, que el mundo de la experiencia tiene su estructura universal esencial según divisiones abstractivas por dominios, como quizás según la naturaleza y el espíritu. Pero todas las ciencias son ahora órganos, aun cuando esencialmente unitarios, ramas vivientes del único árbol de la ciencia universal.⁶⁷

Pero su unidad interna sólo puede ser aclarada desde otra instancia. Por ello, y paradójicamente, dicha “filosofía científica” en última instancia no es “filosófica”, y comparte con las disciplinas que funda el carácter de ingenua, no transparente y “positiva”. Sólo devendrá “filosofía como ciencia estricta” con el desarrollo sistemático de su propia “condición de posibilidad cardinal”, de su “fundamento completo”: la “fenomenología trascendental” como ciencia *eidética* de la conciencia trascendental pura y sus

⁶⁶ *Hua VIII*, pp. 17-26.

⁶⁷ *Hua XXXII*, pp. 17-18; texto paralelo: *Ms. A IV 5*, p. 10b (citado por Bernet, Rudolf, Iso Kern y Eduard Marbach, *op. cit.*, p. 200); *cfr.*, también *Hua V*, p. 139 (*Ideas I*, p. 373).

correlatos (en tanto ciencia de la correlación mundo-conciencia), y el esbozo completo de las ontologías o ciencias *eidéticas* que ella abarca (el sistema de las ontologías formales y materiales).⁶⁸ Se requiere que sea “eidética”, puesto que el “flujo heracliteano” de la conciencia sólo es captable científicamente a través de su *esencia*, de su posibilidad *a priori* o de sus principios apodícticos en su generalidad esencial y necesaria. Y requiere, además, de un retorno a la subjetividad trascendental, entendida en un nuevo sentido:

El preguntar retrospectivo conduce ante todo al ser y la vida subjetiva universal, que en cuanto precientífica está ya presupuesta en toda teorización, y desde ella —y éste es EL PASO MÁS DECISIVO— a la “subjetividad trascendental” (llamada así con la vieja expresión, pero con un nuevo sentido) como el protositio de toda dación de sentido y verificación del ser. A la ‘filosofía como ciencia rigurosa’, y como universal y absolutamente fundamental, no debe renunciarse antes de hacer de nuevo y con la más radical seriedad un intento de fundamentarla realmente [...].⁶⁹

Así, ambas direcciones fundacionales del inicio hacia el fundamento lógico-ontológico de las ciencias y hacia su última fuente subjetiva se hallan aquí fusionadas en un sólo proceso que apunta a los “últimos fundamentos” aprióricos, *absolutamente autojustificados*, de toda facticidad y de toda ciencia *a priori*.

La fenomenología trascendental eidética (de posibilidades puras), como teoría del “ser posible” o “de los comienzos”, será llamada: *filosofía primera*, “ontología universal”, “teoría universal o concreta de las ciencias” o “lógica concreta del ser”.⁷⁰ En un

⁶⁸ Cfr., Carta de Husserl a K. Joel del 11.3.1914 (*Hua Dok III/6*, pp. 205-208, también citada por Rudolf Bernet, Iso Kern y Eduard Marbach, *op. cit.*, p. 209). Cfr., también *Hua V*, pp. 139, 141-143 (*Ideas I*, p. 373, 374-376); *Hua VIII*, pp. 327-328; *Hua IX*, pp. 296-299 *passim* (AEB, pp. 77-80 *passim*).

⁶⁹ *Hua V*, p. 139 (*Ideas I*, p. 373).

⁷⁰ Cfr., *Hua III/1*, p. 159 (*Ideas I*, p. 169); *Ms. F I 10*, p. 95a [1906]; *Hua XXVIII*, p. 171; *Hua I*, pp. 106 y 181 (MC, p. 97); *Hua VII*, p. 5-6 (Edmund Husserl,

estudio crítico del primer tomo de las *Investigaciones lógicas*, el neo-kantiano Paul Natorp sostiene que su contenido puede aspirar, con todo derecho, al título de *πρωτή φιλοσοφία*, puesto que en él la ontología se resuelve en una lógica, una “analítica del entendimiento puro” o una “crítica del conocimiento”.⁷¹ La introducción al primer tomo de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913)⁷² anuncia un tercer libro consagrado a *la primera de las filosofías*, encargada de realizar la idea de un conocimiento absoluto y presupuesta perpetuamente por toda metafísica y toda ciencia. Como los dos volúmenes restantes de *Ideas I* desarrollan el tema previsto sólo para el segundo, surge la hipótesis que recién las *Lecciones de filosofía primera* de 1922/23 desarrollan el tema inicialmente anunciado para el tercer libro.⁷³ Un esbozo previo de la mayor parte de dichas lecciones se halla en las cuatro conferencias que Husserl leyó en Londres en 1922.⁷⁴ A su vez, estas conferencias sirven de base, en forma modificada, a las conferencias de París, en 1929,⁷⁵ por lo que se puede afirmar que las *Meditaciones cartesianas*, elaboradas a su

Filosofía Primera [1923/1924], Barcelona/Buenos Aires/Caracas: Grupo Editorial Norma, 1998, traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau, pp. 15-17; en adelante, *FP*); *Hua VIII*, p. 4; *Hua IX*, pp. 297-299 (*AEB*, pp. 77-80); *Hua V*, pp. 143, 147-148, 152, 159-162 (*Ideas I*, pp. 376-377, 381, 385-386, 393-395).

⁷¹ Cfr., Paul Natorp, “Zur Frage der logischen Methode: mit Bezug auf Edm. Husserls *Prolegomena zur reinen Logik*”, en: *Kantstudien*, vol. VI, 1901, pp. 270-283, citado por Arion L. Kelkel, “Prólogo del traductor”, en: Edmund Husserl, *Philosophie Première* (1923-24), Deuxième Partie: *Théorie de la réduction phénoménologique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1972, pp. xvii-xviii.

⁷² *Hua III/1*, pp. 7-8 (*Ideas I*, pp. 11-12).

⁷³ Arion L. Kelkel, *op. cit.*, p. xx.

⁷⁴ *Hua XXXV*. Las lecciones sobre “Introducción a la filosofía” que se hallan en este volumen de la *Husserliana* contienen los pasajes que componen las “Conferencias de Londres”. Las conferencias, en su composición original, son asequibles en Berndt Goossens (ed.), “Londoner Vorlesungen, 1922”, en: *Husserl Studies* 16, n° 3, 1999-2000, pp. 183-254. En adelante, citaré estas conferencias de *Hua XXXV*.

⁷⁵ *Hua I* (*Las conferencias de París* de 1930, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, presentación, traducción y notas de Antonio Ziriñ; en adelante, *CP*).

vez sobre la base de estas últimas, se hallan en la misma dirección que las *Lecciones* de 1923/24, no siendo solamente una “introducción a la filosofía fenomenológica”, sino propiamente la forma que él quiso dar a sus *meditaciones de prima philosophia*.⁷⁶

Es, pues, la fenomenología trascendental como “filosofía primera” la que revive la idea teleológica de filosofía que rige en la historia occidental desde la institución socrático-platónica. De acuerdo con esta idea, la filosofía se entiende como un conocimiento radicalmente fundado en “una suprema y última meditación sobre sí (*Selbstbesinnung*), un supremo y último esfuerzo de comprensión y de autorresponsabilidad”, o bien como una “ciencia de los comienzos”, “ciencia que aporta a sí misma su propia justificación absoluta” en actos reflexivos (libre, por ende, de presupuestos),⁷⁷ autónoma y cerrada, que halla su fuente originaria y su base absoluta “en la unidad de la subjetividad cognoscente”. La filosofía primera como fenomenología eidética trascendental se muestra, pues, como ciencia del “ser absoluto” o de la “subjetividad trascendental *posible* en general”, con una serie de temas propios (estructuras del ego, tiempo, constitución, génesis, síntesis activa o pasiva, etc.). Aun cuando la historia significa un fracaso en la realización de dicha idea, Husserl pretende revivirla inspirándose en las dos primeras *Meditationes de prima philosophia* de Descartes.⁷⁸ Se propone, por ende, mostrar que la idea de la filosofía primera, en la medida en que lleva a cabo la realización auténtica y necesaria de una teoría universal de las

⁷⁶ Cfr., Arion L. Kelkel, *op. cit.*, pp. xxii-xxiii; y Edmund Husserl, “Author’s Preface to the English Edition”, en: *Ideas, General Introduction to Pure Phenomenology*, London/New York: George Allen & Unwin Ltd./The Macmillan Company, 1952 [¹1931]), traducido por W.R. Boyce Gibson, pp. 29-30.

⁷⁷ Cfr., Elisabeth Ströker, “En torno a la problemática de la fundamentación última en la fenomenología de Husserl”, en: *Areté, revista de filosofía*, vol. III, n° 2, 1991, pp. 253-277, originalmente publicado como “Zur Problematik der Letztbegründung in Husserls Phänomenologie”, en: Werner Marx (ed.), *Zur Selbstbegründung der Philosophie seit Kant*, Frankfurt/M: Klostermann, 1987, pp. 108 ss. Ströker señala las paradojas que involucran los análisis simultáneamente fundantes y auto-fundantes.

⁷⁸ Cfr., *Hua* VI, pp. 71-74, 76-80 (*Crisis*, pp. 113-116, 117-121); *Hua* VIII, pp. 3-4.

ciencias, abraza una teoría total de la vida de la razón (*cognoscente, valorativa y práctica*).⁷⁹

En tanto fenomenología de la razón, ella funda sistemáticamente las ciencias *aprióricas* positivas, que se convierten “en sus ramas”, a la vez superando su unilateralidad e integrando todo su contenido a través de un método (subjetivo) “libre de las paradojas” y de las “crisis de fundamentos” que las afectan.⁸⁰ Esta fundación se realiza tomando como hilos conductores los principios y conceptos fundamentales de las ontologías formales (cuya cuasi-región es la del “objeto en general”) y de las ontologías materiales (de las regiones supremas de objetividades) como guías en el retorno reflexivo analítico (mediante la reducción fenomenológica) hacia las prestaciones intencionales constitutivas —anónimas— que están en su “origen”.⁸¹ Y como las ciencias *empíricas* (fácticas) positivas se fundan, a su vez, en las ciencias *aprióricas*, aquellas también se fundan radicalmente (más allá de fundamentos sujetos a crisis) en el *a priori* universal de la fenomenología trascendental:

Esta *concreta ontología* universal [...] sería, por tanto, *el universo de la ciencia en sí primera* con una fundamentación absoluta. La en sí primera de las disciplinas filosóficas, con respecto a su orden, sería la egología delimitada *solipsísticamente*, la del *ego* reducido primordialmente; sólo después vendría la fenomenología intersubjetiva fundada sobre la egología solipsista, y, por cierto, con una generalidad que en primer lugar trata las cuestiones universales, para sólo después ramificarse en las ciencias aprióricas. Esta ciencia total del *a priori* sería entonces el *fundamento de las auténticas ciencias de hechos y de una auténtica filosofía universal en el sentido cartesiano*, una ciencia universal absolutamente fundamentada de lo de hecho existente. Pues toda la racionalidad del *factum* yace en el *a priori*. La ciencia apriórica es ciencia de los principios a los

⁷⁹ *Hua VII*, p. 6 (FP, p. 17).

⁸⁰ *Hua V*, pp. 160-161 (*Ideas I*, pp. 393-394); *Hua IX*, pp. 296-297 (*AEB*, pp. 77-78).

⁸¹ *Hua VII*, pp. 187-188 (FP, pp. 324-325).

que tiene que recurrir la ciencia de hechos precisamente para fundamentarse, en definitiva, en tales principios radicales.⁸²

Sin embargo, aquí surge una novedad. Resulta que la interpretación fenomenológica del “universo sistemático de las ciencias positivas”, fundadas absolutamente de modo metódico en la fenomenología eidética, es obra de ciertas “*ciencias fácticas últimas*”, que brindan una interpretación *última* del ser objetivo que exploran. Ellas serán *idénticas* a la *fenomenología empírica*, también denominada “fenomenología de la realidad” (por oposición a la “fenomenología de la pura posibilidad” o eidética), “metafísica”, “ciencia absoluta de la realidad fáctica”, “filosofía empírica de lo fáctico” o *filosofía segunda*.⁸³ Pero como, siguiendo una vieja enseñanza, sería una gran verdad la que sostiene que todo conocimiento de la “posibilidad” precede y funda el conocimiento de la “realidad”, siempre y cuando esté correctamente comprendida, resulta que toda racionalidad de lo fáctico, de las ciencias de hechos, debe yacer en principios *a priori*, apodícticos, de generalidad y necesidad esencial, que los “logifican” o “cientifican”. En ese sentido, Husserl afirma que:

La fenomenología desarrollada rigurosa y sistemáticamente en el sentido que acabamos de ensanchar <ampliado a una fenomenología empírica> es idéntica a esta filosofía que abarca *todo* conocimiento genuino <la ciencia universal a partir de una autojustificación radical>. Se divide en la fenomenología eidética (u ontología universal) como *filosofía primera* y en la *filosofía segunda*, la ciencia del universo de los *facta* o de la intersubjetividad que los encierra a todos sintéticamente. La filosofía primera es el universo del método para la segunda y en su fundamentación metódica está referida retrospectivamente a sí misma.⁸⁴

⁸² Hua I, p. 181 (MC, p. 202).

⁸³ Cfr., Carta a K. Joel, *op. cit.* (nota 66, *supra*); Hua XXVIII, p. 171; cfr., también Hua I, pp. 106, 181 (MC, pp. 97, 202), p. Hua VII, p. 188 nota (FP, p. 325), Hua IX, p. 298 (AEB, pp. 78-79).

⁸⁴ Hua IX, p. 298-299 (AEB, p. 79); entre corchetes agudos (< >) cito los comen-

Por consiguiente, los “últimos fundamentos” constituyen el tema de la “filosofía primera” o fenomenología “pura”; ésta, en efecto, detenta las últimas bases trascendentales no sólo de las ontologías formales, regionales (y, a través de éstas, de las ciencias aprióricas y fácticas), de la axiología y de la praxeología, sino también de la “filosofía segunda” o fenomenología empírica que, a su vez, es fundamento de las ciencias fácticas. La jerarquización entre las ciencias aprióricas y las ciencias empírico-positivas se repite, pues, en la jerarquización fundacional entre estas dos ramas de la fenomenología: filosofía primera y filosofía segunda.⁸⁵ Sin embargo, la “filosofía segunda” y su relación con la primera no dejó de sufrir transformaciones a lo largo del tiempo.

Ya en un período muy temprano (1909) Husserl habló de *metafísica* como una ciencia intermediaria entre las ciencias eidéticas y las ciencias empíricas (*ousiología* de las ciencias particulares),⁸⁶ encargada de “armonizar” los resultados de estas últimas con sus principios eidéticos. La metafísica, así entendida, finalmente fue reabsorbida dentro de la “ontología eidética (material) de la naturaleza”. En un segundo período, la totalidad mundana, tema de las ciencias positivas —en relación con la comunidad universal de sujetos trascendentales— obtiene una interpretación “metafísica” de su ser objetivo fáctico a través de “ciencias fácticas últimas”, aplicando la fenomenología eidética. Aquí surge la denominación de filosofía segunda, que se identifica con el universo entero de las ciencias fácticas, siendo, pues, intermediaria entre la filosofía primera y estas últimas.⁸⁷ En un tercer momento, al dudar de la posibilidad de reducir últimamente todo *factum* a

tarios que introducen en la cita Rudolf Bernet, Iso Kern y Eduard Marbach, *op. cit.*, p. 210.

⁸⁵ *Hua IX*, pp. 297-298 (*AEB*, pp. 77-79).

⁸⁶ *Cfr.*, Karl Schuhmann, *op. cit.*, p. 276 y 283. *Cfr.*, también *Hua XXVIII*, pp. 182 y 377; *Hua XVIII*, p. A 11/B 11 (*IL I*, p. 43), *Hua XIX/1*, p. A 20/B₁ 20 (*Ibid.*, p. 308).

⁸⁷ *Hua VII*, p. 188 (*FP*, p. 325); *Hua IX*, p. 298 (*AEB*, pp. 78-79); *cfr.*, Rudolf Bernet, Iso Kern y Eduard Marbach, *op. cit.*, p. 211.

los *eide* (tema sobre el que discutió en *Ideas I*)⁸⁸ suelta un poco el amarre fundacional entre filosofía primera, segunda y ciencias fácticas. Surge así un nuevo sentido de facticidad, al indicar en las *Lecciones* de 1923/1924 que habría una “problemática” ya no interpretable desde el suelo fenomenológico eidético, por ejemplo el de “[...] la irracionalidad del *factum* trascendental, el que se expresa en la constitución del mundo fáctico y de la vida fáctica del espíritu: por ende, metafísica en un nuevo sentido”;⁸⁹ o, bien, el *hecho irracional* de la correspondencia entre la idealidad racional, teórica y práctica, y la realidad, es decir, el “*factum* irracional de la racionalidad del mundo”.⁹⁰ A ello se añaden todos los problemas de la facticidad fortuita: en primer lugar el del *todo* de las mónadas (intersubjetividad trascendental),⁹¹ que abarca sintéticamente todo hecho; enseguida el de la muerte, el destino, el “sentido” de la historia,⁹² los problemas ético-religiosos, o los del sentido de una vida “auténticamente” humana,⁹³ etc. En efecto, desde 1921 habría sostenido Husserl que “la historia es el gran *factum* del ser absoluto; y las *últimas preguntas*, aquellas que son metafísica y teleológicamente *últimas*, forman unidad con aquellas que preguntan por el *sentido absoluto de la historia*”.⁹⁴ La metafísica en un “nuevo sentido” requiere, así, de “otro proceder metódico” para su explicación.⁹⁵

Como a estas alturas ya ha devenido evidente que los “últimos fundamentos” y las “últimas cuestiones” comienzan a apuntar más allá de la *filosofía primera*, en dirección de la *filosofía segunda*, entablándose una paradójica “circularidad” fundacional entre ambas instancias, en la década de los treinta Husserl parece

⁸⁸ *Hua* III/1, p. 134 (*Ideas I*, pp. 143-144).

⁸⁹ *Hua* VII, p. 188 (FP, p. 325).

⁹⁰ *Hua* VIII, pp. 385, 394.

⁹¹ *Cfr.*, *Ibid.*, p. 506.

⁹² *Hua* I, pp. 39, 182 (CP, p. 51; MC, p. 203).

⁹³ *Hua* IX, pp. 299-301 (AEB, pp. 80-82).

⁹⁴ *Hua* VIII, p. 506 (el subrayado es mío).

⁹⁵ *Cfr.*, Rudolf Bernet, Iso Kern y Eduard Marbach, *op. cit.*, p. 212.

plantear ciertas excepciones a la prioridad de lo ideal sobre lo real. Por ejemplo, Husserl le escribe a Gustav Albrecht, el 2 de agosto de 1917, acerca del anhelo de llevar a una culminación religioso-filosófica los esfuerzos de una vida filosófica; y confiesa:

Desgraciadamente tengo la obligación de terminar de imprimir mi trabajo de largos años, sobre todo porque ellos ofrecen los fundamentos científicos de una reconciliación entre la cosmovisión naturalista, vencida por la *epojé*, y la cosmovisión teleológica. La teleológica, empero, es en última instancia la verdadera.⁹⁶

Husserl confiesa, por otro lado, al final de su vida, a propósito de la vía histórica hacia la fenomenología trascendental, que finalmente ha “alcanzado los verdaderos comienzos de la filosofía”.⁹⁷ El sentido de facticidad también sufre variación, pues si en un inicio ella se piensa como el mundo de los “hechos” que “instancian” los εἶδη individualizándolos en la dimensión espacio-temporal, aquí el *factum* abraza lo que *yace más allá de todo* εἶδος, o es anterior a todo εἶδος. Así, el dominio eidético como un todo, el “*factum ego* trascendental” o el “*factum* de su mundo histórico-teleológico” son “hechos” que preceden al “*eidos ego* trascendental” y constituyen puntos de partida de su filosofar. En 1931, Husserl incluso sostendrá que aquí se da un caso absolutamente *sui generis*, pues siempre el ser de una “posibilidad eidética” es completamente independiente de su realización efectiva. “*Pero el eidos yo trascendental es impensable sin el yo trascendental como fáctico*”.⁹⁸ Añade que las “últimas necesidades, las necesidades originarias”, los “últimos hechos” o “los hechos originarios”, son constituidos por el *factum* originario de nuestro yo en todo este proceso de pensar en retroceso a partir del mundo, de practicar la reducción y la variación imaginaria, etc. Todo esto remite a estructuras originarias de nuestra facticidad, que conllevan,

⁹⁶ *Hua Dok I*, p. 212 ss.

⁹⁷ Citado por Stephan Strasser (ed.), en: *Hua I*, p. xxix.

⁹⁸ *Hua XV*, p. 385 ss.

además, un núcleo de “contingencia originaria” (*Urzufälligem*) en formas esenciales, en formas de un funcionar posibilitante.⁹⁹ *Tampoco podemos sobrepasar* nuestro propio ser fáctico y menos aún nuestro originario ser-con-otro. Nuestra *realidad absoluta*, por ende, “tiene en sí misma su fundamento y en su ser sin fundamento (*grundlosen Sein*) tiene su absoluta necesidad, lo que deja abierta una dimensión fortuita (*ein Zufälliges*)”.¹⁰⁰

Que los “últimos fundamentos” parezcan haberse deslizado, en el último período de la obra de Husserl, hacia este ámbito de la otrora “filosofía segunda” y de las “cuestiones metafísicas” también deviene manifiesto en *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Las reflexiones “histórico-filosóficas” y la dimensión “generativa” que pone a la luz este auténtico “testamento filosófico” dejan de constituir una introducción más a la fenomenología trascendental para convertirse, no solamente en la más necesaria y fundamental, sino también en la culminación del trabajo de su vida.¹⁰¹ Esto no significa que Husserl abandone el programa trascendental, y que recién con la *Crisis* tome “conciencia de lo que significaba realmente el fenómeno rompiendo tácitamente con la filosofía de las esencias”.¹⁰² En esa obra sigue afirmando que el rol de la fenomenología trascendental es el de haber llevado el *τέλος* instituido por la filosofía griega al horizonte de su “comienzo apodíctico”, que es el de la “completa claridad” (“hasta su elaboración final en la total inteligibilidad”) de la tarea histórica que le ha sido *asignada* por las

⁹⁹ *Loc. cit.*

¹⁰⁰ *Loc. cit.*

¹⁰¹ *Cfr.*, Hua VI, pp. 71-74 (*Crisis*, pp. 113-116). *Cfr.*, Alfred Schutz, “Phenomenology and the Social Sciences”, en: Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1940, p. 165; citado por David Carr, “Introducción del traductor”, en: Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 1970, pp. xxix-xxx.

¹⁰² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. 61 n.

generaciones de filósofos que le han precedido.¹⁰³ Es cierto que la “apodicticidad” del comienzo a la que se refiere aquí no tiene nada que ver con la “apodicticidad en el sentido matemático”,¹⁰⁴ y que una vez arribado a este “comienzo apodíctico” se inicia la “tarea infinita” (esto es, esencialmente inacabada) de la reflexión filosófica. Es cierto también que en 1934 deja de auto-calificarse como “idealista”,¹⁰⁵ término (pero no concepto) del cual ya dudaba pocos años antes, reconociendo que era la causa de los malentendidos que afectaron la recepción de su obra:

Las objeciones contra este idealismo y su supuesto solipsismo afectaron seriamente la recepción del trabajo [...]; quizás hubiera debido dejar abierta la decisión final a favor del idealismo trascendental [...]. Sin embargo, no debo evitar aclarar expresamente que no he retirado nada respecto del idealismo fenomenológico-trascendental, que como antes considero toda figura del realismo filosófico corriente un contrasentido en principio [...].¹⁰⁶

Por ende, si bien la orientación de este período no constituye una supresión del programa trascendental, sí parece indicar una matización compleja en “el orden de las razones”. Quizás esto explique parcialmente por qué Husserl no termina ni publica en alemán las *Meditaciones cartesianas*, obra que sólo pocos años an-

¹⁰³ *Hua VI*, pp. 72-74 (*Crisis*, pp. 113-116).

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 74 (*Ibid.*, p. 115). En las *Meditaciones cartesianas* había sostenido, por el contrario, respecto de la evidencia *apodíctica*, que si bien no había que entender con ella la evidencia “adecuada”, sí más bien aquella “indubitabilidad que el científico demanda de todos los *principios*”. (*Hua I*, p. 55 [*MC*, p. 22]).

¹⁰⁵ *Cfr.*, Herbert Spiegelberg, *The Context of the Phenomenological Movement*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1981 (*Phaenomenologica* 80), p. 155; Antonio Aguirre, *Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, pp. 147-149; y Roberto Walton, *Mundo, conciencia y temporalidad*, Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1993, p. 65.

¹⁰⁶ *Cfr.*, *Hua V*, pp. 149-155 (*Ideas I*, pp. 383-388).

tes había calificado como el “mayor trabajo de mi vida [...] con el cual podré morir contento”.¹⁰⁷

Posiblemente pocos objetarán que es conspicuo el alejamiento del patrón moderno en la noción de “últimos fundamentos” que surge en el seno de la filosofía segunda. Más polémica y de mayor interés resulta la posibilidad de ese alejamiento precisamente allí donde parece haber una total filiación respecto de dicho patrón: en la filosofía primera, concretamente en el período que se extiende entre las *Lecciones de filosofía primera* de 1923/24 y las *Meditaciones cartesianas*. En lo que sigue, examinaré las *Leciones* de 1923/24.

§4. “LA SITUACIÓN DEL FILÓSOFO PRINCIPIANTE”

En las *Lecciones* de 1923/24 se observa el problema inicial en el que se debate la filosofía primera: el de la naturaleza que debe exhibir su *primera evidencia* (equivalente a su “primer principio” o su “último fundamento”). La apariencia de un primer círculo surge amenazador: a) por un lado, sólo planteando *anticipadamente* la meta en su concreción (*v. gr.*, el ideal de filosofía como ciencia universal) sabremos qué rasgos exigirle (por *anticipado*) a la primera evidencia; b) pero por el otro, sólo una vez *asegurada* la primera evidencia se podrá determinar según su naturaleza la configuración final de dicha disciplina fundamental. Es claro que no se puede empezar simplemente por *b* —con la apropiación simple de la primera evidencia— si no tenemos *a* —si no sabemos qué exigirle, según el ideal de ciencia al que debe servir—; pero, ¿de dónde proviene *a* (el ideal de filosofía anticipado) si es que todavía no tenemos *b* (su primera evidencia)?

¹⁰⁷ Carta a Roman Ingarden fechada el 19 de marzo de 1930, en: *Briefe an Roman Ingarden*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1968, p. 59; citado por David Carr, *op. cit.*, p. xxix.

(A) LA “IDEA DE FILOSOFÍA” DESDE LA MOTIVACIÓN DEL
FILÓSOFO PRINCIPIANTE

Husserl opta por la primera alternativa:

En tanto filósofos principiantes, es decir, en tanto determinamos nuestra voluntad por la idea de un conocimiento universal fundado sobre una justificación absoluta, entendemos obedecer al principio de la “evidencia” pura, y esto en la universalidad de la voluntad más rigurosa.¹⁰⁸

Parte, así, no de una primera evidencia teóricamente instituida, sino de la “situación original y única del filósofo principiante”, el que tiene que afrontar la “decisión” y asumir el “riesgo” de *motivar* en él mismo *voluntariamente* el “ideal de una ciencia” que “*debe ser*” de una “claridad perfecta”, es decir, trascendental, en el “*marco plenamente concreto de la subjetividad operante*”.¹⁰⁹ Baste por el momento observar que dicha subjetividad operante, más que teórico-cognitiva es práctico-voluntaria, sobre la que pende una responsabilidad ética: la voluntad de constituir (motivar) dicho ideal.

Ya he señalado que el ideal de la filosofía como ciencia universal es planteado por Husserl, inspirándose en el modelo cartesiano moderno, como la voluntad de fundación radical de una ciencia universal, primera, *perennis*, unitaria (siendo las ciencias sus ramas), con el fin supremo de apuntar a la totalidad infinita de verdades puras. Una cierta influencia neo-kantiana se insinuaría en la coincidencia parcial de la fenomenología husserliana en tanto filosofía primera con la epistemología, en cuanto a la relación razón-realidad, según Karl Schuhmann, mientras que ésta a su vez posibilita a la filosofía segunda, coincidente con la metafísica.¹¹⁰ Husserl expresamente niega, empero, la identificación entre la

¹⁰⁸ *Hua VIII*, p. 32.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 22.

¹¹⁰ Karl Schuhmann, *op. cit.*, p. 279.

filosofía universal (primera) y la “teoría del conocimiento”,¹¹¹ puesto que, como se verá enseguida, la correlación entre subjetividad y objetividad tiene un alcance mucho más vasto que el dominio meramente cognitivo. Sin embargo, es cierto que Husserl mismo en otros momentos la identifica con una teoría de la ciencia universal o con una teoría total de la razón llamada a renovar el engranaje científico.¹¹² En este último sentido debe, precisamente, asegurarse una *fundamentación radical, universal y absoluta*, por fuentes últimas, absolutamente inteligibles, autónomas, radicales, lo que sólo es posible si el fundamento correspondiente es la subjetividad trascendental, único campo capaz de auto-fundación y de dar cuenta del origen de toda racionalidad (es decir de la correlación misteriosa entre acto, sentido y objetividad).¹¹³ Se trata, por ende, de un “todo luminoso, claro y cierto” de un lado al otro (de los fundamentos y de lo fundado).¹¹⁴ Husserl está convencido de que dicho modelo, a todas luces moderno, jamás ha sido efectivamente realizado en la historia, hasta el surgimiento de la fenomenología.¹¹⁵

Nos parece, empero, que por lo menos dos elementos introducen desde un inicio novedades en esta “idea de la filosofía”: 1) el *campo racional* que abarca es mucho más vasto que aquel de la mera cognición; y 2) la filosofía aparece precisamente como una ‘idea’ límite que yace en el infinito.

1. Husserl parece a veces afirmar que el “campo racional” en cuestión extiéndese más allá del dominio *cognitivo* hasta abarcar en su significación universal y esencial el dominio entero de la producción de sentido de la conciencia, como las configuraciones de la cultura total (sociales, científicas, de la praxis).¹¹⁶

¹¹¹ Cfr. *Hua VIII*, p. 26.

¹¹² Cfr., *loc. cit.*, y *Hua VII*, p. 7 (FP, p. 18).

¹¹³ *Hua VIII*, p. 28.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 20.

¹¹⁵ *Hua VII*, p. 5 (FP, p. 16).

¹¹⁶ *Hua VIII*, pp. 23 y 26.

En otros momentos, de aire más intelectualista-cientista, parece sostener que el *conocimiento* mismo, en su amplitud total, abarca la esfera total del juicio —predicativo y ante-predicativo—, las creencias y sus modalidades, etc., en la medida que encierra todo lo racional e irracional, lo intuitivo e in-intuitivo, en suma, todo tipo de prestaciones que surgen de la afectividad y de la voluntad en el impulso y en la acción (como los sentimientos de amor-odio, placer-disgusto, desear-querer-anhelar, etc.). Sin embargo, Husserl también señala una *interpenetración* esencial entre niveles cognitivos y no-cognitivos cuando destaca que en todo conocimiento científico *stricto sensu* al juzgar predicativo se añaden la impulsión volitiva y el evaluar (aunque estos estén aquí totalmente orientados al fin del conocimiento); o cuando a todo acto de evaluar (*v. gr.*, el que se fundamenta en el placer puro que da una flor), que tiene su fuente en la voluntad y en el sentimiento ante-predicativos, se añade la creencia en la existencia y en las características del objeto percibido, con sus significaciones predicativo-judicativas. Pues bien, tras la lectura apresurada de este pasaje, en el que parece expresarse la primacía del “conocimiento” teórico sobre el dominio afectivo y volitivo,¹¹⁷ aunado a la anhelada “claridad y luminosidad” señaladas *supra*, es difícil evitar concluir que se está ante un “totalitarismo” intelectualista y racionalista de aroma hegeliano, o ante un “imperialismo” de la “razón teórica” sobre toda especificidad “racional” propia del dominio de la praxis y de la afectividad. Pero una lectura atenta permite advertir que Husserl enseguida señala que “la justificación suprema” o “la responsabilidad última y más elevada [...] brota en el conocimiento a partir de una actitud trascendental volcada a prestaciones de la afectividad (*Gemüt*) y de la voluntad que son constitutivas en última instancia”.¹¹⁸ Por ende, si las cuestiones del conocimiento parecen ocupar el primer plano es porque la marcha natural de la ciencia va de lo general a

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 23-25, 193-194.

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 25 y 194.

lo particular,¹¹⁹ mas no por una primacía en la cosa misma. La ambigüedad en la determinación de los dominios últimamente fundantes en el primer esbozo de esta “idea de la filosofía” delinear un segundo “círculo” de la interpretación.

Un tercer “círculo” se delinea cuando Husserl, en la determinación más estrecha de esta idea de la filosofía, señala *que ella encierra* (sin identificarse con), al igual que *funda últimamente* (sin haber otra fundación detrás): 1) a la teoría formal del conocimiento o de la ciencia (la teoría formal de toda teoría); 2) a las teorías materiales de las ciencias; y 3) a estas últimas. El círculo consiste en que si ella *responde* por toda otra disciplina, ella *inevitablemente* debe *responder* por sí misma en un sentido igualmente radical y absoluto. Este círculo es más serio que el anterior, pues corre el peligro de ser interpretado en el sentido de la paradoja del enunciado auto-referencial.¹²⁰ Pero la estrategia husserliana consiste en señalar que precisamente la última y más completa justificación (el carácter constitutivo en última instancia) de toda ciencia y de sí misma estriba en la *autorresponsabilidad* en el sentido más radical y absoluto,¹²¹ es decir, en una instancia cuya fuente *no es* puramente cognitiva, sino afectivo-volitiva. Este círculo nos enfrenta igualmente al problema de la *primera evidencia*, donde otro círculo *sui generis* hace su aparición.

2. Husserl sostiene que la idea de la filosofía a la que está consagrado indefectiblemente, por vocación y decisión radical absoluta, todo auténtico filósofo, no puede ser sino una *idea límite infinita*, pues toda realización del *τέλος* abre tras de sí nuevos e inagotables horizontes. Husserl compara la fenomenología trascendental con el amor, cuyo *proceso* de realización es *infinito* por ser *sin fin*, lo que hace de ella una mera aproximación incompleta:¹²²

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹²⁰ *Cfr.*, nota 15, *supra*.

¹²¹ *Hua VIII*, pp. 195-196.

¹²² *Hua VIII*, p. 14 y 196; *Hua VII*, p. 5 (FP, p. 16).

En el modo de una ciencia auténtica este es un camino infinito. Por ende, la fenomenología exige de los fenomenólogos renunciar para sí al ideal de un sistema filosófico y vivir como trabajadores humildes en comunidad con los demás en vistas de una *philosophia perennis*.¹²³

Afirmaciones como aquellas que subrayan la idea absoluta de la comunidad de filósofos como omnisapientes, o la idea de un *progreso absoluto de la cultura filosófica*, sumadas al carácter absoluto y transparente de la idea de la filosofía, han sido frecuentemente interpretadas descontextualizadas. En todos aquellos casos Husserl inmediatamente añade que se trata de un *τέλος*, de un límite ideal último yaciente en el infinito que guía la marcha efectiva del pensar filosófico. Nunca denotan *hechos históricos* u obras de un filósofo o de una comunidad finita de filósofos, sin ser por ello meros “caprichos” teóricos ni meras invenciones imaginarias y fantásticas. Ahora bien, en concordancia con lo previamente afirmado, Husserl nuevamente señalará como “fuente” de este *τέλος* infinito la idea de una absoluta autorresponsabilidad, la *voluntad* de una vida filosófica absolutamente autorresponsable, individual y comunitaria,¹²⁴ a través de una intencionalidad “interpersonal” perteneciente a personalidades “de orden superior”.¹²⁵ El carácter práctico-axiológico de la fuente de esta idea-*τέλος* se afirma cuando Husserl sostiene que falta estudiar los desarrollos de esta idea desde los motivos *pre-rationales* y *pre-científicos* de individuos y comunidades para ver el surgimiento de normas, reglas normativas y leyes cuyo estudio sistemático sería tarea de una “ética formal” o “teoría formal de normas”. Esto, a mi entender, nuevamente vuelve a apuntar en dirección del tercer círculo señalado más arriba entre teoría y praxis, pues en el origen de “la motivación del filósofo que comienza” el conocimiento es reconocido como una función de la razón

¹²³ *Hua IX*, p. 301 (*AEB*, p. 81).

¹²⁴ *Hua VIII*, p. 197.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 198.

práctica y el intelecto como servidor de la voluntad, aun cuando la voluntad cognitiva es también reconocida como precediendo todo otro querer.¹²⁶ Pero lo más interesante en esta interacción originaria entre teoría y praxis no es sólo que en el dominio originario no existe la transparencia total de la “racionalidad” teórica, sino que el dominio práctico que se entreteje con él no es el de una voluntad que reintroduciría por la puerta falsa la “infinitud incondicional” que se le niega al entendimiento finito, como en el caso de Kant. Husserl confiesa la naturaleza contingente en este dominio voluntario donde reina “la indeterminación”, “lo desconocido”, “el peligro”, “el error”, el “pecado”, etc., por lo que si el progreso es *idealiter* infinito, el peligro mismo, etc., yace también en el infinito.¹²⁷ Del mismo modo, cuando Husserl sostiene que la humanidad racional realiza la ciencia fundándola en la “libertad absoluta” de la razón, es necesario entenderla en el contexto no incondicional de la voluntad autorresponsable.

(B) NATURALEZA DE LA “PRIMERA EVIDENCIA”

Se ha fijado la “idea de la filosofía” como representando valores de absolutez, apodicticidad y universalidad, *pero también* valores teleológicos de apertura al infinito, asistematicidad, rebasando la cognición, y de inspiración ética enraizada en motivaciones afectivo-volitivas (autorresponsabilidad, libertad, por ende, contingencia y peligro). Es ahora de interés central determinar la naturaleza (o los rasgos esenciales) de la “*primera evidencia*” capaz de servir de “soporte” inicial y de garantía del proceso de realización de dicha “idea” teleológica. Aquí Husserl se apoya en Descartes, para quien el *comienzo*, aquel que detenta la primera evidencia, es el *ego cogito*. Lo primero, por ende, es averiguar *cómo* llegar a dicho comienzo y así *exhibir* su carácter insigne de primera evidencia.¹²⁸

¹²⁶ *Ibid.*, p. 201.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 202.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 3-10.

Previamente, empero, hay que señalar que la noción de “evidencia” en Husserl constituye propiamente un “criterio de verdad”, pero sin entender la evidencia al modo de la *clara et distincta perceptio* de Descartes, y sin entender la “verdad” desde su determinación analítica como verdad de la proposición. En efecto, para Husserl “*p* precisamente es verdad, cuando *p* se da (*besteht*)”, “no teniendo aquí ‘verdadero’ el sentido de un predicado de juicio, sino un predicado de un estado-de-cosas (*Sachverhalt*)”.¹²⁹ Su esclarecimiento fenomenológico indica en dirección de aquella determinación primitiva en las *Investigaciones lógicas* como una “vivencia de la verdad”,¹³⁰ no como un “tipo” de vivencia sino como un *modo de intencionar* el objeto a través del cual éste no es simplemente mentado en una intención vacía, sino que es calificado estrechamente como “dado en sí mismo” (*selbstgegeben*), en una plenitud intuitiva. Además, no solamente nos pone al frente de la simple y llana correlación sujeto-objeto sino que aproxima al objeto en el *cómo de su dación*. El predicado “evidente” tiene, pues, una aplicación “noética” referida a la vivencia misma, y “noemática” si se refiere al objeto. En relación con la dirección noemática, precisamente los “modos de dación” determinan “modalidades” del *ser* (cierto, probable, dudable), ocupando un lugar especial el “ser verdadero”. Lo importante es que toda “evidencia” (intención plenificada = intuición) se determina siempre en un retro-preguntar sobre su intención signitativa, por lo que se plantea la pregunta de saber si existe algún modo de determinar de modo “general”, y válido “para siempre”, una evidencia dada. Ella tendría que responder a los rasgos de una “síntesis de plenificación” *absolutamente realizada* entre intenciones signitivo-expresivas e intenciones intuitivo-plenificantes.

¹²⁹ Elisabeth Ströker, “Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft”, en: *Phaenomenologischen Studien*, Frankfurt/Main: Klostermann, 1987, pp. 11-12.

¹³⁰ *Hua* XVIII, p. A 190/B 190 (IL I, pp. 218-219); *Hua* XIX/2, p. A 594/B₂ 122 (Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, vol. II, traducido por José Gaos y Manuel García Morente, p. 445; en adelante, IL II).

Detrás de los primeros principios (o últimos fundamentos) de las ciencias (de sus presupuestos axiomáticos) tendrían que hallarse, de acuerdo con este criterio, *intelecciones evidentes* que ya no requieren de una ulterior justificación. Esta pregunta es esencial para la determinación de la “primera evidencia”.

Antes de plantear el *modo de acceder* (v. gr., el método) a dicha primera evidencia, en el contexto de las *Lecciones de filosofía primera* de 1923/24, llama la atención —aunque confirma el orden que he seguido *supra*: a) idea de la ciencia; b) primera evidencia— un nuevo círculo según el cual “la idea de ciencia *arqueológica*” (es decir, de los *primeros* principios y evidencias) *surge de* “la idea de la ciencia *teleológica*”, esto es, del *fin*, el que sin embargo ¡tiene una previa función operativa como proyecto! El ἀρχή, insiste Husserl, proyectado desde la idea del τέλος “debe” constituir el último fundamento absolutamente evidente, no sólo del *principio* sino de *cada etapa* de la ciencia.

Ahora bien, este ἀρχή no puede interpretarse sino como la “primera evidencia”, el *yo pienso*, cuyos rasgos debe cernir Husserl. Su primera caracterización nos acerca nuevamente al pretendido aire absoluto y transparente del proyecto moderno. Ella “*debe* consistir” en una justificación racional absolutamente “acabada” —de validez “definitiva”, *apodíctica*, que se puede “dejar de lado en adelante como algo con lo cual ya hemos terminado de una vez por todas”—,¹³¹ puesto que la naturaleza de su *auto-dación* es el grado sumo, *pleno y óptimo* de perfección: el de la “adecuación”. La naturaleza “adecuada” de la primera evidencia “debe”, a su vez, ser reconocible en una reflexión evidente, ella misma adecuada, sobre la primera.

No obstante, la sombra del *regressus* despierta en Husserl dudas que seguramente se añaden a otras, desde la primera determinación del “ideal de la evidencia” como adecuada, en las *Investigaciones lógicas*, bajo la égida de Brentano. En dicha obra, La evidencia o percepción adecuada se distingue de la percepción inadecuada en que el *objeto* de la primera coincide con el

¹³¹ *Hua VIII*, p. 30.

contenido puramente *inmanente* de la sensación, no quedando resto de la intención que necesite cumplimiento (sin gradualidad posible). En la inadecuada diferéncianse el contenido y el objeto, siendo éste algo *trascendente*, unilateral y meramente presuntivo, porque su dación tiende de un modo gradualmente creciente hacia un polo ideal de adecuación —jamás satisfecho.¹³² En efecto, en las *Lecciones*, Husserl señala que posiblemente la “evidencia adecuada” no sea sino una “idea aproximativa”, *de facto* fuera de nuestro alcance.¹³³ Pero no profundiza en esta idea, posiblemente por tratarse de un curso en el que pretendía ofrecer a sus estudiantes una imagen más acabada y confiable de su proyecto de fenomenología trascendental. Por ello vuelve a repetir que este tipo de evidencia “debe ser posible”, y que debe ser realizado “cueste lo que cueste”,¹³⁴ mencionando sorprendentemente que efectivamente existen “evidencias adecuadas”, como “2<3”. Este último ejemplo sólo corresponde al concepto de “*adecuación*”, si entendemos por “adecuadas” a las evidencias analíticas o tautológicas, pues no es un ejemplo de evidencia “adecuada”, si por esto último entendemos las “presuntas” evidencias “inmanentes” en el sentido cartesiano, y en el sentido fenomenológico de la palabra —pues, como señalaba Husserl desde 1907 hasta 1913— las evidencias matemáticas son en un cierto sentido tan “trascendentes” como las percepciones sensibles, y deben caer bajo la *ἐποχή* y la reducción:

Lo mismo que las realidades individuales en todo sentido, intentamos desconectar ahora también todas las otras especies de “trascendencias”. Esto concierne a la serie de los objetos “generales”, de las esencias. [...] Pero si reflexionamos más, se encuentra, sobre la base de ciertos supuestos, una posibilidad de poner “entre paréntesis”

¹³² Cfr., *Hua XIX/2*, pp. A 708-712/B₂ 237-240 (*LI II*, pp. 564-568), *Hua III/1*, pp. 77-79, 319-332 (*Ideas I*, pp. 85-87).

¹³³ *Hua VIII*, p. 33.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 36.

la lógica formal y con ella todas las disciplinas de la *mathesis* formal (álgebra, teoría de los números, teoría de la multiplicidad, etc.).¹³⁵

En todo caso, dicho ejemplo sí corresponde exactamente al de una evidencia *apodíctica*. Dicho esto, la característica esencial de la “primera evidencia” consiste en su resistencia a la negación o a la duda (la imposibilidad de su no-ser). Añade Husserl incluso que dicha evidencia se llama “adecuada” o *apodíctica*, pues en aquella época ambas expresiones todavía eran para él equivalentes.¹³⁶

En este punto, Husserl se enfrenta a auténticas dificultades en el *cumplimiento efectivo* de las exigencias que se está planteando, a través del método, para la “primera evidencia”. El *quid* de dichas dificultades es que ella, como fuente unitaria de una justificación absoluta y autárquica, debe constituir un presupuesto carente a su vez de presupuestos que le fueran “dados desde fuera”. Por ello es que el método se concibe inicialmente, siguiendo igualmente a Descartes, como un deshacerse de toda convicción anterior.¹³⁷ Mas, ¿cómo evitar las paradojas en las que cae la pretensión de una fundamentación autosuficiente absolutamente autárquica por los únicos medios que el fundamento mismo se autoriza? Husserl conocía bien la paradoja de Zermelo (descubierta casi simultáneamente con la de Russell, siendo además muy similar) sobre los enunciados autorreferenciales, desde su llegada a Göttingen en 1901.¹³⁸ Trasladada a este contexto, evade dicha paradoja sosteniendo que *sí existe algún tipo de presupuesto*: aquel que ingresa *a título de motivo*, salvaguardando de dicha manera el que nada sea dado “desde fuera”.¹³⁹ A dichas paradojas se

¹³⁵ Cfr., *Hua* III/1, pp. 125-127 (*Ideas* I, pp. 135-137). Cfr., *infra*, sobre la evolución de la distinción entre las nociones de inmanencia y trascendencia en Husserl, el capítulo XII; y sobre la distinción entre *adecuación* y *apodicticidad* en las *Meditaciones cartesianas*, el capítulo III.

¹³⁶ *Hua* VIII, p. 35.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹³⁸ Cfr., Bernhard Rang, “Introducción del editor”, en *Hua* XXII, pp. xx-xxii.

¹³⁹ *Hua* VIII, p. 39.

añade la sospecha de que el suelo trascendental del “yo soy” *no sea adecuado*. Husserl no termina justificando apropiadamente el carácter de evidencia *adecuada* del “yo soy”. Intenta simplemente sortear esta dificultad planteando dos posibilidades en la génesis del comienzo: a) el yo ya es conocido, directamente asequible, por anticipado; y si carece de una “evidencia adecuada”, podremos tratar de transformarla en una evidencia adecuada; esta alternativa no es mayormente examinada. Y b) sólo nos dejamos guiar por la idea de una ciencia de justificación absoluta, siendo el “yo” como un filósofo que comienza, portador de conocimientos inmediatos, que se recusan para ser resucitados exclusivamente *en tanto valideces de mi experiencia*: “yo soy” y “el mundo es” como certezas apodícticas. Su examen conduce a la subjetividad trascendental como *fuentes únicas* de evidencias apodícticas inmediatas.¹⁴⁰ Esta segunda alternativa adolece de la dificultad de que no responde a la pregunta de por qué la evidencia del “yo soy” tiene una primacía respecto de aquélla según la cual el “mundo es”, con el agravante de que todo “yo soy” se halla propiamente “encerrado” en la evidencia de que “el mundo es”. Husserl simplemente apunta aquí que cabe dudar de que el “yo soy” sea una particularización contingente de que “el mundo es”, *por ser su evidencia de carácter inacabado e inadecuado*, y que cabe más bien pensar que se trata del verdadero “principio de todos los principios” y la “primera proposición de toda filosofía verdadera”.¹⁴¹

No obstante, en una de las últimas lecciones Husserl parece ya insinuar el carácter “inadecuado” del yo, al afirmar que “mi vida misma, [...] es una idea-límite que yace en la eterna lejanía, que a su vez encierra una infinidad de figuras-límites y de infinitos puntos lejanos”.¹⁴² En un texto de un año más tarde (1924/1925)¹⁴³ Husserl claramente duda del principio de una evidencia *adecuada*, y sugiere la posibilidad de algún tipo de *apo-*

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 40.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 41-42.

¹⁴² *Ibid.*, p. 162.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 311.

dicticidad distinta a la adecuación que él mismo, en ese momento, todavía no comprende.

Considero que a Husserl le asaltan dudas desde las *Ideas I* respecto de la “evidencia adecuada”, noción demasiado tributaria de una distinción moderna entre la experiencia “inmanente” y “trascendente”. Pienso incluso que la distinción tajante entre evidencia adecuada e inadecuada ya se ve afectada de sospechas desde 1910/11.¹⁴⁴ Por ejemplo, en *Ideas I* sostiene Husserl que la mirada pura interna no puede captar la totalidad del encadenamiento de las vivencias, excepto bajo la forma de una *idea en sentido kantiano*, y “es justo lo peculiar [...] <de esta última> el no perder lo que tiene de evidencia por ser inasequible la determinación adecuada de su contenido, aquí la corriente de las vivencias”.¹⁴⁵ Tampoco puede satisfacerse el carácter *adecuado* de la percepción interna si ésta se vuelca sobre una vivencia concreta aislada, pues ninguna es independiente, llamando todas a un complemento en relación con un encadenamiento que es el de la conciencia.¹⁴⁶ Dichas dudas, en suma, conducen a Husserl a una reflexión crítica cada vez más profunda, que, en las *Meditaciones cartesianas*, resulta en el definitivo abandono de la noción de “evidencia adecuada” y en su sustitución por aquella de “evidencia apodíctica”. Pero habrá que sostener que el “presupuesto” que ineludiblemente sustenta dicha “evidencia primera” proviene “de otro lado”, del dominio *ético*, a partir del cual se constituye el τέλος: a) el de su idea como filosofía; b) el de su “primera” evidencia. Esta última no es propiamente “primera”, sino más bien “derivada” —pues proviene del dominio de la *praxis*.

¹⁴⁴ Cfr., *Hua XIII*, pp. 160-169 *passim* (Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994, pp. 96-104 *passim*).

¹⁴⁵ *Hua III/1*, p. 186 (*Ideas I*, p. 197).

¹⁴⁶ *Loc. cit.*

Capítulo III

LAS BASES INTUITIVAS DE LA RACIONALIDAD

§1. HUSSERL Y LA CRÍTICA CONTEMPORÁNEA

Muchos concuerdan en que el principal motivo del alejamiento de Husserl y la filosofía contemporánea es el ya superado paradigma “fundacionalista” sobre el que supuestamente se modela la fenomenología trascendental. Sin embargo, creo que este alejamiento se funda en un malentendido respecto del proyecto fundacional husserliano, debido, parcialmente, a una resistencia generalizada frente a su concepto de *intuición*. La fuente de esta resistencia, a su vez, me parece ser la incuestionada influencia de Kant y su concepto de razón, durante gran parte de los siglos diecinueve y veinte, y del papel que en relación con ella cumple la intuición.

Mi sospecha de que el neo-kantismo habría tenido una influencia oculta en la recepción crítica de la fenomenología trascendental, tanto por la tradición continental como por la analítica, fue primero motivada por un libro reciente que confronta críticamente el problema husserliano de los “últimos fundamentos” con el escepticismo, haciendo uso de “argumentos” trascendentales que se originan en las discusiones filosóficas con-

temporáneas. Karl Mertens,¹ el autor, concluye negativamente respecto de la capacidad de la fenomenología trascendental de resistir argumentos escépticos y, así, de hallarse en situación de pretender el estatuto de una “ciencia últimamente fundada”. En oposición a la concepción de Mertens, sostengo que la aproximación husserliana a las bases intuitivas de la racionalidad coloca a la fenomenología trascendental en una mejor situación para resistir cualquier forma de escepticismo.

Antes de desarrollar este punto de vista, empezaré examinando la crítica neo-kantiana de la fenomenología trascendental de Husserl, siguiendo la versión de Fink de 1933,² y sobre el trasfondo histórico del lugar de la intuición en la filosofía desde Kant. Enseguida, pasaré revista a algunos aspectos de la opinión de Mertens de que hay una manera “demostrativa” de resistir a los argumentos escépticos, pudiendo legitimarse la pretensión de un conocimiento últimamente fundado —y, *a fortiori*, del conocimiento en general—, “reconstruyendo” la propia teoría husserliana de la evidencia. Luego someteré los procedimientos argumentativos y reconstructivos de Mertens y de los neo-kantianos a un escrutinio crítico, a la luz de la concepción husserliana de intuición. Se concluye, finalmente, replanteando la noción de razón y el papel que en ella cumple la intuición, más allá de la crítica neo-kantiana a la fenomenología trascendental.

¹ Karl Mertens, *Zwischen Letztbegründung und Skepsis: Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1996.

² Eugen Fink, “Die Phänomenologie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”, en: Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966 (*Phaenomenologica* 21), pp. 79-156; primero publicado en *Kant-Studien*, vol. XXXVIII, n° 3-4, pp. 319-384 (Eugen, Fink, “La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea”, en: *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 1, *op. cit.*, traducción de Raúl Velozo Farías, pp. 361-428). En adelante citaré la edición en castellano.

§2. EL LEGADO DE KANT

En su ensayo de 1933 en *Kant-Studien*, Fink enfrenta las críticas dirigidas a la fenomenología trascendental “constitutiva” de Husserl —que emanan principalmente de la escuela neo-kantiana de Heinrich Rickert, del sudoeste alemán. Husserl mismo ha evitado entrar en discusiones para demoler objeciones que se le han dirigido durante décadas, debidas —según Husserl— fundamentalmente, mas no exclusivamente, a lecturas superficiales de su obra. Éstas, empero, provienen de casi todos los frentes, y no sólo de la escuela neo-kantiana de Baden —creadora y defensora de las *Geisteswissenschaften*. En la otra orilla, la de los defensores de las *Naturwissenschaften*, la obra de Husserl también es criticada independientemente por representantes de diferentes empresas filosóficas que —opino— tienen un denominador común neo-kantiano.

En efecto, el legado de Kant —reconocido abiertamente o no— aparece en tradiciones distintas y aun opuestas, que oscilan entre los polos empírico-sensualista o conceptual-formalista del conocimiento, o bien que los articulan. Se puede, por cierto, argumentar que el primer psicologismo concebido por dos discípulos “positivistas” de Kant —Jacob Friedrich Fries y Friedrich Eduard Beneke—, que quieren ofrecer un “fundamento psicológico general” del sistema kantiano, y los sucesores del *Sistema de lógica* de 1843 de John Stuart Mill³ están más conectados con el empirismo moderno que con Kant. En cuanto a las obras de los primeros⁴ ellas fueron escritas explícitamente contra el idealismo hegeliano, y ambos filósofos consideraban la auto-observación o conciencia como el método y tarea de la filosofía. Puesto que la psicología era la descripción de la experiencia interna, esta

³ John Stuart Mill, *System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, London: John W. Parker, West Strand, 1843.

⁴ Jakob Friedrich Fries (1773-1843), *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, 3 vols. (1807) y Friedrich Eduard Beneke (1795-1854), *Die Philosophie in ihrem Verhältnis zur Erfahrung, zur Spekulation und zum Leben* (Berlín, 1833).

disciplina fue considerada la única filosofía posible. Ambos anticiparon la gnoseología empírica de Mill y la legitimación de la validez de todo conocimiento, en tanto inferido de su génesis psicológica. Por su lado, la *Lógica* de Mill, re-editada varias veces, fue altamente apreciada gracias a su método inductivo, que alegaba proveer a las ciencias empíricas de un conjunto de fórmulas y criterios que reemplazarían la argumentación tradicional construida con silogismos procedentes de principios generales. Este trabajo, en efecto, no es un manual tradicional de lógica, sino una teoría empírica del conocimiento o gnoseología, como las que proveen las obras de Locke y Hume. La explicación de Mill se refiere a la cuestión de la demostración o evidencia. En la tradición opuesta, conceptual-formalista, también se puede preferir conectar los desarrollos del siglo XIX tardío en el “álgebra de la lógica” y en las matemáticas⁵ con los proyectos de Leibniz sobre una *mathesis* y una *característica universales*, en lugar de conectarlos con el proyecto kantiano. Empero, considero que estas corrientes decimonónicas, así como el propio positivismo de Comte,⁶ comparten ciertos motivos de la crítica trascendental kantiana y su concepto de intuición.

Así, corrientes supuestamente antitéticas comparten las mismas aversiones respecto de todo tipo de *esencialismo* y, correlativamente, respecto de todo tipo de intuición no empírica. Según Kant, el correlato de la intuición humana es *solamente* cosas individuales; ella está, pues, atada al *hic et nunc*, y es por ende empírica, ciega, y desprovista de toda capacidad auto-generadora, sintética y teleológica. El entendimiento —más bien— sin sus herramientas conceptuales y sintetizadoras por las que eleva —con el *juicio*— los contenidos fenomenales a la *unidad objetiva* de la

⁵ Cfr., la reseña de Husserl sobre el libro de Ernst Schröder, *Vorlesungen über die Algebra der Logik*, en: *Hua XXII*, pp. 3-43.

⁶ Augusto Comte popularizó el término que introdujo Claude Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon, e inició el movimiento que configuró la *Weltanschauung* predominante del siglo XIX e incluso del veinte. La publicación del *Curso de filosofía positiva* (Paris: Bachelier, Libraire pour les Mathématiques, 1830-1842) de Augusto Comte marcó la caída del Idealismo alemán.

“apercepción”⁷ y “construye” objetos, es vacío,⁸ incapaz de dar un objeto. Los seguidores de Kant comparten esta concepción formal, discursiva y espontánea de la racionalidad. La intuición, en cambio, es sólo una base empírica y el punto de partida de procesos racionales, ajena a la racionalidad misma.

Hegel y sus seguidores son neo-kantianos en este sentido amplio y *sui generis*. Radicalizan los puntos de vista de Kant y reducen el valor de la intuición a un punto de partida inmediato, natural y no-desarrollado de la experiencia.⁹ Empero, más allá de la “lógica del entendimiento” de Kant y sus representaciones meramente subjetivas, Hegel mismo propone una *estrategia dialéctica* basada en la “*objetividad del ser y la necesidad de la contradicción*”, que pertenecen a la *naturaleza* de las determinaciones del pensamiento”.¹⁰ Así, la actividad auténticamente *sintética* de la razón —que hace posible el “auto-movimiento del contenido”— es para Hegel la *espontaneidad activa del concepto*; y su *lógica* la ciencia fundacional en su sentido más pleno. La intuición no es sólo *ciega* para Hegel, sino que su pura *inmediatez* debe ser superada (*aufgehoben*) y hecha inteligible a través del “duro trabajo del concepto”.

Los matemáticos y lógicos que en el siglo XIX sostienen una fundación “formal” de la lógica se alían a la defensa neo-kantiana de un *a priori* puramente “formal”. Ellos anteceden a los “filósofos analíticos” que, de acuerdo con el *método de análisis lógico*, se

⁷ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1968; en adelante, *KrV* (Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México, 2009; traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi, edición bilingüe; en adelante, *CRP*), pp. B 141-142.

⁸ *Ibid.*, pp. A 50-51/B74-75.

⁹ *Cfr.*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [1830], editado por Friedrich Nicolín y Otto Pöggeler, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1975; pp. 196-197; *cfr.*, también, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1973, p. 82; y, finalmente, *cfr.*, *Ibid.*, pp. 589-590.

¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1975, p. 38, *passim*.

atienden a un concepto de “posibilidad lógica” que parece querer implicar “posibilidades materiales”, esto es, descripciones de la “realidad física”.¹¹ La intuición, para estos filósofos, resulta en general completamente superflua.

Gottlob Frege es, por cierto, un lógico neo-kantiano *sui generis* debido a su sesgo “neoplatónico” y a su virulencia anti-psicologista.¹² Se interesa principalmente por los significados (*Bedeutungen*), esto es, los valores de verdad de las proposiciones, puesto que la lógica (por lo menos la “extensional”, *Umfangslogik*) está primariamente interesada en una “teoría de la verdad”. Sus “proposiciones verdaderas” —con propiedades semejantes a los significados y objetividades “ideales” de Husserl— son “objetos de contemplación” (no contenidos psíquicos, conclusiones de demostraciones indirectas, ni meros signos) *asequibles* a través de un acto *sui generis* del intelecto: la “aprehensión”.¹³ Frege evita la palabra “intuición intelectual” u otras ofrecidas por la tradición (νοεῖν, ἰδεῖν, νοῦς, etc.), sobrecargadas de sedimentos semánticos metafísicos. Pero aun cuando Frege, como anti-psicologista, sostiene que la percepción sensible ha sido sobredimensionada, y sobre esta base ataca sin misericordia a la *Filosofía de la aritmética*¹⁴ de Husserl, no parece contradecir el concepto husserliano de las intuiciones “eidética” y “categorial”; pero su nulo interés por la psicología y la teoría del conocimiento le llevan a descartarlas por triviales, interesándose exclusivamente en las estructuras objetivas (lógicas) del lenguaje.

¹¹ Cfr., Elisabeth Rigal, “Mais lesquels sont-ils donc des philosophes analytiques?”, en: *La notion d'analyse (Actes du deuxième colloque franco-péruvien, Paris-Strasbourg-Toulouse, 30 octobre-6 novembre 1991)*, Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1992, pp. 161-192.

¹² El platonismo de Frege se atribuye a su maestro Hermann Lotze. Cfr., Hermann Lotze, *System der Philosophie*, Erster Teil: *Drei Bücher der Logik*, Leipzig: 1874 (segunda edición 1880, tercera edición 1912).

¹³ Gottlob Frege, “Der Gedanke-Eine logische Untersuchung”, en: *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, vol. I, 1918, pp. 58-77.

¹⁴ Gottlob Frege, “Rezension von E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*”, en: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. 103, 1894, pp. 313-332.

Los neo-kantianos de la escuela de Marburgo y sus sucesores, también críticos de Husserl y más ortodoxamente orientados hacia lo formal y epistemológico, sostienen que el entendimiento ha de funcionar articulado con la facultad intuitiva, cuya única función es brindarle los “datos” empíricos que requiere. Lo mismo opinan Brentano y sus colaboradores, así como los naturalistas y psicólogos que han sido los blancos tempranos de la propia crítica husserliana a las teorías relativistas y escépticas. Los neopositivistas del Círculo de Viena, auto-proclamados defensores de las *Naturwissenschaften*, como Moritz Schlick, tampoco pasan por alto a la fenomenología, y atacan la idea husserliana de un “*a priori* material”.¹⁵

Más difícil de discernir es la afiliación neo-kantiana de algunos filósofos continentales ulteriores, de *prima facie* anti-neo-kantianos, “rebeldes” respecto de la fenomenología trascendental y supuestos seguidores del “giro hermenéutico” en filosofía. Recusan de modo virulento el concepto fundacional, trascendental y epistemológico de la *filosofía* y la *teoría de la ciencia*; proclaman la *autonomía* innovadora de la filosofía en relación con la ciencia; y algunos, como Georg Misch, colocan a la fenomenología trascendental al lado del neo-kantismo, como corrientes ajenas al “movimiento histórico viviente en la existencia humana y el pensamiento”. Opinan que Heidegger y sus seguidores, en cambio, “siguen correctamente” la “filosofía de la vida” de Dilthey.¹⁶ Sin entrar en la historia de las “filosofías” post-heideggerianas, antifundacionalistas, pragmáticas, hermenéuticas, deconstruccionistas, posmodernas y estructuralistas, queda por ver si la crítica del “representacionalismo” de Husserl no se halla nuevamente

¹⁵ Cfr., por ejemplo, Moritz Schlick, “Gibt es ein materiales Apriori?”, en: *Wissenschaftlicher Jahresbericht der Philosophischen Gesellschaft an der Universität zu Wien*, Viena: Ortsgruppe Wien der Kant-Gesellschaft für das Vereinsjahr, 1931-1932, pp. 55-65.

¹⁶ Cfr., Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie-Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig/Berlin: B. G. Teubner, 1931 (primera edición 1929).

motivada por una oculta incomprensión neo-kantiana del papel y el alcance de las nociones husserlianas de intuición y evidencia.

§3. FINK Y LA ESCUELA DE BADEN

Como mencioné, Eugen Fink asumió la tarea de refutar algunos de los cargos dirigidos contra los trabajos de Husserl por la escuela neo-kantiana de Baden.

Su presentación tiene dos partes: la primera se dirige a la evaluación del *método* fenomenológico por parte de los neo-kantianos en las *Investigaciones lógicas* de 1900/01,¹⁷ y la segunda se dirige a la concepción neo-kantiana de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de 1913, en tanto una pretendida —aunque errónea— “filosofía crítica”.¹⁸ La apreciación crítica de los neo-kantianos toma sólo parcialmente en cuenta el proceso de transformación que sufre la fenomenología en el lapso que se extiende entre ambas obras. Recordemos cuáles son los principales reproches dirigidos contra el primero de los textos nombrados.

El *primer* reproche de los neo-kantianos es el *intuicionismo* del método fenomenológico. De acuerdo con su opinión, la fenomenología borra toda diferencia esencial entre las facultades cognitivas de la sensibilidad (que sería la auténticamente intuitiva) y las del entendimiento (cuya naturaleza es por el contrario *a priori* y discursiva). Así, la fenomenología expandiría ilegítimamente el alcance de la intuición no sólo al conocimiento en general (tanto al cotidiano como al científico) sino incluso —cosa más peligrosa aún— al conocimiento filosófico. Define pues el *conocimiento* de acuerdo con un prototipo de intuición: la auto-dación (*Selbstgebung*) o la “percepción adecuada”, que Husserl inadmisiblemente concibe como “eidética” y “categorial”. Por el contrario, la escuela criticista, habiendo descartado toda “teoría ingenua de la verdad” como adecuación, y habiendo preservado

¹⁷ Eugen Fink, *op. cit.*, pp. 82-86.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 95-98.

el “realismo empírico”, ha tenido éxito —opinan— en mostrar trascendentalmente la construcción científica del “objeto teórico” a partir de un “contenido dado”. El *segundo* reproche es el de un supuesto *dogmatismo* que encarnaría la fenomenología de Husserl. Se trataría de una consecuencia del intuicionismo metodológico que Husserl no somete a una *deducción* trascendental o a una “legitimación objetiva”. En *tercer* lugar, los neo-kantianos reprochan el *ontologismo* de la fenomenología. En efecto, como teoría de los *ἔνδη* o las *esencias*, la fenomenología transformaría el sentido y la validez ideal *a priori* —así como los “valores”—, convirtiéndolos en “entidades” objetivas. En el caso de los valores, esto acarrea un malentendido respecto de su carácter axiológico, y borra la esencial diferencia entre idealidad y realidad. La filosofía es, pues, concebida inadmisiblemente según una noción ingenua del conocimiento. *Finalmente*, la fenomenología es una *filosofía dogmática*, pues intenta reavivar filosofías racionalistas pre-kantianas, según las cuales “la cosa en sí misma” es alcanzable sin una deducción trascendental de las correspondientes categorías intelectuales. Como consecuencia de los cuatro puntos previos, la fenomenología *no puede* pretender ser *científica*.

La segunda parte del examen que realiza Fink de las objeciones neo-kantianas contra Husserl comienza señalando una supuesta “comunidad” (*Gemeinsamkeit*) básica de problemas, medios y fines entre el “neo-kantismo crítico” y la fenomenología. Habiendo superado la posición dogmática de las *Investigaciones lógicas* en relación con la auto-dación de las entidades, al asumir un punto de vista trascendental, *Ideas I* se dirige al mismo problema fundamental tratado por los filósofos críticos: aquél de la “posibilidad del conocimiento”. Husserl, así, vuelve a la conciencia trascendental y a sus actividades sintéticas centradas en el *ego* puro, “irreal”, de la “apercepción trascendental”. La fenomenología como “teoría crítica” también cuestiona las “suposiciones” sobre las cuales están basadas las ciencias positivas, y se preocupa de problemas de “constitución”. No obstante, ella —según los discípulos de Rickert— es inconsistente con su punto de vista crítico, permitiendo perspectivas “intuitivas” y “ontoló-

gicas” en el seno de la doctrina trascendental de la apercepción, esto es, introduciendo de contrabando un oculto “dogmatismo metodológico”. En lugar de interpretar al “yo puro” como “pura forma”, el “ego trascendental” aparece encarnado en un *ego* entitativo e individual. En añadidura, el método “eidético” es traído de la experiencia mundana pre-filosófica al ámbito filosófico. En consecuencia, la preeminencia de la conciencia en general, como la pura “forma válida” constitutiva del mundo, todavía está lastrada en la fenomenología por “prejuicios intuicionistas”, según los cuales una “entidad” es la presuposición trascendental de toda otra “entidad”. Así, para la escuela neo-kantiana de Baden, el “intuicionismo” de Husserl es el responsable de conducir a la fenomenología hacia el “dogmatismo”.

§4. EL GIRO NEO-KANTIANO DE UN “FENOMENÓLOGO” ACTUAL

Estas objeciones aparecen bajo una luz más sofisticada en un texto más reciente de Karl Mertens, *Zwischen Letztbegründung und Skepsis: Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*.¹⁹ El caso de Mertens se desarrolla en dos etapas: en *primer lugar*, confronta la pretensión husserliana de una “fundación última” con la discusión actual en los contextos de la filosofía analítica²⁰ y el

¹⁹ Un desarrollo crítico más extenso de la interpretación de Mertens se halla en: Rosemary Rizo-Patrón, “Husserl vs. Neo-Kantianism Revisited: on Skepticism, Foundationalism and Intuition”, en: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. IV, 2004, pp. 173-208. Cfr., también mi reseña del texto de Mertens en: *Areté, revista de filosofía*, vol. XVI, n° 2, Lima: PUCP, 2002, pp. 301-312.

²⁰ Cfr., Peter Strawson, *Skeptizismus und Naturalismus*, 1987; Jonathan Bennett, “Analytische transzendente Argumente”, en: *Analytische Philosophie der Erkenntnis*, 1979; Ross Harrison, “Zeitlose Notwendigkeit des Denkens”, en: *Bedingungen der Möglichkeit. Transcendental Arguments und transzendentales Denken*, 1984; y Jaako Hintikka, *Transcendental Arguments, Genuine and Spurious*, 1972, entre otros.

pragmatismo trascendental,²¹ según los cuales toda pretensión fundacional debe resistir los argumentos escépticos tradicionales con la ayuda de argumentos trascendentales (que Mertens cree posibles); y, en *segundo lugar*, reconstruye los “argumentos” básicos de Husserl con el objeto de someter sus pretensiones de “fundación última” a un escrutinio crítico respecto de la justificación de sus premisas, y la consistencia general de su sistema.

La estrategia argumentativa procedimental de Mertens, siguiendo en esto a Ulrich Claesges,²² se presenta como “reconstructiva”, no en el sentido histórico-filológico. Ahora bien, Mertens pretende basar su investigación en los enunciados programáticos de la fenomenología trascendental y en la investigación husserliana analítico-intencional. Lo que a nosotros debe interesarnos aquí es sopesar si, a pesar de la declarada semejanza formal entre los propósitos de los proyectos de Husserl y Mertens, éstos tienen algo en común.

Mertens utiliza alternativamente dos tipos de reconstrucciones que a veces mezcla: uno “interno”, según el cual una teoría se “demuestra” presuponiendo la verdad de sus premisas; y uno “externo”, según el cual una teoría dada es examinada presuponiendo, en calidad de premisas, ciertas verdades “generalmente aceptadas” que no pertenecen a la teoría examinada. Estas reconstrucciones que utiliza para examinar las pretensiones de la fenomenología son, pues, del tipo argumentativo, demostrativo, y explicativo. El procedimiento inferencial que aplica a la feno-

²¹ Cfr., Rüdiger Bubner, “Zur Struktur eines transzendentalen Arguments” (1974), “Kant, Transcendental Arguments and the Problem of Deduction” (1974-1975), y “Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente” (1982-1984) —textos en cuya compañía Mertens parece sentirse muy cómodo—; cfr., también Thomas Grundmann, *Analytische Transzendentalphilosophie-Eine Kritik* (1994); y Karl-Otto Apel, “Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik, Versuch einer Metakritik des ‘kritischen Rationalismus’” (1976).

²² Ulrich Claesges, “Zum Problem der enzyklopädischen Phänomenologie”, en: Lothar Eley (ed.), *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse” (Spekulation und Erfahrung, vol. II, n° 14)*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Verlag, 1990, pp. 185-202.

menología no es ciertamente del tipo analítico (matemático, deductivo), sino “tópico” aristotélico, muy de moda en discusiones actuales neo-hegelianas y pragmatistas, que consiste en examinar la consistencia de un sistema partiendo de sus premisas.²³ Considero que esta estrategia también es neo-kantiana, pues, como Mertens mismo reconoce, “todo intento de determinar la filosofía trascendental debe ser referido retroactivamente a Kant”.²⁴ Ahora bien, Mertens explícitamente niega que él está explicando la filosofía de Husserl sobre el trasfondo de la filosofía de Kant,²⁵ y pretende hacernos creer que lleva a cabo su examen en un primer estadio, reconstruyendo el trabajo de Husserl desde un punto de vista *inmanente* (aunque “críticamente distante”). Dicho sea de paso, no olvidemos que el concepto husserliano de “fundación última” también tiene como fuentes de inspiración tanto a los clásicos griegos como a Descartes.

La “reconstrucción inmanente” confronta la pretensión husserliana de una “fundación última” con la discusión filosófica actual sobre el tema. Esta pretensión, según Mertens, está atada a la idea general de una “ciencia definitiva”,²⁶ de “última validez”, “invariabilidad” y “eternidad” (*Ewigkeit*), propiedades atadas al carácter *a priori* de las “esencias”.²⁷ Esta concepción parte de la oposición entre el discurso filosófico, por un lado, y el natural (incluyendo el científico y el cotidiano), por el otro. Pero sólo el conocimiento filosófico puede pretender algún tipo de validez radical y definitiva (*Endgültigkeit*). Estas presuposiciones aparecen, según Mertens, en el período estático de la fenomenología trascendental, donde la noción de “fundación última” ya

²³ Karl Mertens, *op. cit.*, p. 49 *passim*.

²⁴ *Ibid.*, p. 41.

²⁵ *Ibid.*, p. 44.

²⁶ *Hua VIII*, p. 21.

²⁷ *Hua III/1*, pp. 10 ss., 50 ss. (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993 [segunda reimpresión], traducción de José Gaos, pp. 17 ss., 57 ss.; en adelante, *Ideas I*; modificaré la traducción de Gaos, donde sea necesario, siguiendo la reciente versión todavía inédita de Antonio Ziriñón).

tiene más de un significado, entre los que destacan: a) en tanto fundación definitivamente verdadera e invariable; b) en el sentido de fundación original, no habiendo conocimiento *previo* del cual se derive; y c) como “dación absoluta o *irrelativa*”.²⁸ Estas suposiciones adquieren un perfil *fundamentalista* y *dogmático* —dice Mertens— cuando, durante el período genético de la fenomenología, aparece una contradicción entre, por un lado, la supuesta “universalidad” y el “carácter último” demandados por el conocimiento filosófico —incluyendo sus propias pretensiones como ciencia últimamente “fundante” y “auto-fundada”— y, por el otro, su carácter abierto, genético, histórico, variable y reemplazable, puesto al descubierto por los análisis intencionales. La fenomenología debe, pues, exhibir aquí en qué sentido ella es —como pretende— *filosofía primera*, “disciplina de los comienzos”, ciencia de “[...] la auto-meditación, auto-comprensión, auto-responsabilidad más elevada y última del sujeto cognoscente con respecto a sus actividades cognitivas o, lo que significa lo mismo, la ciencia absolutamente auto-justificadora y por ende universal”.²⁹

La fenomenología trascendental se contradice, según Mertens, cuando pretende ser la más *crítica* de las ciencias, y caracterizarse “críticamente” como una “*teoría de la razón*”.³⁰ El neo-kantismo de Mertens se trasluce cuando argumenta que, si Husserl describe la fenomenología como una teoría de la razón, está pidiendo que se la someta a un escrutinio según los criterios de la *demostrabilidad* racional. Vale decir, según Mertens, Husserl mismo, procediendo como lo hizo Kant, habría sostenido que las

²⁸ *Hua II*, p. 50 (Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989, traducido por Miguel García-Baró, p. 62 *passim*; en adelante, *IF*).

²⁹ *Hua VIII*, p. 3. *Cfr.*, Mertens, *op. cit.*, p. 32 *passim*.

³⁰ *Cfr.*, entre otros, *Hua VI*, p. 398; *Hua III/1*, pp. 314 ss. (*Ideas I*, pp. 324 ss.); *Hua VII*, p. 6 (Edmund Husserl, *Filosofía Primera* [1923/1924], Barcelona/Buenos Aires/Caracas: Grupo Editorial Norma, 1998, traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau, p. 18; en adelante, *FP*).

presuposiciones de la fenomenología deben poder resistir *argumentos* dogmáticos y escépticos.³¹

Tradicionalmente, el escepticismo sostiene que nos enfrentamos a un “trilema” insoluble ante la pretensión de “fundación última”,³² cuyos elementos son los siguientes: a) el del *dogmatismo*, según el cual el principio últimamente fundante, auto-legitimante, es una parada arbitraria en una cadena fundacional; b) el del *regressus ad infinitum*, donde ninguna posibilidad de poner fin a la cadena de inferencias es posible, y, finalmente, c) el de la *petitio principii*, según el cual la “fundación última” se obtiene a través de un procedimiento auto-referencial —circular. Puesto que *prima facie* las tres estrategias fracasan, se sigue que toda teoría que pretende el carácter de fundación última es *eo ipso* dogmática y debe rechazarse. Husserl se vería forzado a probar que su teoría no lo es.

Ahora bien, como “filósofo trascendental”, Mertens cree que en verdad existe un modo de resistir el trilema escéptico. Defiende el programa fundacional general de la “*filosofía* trascendental” como desarrollándose

[...] en la forma de una argumentación auto-referencial, como un tipo de justificación, que es circular de un cierto modo y no retrocede hacia fundaciones anteriores. [...] Esta forma de argumentación resulta del carácter último que —en una justificación última basada en fundaciones materiales (*sachlich*)— es la meta y los medios de la argumentación misma.³³

³¹ *Hua VIII*, p. 22.

³² Mertens se refiere al libro de 1968 de Hans Albert, “Traktat über Kritische Vernunft”, en el que se expone el Trilema de Münchhausen; y también al de Wolfgang Kuhlmann’s, *Reflexive Letztbegründung-Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg/München: Alber, 1985. *Cfr.*, Karl Mertens, *op. cit.*, pp. 36 *passim*. El trilema de Münchhausen se deriva de los cinco *tropos* pirrónicos sobre la imposibilidad del conocimiento absoluto, y aun de la discusión aristotélica sobre la no-demostrabilidad de los axiomas (*Post. Anal.* I, 2 y 3).

³³ Karl Mertens, *op. cit.*, p. 50.

Kant ofrece un modelo histórico de tal “deducción trascendental” de las categorías, una “pieza central de la *Crítica de la razón pura*”.³⁴ Actualmente, los argumentos trascendentales discutidos en la filosofía analítica incorporan este modelo sólo parcialmente;³⁵ mejores son los desarrollados por el pragmatismo trascendental actual,³⁶ que interpreta las *categorías* últimamente trascendentales como *condiciones subjetivas* (fácticas, contextuales) del conocimiento y el lenguaje, establecidas por *argumentos auto-referenciales* (de algún modo circulares). Estos argumentos —dice Mertens— no caen presa de “círculos viciosos”, puesto que *no tienen la forma de silogismos tradicionales*, según los cuales las premisas y las conclusiones se diferencian de modo claro. Muy correctamente argumenta que todo “conocimiento último” necesariamente debe fundarse sobre sí mismo y, de algún modo, exhibir circularidad. Los argumentos trascendentales pueden, pues, resistir el escepticismo; los argumentos escépticos, en cambio, son inconsistentes y se auto-anulan.

Husserl también debe poder resistir el escepticismo. Incluso debe estar en mejor posición para hacerlo, ya que tiene una evaluación diferenciada del escepticismo, que Mertens aprecia positivamente. También aprecia que Husserl haga uso de un cierto escepticismo —de modo *elentivo* y heurístico— con el objeto de reforzar sus *argumentos* a favor de la “fundación última” en filosofía, básicamente: a) para romper con la “actitud natural” a través de su ἐποχή escéptica; y b) para orientar sus investigaciones filosóficas hacia la *subjetividad* como criterio último a través de la *reducción*. Los escépticos negaban el conocimiento precisamente debido a su pretendida relatividad o dependencia respecto de un sujeto humano, cognoscente. Así, la superioridad de la fenomenología trascendental respecto de los argumentos trascendentales analíticos y pragmáticos —que sólo tienen una evaluación negativa del escepticismo— es su elemento escéptico

³⁴ *Ibid.*, p. 46.

³⁵ *Ibid.*, p. 41.

³⁶ *Ibid.*, pp. 41-50.

inmanente, que la puede ayudar a prevenir convertirse en una filosofía dogmática y fundamentalista.³⁷ Pero, al proceder así, Husserl sólo logra superar el dogmatismo. Tiene todavía que resistir el “escepticismo principista”, pues —al incorporar el escepticismo en su teoría— arriesga *eo ipso* destruir desde dentro su pretensión fundacional última y su alegada *Endgültigkeit*.³⁸ La fenomenología trascendental debe, pues, confrontar todavía formas sofisticadas de argumentos escépticos no previstos por Husserl.³⁹

Mertens sostiene que el resultado de la confrontación de Husserl con el “escepticismo principista” no resulta favorable a su fenomenología trascendental. Mertens comparte el argumento escéptico y anti-dogmático inmanente a la fenomenología; pero no comparte, como escéptico supuestamente “racional” o “normal”, la denominada *Endgültigkeit* de toda “fundación última”. Es este supuesto carácter “definitivo” lo que transforma el “fundacionalismo” de la fenomenología trascendental en un “fundamentalismo”. No obstante, Mertens se presenta como un fenomenólogo trascendental “no fundamentalista”, que ha logrado lo que Husserl no pudo: una combinación armónica entre ciertas verdades *a priori* y la historicidad, mediante un concepto abierto e histórico de validación fenomenológica,⁴⁰ que realiza finalmente la “idea regulativa de verdad”.

Su siguiente estrategia, y el segundo estadio de su escrutinio, es una reconstrucción “externa” de la fenomenología, con el objeto de librarla de su fundamentalismo y transformar su empresa fundacional en una *demostración* legítima del conocimiento. Afirma en ese sentido que:

Más bien, en la reconstrucción esbozada de la fenomenología trascendental se manifiesta la inseparabilidad de la historicidad y

³⁷ *Ibid.*, p. 144.

³⁸ *Ibid.*, p. 57.

³⁹ *Ibid.*, pp. 61-142.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 283-284.

de la verdad de nuestro conocimiento. La diferencia tantas veces invocada entre el pensamiento sistemático y el histórico pierde su carácter sólidamente vinculante a partir de esta dinámica conciliadora de historia y verdad.⁴¹

Propone así “fundaciones [*sui generis*] para un concepto fenomenológico de validación (*Bewährung*)”,⁴² creyendo poder integrar —mejor que Husserl— los conceptos de evidencia, verdad *a priori* e historicidad, mediante la “reconstrucción” de la teoría fenomenológica de la evidencia, estática y genética.⁴³ Previamente, Mertens examina la noción de legitimación como validación (*Bewährung*), concluyendo que no puede ser interpretada como una fuente “última” de verdad (por ejemplo, como un *ego* trascendental), sino más bien como dependiente de ciertas *condiciones contingentes* que están sujetas a cambios y confrontaciones con “determinaciones alternativas de presuposiciones últimas”.

El *crux interpretum* aquí es la concepción husserliana de la no-demostrabilidad (o el carácter intuitivo) de las “primeras evidencias”. Toda verdad es tal en la medida que se la valida o demuestra; de no hacerlo —opina Mertens— cae *eo ipso* presa del *escepticismo* y el *relativismo*. Si bien los excesos del escéptico se rechazan, hay dos tipos de *relativismos*, uno aceptable y otro no. El primero es el “intuicionista”, que se apeg a un *concepto externo*, absoluto e invariable de verdad; mientras que el segundo depende de un *concepto interno* de verdad, que sustenta un tipo de validación procedimental (“verificacionista”), cambiante y contingente, sujeto a ser cada vez tácticamente validado.⁴⁴ Mertens no rechaza enteramente la intuición, y cree que debe colaborar con la validación procedimental en la explicación de la verdad, combinando sus rasgos externos (intuitivos, absolutos) e internos (siempre cambiantes). Empero, critica a Husserl por

⁴¹ *Ibid.*, p. 284.

⁴² *Ibid.*, pp. 170-284.

⁴³ *Cfr.*, especialmente, *Ibid.*, pp. 213 ss.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 164.

subordinar el último tipo de relativismo al primero, y colocar las propias evidencias primeras de la fenomenología más allá del relativismo de toda otra evidencia; según Mertens, ellas también son “constituidas trascendentalmente”.⁴⁵

Mertens concluye su trabajo proponiendo su propia teoría de la validación (*Bewährung*) “fenomenológica”, inspirada en la teoría husserliana *central* de la evidencia⁴⁶ del período genético de la fenomenología trascendental, queriendo conciliar ambos requerimientos, el de la *aprioridad* y el de la historicidad. La evidencia aparece en este período en el contexto de una estructura teleológica, temporal, activa y pasiva, e inter-referencial del conocimiento, que desafortunadamente Husserl no aplica a las propias pretensiones cognitivas de la fenomenología y que, por el contrario, niega en provecho de una noción de evidencia apodíctica (invariable, absoluta).

Mertens alega que, en tanto *fenomenólogo* trascendental “no fundacionalista”, él ha tenido éxito donde Husserl ha fallado, al poner las bases de una teoría de la evidencia fenomenológica “histórica y sistemática” —un concepto abierto de validación fenomenológica— que armónicamente combina ciertas verdades *a priori*, por un lado, y la historicidad, por el otro.⁴⁷ Por ende, la “idea regulativa de verdad” que Husserl concibe como tarea histórica, finalmente la habría realizado Mertens para la fenomenología.

§5. LOS LÍMITES DE LOS PROCEDIMIENTOS ARGUMENTATIVOS

Aunque en mi opinión ésta es una de las lecturas más iluminadoras del “fundacionalismo” de Husserl que he encontrado —una

⁴⁵ Cfr., *Hua XVII*, pp. 281 ss. (Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009; traducción de Luis Villoro; preparación de segunda edición por Antonio Zirión, pp. 338 ss.; en adelante, *LFT*).

⁴⁶ Cfr., especialmente, capítulo IV, “Grundlagen einer phänomenologischen Konzeption der Bewährung”, en: Karl Mertens, *op. cit.*, pp. 170-243.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 283-284.

lectura que acepta el reto de asumir ella misma las pretensiones de “fundación última”, aunque despojándolas de su carácter “definitivo” y “apodíctico” y queriendo hacerles justicia a los procesos histórico y teleológico en los que deben ser realizadas— quiero comentar el concepto implícito de racionalidad de Mertens, y el papel que en ella tiene la intuición.

Para comenzar, el examen de Mertens parece ser realizado en la “positividad”, vale decir, desde el punto de vista de la “actitud natural”. Operando con conceptos y construyendo sus argumentos sobre el problema del “fundamento”, basándose en un modo de fundamentar “teórico-explicativo” —como aquél de la lógica en relación con las ciencias (que tiene su propia legitimidad y lugar)⁴⁸—, Mertens parece ciego respecto al modo propiamente *filosófico* de fundamentar que Husserl pone al descubierto: la fundación “fenomenológico-trascendental” que revela —a través de la ἐποχή— una *vida* “dadora de *sentido* y de *validex*” concebida de modo enteramente *nuevo*.

El escrutinio crítico de Mertens está llevado a cabo por medio de una supuesta “reconstrucción” de los *argumentos* que sostienen las pretensiones husserlianas de “fundación última”. Pero su proceder racional no reconstruye realmente los *análisis descriptivos*, fenomenológicos, que revelan las estructuras y funciones de la razón o conciencia *a partir de las cuales* (mejor aún, *con las cuales*) —según la fenomenología husserliana— se construyen los argumentos, hipótesis y teorías (esto es, se “constituyen”). El procedimiento de “reconstrucción” de Mertens tampoco es realizado siguiendo el método fenomenológico, salvo por algunos rasgos aislados de su contexto originario. Por el contrario, tiene lugar en el contexto de su propio debate —muy ingenioso— con

⁴⁸ Cfr., *Hua XVIII*, p. A 253-254/B 253-254 (Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, vol. I, traducido por José Gaos y Manuel García Morente, pp. 283-284; en adelante, *IL I*), y *Hua XIX/1*, pp. A 20-21/B₁ 20-21 (*IL I*, pp. 309-310). Cfr., también *Hua XIX/1*, pp. A 8-9/B₁ 7-8; y Edmund Husserl, “Entwurf einer ‘Vorrede’ zu den ‘Logischen Untersuchungen’” (1913), editado por Eugen Fink, en: *Tijdschrift voor Philosophie*, Leuven: Peeters Publishers, vol. I, 1939, pp. 127-128; en adelante, *EV*.

numerosos autores de diferentes “canteras”: trascendentalistas pragmáticos, deconstruccionistas-hermenéuticos, filósofos analíticos, epistemólogos, críticos del pensamiento neo-kantiano o neo-hegeliano, y pensadores clásicos desde Aristóteles hasta Hegel,⁴⁹ muchos de los cuales lo proveen con premisas “generalmente aceptadas”. No solamente Mertens lleva a cabo su propio examen *presuponiendo los* “procedimientos teóricos” racionales que la fenomenología piensa primero deben ser puestos al descubierto y descritos en su propia constitución y en el “cómo” de sus “funciones” y “rendimientos” intencionales y temporales, sino que apela a elementos (premisas y teorías) que debieran “suspenderse”, “reducirse”, para develar los rendimientos intencionales anónimos y ocultos en su origen. La fenomenología trascendental pretende realizar esto último sólo apelando a procedimientos “intuitivo-descriptivos” —no constructivos, conceptuales o argumentativos.

Aunque Mertens sostenga que él procede como un fenomenólogo trascendental, detrás de sus presupuestos y estrategias yace su preferencia, como en todo neo-kantiano, por estrategias procedimentales y argumentativas, especialmente por encima de la intuición. Esto parece más claro cuando confronta la noción de validación con aquella de verdad. Si la validación descansa sobre algo previo, no demostrable —opina Mertens— la verdad

⁴⁹ Mertens menciona, lado a lado, varios nombres pertenecientes a diferentes períodos históricos y tradiciones, como ofreciendo material —datos y estrategias— para la “reconstrucción” de “argumentos” racionales, tales como: Antonio Aguirre, Hermann Ulrich Asemisen, David Carr, Herman Ulrich, Rudolf Boehm, Eugen Fink, Hans-Georg Gadamer, Martin Heidegger, Klaus Held, Elmar Holenstein, Paul Janssen, Roman Ingarden, Iso Kern, Ludwig Landgrebe, Karl-Heinz Lembeck, J.N. Mohanty, Maurice Merleau-Ponty, Ernst-Wolfgang Orth, Hans-Joachim Pieper, Elisabeth Ströker, Herbert Spiegelberg, Thomas Seeborn, Alfred Schütz, Wilhelm Szilasi, Karl-Otto Apel, Reinhold Aschenberg, Jonathan Bennett, Rüdiger Bubner, Rudolf Carnap, Donald Davidson, Jacques Derrida, René Descartes, Klaus Jürgen Düisberg, J.G. Fichte, Carl Friedrich Gethmann, G.W.F. Hegel, Ross Harrison, Jaakko Hintikka, Wolfgang Kuhlmann, Jürgen Mittelstraß, Manfred Riedel, Bernhard Rang, Thomas Nagel, Wolfgang Stegmüller, Peter F. Strawson, Barry Stroud, Ernst Tugendhat, Ludwig Wittgenstein, etc.

cae presa del *escepticismo* y del *relativismo*. Y aunque el elemento escéptico e inmanente en la fenomenología de Husserl le permite superar el dogmatismo, Husserl no ha tenido todavía éxito al confrontar el “escepticismo principista”. El elemento escéptico de la crítica fenomenológica socava la pretensión de la fenomenología trascendental a la “última fundación” como definitiva (*endgültig*).

Aquí se puede estar dando un malentendido. La *Endgültigkeit* que rechaza Mertens es entendida por él en términos prácticos como *sub specie aeternitatis*. Según Mertens, es este estatuto el que Husserl pretende para sus propias evidencias fenomenológicas. ¿Por qué, entonces, Husserl nunca retrocedió ante la tarea de hurgar en el sentido y validez de sus propias aproximaciones y evidencias, como lo atestiguan sus textos, especialmente los del período genético?⁵⁰ Más aún, incluso en *Ideas I* Husserl ya había caracterizado a la fenomenología como una ciencia *morfológica descriptiva*, y a las estructuras y funciones fenomenológico-esenciales de la experiencia como “fluidas” e inexactas. En efecto, en *Ideas I* Husserl claramente distingue el dominio de las ciencias descriptivo-morfológicas y las ciencias exactas, tales como la geometría. La fenomenología trascendental pertenece al primer tipo. Es notable que este hecho conocido es frecuentemente pasado por alto aun en buenas apreciaciones críticas de los textos de Husserl, y esto ocurre, según mi punto de vista, debido a que tradicionalmente se ha leído a Husserl bajo una luz cartesiana. Así, cuando Husserl sostiene que “la fenomenología [...] es [...] una gran fuente de cogniciones absolutas”, no se está refiriendo a “cogniciones exactas, invariables”. Las esencias fenomenológicas (estructuras eidético-morfológicas de las funciones de la experiencia o conciencia trascendental) pertenecen al “ámbito de la fluidez” y, según Husserl, ese ámbito “no debe confundirse con lo que tienen de exactos los conceptos ideales”. Para él debe quedar claro que “las ciencias exactas y las puramente descripti-

⁵⁰ *Hua I*, p. 83 (Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 1986, traducido por Mario Presas, pp. 61-62; en adelante, MC).

vas, si es cierto que se combinan, nunca pueden reemplazarse mutuamente”. Por ello señala que:

Es sólo un prejuicio que lleva al error el creer que los métodos de las ciencias *a priori* dadas históricamente, todas las cuales son exclusivamente ciencias *exactas* de objetos ideales, deben servir de ahora en adelante como modelos para toda nueva ciencia, particularmente para la fenomenología trascendental —como si sólo pudiesen existir ciencias eidéticas de un tipo metódico único, aquél de la “exactitud”.⁵¹

Por todo lo anterior considero, pues, francamente exagerada y algo ridícula la caracterización que hace Mertens del carácter “absoluto” y “esencialista” de la “última fundación” de la fenomenología trascendental en este último período —y su supuesta “contradicción” con los temas paralelos relativos a la historicidad y la teleología.

Según mi opinión, Mertens no es propiamente un fenomenólogo sino un filósofo trascendental neo-kantiano, cercano a los pragmáticos trascendentalistas. Por ello no abandona del todo la pretensión filosófica de una “fundación última” —que describe como un conocimiento “definitivo” (*endgültiges*) *sui generis*, aunque no en el sentido de Husserl. Para Husserl, por el contrario, el hecho de que toda evidencia que requiera de una “crítica trascendental de la experiencia” sólo pueda ser dada en un flujo temporal y sintético de la experiencia —y esto incluye a las evidencias fenomenológicas— es precisamente una de las principales adquisiciones fenomenológicas del período genético; en suma, ese carácter temporal de las evidencias es precisamente lo que para Husserl resulta imborrable, inevitable, definitivo, esto es, apodíctico. También se podría describir esta situación como el núcleo “absoluto” de la “relatividad”. La relatividad temporal y la intencionalidad *horizántica* no son rasgos o estructuras contin-

⁵¹ *Hua III* /I, pp. 156, 158 (*Ideas I*, pp. 166, 168).

gentes de la experiencia trascendental, que se den en una ocasión y no en otras, sino que son rasgos absolutos, imprescindibles, *a priori*, de toda experiencia. Mertens más bien interpreta el tema de la fundación última como absoluta determinación. Esto es lo que quiere decir, por ejemplo, el siguiente pasaje de su texto:

Los horizontes son potencialidades “pre-delineadas”. También [...] se pueden indagar [...] explicitar y *descubrir* las correspondientes potencialidades de la vida de la conciencia. Pero justamente con ello descubrimos el sentido objetivo implícitamente mentado en el *cogito* actual —aunque siempre sólo en cierto grado de indicación. Este sentido, el *cogito qua cogitatum*, no es representable jamás como algo dado de un modo acabado; tan sólo se *aclara* mediante esa explicitación del horizonte y de los horizontes constantemente evocados de nuevo. La predelineación misma es, por cierto, en todo momento incompleta, pero aun en su *indeterminación* posee, sin embargo, una *estructura de determinación*.⁵²

En consecuencia, Mertens pretende ser capaz de *demostrar* la pretensión filosófica a la fundación última mediante la cual el conocimiento se ve *eo ipso* legitimado. Ahora bien, según mi opinión, su reconstrucción “externa” de la fenomenología descansa no solamente en una estrategia “argumentativa-explicativa-demostrativa” (no intuitiva) sino también en premisas “aceptadas como verdaderas” por otras teorías. Esta estrategia me parece inadmisibles desde dos puntos de vista: a) Si explícitamente no está empleando silogismos en el sentido tradicional deductivo-analítico (propiamente “científico” y apodíctico), sino el tipo de razonamiento más concordante con los argumentos *tópicos* —contingentes— de la inducción (ἐπαγωγή) aristotélica, entonces sus *premisas* son inapropiadas para las pretensiones de la filosofía de *fundaciones últimas*. Por el contrario, el argumento tópico —que sin embargo es esencial en retórica y filosofía práctica— es *secundariamente* útil para que la ciencia (deducción,

⁵² Karl Mertens, *op. cit.*, p. 9.

analítica) *establezca* (¡no demuestre!) sus premisas *indemostrables*. Las premisas de la fenomenología, según Mertens, no son en verdad absolutas; son más bien sólo plausibles y “generalmente aceptadas”, y el propósito de sus argumentos es sólo examinar su consistencia y plausibilidad, no su “carácter último”. b) En segundo lugar, más allá del tipo de argumento empleado, Mertens no parece percatarse de que un procedimiento legitimante en este contexto (aquél de la pretensión de la filosofía a “fundaciones últimas”) no puede depender de ningún tipo de *inferencia* o procedimiento racional *mediato*, según el cual las premisas sean meras conclusiones de argumentos previos. Sólo la intuición intelectual es capaz de establecer las premisas “indemostrables” del tipo requerido para la pretensión filosófica de fundación última, como Aristóteles mismo señala en un pasaje obviado por Mertens.⁵³ Pero, ¿acaso las evidencias últimas de Husserl son “indemostrables” y “*endgültigen*” como “eternas”, en el sentido que la modernidad racionalista pretende?

Volvamos a la reconstrucción interna de la fenomenología de Husserl que lleva a cabo Mertens. Inspirándose en la “teoría de la evidencia” fenomenológica con el objeto de despojarla de sus rasgos “fundamentalistas”, la aproximación de Mertens a las nociones husserlianas de intuición y evidencia manifiestan ciertas deficiencias. Algunas veces parece interpretar las evidencias primeras de la fenomenología no en términos de ganar acceso a ciertas *estructuras* y *funciones* últimas de la experiencia —aunque morfológicas y genéticas—, sino en términos de ciertos *contenidos* y “creencias” que pudieran ser contrastados con otras “creencias”. Entre otras cosas, esto lo lleva a rechazar la concepción husserliana de la no-demostrabilidad de las “primeras evidencias”.

Aunque Mertens permite a la intuición jugar un papel limitado en la validación, y en poner un freno al escepticismo y el relativismo, mantiene su convicción de que existe un contraste agudo —cuando no una contradicción— entre la noción original husserliana de una evidencia perfecta y apodíctica y los nue-

⁵³ Cfr., Aristóteles, *Anal. Post.*, II, 19.

vos rasgos de la evidencia vinculados a la estructura teleológica, temporal, activa, pasiva e ínter-referencial del conocimiento.⁵⁴ Asimismo, los argumentos de Mertens resucitan los reproches neo-kantianos de “intuicionismo” a la fenomenología. Rehúsa ver lo que otros, como Elisabeth Ströker, ya habían observado: que estos elementos trabajan juntos en la obra de Husserl. Dicho sea de paso, Mertens esboza conclusiones muy extrañas respecto de la tardía distinción husserliana entre evidencia adecuada (*vs.* “inadecuada”) y apodíctica (*vs.* “no apodíctica”), señalando como un ejemplo de evidencia “adecuada” y sin embargo “no-apodíctica” aquella de la intuición o percepción *trascendente* o *externa*. ¿Desde *cuándo* es “adecuada” la percepción externa? ¡Husserl incluso duda de la “adecuación” de la percepción *inmanente* en *Ideas I*! La presentación confusa de esta distinción y el papel que juega en el desarrollo de la noción husserliana de evidencia contrasta con el resto del libro, que —aunque debatible en sus premisas, estrategias y conclusiones— está inteligentemente concebido.

Al reconstruir la “teoría de la evidencia” de Husserl, Mertens asimismo malinterpreta, en mi opinión, la clara distinción establecida en las *Meditaciones cartesianas* entre evidencias fenomenológicas *adecuadas* y *apodícticas*; esto también es consecuencia de no haber desarrollado más el concepto de intuición. A pesar de su erudición (o quizás debido a un exceso de ella), y por no prestar suficiente atención a las “cosas mismas”, la “reconstrucción externa” de Mertens lo lleva a construir su caso sobre una falsa premisa: que, con su verdad *a priori*, última, estable o a-histórica, Husserl *de facto* contradice el historicismo descubierto tardíamente, donde la verdad aparece a la luz de una justificación abierta, aquélla de una “idea regulativa”:

En su filosofía tardía Husserl complementa la orientación de la fenomenología trascendental a la idea regulativa de la verdad, con la orientación a la idea de una última responsabilidad para la hu-

⁵⁴ Karl Mertens, *op. cit.*, p. 213.

manidad. Ambas ideas son concebidas como tareas históricas, cuya realización es exigida en la acción.⁵⁵

Acepta que Husserl llega a abandonar el paradigma de la adecuación, y que lo reemplaza por el de *apodicticidad*. Empero, al describir a esta última, él cita los pasajes de las *Meditaciones cartesianas* en los que Husserl se está refiriendo a la primera. Consecuentemente, concluye falsamente que las evidencias apodícticas de Husserl son “absolutamente indubitables, necesariamente y en principio imborrables, y absolutamente ciertas”. Contrariamente a las aserciones de Mertens, las evidencias apodícticas de Husserl sólo se refieren a la “imposibilidad de *pensar* su no-ser”, en el mismo sentido en que los matemáticos *usan* sus axiomas (esto es, en el sentido del “como si” hipotético). Por ende, las evidencias apodícticas no pueden impedir una eventual refutación ulterior. Husserl es perfectamente consciente de que la fenomenología puede contar solo con muy pocas certezas absolutas (como *v. gr.*, la “identidad vacía del yo-soy”, que toda experiencia vivida del *ego* permanentemente se hunde en el pasado, la constante posibilidad del error, la diferenciación de los horizontes pasados y futuros que pertenecen al presente, la habilidad de despertar el pasado en un cierto orden, o anticipar eventos futuros, el reconocer que un contenido pertenece a toda forma, etc.).⁵⁶ En suma, no sólo la perfección relativa a la *apodicticidad* —según Husserl— “puede ocurrir en evidencias que son inadecuadas”, sino que —a pesar de significar “*indubitabilidad absoluta* en un sentido muy definido y peculiar”, tal “como aquel que el científico exige de todos los ‘*principios*’”— “no se sigue que la certeza plena excluya el carácter concebible de que lo que es evidente pueda ulteriormente devenir dudoso, o el carácter concebible de que el ser pueda resultar siendo una ilusión”.⁵⁷ No debiera haber aquí confusión posible: Husserl está caracterizando “la natura-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 282.

⁵⁶ *Hua I*, p. 55 (MC, p. 21).

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 55-56 (*Ibid.*, pp. 21-22).

leza fundamental de la apodicticidad”, “más alta en dignidad” que la adecuación, y el tipo de evidencia que basta para los propósitos fenomenológicos. Más bien, pone la evidencia adecuada rápidamente de lado, puesto que “la cuestión de si la evidencia adecuada yace en el infinito puede permanecer abierta”.⁵⁸

Si Mertens hubiese investigado más los conceptos husserlianos de intuición y evidencia, se habría percatado de que no sólo la *intencionalidad* es su elemento constitutivo esencial sino también la *temporalidad*. Habría comprendido que, como una consecuencia de su carácter temporal, la teoría husserliana de la evidencia es de un lado a otro sintética y *horizóntica*, y que sus análisis intencionales, como los hilos de Ariadne, no pueden aprehenderse por medio de una “lógica del entendimiento” o de la “contradicción” de tipo kantiano. La dialéctica de Hegel le hubiera servido más para sus propósitos. Pero Hegel mismo es un kantiano *sui generis*, privilegiando el concepto como herramienta racional por sobre toda intuición. Una comprensión más profunda del concepto husserliano de intuición le habría permitido ver que Husserl transforma el concepto de *razón* al descubrir sus raíces dóxicas, por las que la evidencia y sus primeras unidades de sentido se constituyen a partir de hilos sensibles primordiales. La “dialéctica” de Husserl no sería, pues, conceptual, sino estética. Mertens no percibe esto e ignora los esfuerzos de Husserl por describir la naturaleza dinámica de la evidencia y la verdad, y sus propios éxitos en pensar la evidencia eidética al lado de la historicidad —esto es, como el carácter abierto de toda justificación racional dentro de la idea regulativa de verdad.

§6. INTUICIÓN Y RAZÓN, UNA RECONSIDERACIÓN

Considero que una interpretación neo-kantiana está detrás de la naturaleza restringida así como del lugar subordinado que la “intuición” ocupa dentro de lo que en general se comprende como conocimiento racional. Esta influencia se ha sentido tanto

⁵⁸ *Loc. cit.*

en la llamada tradición analítica del siglo XX, como en la continental. Conciérne precisamente a la “ceguera” —que Husserl caracterizaba como escéptica— respecto del “*a priori* material” y la intuición eidética. Indudablemente, esta concepción ha tenido influencia incontestada, y es la principal causa de las dificultades e incomprensiones que la fenomenología de Husserl ha enfrentado de modo persistente en la mayor parte de los debates filosóficos actuales.

Muy temprano Husserl se percata de la importancia de las formas procedimentales y formales de racionalidad —así como de las construcciones ilimitadas simbólicas— para complementar el carácter finito de la intuición humana. Pero también recusa la pretensión de los lógicos del siglo XIX tardío (como Schröder) que intentan reducir la racionalidad a procedimientos algebraicos. Incluso le reprocha a Aristóteles haber reducido el λόγος al silogismo, e insiste en que la última fuente de la razón es la intuición.

La fenomenología de Husserl, pues, no está desprovista de la influencia neo-kantiana. De hecho la utiliza para contrapesar la influencia cartesiana sobre su teoría de la evidencia e intuición, presentes en el paradigma de la *adecuación-apodicticidad*.⁵⁹ En un curso de 1922⁶⁰ lleva a cabo una “crítica de la experiencia trascendental” para superar las *aporías* involucradas en dicho

⁵⁹ He desarrollado este punto en mi trabajo “Fundación de validez y crítica trascendental de la experiencia: debate de Husserl con el cartesianismo y el neokantismo”, en: *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. I, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 143-180; y también en “Evidencia *versus* crítica: el debate de Husserl con Descartes y Kant”, en: *Actas del Segundo Simposio de Estudiantes de Filosofía*, n.º 2, Lima: Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004, pp. 179-195.

⁶⁰ *Hua XXXV*. Las lecciones sobre “Introducción a la filosofía” están asimismo compuestas por pasajes extraídos de las “Conferencias de Londres”. Las conferencias, en su composición original, son asequibles en Berndt Goossens (ed.), “Londoner Vorlesungen, 1922”, en: *Husserl Studies* 16, n.º 3, 1999-2000, pp. 183-254. Sin embargo, dichos pasajes no son los que recogen la “crítica de la experiencia trascendental” a la que me he referido.

paradigma. Pero, manteniendo su distancia respecto de estrategias críticas neo-kantianas, no procede de modo “deductivo”, “argumentativo”, “procedimental”, ni de modo formal para *validar* en el “concepto” el “derecho” o legitimidad de la intuición y su correspondiente teoría de la evidencia.

Considero que el escepticismo puede sólo prosperar dentro de un concepto reducido de razón: como *procedimental*. Ni Sexto Empírico ni Hume pudieron revocar la intuición. Su escepticismo es el resultado de dos suertes de ceguera: una relativa a la noción reducida de intuición (en el sentido en que la entienden solo empíricamente); y la otra relativa al concepto limitado de razón (entendida de modo solo procedimental). El concepto fenomenológico de razón consiste en proponer una reforma radical del sentido del λόγος, tradicionalmente reducido a la esfera de *inferencias* validadoras, demostrativas, deductivas o argumentativas.⁶¹ Husserl incluye en la racionalidad a la “intuición originalmente dadora”, última fuente validadora de aquellos procedimientos antes considerados como los únicos “racionales”. Racional es así la vida entera del sujeto —perceptiva, axiológica y normativa.

Sería un error comprender esto como un “intelectualismo” intolerable que sofoca otras dimensiones dadoras de sentido de la vida espiritual. Las experiencias primarias —no los procedimientos conceptuales— son fuentes y raíces originalmente *validadoras* de la racionalidad misma. Sólo una noción limitada de razón que valora las estrategias procedimentales como la instancia últimamente racional da lugar a objeciones escépticas como las del trilema (círculos viciosos, *petitio principii*, *regressus ad infinitum*) dirigidas contra los argumentos trascendentales. Estos argumentos no reconocen que la *fuentes* de su validez yace más allá de su control, que la validación “última” no es ella misma un “*procedimiento* validador”. Estos vicios argumentativos desaparecen cuando se reconoce finalmente que la fuente última de toda evidencia es precisamente este concepto extendido de

⁶¹ Una crítica similar del concepto moderno de razón se halla en la reseña de Husserl del texto de Ernst Schröder, *Algebra der Logik* (1882).

intuición, descuidado por la tradición, que no es sólo comprendido temporal y *horizónticamente*, sino que también incluye las dimensiones eidéticas y categoriales.

Sin instrumentos procedimentales no hay obviamente ciencia; sin embargo, toda validación procedimental emerge de una fuente que no puede ser abordada de ese mismo modo procedimental. Desde su *Filosofía de la aritmética*, Husserl reconoce la ventaja de los instrumentos procedimentales (simbólicos) en la construcción ilimitada del conocimiento humano, para compensar la finitud de la intuición humana. Pero hasta su *Crisis de las ciencias europeas y fenomenología trascendental* de 1936, refiriéndose a la matematización de la naturaleza en la Edad Moderna, continúa señalando el mundo de la vida como el “olvidado fundamento de sentido de la ciencia de la naturaleza”.⁶²

Así, el supuesto “fundamentalismo” y el “dogmatismo” del fundacionalismo husserliano deben ser revisados. Él no interpreta su fundación última y absoluta —detrás de la cual no hay otra instancia— como *sub specie aeternitatis*, al modo de un dominio infinito, absoluto, cuasi divino. Sus fundamentos han de ser hallados más bien *sub specie temporis*, en la experiencia humana temporal y finita. La objeción contra la fenomenología como una teoría *dogmática* y “fundacionalista” —en el sentido de la Ilustración— desaparece tan pronto esto se toma en cuenta.

Por ende, contra el neo-kantismo y de acuerdo con su propia estrategia fenomenológica, Husserl lleva a cabo una “crítica trascendental” para volver a “las cosas mismas”, esto es, al ámbito de la experiencia en general y de la intuición en particular. Esto significa confiar en el “principio de los principios”, de acuerdo con el cual sólo la experiencia intuitiva es la *última* fuente de toda evidencia, legitimadora y auto-legitimadora. Sin embargo, la “crítica trascendental de la experiencia”, buscando neutralizar las *aporías* que emergen del paradigma cartesiano, tiene un re-

⁶² Cfr., *Hua VI*, §§ 8-9, especialmente, pp. 48-58 (Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia V. Iribarne, pp. 89-96).

sultado interesante: también indica el *alcance* y los *límites* de la intuición y la evidencia, esto es, del “principio de los principios”.

Es obvio que Husserl *siempre* intentó armonizar su “esencialismo” con la temporalidad. Estos dos motivos están nuevamente planteados en el período genético de la fenomenología trascendental en la relación entre dos tipos de fundaciones: la teoría de la evidencia como *Geltungsfundierung* y una *Genesisfundierung* primordial desde donde la anterior se constituye. Creo, así, que la fenomenología trascendental responde y resiste exitosamente, con su pretensión a la “última fundación”, a toda forma de “argumentos” escépticos, así como replantea bajo una nueva luz las bases intuitivas de la racionalidad.

LOS INTERLOCUTORES

Primera parte
HUSSERL, LECTOR DE LOS MODERNOS

Capítulo IV

DESCARTES Y “LA PRIMERA DE TODAS LAS FILOSOFÍAS QUE PUEDA PRESENTARSE COMO CIENCIA”

La severa crítica que la filosofía contemporánea le ha dirigido al ambicioso programa de la fenomenología trascendental de Husserl, cuya génesis tiene lugar en los albores del siglo XX, ha sido esencialmente motivada por su asimilación al modelo filosófico fundacional y totalizante de la modernidad inaugurado por el filósofo francés René Descartes. Edmund Husserl, pensador de origen judío-alemán nacido en Prossnitz, Moravia, en 1859, y muerto en Friburgo de Brisgovia en 1938, y sin cuya obra serían incomprensibles los desarrollos de muchas de las corrientes de donde provienen tales críticas, como el estructuralismo, el post-estructuralismo, la hermenéutica, las nuevas lecturas de Marx y Freud y algunos programas deconstruccionistas llamados pos-modernos, sería él mismo responsable de esta asimilación. En efecto, así como Husserl se considera heredero y rehabilitador de la decisión “historial” de los griegos clásicos —notablemente de Platón— a favor de la vida racional, que da nacimiento a la filosofía y a la ciencia occidental, Descartes no deja de aparecer permanentemente en su obra como aquel que, en los albores de la modernidad, dio un impulso nuevo a la “forma filosófica” de

la existencia conocida por los antiguos, es decir, “el darse su regla libremente a sí mismo, a su vida entera, a partir de la pura razón, a partir de la filosofía”.¹

§1. EL “PLATONISMO” DE DESCARTES

Husserl reconoce a Descartes como responsable de un “platonismo” renovado que, oponiendo la autonomía teórica y la libertad práctica a los prejuicios originados en los mitos y en la tradición en general, reconoce en el mundo mismo la razón íntima que lo habita. La *idea de la filosofía* como “ciencia estricta” radicalmente fundada —en el doble sentido de una disciplina que sólo se vale de conocimientos de naturaleza apodíctica y evidente, y que concibe su extensión de modo completamente *universal*, en el sentido de abarcar el universo entero de lo cognoscible—, también es reconocida por Husserl como *renovada* por el impulso cartesiano.

Las dos referencias históricas, Platón y Descartes, aparecen reiteradamente, lado a lado, en muchos de los textos husserlianos, pero sobre todo en sus conferencias públicas y lecciones inéditas desde 1917 en adelante. Esto coincide con el período de la posguerra, afectada por las experiencias traumáticas del primer conflicto mundial, que sacude desde sus cimientos más profundos las certezas modernas seculares en torno al progreso histórico, inexorable e ilimitado, que supuestamente ha forjado el instrumento “infalible” de la ciencia y de la técnica. A partir de dicha fecha deviene ya clara la exigencia husserliana de extender el proyecto fenomenológico trascendental más allá del estrecho ámbito de una fundación epistemológica de la lógica y de las ciencias en experiencias vitales pre-predicativas que constituyen su sentido y validez. Buscando en Platón y en Descartes la inspiración necesaria, la fenomenología trascendental radicaliza la crítica que ya dirige desde comienzos de siglo contra la interpretación

¹ *Hua VI*, p. 5 (Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia V. Iribarne, p. 51; en adelante, *Crisis*).

positivista de la lógica y de las ciencias exactas, y que retoma en 1910/11 en su artículo “Filosofía como ciencia estricta” contra la naturalización y la cosificación de la conciencia, de las ideas y de la razón.² En realidad, Husserl había advertido desde mucho antes de la guerra del catorce que las consecuencias más serias de la cosificación de lo humano no se hallaban tanto en las contradicciones patentizadas en el escepticismo epistemológico,³ sino en el ámbito que concierne a las cuestiones que Kant llamaba en el siglo XVIII los “intereses más profundos de la razón”, y a los que Husserl se refiere como “los últimos y los más elevados”. Según Husserl, estas cuestiones, vale decir, los “problemas de la razón [...] en todas sus figuras particulares”, tanto teóricas, axiológicas, como prácticas, son ahuyentadas implícita o explícitamente por el “concepto positivista de la ciencia”. “El positivismo, por así decir, decapita a la filosofía”, afirma Husserl en su testamento filosófico de 1936.⁴ En consecuencia, a partir de “la gran guerra del catorce” la fenomenología trascendental comienza a concebirse, por un lado, como aquel proyecto filosófico capaz de descifrar la marcha de la historia europea en tanto portadora de una vocación filosófico-racional que, sin embargo, se ha desviado, conduciendo a la humanidad a la crisis que la afecta en el siglo XX; y, por el otro, como el proyecto capaz de rescatar a la humanidad de dicha crisis, al optar por una auto-responsabilidad originada en la misma vocación filosófico-racional. De allí que Husserl le exige a la fenomenología poner en claro la unidad profunda que subyace a todas las producciones humanas portadoras de sentido y/o de validez, sean éstas de orden científico, práctico, axiológico, artístico u otro. Ella debe, pues, esclarecer la *unidad* que subyace a la cultura total y a la historia como hechuras humanas

² *Hua XXV*, pp. 8-41 (Edmund Husserl, *Filosofía, ciencia rigurosa*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2009 [*opuscula philosophica*, 39], presentación y traducción de Miguel García-Baró, en adelante FCR).

³ “Respecto de la ética, esta duda es más seria (*Hinsichtlich der Ethik ist dieser Zweifel schon ernster*)”. *Hua XXIV*, p. 216.

⁴ *Hua VI*, p. 7 (*Crisis*, p. 53).

—a través de un método de acceso a (y de clarificación *sui generis* de) la experiencia humana subjetiva—, y que él halla en un nuevo concepto de *vida* “productora de sentido”, más allá de los estratos vitales puramente biológicos, fisiológicos y psicológicos. Éste es el clima y el contexto en el que se desarrolla la fenomenología trascendental desde la Primera Guerra Mundial hasta la *Crisis* de 1936. Evidencia de ello son los artículos de Husserl para la revista japonesa *Kaizo*, de 1923 y 1924, agrupados bajo el título general de “Renovación”. Se trata de artículos de claras connotaciones ético-culturales, evidenciadas por el paradigma platónico-cartesiano de la existencia filosófica, y la idea de una “misión filosófica” a través del espíritu de autonomía, como medios para superar la crisis de la cultura, de las ciencias y de la humanidad europea.

Es importante observar y resaltar, en estas referencias de Husserl a Platón y a Descartes, un elemento sin el cual su proyecto fenomenológico trascendental permanece incomprensible, y más incomprensible aun su repercusión en el siglo XX. Se trata de la profunda motivación *ética* que Husserl lee en la “idea de la filosofía” que ellos habrían propuesto y que la fenomenología trascendental debía recoger. En efecto, la filosofía, obra suprema de la razón, no se halla restringida a la vida teórica, sino que determina la orientación de una humanidad *responsable* tanto hacia la idea guía de un conocimiento absolutamente fundado, como hacia la *meta práctica* de una vida ética capaz de revolucionar las formas de vida de una nueva humanidad auténticamente espiritual.⁵ Según Husserl, esta dimensión es clara en Platón, especialmente en su impulso socrático y en su lucha contra el escepticismo sofístico.⁶

⁵ *Hua* VI, p. 329 (Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Editorial Crítica, 1991, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, p. 339; en adelante, citaré de esta edición los anexos que no se encuentran en la traducción de Julia V. Iribarne, con la sigla *Crisis-Anexos*); *Hua* IX, p. 299 (*El artículo de la Enciclopedia Británica* [1929], México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, traducción y edición de Antonio Ziriñ, pp. 79-80; en adelante, *AEB*).

⁶ *Cfr.*, *Hua* XXXV, p. 313. Las lecciones sobre “Introducción a la filosofía” que se

§2. EL RETORNO “ÉTICO-COGNOSCITIVO” AL SUJETO

En cuanto a Descartes, Husserl señala en la primera de las conferencias que dictó en Londres lo siguiente:

Quisiera caracterizar como *ético-cognoscitivo* este giro hacia el sujeto, a pesar de que en Descartes no fue introducido como efectivamente ético. Lo que ocurre justamente con él es que se ha perdido el lado específicamente ético del *ethos* filosófico de Platón: la filosofía teórica se independiza. [...] En todo caso [continúa Husserl], en la concepción cartesiana del filósofo también queda conservado el radicalismo que pertenece a la esencia de la conciencia ética, y tiene una forma, a la que quiero otorgar valor, que en verdad se deja reinterpretar éticamente, o que se deja cimentar éticamente.⁷

También señala: “En el sentido de la exigencia absolutamente ética yace implicada, en cierto modo como *arquetipo regulativo*, una forma peculiar de la vida humana”.⁸ En efecto, Husserl piensa que este modelo ético-regulativo de vida humana —según el cual todo hombre en su existencia individual como mancomunada está llamado a abandonar un modo de vida ingenuo y decidirse, a través de una meditación radical, a asumirla autónoma y responsablemente— es de auténtica inspiración cartesiana. Por ende, aun cuando reconoce que Descartes no tematiza la vinculación de su proyecto epistemológico con la renovación ética, Husserl ve en la obra cartesiana la apertura de la única vía “a través de la cual (el ser humano) se convierte a sí mismo por primera vez en hombre verdadero, en hombre ético”.⁹ Se trata,

hallan en este volumen de la *Husserliana* contienen los pasajes que componen las “Conferencias de Londres”. Las conferencias, en su composición original, son asequibles en Berndt Goossens (ed.), “Londoner Vorlesungen, 1922”, en: *Husserl Studies* 16, n° 3, 1999-2000, pp. 183-254. En adelante, citaré estas conferencias de *Hua XXXV*.

⁷ *Hua XXXV*, p. 314.

⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁹ *Loc. cit.*

pues, de un nuevo tipo de vida, justificada absolutamente por la conciencia responsable, expresada específicamente por una *idea regulativa* ético-cognitiva en torno a la cual debe *decidirse* y centrarse la vida auto-responsable. Como consecuencia de dicha decisión —interpreta Husserl— aparece la exigencia cartesiana de una revocación de las convicciones anteriores, no fundadas en esta justificación. Las conferencias de Londres señalan que: “Lo necesariamente primero para el filósofo principiante son por ello *meditationes de prima philosophia*, reflexiones sobre la esencia de aquel conocimiento absolutamente auténtico y sobre los caminos posibles y necesarios de su adquisición”.¹⁰ Las meditaciones, en suma, constituyen la “puerta de ingreso” (*Eingangspforte*) de la filosofía, y la “actitud ético-cognitiva” es aquella que conduce al “filósofo principiante” a iniciar la tarea filosófica con una “revocación” (*Umsturz*) general, una puesta entre paréntesis general de todo aquello que no se justifique absolutamente por sí mismo. Pero es en este momento cuando se plantean las preguntas cruciales. La primera es “¿cómo empiezo?” y la segunda, “¿qué entiendo por justificación absoluta?” En el marco de una reflexión en torno a estas cuestiones, Husserl concibe su tarea como una reconstrucción del *auténtico* camino cartesiano, puesto que Descartes será finalmente señalado por aquél como traicionando el radicalismo que él mismo habría exigido para la filosofía y su carácter estricto. Dicha reconstrucción pasa, sin embargo, por “elear aquel valioso contenido central de las primeras *Meditationes* del gran pensador a la altura de la pureza de los principios y la necesidad constrictiva”.¹¹

§3. LA IDEA DE LA FILOSOFÍA Y EL PROYECTO FUNDACIONAL

Como se indicó al inicio, Husserl se inspira en Platón y Descartes para concebir su propia “idea de la filosofía” como una “ciencia rigurosa” *radicalmente fundada* sobre bases *absolutamente válidas*

¹⁰ *Ibid.*, p. 60.

¹¹ *Loc. cit.*

y con una extensión completamente *universal*. Si se interpreta este modelo como lo hacen las lecturas críticas contemporáneas de la obra de Husserl, el proyecto de éste consiste en la puesta en marcha de un doble proceso de “reducción” y de “totalización”, o de análisis y de síntesis. A través del proceso de reducción, la filosofía así entendida pretendería alcanzar una región “absolutamente simple”, reglada por una claridad ilimitada. A través del proceso de totalización, pretendería dar un soporte a todo lo dado de modo derivado o construido. Finalmente, se trata de un proyecto que concibe a la región absoluta, privilegiada y última como aportando —de modo autárquico— la garantía de su propia validez. Si se sigue la argumentación de estas lecturas críticas contemporáneas, este modelo cartesiano aparentemente resucitado por Husserl —que se renovó también en otros intentos tanto especulativos como científicos a comienzos del siglo XX— se halla en crisis, porque su desarrollo consiguiente finalmente ha mostrado que no hay modo de determinar la idea de un dominio axiomático suficiente y último de entidades elementales absolutas constitutivas del pensamiento —y menos aún del cosmos—, al cual pueda reducirse todo, ni un modo de mantener la idea de una fundación absolutamente autárquica. Para algunos de estos críticos, como el filósofo de la ciencia Jean Ladrière,¹² aun cuando el carácter irreducible y autárquico del fundamento ha sido definitivamente destruido, no quedando de él más que el concepto de zonas provisionales de “detención” en procesos racionales que siempre se renuevan y continúan, y aun cuando hacia ambos lados del proceso de fundamentación —el de la “reductibilidad” y el de la “integralidad”— se reconoce que no hay clausura definitiva —pues no se pueden hallar ni *elementos primeros* ni *totalidades integradoras*, sino infinitudes abiertas—, la legitimidad de dichas empresas fundacionales no se ha destruido enteramente sino que sólo se ha modificado profundamente. En cualquier caso, la crisis que ha afectado a los proyectos filosóficos

¹² “L’Abîme”, en: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, Bruxelles: Facultés Universitaires de Saint-Louis, 1976, pp. 171-191.

fundacionales modernos parece haber alcanzado inexorablemente también a la concepción husserliana de la “idea de la filosofía”, inspirada en las concepciones platónico-cartesianas.

Sin embargo, no sólo el proyecto fundacional moderno en su estructura formal, sino otros innumerables elementos concretos de la “idea de la filosofía” en mención muestran que la presencia de Descartes le es tan esencial a la fenomenología trascendental, que no sería quizás muy exagerado sostener que ella es —casi desde sus inicios y de modo continuo— un ajuste de cuentas con el fundador del pensamiento moderno, tanto en sus procedimientos y contenidos como también en su génesis y desarrollo. Por ello, además de “fundacionalista”, a la fenomenología trascendental se la acusa de compartir otras taras “cartesianas”, como por ejemplo: el “mentalismo”; la teoría de la “idealidad” de los significados; el método de la “reducción” como procedimiento de “retorno a la subjetividad”, que recoge los motivos de la “duda metódica” y la “aniquilación” hipotética del mundo; su consiguiente solipsismo y encapsulamiento en el *cogito*; los conceptos de evidencia y de “intuición eidética”, que recogen los prejuicios de un conocimiento privilegiado y fundante en el ámbito de la subjetividad, dada su pretensión a la adecuación, inmediatez y auto-transparencia; la supuesta insensibilidad respecto del punto de vista hermenéutico, temporal, histórico, e intersubjetivo; y, sobre todo, el estar supuestamente embrujada por el defecto capital de la metafísica-de-la-presencia o metafísica-de-la-subjetividad.

§4. HACIA UNA NUEVA “FILOSOFÍA PRIMERA”

Ahora bien, Husserl dará el nombre de *filosofía primera* a esta “idea de la filosofía” de fundamentos radicales y *definitivos*. La fenomenología como *filosofía primera* será así la ciencia *eidética* de la correlación entre la conciencia trascendental pura y el mundo —como fuente originaria de toda dación de sentido y validación de ser. Husserl reflexionó sobre la fenomenología como filosofía primera desde las *Ideas* de 1913 hasta las *Conferencias de París* de 1929, dedicadas a Descartes. En el ínterin, las *Confe-*

rencias de Londres de 1922, el curso inédito “Introducción a la filosofía” de 1922/23,¹³ y el curso de 1923/24 titulado “Filosofía Primera”¹⁴ siguieron la misma línea de reflexión. Las *Conferencias de París*,¹⁵ elaboradas y publicadas en 1931 en Francia bajo el título de *Meditaciones cartesianas*,¹⁶ si bien llevan el humilde subtítulo de “introducción a la filosofía fenomenológica”, constituyen sin duda la forma que Husserl quiso finalmente dar a sus *meditationes de prima philosophia*.

Sin embargo, estos mismos textos contienen también los principales elementos de sus críticas a Descartes; críticas que parecen esbozarse incluso desde más temprano. Por ejemplo, Husserl considera que la fenomenología comporta también una dimensión empírica, caracterizada como *filosofía segunda* o *metafísica*, que se ocupa de la realidad fáctica. Si bien en un inicio considera que ésta debe fundarse últimamente en la *filosofía primera* y en las estructuras eidéticas de la experiencia fundante trascendental, en el curso del desarrollo de la fenomenología en la década del veinte, Husserl reconoce que la por él denominada *filosofía segunda* trata de ciertos problemas fácticos que no se pueden fundar ni explicar a partir de estructuras eidéticas. Husserl menciona, a título de ejemplos de dichos problemas fácticos o “metafísicos”: el “*factum* irracional de la racionalidad del mundo”, es decir, la correspondencia entre la idealidad racional teórica o práctica, por un lado, y la realidad, por el otro;¹⁷ la facticidad fortuita de

¹³ Como se señaló en la nota 6, *supra*, tanto las “Conferencias de Londres” de 1922 como las lecciones de “Introducción a la filosofía” de 1922-1923 se hallan recogidas en *Hua XXXV*.

¹⁴ *Cfr.*, *Hua VII (Filosofía Primera)* [1923/1924], Barcelona /Buenos Aires/Caracas: Grupo Editorial Norma, 1998, traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau; en adelante, *FP*), y *Hua VIII*.

¹⁵ *Hua I (Las conferencias de París)* de 1930, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, presentación, traducción y notas de Antonio Ziriñ; en adelante, *CP*).

¹⁶ *Ibid.* (Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 1986, traducción de Mario Presas; en adelante, *MC*).

¹⁷ *Hua VIII*, pp. 385 y 394.

la intersubjetividad trascendental; los problemas de la muerte, el destino, el “sentido de la historia”; los ético-religiosos; el significado de una vida humana “auténtica”; y muchos otros más.¹⁸ Ya en 1921 Husserl afirma que “*la historia es el gran factum del ser absoluto*, y las últimas cuestiones, tanto metafísicas como teleológicas, se confunden con las preguntas por el sentido absoluto de la historia”.¹⁹ Más aún, a partir de 1931, la prioridad de lo ideal (la *filosofía primera*) sobre lo real (la *filosofía segunda*) parece invertirse —por lo menos en el caso del *ego* trascendental, pues, entre otras paradojas, resulta que “el *eidos* de un yo trascendental es absolutamente impensable sin el yo trascendental como fáctico”, o sin los “hechos” del mundo histórico-teleológico,²⁰ y la misma dicotomía entre ambos se ve cuestionada. La inversión en el orden de las razones y la aproximación a la fenomenología trascendental desde la perspectiva de la historia en la década del treinta marcan la creciente distancia de Husserl respecto de la “idea de la filosofía” como *filosofía primera* de inspiración cartesiana.

Pero demos un vistazo a la lectura que Husserl hace de Descartes dentro del marco de la llamada *filosofía primera*, y examinemos si los elementos concretos, metodológicos y de contenido que fueron señalados hace un momento como siendo de filiación cartesiana no sufren, en manos de Husserl, alguna transformación. Un examen de esta lectura tendría que tomar en cuenta textos de tres épocas: en primer lugar, los correspondientes al período de la irrupción de la fenomenología trascendental, entre 1905 y 1911, como por ejemplo el curso de *Lógica y teoría del conocimiento* de 1906/07,²¹ las lecciones de 1907 sobre *La idea de la fenomenología*,²² y el curso de 1910/11 sobre *Problemas*

¹⁸ *Hua IX*, p. 299 (*AEB*, p. 80).

¹⁹ *Hua VIII*, pp. 505-506.

²⁰ *Hua XV*, pp. 385 ss.

²¹ *Cfr.*, *Hua XXIV*.

²² *Cfr.*, *Hua II* (Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología, cinco lecciones*, México/Madrid/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1982, traducción de Miguel García-Baró; en adelante, *IF*).

fundamentales de la fenomenología;²³ en segundo lugar, los textos de inicios de la década del veinte, como por ejemplo el curso de 1923/24 sobre *Filosofía primera*;²⁴ y, en tercer lugar, las mismas *Meditaciones cartesianas*.²⁵

4.1 EL NACIMIENTO DE UN PROYECTO

Los textos del primer período coinciden con el nacimiento de la fenomenología trascendental, primero como un intento renovado —en el ámbito de una “crítica de la razón”— de resolver el llamado “acertijo de la trascendencia”. Ya desde la *Filosofía de la Aritmética* de 1891²⁶ y de las *Investigaciones lógicas*²⁷ de 1900/01, Husserl intenta conciliar dos exigencias racionales aparentemente incompatibles: la evidencia “en sí” u objetiva de las verdades lógicas, por un lado, y su apropiación por una subjetividad cognoscente, por el otro. En esta última obra, en contra del psicologismo lógico naturalista, Husserl satisface la primera exigencia, señalando que debemos admitir cierto tipo de objetividades de naturaleza *ideal*, concebidas como el *a priori* formal y material, trascendente (es decir, no psicológico) en la base de todas las ciencias. En cuanto a la segunda exigencia, Husserl pretende satisfacerla a través de un proceso fundacional que consiste en el retorno a la subjetividad (“inmanencia”) por medio de una fenomenología descriptiva encargada de poner en claro un nuevo concepto de vida “dadora de sentido”. En su esfuerzo por articular ambas exigencias, Husserl introduce las tan criticadas nociones de intuiciones (o apprehensiones) “ca-

²³ Cfr., *Hua XIII* (Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Alianza Editorial, 1994, traducción y edición de César Moreno y Javier San Martín; en adelante, PFF).

²⁴ Cfr., *Hua VII* (FP) y *Hua VIII*.

²⁵ Cfr., *Hua I* (MC).

²⁶ Cfr., *Hua XII*.

²⁷ Cfr., *Hua XVIII*, *Hua XIX/1* y *Hua XIX/2* (Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, Vols. I y II, traducido por José Gaos y Manuel García Morente; en adelante, *IL I* y *IL II*).

tegoriales” y “eidéticas” como responsables de la “dación” de verdades categoriales y esenciales, sin reducirlas o convertirlas en eventos psíquicos inmanentes. Esa vida “dadora de sentido” puesta al descubierto manifiesta su estructura como la *correlación esencial entre intencionalidad y dación*. Tensiones que oponen la “percepción adecuada (inmanente)” y la “percepción inadecuada trascendente” (tanto de objetos reales como ideales), que se originan en prejuicios cartesianos y psicologistas que Husserl hereda de Brentano, ponen en jaque, sin embargo, la superioridad que Husserl le asigna a la evidencia lógica sobre la psicológica.

4.2 LA OPCIÓN TRASCENDENTAL

Es en este clima de insatisfacción respecto del resultado de sus *Investigaciones lógicas* que Husserl concibe la necesidad de una ciencia y un método filosóficos que resuelvan la falta de claridad que afecta el sentido y la posibilidad del conocimiento. En consecuencia, decide emprender una crítica de la razón, nueva y radical, que rápidamente se extiende a la totalidad de la experiencia humana. Husserl llega a la conclusión de que el misterio de la correlación entre subjetividad y objetividad sólo puede revelarse *abandonando el naturalismo*, a través de una *actitud crítica escéptica*. “Todo principiante en filosofía es un escéptico”, sostiene, emulando a Herbart. Concibe el instrumento metodológico de dicha crítica desde 1905 bajo la forma de la muy discutida *reducción fenomenológica trascendental*. Este procedimiento consiste en una *reflexión* de tipo peculiar, distinta a la mera reflexión psicológica, en la cual la “inmanencia” alcanzada es una mera entidad “mundana” al lado de las entidades físicas. En otras palabras, la reducción trascendental requiere del abandono de la “actitud natural”, en la cual la relación cognitiva aparece como una relación mundana entre una “inmanencia” psíquica y una “trascendencia” entendida como simple “exterioridad”. La reducción, por el contrario, permite descubrir la correlación *intencional* anónima entre objetividad y subjetividad (correlación que no es ni causal ni natural), y que se extiende a lo largo de la infinitud

abierto del flujo heracliteano de la experiencia humana temporal. En este contexto, y como elementos adicionales del método fenomenológico, Husserl incluye los *análisis intencionales* y la llamada *eidética*, a través de la cual pretende aprehender las estructuras y funciones esenciales del flujo heracliteano de la conciencia en el marco de un nuevo concepto de ciencia. Dentro de este marco, la noción de *trascendental* aplicada a la fenomenología se refiere a los problemas funcionales de *constitución*, esto es, a una rendición de cuentas del sentido y validez de la *trascendencia*, tal como es *mentada por y dada a* la conciencia. La trascendencia aquí mentada no se reduce al ámbito de objetos físicos, ni a los correlatos objetivos de vivencias cognitivas teóricas (por ejemplo, ideales), sino que comprende también los correlatos de las experiencias valorativas, normativas y prácticas en general. La *unidad* de todos los correlatos de estas experiencias, que constituyen el vasto campo de los productos de las ciencias y de la cultura, la brinda según Husserl precisamente el ámbito infinitamente abierto de las experiencias subjetivas humanas dadoras de sentido y validez, cuyas *estructuras*, funciones y modos de realización —las más importantes de las cuales son la *intencionalidad* y la *temporalidad*— son sometidos por Husserl a un escrutinio analítico riguroso.

4.3 LA “VÍA CARTESIANA”

La importancia de la reducción es tal para comprender el proyecto husserliano, que Husserl explora diferentes “vías” para implementarla, todas ellas relacionadas con su debate con la filosofía moderna. Una de dichas vías, de hecho la más antigua, caracterizada como “ontológica”, es inspirada por el “giro copernicano” de Kant, y consiste en una indagación retrospectiva desde el mundo hasta la interpretación trascendental de su sentido; otra de las vías, la más tardía probablemente, inspirada en el empirismo inglés (de Locke a Hume), es la “vía psicológica”. Pero la más conocida, aquella que falsamente ha sido interpretada como la más antigua y gravitante, es la que Husserl conscientemente retoma de las dos primeras *Meditationes de prima*

philosophia de Descartes, la denominada “vía cartesiana”. Ésta le permite a Husserl introducir un nuevo concepto de inmanencia o subjetividad —más allá de su significado psicológico-mundano como mera “interioridad” psíquica natural opuesta a la “exterioridad” física material. El nuevo concepto de “inmanencia” es comprendido desde la introducción de la reducción como la *dación pura* (actual, absoluta) de la correlación intencional misma (es decir de la correlación noético-subjetiva/noemático-objetiva), en oposición al tipo imperfecto de dación que caracteriza la actitud *natural*. Pero desde 1906/07 Husserl advierte la necesidad de no confundir el proyecto cartesiano con el suyo. Por ello distingue primero su “escepticismo metodológico” del de Descartes, pues el suyo no está al servicio de la construcción de una nueva ciencia de acuerdo con el paradigma matemático: “[...] ella (la reducción, se entiende) quiere ‘esclarecer’, ella no quiere ‘deducir’, ni conducir hacia leyes en tanto fundamentos explicativos, sino simplemente comprender lo que yace en el sentido del conocimiento y su objetividad”.²⁸ Tampoco la reducción es propiamente concebida como una “duda”, es decir, un acto dóxico o de creencia, como un “juicio”.²⁹ Pero, por sobre todo, la esfera “inmanente” alcanzada “no dice ella misma nada acerca de mi existencia y no depende de mi existencia”, así como tampoco “presupone mi existencia”.³⁰

En 1910/11 Husserl percibe nuevas tensiones respecto de la llamada “vía cartesiana” de la reducción, en el claro sentido de que, por un lado, la esfera de la dación pura es un flujo *ilimitado* de experiencias y, sin embargo, por el otro, la dación pura fenomenológica de la correlación intencional, de la experiencia trascendental, pretende ser una evidencia de naturaleza *inmediata* y

²⁸ *Hua* XXIV, p. 190.

²⁹ *Ibid.*, p. 214, y *Hua* III/1, p. 63 (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993 [segunda reimpresión], traducción de José Gaos, p. 71; en adelante, *Ideas I*; modificaré la traducción de Gaos, donde sea necesario, siguiendo la reciente versión todavía inédita de Antonio Ziriñón).

³⁰ *Hua* XXIV, p. 235.

adecuada. Para superar esta tensión entre una pretendida evidencia inmediata, por un lado, y un flujo ilimitado de experiencias, por el otro, Husserl modifica una vez más su concepto de “inmanencia”. No solamente seguirá siendo distinta a la interioridad psicológica, sino que además no se limitará sólo a lo que es puramente *dado* o experimentado de manera *actual*, inmediata o instantánea, como es el caso de la inmanencia cartesiana. La esfera inmanente alcanzada ahora se concibe como abarcando también lo *potencialmente* dado o lo “dable”, extendiéndose así *más allá de la presencia*. En efecto, Husserl observa que si se reduce el ámbito de lo “dado” a las experiencias puramente actuales, presentes y adecuadas, como en Descartes, no tenemos absolutamente nada. La esfera inmanente que interesa a la fenomenología, dirá Husserl, no son solamente los componentes noético-noemáticos de la correlación intencional *actualmente* dados, sino también los componentes ausentes, *implicados potencialmente* con los actuales o *sintetizados* con ellos.³¹ Como ya se habrá observado, desde el nacimiento de la fenomenología trascendental, los análisis husserlianos de la *intencionalidad* y de la *temporalidad* reconocen una *inadecuación* que afecta la dación de los componentes noéticos (las vivencias o experiencias subjetivas) y noemáticos (las unidades objetivas de sentido y de validez) de la correlación intencional, de tal modo que en esta dación se puede afirmar que la *diferencia* y el distanciamiento preceden a la *presencia a sí*. En efecto, por un lado, aunque la *solución* del “acertijo de la trascendencia” parece ser la *dación pura* (adecuada) de la *correlación intencional misma*, tanto los *nóemas* como las *nóesis* aparecen en una multiplicidad *infinita* de modos de aparición, por ende, en síntesis infinitas como “ideas en un sentido kantiano”. Por otro lado, la unidad de duración originaria de la temporalidad —la impresión originaria, la retención y la protención— ofrece una noción de “presencia” atravesada de “ausencia”, no como un presente “puntual” sino como un “presente viviente”.³² Asimismo,

³¹ *Hua XIII*, pp. 159-179 (PFF, pp. 95-114).

³² *Cfr.*, *Hua X* (Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia in-*

casi desde su nacimiento, los análisis trascendentales reconocen una intencionalidad pre-objetivante, impresional e impulsiva —por ejemplo en las lecciones de 1907 sobre la constitución del espacio y de la cosa espacial.³³ Ella le permite a Husserl, por un lado, reconocer que antes de la apercepción del yo puro (que en un inicio parece poder darse a sí mismo “adecuadamente”), el *ego* se da previamente a sí mismo de un modo cinestésico y temporal. Por otro lado, también le permite reconocer que un concepto tanto natural como espiritual del “horizonte de mundo” se da previamente al *ego* en el interior de un sentido sedimentado de la experiencia.³⁴ Por la misma época de las lecciones sobre *Problemas fundamentales de la fenomenología* en 1910/11,³⁵ la investigación que realiza Husserl de dos tipos de experiencias que él caracteriza como “presentificaciones” o “presentizaciones” (*Vergegenwärtigungen*) —las rememoraciones y las empatías— le permiten reconocer una *diferencia original* que atraviesa a la experiencia de sí, una diferencia dentro de nuestros propios *egos* entre experiencias pasadas y presentes, y una diferencia entre el campo temporal de experiencias de nuestros *egos* respecto de los *alter egos*. Este reconocimiento motiva a Husserl a introducir simultáneamente su noción de “yo puro” (*mein reines Ich*) como principio unificador de las experiencias pasadas, presentes y futuras de un campo egológico determinado, y a diferenciarlo de otros campos egológicos. Esto último, por supuesto, lo conduce a ocuparse del problema de la intersubjetividad.³⁶

terna del tiempo, Madrid: Trotta, 2002, traducido por Agustín Serrano de Haro; en adelante, LT).

³³ Cfr., *Hua XVI*.

³⁴ Cfr., *Hua IV* (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Segundo, *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, traducción de Antonio Ziriñ; en adelante, *Ideas II*).

³⁵ Cfr., *Hua XIII* (PFF).

³⁶ Cfr., *ibid.*

4.4 LA FENOMENOLOGÍA COMO “LA PRIMERA DE TODAS LAS FILOSOFÍAS”

En las lecciones de 1923/24 sobre *filosofía primera* Husserl añade otras críticas a la comprensión de la reducción según la llamada “vía cartesiana”, y éstas conciernen fundamentalmente a las dificultades y malentendidos que ésta causa. En efecto, la posibilidad del no-ser del mundo objetivo, o la posibilidad de su “pérdida”, a través de la “duda metódica”, y el abordar la subjetividad como una suerte de “residuo” luego de esta “aniquilación” hipotética, da la falsa impresión que el mundo no es de interés para la fenomenología,³⁷ o que es incapaz de recuperarlo, así como también da la falsa impresión de que la subjetividad es una suerte de “parcela” del mundo que queda como “residuo” luego de su pérdida. Esta hipótesis *ficticia* sólo puede tener sentido si es vista desde “dentro” de la actitud fenomenológica, como un modo de *comprender cómo* se forja nuestra creencia en el mundo. En este mismo texto Husserl también señala que la vía cartesiana da la falsa impresión de una caída en el *solipsismo*, puesto que inicialmente sólo se aborda la experiencia trascendental *actualmente* dada y no se entiende cómo el mundo en su totalidad viene a ser correlato de una experiencia intersubjetiva. Sin embargo, Husserl mismo propició el equívoco que ata su reducción al método y a la filosofía cartesiana, pues en sus *Conferencias de París* de 1929, y en el texto que se desarrolló sobre la base de dichas conferencias, las *Meditaciones cartesianas*, vuelve aparentemente a utilizar la misma estrategia.

Para finalizar el examen de la lectura husserliana de Descartes dentro del marco de la fenomenología trascendental como *filosofía primera*, pasaré revista a algunos puntos interesantes de las *Meditaciones cartesianas*. Este texto de “introducción a la filosofía” suscita dos cuestiones: si su estructura sigue el modelo fundacional analítico (regresivo, reductivo) y sintético (constructivo, progresivo) moderno y cartesiano; y si en esta obra Husserl

³⁷ *Hua VIII*, pp. 432-433 y *passim*.

vuelve a “reflotar” la “vía cartesiana” que ya había criticado en sus lecciones de 1923/24 sobre *filosofía primera*. En cuanto a lo primero, podría en efecto argumentarse que las primeras dos meditaciones³⁸ *de facto* proceden siguiendo una dirección analítica hacia el fundamento (la evidencia absolutamente *simple* del *solus ipse*), y que las meditaciones tercera, cuarta y quinta³⁹ —en tanto que abordan problemas constitutivos— pueden ser consideradas como una recuperación constructiva (compositiva) del otro y del mundo. En cuanto a la segunda cuestión, distinta de la primera, los críticos parecen haberse puesto tácitamente de acuerdo para sostener que Husserl emplea aquí la simple “vía cartesiana”.

Examinando primero la segunda cuestión, es indudable que Husserl coincide con Descartes al reconocer una situación de emergencia espiritual en su tiempo, y que le debe dos ideas inspiradoras: 1) la naturaleza ejemplar del giro subjetivo; y 2) la idea de reformar la filosofía en dirección de una ciencia universal autónoma basada en fundamentos últimos. La meta de Husserl es efectivamente reestablecer la unidad de la cultura y recordar que el *sentido originario de toda objetividad* nace, en efecto, sólo de un cierto proyecto o *experiencia del sujeto*. Sin embargo, Husserl no revive simplemente el ideal cartesiano de una ciencia universal de fundamentos últimos, ya que este ideal también proviene de la tradición griega. Tampoco su “idea de la filosofía” es una disciplina existente que de algún modo ha resistido a la duda metódica, ni es una idea concebida bajo el modelo de una ciencia existente, como el de las matemáticas. Tampoco revive simplemente la revocación hiperbólica cartesiana de la tradición, las ciencias y la experiencia sensible, puesto que su reducción no está dirigida propiamente a aniquilar el mundo sino a clarificar su sentido.

³⁸ “*Primera Meditación*: El camino hacia el ego trascendental”; “*Segunda Meditación*: Descubrimiento del campo de la experiencia trascendental según sus estructuras universales”.

³⁹ “*Tercera Meditación*: Los problemas constitutivos. Verdad y realidad efectiva”; “*Cuarta Meditación*: Desarrollo de los problemas constitutivos del *ego* trascendental mismo”; y “*Tercera meditación*: Descubrimiento de la esfera del ser trascendental como intersubjetividad monadológica”.

Por último, Husserl no revive simplemente el giro cartesiano a la subjetividad, ya que distingue radicalmente el *ego* psicológico (un “residuo del mundo”) y el *ego* trascendental. La primera meditación no emplea —a mi entender— la “vía cartesiana” hacia el campo trascendental, sino solamente una *alternativa* de la vía cartesiana, una vía “a partir de la idea de una auto-meditación radical” o la vía “a partir de la idea de una ciencia definitiva, últimamente fundada”, como dice Eugen Fink —con el asentimiento de Husserl— en la llamada *VI Meditación cartesiana* que su asistente escribió en 1932.⁴⁰ La base de mi argumento es que las críticas previas de Husserl a la vía cartesiana y la aparición de implicaciones y horizontes temporales en la discusión de la primera evidencia son nociones que se interponen a una pretensión de *poseer de modo inmediato* el ámbito trascendental. Y, finalmente, la noción trascendental de fundación es ajena a demostraciones deductivas de corte matemático, puesto que el fundamento para Husserl no es tanto el *ego* usado a modo de un axioma, cuanto el *dominio infinito de la experiencia trascendental* —irreducible a una *intuitus mentis* inmediata o a una *deducción mediata*. Es más, desde la primera meditación Husserl señala la necesidad de una *crítica trascendental de la experiencia*, para ver cómo la validez (apodíctica) de ciertas experiencias indubitables mínimas puede de algún modo extenderse también al resto de la experiencia trascendental. La necesidad de esta *crítica trascendental de la experiencia* no fue ni siquiera vista por Descartes, y Husserl expresamente señala en la segunda meditación que, por ese hecho, su proceder “se aparta esencialmente del proceder cartesiano”.⁴¹

Respecto de la primera cuestión, un análisis detallado y muy complejo de las cinco meditaciones muestra que éstas no se asemejan ni en su forma ni en su contenido al movimiento analítico-reductivo y compositivo-integrador del proyecto fundacional moderno. Es más, Descartes acompaña a Husserl como motivo inspirador solamente en las dos primeras meditaciones. Pero se

⁴⁰ Cfr., *Hua Dok II*, I y II.

⁴¹ *Hua I*, pp. 67-70 (*MC*, pp. 42-45).

aparta definitivamente en la tercera meditación de lo que él denomina el escepticismo y escolasticismo cartesianos. Es cierto que en las *Meditaciones* Husserl aborda el tema fundacional, en clara referencia al espíritu cartesiano, pero su interpretación *sui generis* no sólo muestra rasgos muy claros de una “retirada” de la noción de fundamento que se asocia normalmente con el proyecto fundacional moderno, sino que introduce claramente un nuevo sentido de fundamento y de conocimiento racional. En efecto, en lugar de agrupar las dos primeras meditaciones en un movimiento opuesto al de las tres últimas, en un examen más detenido se observa que en las *tres primeras* meditaciones la noción de *último fundamento* aparece íntimamente vinculada al problema de la *evidencia*, o de la *fundación de validez* (*Geltungsfundierung*)⁴² (expresión que se halla en ciertos manuscritos inéditos de la época). En ellas Husserl *reconoce* que las evidencias judicativas de las ciencias se fundan en juicios elementales evidentes, los que a su vez remiten en última instancia a experiencias plenificadoras, intuitivas, *pre-predicativas*. Y aunque la idea de una fundación última exigida por la “idea de la filosofía” que él propone presupone evidencias *perfectas* y *adecuadas* (correlativas a la noción genuina de verdad), Husserl reconoce que la *evidencia adecuada* es en principio *inalcanzable* por igual en el ámbito de las experiencias trascendentes como en el de las immanentes (o fenomenológicas), excepto por un núcleo muy limitado de experiencias, como por ejemplo el “*cogito sum*” vacío, o un par de otros hechos intachables que conciernen la *forma* o la *estructura* de la experiencia trascendental *intencional* y *temporal*. Husserl reconocerá, así, que la evidencia *apodíctica*, la única en poder fungir como “primera evidencia”, también contiene elementos *inadecuados*, ya que el dominio de la experiencia trascendental puesto al descubierto es un campo de daciones fluyentes *actuales* y *potenciales* rodeadas de horizontes temporales abiertos, noéticos y noemáticos, daciones correlati-

⁴² *Hua* XIV, p. 40; *Hua* XV, pp. 615-616. Cfr., Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1993.

vas de la vida unitaria de la conciencia y del mundo mismo, en un juego sintético de presencia y ausencia.

En la tercera meditación, la pregunta de Husserl es *cómo* —en virtud de qué procesos— *nosotros* establecemos la distinción aplicada a las *nóesis* entre *posibilidad* e *imposibilidad*, o verdadero y falso, y —en el caso de los *nóemas*— entre el ser y el no-ser, la existencia y la no-existencia. La noción de evidencia aquí es claramente descrita como una experiencia intencional *intuitiva* y, sin embargo, a diferencia de un intuicionismo subjetivo o acrítico, no es comprendida ni como una captación o aprehensión *inmediata* o instantánea, ni como teniendo como correlato algún tipo de *res idéntica*. Tan importante para el concepto de evidencia husserliano como la *auto-dación*, es su carácter de *proceso* sintético, desplegado temporalmente, horizóntico, abierto a iteraciones infinitas potenciales por parte del sujeto o de su “yo puedo” y, por ende, a su *falibilidad*. Como una “síntesis de coincidencia” noética, y una “síntesis de identificación” noemática *en el interior* de la síntesis universal del tiempo, la evidencia sólo es para Husserl un *evento ocasional*, que también concierne a la razón práctica y a la razón valorativa. Por otro lado, el carácter “en sí” de los conceptos fenomenológicos husserlianos de *evidencia apodíctica* y *verdad* es esencialmente *compatible* con su *relatividad*. Esto no quiere decir que abandone sus críticas anteriores al relativismo y al subjetivismo naturalista, sino solamente que la *evidencia* es para Husserl el correlato, *no* de una experiencia *individual*, sino de una *síntesis teleológica de experiencias en abierta infinitud*, a la cual se añade un *perspectivismo* esencial en el caso de las experiencias externas *inadecuadas*.

Esto, en mi opinión, tiene varias consecuencias que alejan a las *Meditaciones* del proyecto fundacional moderno y del concepto concomitante de *fundamentum absolutum et inconcussum* promovido por Descartes. Sin embargo, Husserl con esto jamás abandona la convicción de que la *primera evidencia* concierne a la auto-dación de ciertas estructuras fundamentales que subyacen y atraviesan *sin excepción* la vida trascendental —entre ellas sus funciones y formas horizónticas, temporales, históricas e in-

finitamente abiertas. Por otro lado, si bien Husserl no tematiza la *finitud de la experiencia humana*, esta finitud es sin duda su evidencia *más absoluta* —no sometida a su vez a correcciones o calificaciones ulteriores. De este modo se comprende por qué Husserl confiesa, hacia el final de las meditaciones, que la “idea de la filosofía” como una ciencia absolutamente fundada es *sólo* posible “en la forma de un *programa interminable*”.

Estas conclusiones me llevan a sostener que la *fundación de validez* husserliana, examinada en las tres primeras meditaciones, no es concebida como un punto de partida fijo, sino como un *τέλος* de la razón; no se trata de un proceso situado “detrás” de nosotros, sosteniendo nuestra reflexión, sino más bien de un proceso *histórico* infinitamente abierto, que yace “delante” de nosotros, que ha de ser siempre renovado, cuyas “valideces” sólo pueden comprenderse como conquistas parciales y provisionales. Y es en este sentido que Husserl afirmará, en 1931,⁴³ que los últimos fundamentos del conocimiento tienen el mismo significado que la *última responsabilidad* de la razón, última y absoluta auto-responsabilidad orientada a impedir la extracción de consecuencias escépticas de tales descubrimientos en los frentes teóricos, prácticos y valorativos.

Asimismo, la estructura de las meditaciones no corresponde al modelo moderno porque en las últimas dos meditaciones Husserl abandona la equivalencia de *último fundamento* y *evidencia* —aun cuando no abandona el nivel de la *filosofía primera*. Desde la cuarta meditación Husserl desplaza su búsqueda de fundamentos últimos del nivel de la *fundación de validez* —donde el tema de la evidencia es central— al nivel más profundo de la *fundación genética* (*Genesisfundierung*) de la experiencia, nivel que se supone debe fundar —y absorber— todas las cuestiones de validez. Es en esta meditación que Husserl introduce algunas nociones revolucionarias en relación con el conocimiento racional y con las fronteras claramente delimitadas entre el ámbito de

⁴³ Hua V, pp. 138-162 (“Epílogo”, en: *Ideas* I, pp. 374-395).

la necesidad y el de la contingencia. Aquí se toca concretamente el tema de la *constitución* o de la *génesis del yo*, no sólo como sujeto centralizado, polo activo de tomas de posición teóricas y prácticas y polo pasivo de afecciones, sino como *yo personal* —sustrato de propiedades, adquisiciones permanentes, convicciones, habitualidades y portador de un cierto estilo—, y más aún como *mónada* o *yo concreto*, ya que éste también incluye sus correlatos intencionales y sus entornos familiares y mundanos.⁴⁴ El tema de la constitución genética del yo es —*mutatis mutandis*— el tema de la constitución en general, pues sin *ego* no hay constitución que valga. Sin poder aquí entrar en detalles, cabe referir simplemente que la auto-constitución del yo como *ego* monádico se origina en los estratos primarios, impulsivos, pasivos de un pre-*ego* desprovisto de actos racionales que teleológicamente se orienta hacia los estratos racionales más elevados del *ego*-primordial, fuente activa y portador de validez y de responsabilidad. La noción de *sujeto* y su *centralización*, tan denostada por ciertas críticas filosóficas contemporáneas, emerge, en este contexto, en un acto de *reflexión responsable*, como el polo unitario de una multiplicidad fluente de actos. Pues bien, en las dos últimas meditaciones el tema de la *fundación genética* absorbe y funda el tema de la *fundación de validez*, puesto que Husserl será de la convicción de que los problemas de la validez o de la evidencia también conciernen a la *fundación genética*. Solamente cuando Husserl menciona los niveles pre-reflexivos genéticos parece abrir una ventana al vasto reino de la facticidad que él coloca bajo los rótulos de “metafísica” y “filosofía segunda”.⁴⁵ En suma, los análisis de *fundación genética* nos enseñan que para Husserl el tema fundacional ha de ser comprendido dentro del marco de la esencial raigambre de la razón en la experiencia, hundiendo sus raíces en lo más profundo de la intencionalidad pasiva, pre-reflexiva, pre-egológica, pre-objetivante, asociativa e instintiva. Quizás aquí valga recor-

⁴⁴ *Hua I* (MC), §§30-33.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 181-183 (*Ibid.*, pp. 202-204).

dar —ya para terminar, y contra la transparencia del *cogito* cartesiano— un dicho de Heráclito tal como es citado por Husserl: “Por muchos caminos que andes, nunca encontrarás los límites del alma: tan profundo es su fondo”.⁴⁶

⁴⁶ “Der Seele Grenzen wirst du nie ausfinden, und ob du auch jegliche Straße abschrittest: so tiefen Grund hat sie”. (*Hua VI*, p. 173 [*Crisis*, p. 211]).

Capítulo V

KANT Y LA CUESTIÓN DE LO “TRASCENDENTAL”

A ya más de doscientos años de la muerte de uno de los más grandes pensadores de la filosofía occidental, cuya obra algunos estiman repiensa la filosofía moderna, iniciando así un período de transición que marca la clausura de ésta y la apertura de una siempre mal denominada “filosofía contemporánea”, resulta un poco extraño abordarla desde la perspectiva de una “filosofía trascendental” *sui generis* que —respecto de la kantiana— mantiene una perenne relación tanto de deuda como de parricidio. Pues, en efecto, es ésta la relación del más grande filósofo trascendental del siglo XX, Edmund Husserl, con su maestro ilustrado, Immanuel Kant. Pero como la enseñanza más perdurable de éste es el haber dado un sentido pleno a la filosofía como “crítica”, el mayor de los homenajes —especialmente en cuanto a Immanuel Kant se refiere— ha de poder siempre entenderse desde la distancia *crítica* que renuncia —como una gran parte de la tradición neo-kantiana de fines del siglo XIX e inicios del veinte— a meramente añadir “notas a pie de página” a la obra del hombrecillo de Königsberg. Más bien, con ella de la mano, debe poder conducirla a abrir horizontes inéditos y a superar las dificultades intrínsecas al esfuerzo de Kant por superar las propias aporías de su tiempo.

Si uno revisa la vastísima obra de Edmund Husserl —él mismo un filósofo de dos siglos, entre el siglo XIX y el veinte— las referencias a la obra de Kant parecen interminables. Éste aparece siempre al lado de otros grandes que gozan de la permanente preferencia de Husserl: Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Hume y hasta Fichte. Pero la relación de Husserl con Kant es particularmente ambigua. Aquí examinaremos solamente algunos aspectos de la lectura que hace Husserl de este gigante de la filosofía, sin cuya obra la suya tampoco sería concebible: primero, ciertos elementos del concepto kantiano de “lógica general pura” o “lógica formal”, fundamentalmente a la luz de la crítica husserliana al psicologismo lógico en el primer tomo de sus *Investigaciones lógicas*; segundo, la concepción kantiana de “trascendental” en oposición a la concepción husserliana del mismo; tercero, el alcance y límites de la “lógica trascendental kantiana” a la luz de la concepción fenomenológica de la “lógica trascendental”; y, finalmente, el papel de la “estética trascendental” a la luz de la “lógica trascendental”, en Kant y en Husserl.

La referencia crítica de Husserl a Kant, a la que nos referiremos aquí, se basa fundamentalmente en la *Crítica de la razón pura* de Kant, obra que condensa algunas de las concepciones básicas de la filosofía especulativa kantiana.

§1. LA AMBIGÜEDAD DEL *A PRIORI* Y LA “LÓGICA FORMAL” KANTIANA

Kant no aparece en la obra de Husserl, como la mayor parte de los naturalistas (o positivistas) del siglo XIX, en el bando de sus principales contrincantes, entre quienes se encuentra, en un lugar prominente —al lado de sus discípulos ingleses y alemanes—, John Stuart Mill. La obra de éste, *Lógica ratiocinativa e inductiva*, de 1842, apuntala metodológicamente la filosofía positiva de su amigo personal, Augusto Comte. En efecto, desde el primer tomo de sus *Investigaciones lógicas*, en 1900, titulado “Prolegómenos a la lógica pura”, Husserl saluda el esfuerzo de los “defensores de la lógica pura y de la teoría del conocimiento” (como denomina

a los neo-kantianos que defienden la idea de un *a priori* formal en el ámbito de la lógica, la ética y la estética¹ de resistir el intento de reducir el ámbito de la lógica (de sus conceptos, axiomas y teorías fundamentales) a una mera generalización (contingente) de la experiencia (psicológica)² —o, incluso, a una mera “rama de la psicología”, como afirma Mill—, concibiéndola a la vez como una mera técnica o arte (*Kunstlehre, ars*) del pensar o del “juicio correcto”.³

A pesar de que Husserl reconoce, en la concepción kantiana de la “lógica general pura”, el hacer —cito a Kant— “(1) [...] abstracción de todo contenido del conocimiento intelectual, y de la diversidad de sus objetos, y [que] sólo se ocup[e] de la mera forma del pensar”; y que, “(2) como lógica pura, no [tenga] principios empíricos, y por tanto no [tome] nada (como a veces se ha creído) de la psicología, la cual, por tanto, no tiene influjo alguno sobre el canon del entendimiento”; y que, por consiguiente, para Kant la lógica pura sea “una doctrina demostrada, y todo en ella deb[a] ser cierto enteramente *a priori*”;⁴ a pesar de todo ello,

¹ *Hua XVIII*, pp. 46, *passim* (Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, vol. I, traducido por José Gaos y Manuel García Morente, p. 63; en adelante, *IL I*). *Cfr.*, también, Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México, 2009; traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi, edición bilingüe, pp. B VIII ss., A 52-55/B 77-79 *passim*; en adelante, *CRP*.

² John Stuart Mill, *Logik*, Introducción, § 1; y *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, p. 461 y ss., y sus discípulos alemanes como Bergmann, *Die Grundprobleme der Logik*, 1985, pp. 7 ss., Sigwart, *Logik*, p. 10, Lipps, *Grundzüge der Logik* (1893), § 3, entre otros; citados por Husserl, en: *Hua XVIII*, p. 47 y 63 *passim* (*IL I*, pp. 64 y 81 *passim*).

³ Entre los primeros en llevar expresamente a cabo esta reducción, antes del propio Mill, está el kantiano empirista Beneke, *Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens* (1832); y *System der Logik als Kunstlehre des Denkens* (1842); citado por Husserl, en *Hua XVIII*, p. 48 (*IL I*, p. 64). Posteriormente, el lógico Ernst Schröder es quien sanciona la reducción de la lógica a un álgebra, en el primer tomo de su *Vorlesungen über die Algebra der Logik (Exakte Logik)*, Leipzig: 1890 (reseñada por Husserl en: *Hua XXII*, pp. 3-43; primero aparecida en: *Gollingsche gelehrte Anzeigen*, 1891, pp. 243-278).

⁴ *CRP*, p. A 54/B 78.

repito, Husserl encuentra razones para poner al descubierto sus limitaciones. Lo hace, en el primer tomo de sus *Investigaciones lógicas*, pero luego de haber usado la concepción kantiana de la lógica pura para desbaratar con ella la concepción de la lógica —como τέχνη— de los defensores del “psicologismo lógico”.

Aunque, como veremos, Husserl está en principio a favor de la posición de Kant, el enfrentamiento ficticio que Husserl recrea le permite poner en claro la debilidad de la argumentación formalista de aquél. Una principal limitación de la concepción kantiana consiste en no haber comprendido la naturaleza esencialmente *teórica*, y fundante, antes que *normativa*, de la lógica pura. Veamos primero la posición principista de Kant, quien, en contra del psicologismo, sostiene en sus lecciones de lógica (re-dactadas por Jaesche), que:

[...] en la lógica no se pregunta por reglas contingentes, sino por necesarias; no se pregunta cómo pensamos sino cómo *debemos* pensar. [...] La lógica debe enseñarnos el recto uso del entendimiento, esto es, el concordante consigo mismo.⁵

Husserl observa que la limitación de la concepción de Kant estriba en no haberse percatado que los psicólogos podrían responderle que “[e]l pensamiento tal como *debe ser*, es un mero caso especial del pensamiento tal como *es*”,⁶ y que ésta sería precisamente la tarea de la psicología, el estudio de las “leyes naturales del pensamiento”, por lo que el naturalismo —que quiere convertir a la lógica en una “física del pensamiento”— pareciera todavía llevar la delantera. Kant y los neo-kantianos, empero, continuarían rebatiendo que la “lógica no pregunta por los orígenes y consecuencia causales de las operaciones intelectuales, sino por la verdad de su contenido”, esto es, que la lógica no se ocupa de las conexiones *naturales* que ocurren en las psiques particulares

⁵ Immanuel Kant, “Introducción”, I, “Concepto de la lógica”, en: Hartenstein (ed.) *Kants Werke*, VIII, 1867, p. 14; citado por Husserl, en *Hua XVIII*, p. 45 (II I, p. 62) (el subrayado es mío).

⁶ *Hua XVIII*, pp. 65-66 (II I, pp. 83-84) (el subrayado es mío).

de las personas, sino de “las conexiones ideales”. La desventaja de esta posición consiste en que, al convertir la “lógica pura” en una mera “normativa” —“un *canon* destinado a enjuiciar”,⁷ en palabras de Kant—, se cree poder rebatir a los psicólogos diciendo que incurren en un círculo vicioso. En efecto, los kantianos arguyen que la psicología debe necesariamente presuponer y respetar las leyes lógicas *a priori*, si es que pretende ser ciencia y, *a fortiori*, si es que pretende fungir de fundamento de la “lógica pura”. La psicología estaría, pues, pretendiendo fundar las leyes lógicas cuando en el fondo ella misma dependería de esas leyes lógicas, incurriendo en un círculo de la demostración. Ahora bien, tomando provisionalmente partido contra los neo-kantianos, Husserl observa que si bien es cierto que la psicología debe respetar las leyes de la lógica, los psicólogos no están diciendo —y esto está muy claro en la *Lógica* de Mill— que las leyes de la psicología se *derivan* de la lógica, sino sólo que la psicología *infiere conforme a las leyes de la lógica*, de modo tal que —estrictamente hablando— los psicólogos no estarían incurriendo en un círculo, como afirman sus adversarios.

En toda esta discusión, Husserl, por cierto, considera que la verdad se inclina del lado de los neo-kantianos, pues afirma: “Me parece incluso que la parte más importante de la verdad está del lado antipsicologista; sólo que los pensamientos decisivos no han sido expuestos convenientemente y están enturbiados por muchas inexactitudes”.⁸ Husserl aplaude la idea kantiana de una “lógica pura” —en el sentido de la “lógica general pura” de Kant—, como teniendo una existencia “independiente de toda psicología”, por un lado, y de todo “uso peculiar” relativo a un dominio de objetos dado, por el otro. En lo que discrepa es en el tratamiento de la misma como un *canon* o una ciencia abocada a plantear las “leyes *normativas* del pensamiento”.⁹ Por cierto, sostiene Husserl, que hay ciertas “leyes que *sirven de normas*

⁷ CRP, p. A 61/B 86.

⁸ *Hua* XVIII, p. 70 (IL I, pp. 88-89).

⁹ *Ibid.*, p. 71 (*Ibid.*, p. 89) (el subrayado es mío).

para las actividades del conocimiento”, así como “reglas, que implican la idea de esta norma y enuncian ésta como universalmente obligatoria”.¹⁰ Pero la “lógica pura” ella misma —y sus principios silogísticos— es tan *originariamente* teórica como otras disciplinas de tipo formal, aunque sus leyes puedan adquirir luego una forma normativa. Por ejemplo, al enunciar el conocido teorema: $(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$, lo que se está diciendo, dice Husserl, es que “el producto de la suma y la diferencia de dos números cualesquiera es igual a la diferencia de sus cuadrados”, lo que no impide que podamos *traducir* dicha ley teórica en una forma normativa y práctica; por ejemplo, que “para encontrar el producto de la suma y la diferencia de dos números, basta obtener la diferencia de sus cuadrados”.¹¹ Pero, *en sí misma*, la lógica pura, así como las matemáticas y las demás ciencias formales, tratan con elementos puramente teóricos: como “los conceptos de verdad, proposición, sujeto, predicado, objeto, cualidad, fundamento y consecuencia, punto de referencia y relación, y otros semejantes”,¹² sin los cuales ninguna de ellas se sostiene. En suma, uno de los problemas de Kant es su incapacidad de ver el carácter *originariamente teórico* de la lógica, y su íntima relación con la matemática formal —disciplina que nadie confundiría con la psicología.¹³ Esta vinculación no la hace Kant, dada su peculiar y limitada concepción de las matemáticas en general como una ciencia de pleno derecho, pero cuyos conceptos fundamentales —derivados de las formas puras de la sensibilidad, el espacio y el tiempo— son concebidos como conceptos “sensibles puros”. El ámbito puramente *analítico* de la matemática formal no fue propiamente vislumbrado por Kant, para quien las matemáticas en general —la geometría y aritmética— son disciplinas cuyos juicios son *sintéticos a priori*.

¹⁰ *Ibid.*, p. 159 (*Ibid.*, pp. 184-185).

¹¹ *Ibid.*, pp. 160-161 (*Ibid.*, pp. 185-186).

¹² *Ibid.*, p. 164 (*Ibid.*, p. 189).

¹³ *Ibid.*, p. 173 (*Ibid.*, p. 199).

El mérito de Kant y sus seguidores, sin embargo, habría sido el haber reconocido el carácter esencialmente *ideal* (esto es, *a priori*, y puramente conceptual) de las leyes lógicas puras. Pero se equivocó —supuestamente— al insistir en que su verdadera oposición al ámbito “natural” o psicológico consistía en su carácter “normativo”, en lugar de subrayar que

Lo contrario de la ley natural, como regla empíricamente fundada del ser y de los procesos reales, *no es la ley normativa* como precepto, sino la *ley ideal*, en el sentido de la ley fundada puramente en los conceptos (ideas, esencias conceptuales puras) y por ende no empírica.¹⁴

La verdadera diferencia que Kant, sin embargo, sí logra establecer es “la diferencia esencial y absolutamente infranqueable entre las ciencias ideales y las ciencias reales. Las primeras son *a priori*; las segundas, empíricas”.¹⁵ Ahora bien, aun cuando logra vislumbrar la diferencia entre el orden empírico y el orden *a priori* o ideal, lo que Kant no logra todavía despejar, a pesar de sus titánicos intentos, es una diferencia que Husserl considera “decisiva” en todo conocimiento y especialmente en toda ciencia. Se trata de la diferencia entre tres tipos de elementos y conexiones: a) la conexión *real*, *psicológica*, que se da entre las vivencias, “ideas” o representaciones psíquicas, de las mentes concretas de las personas; b) la conexión que se da entre los *objetos* investigados por las ciencias y conocidos por ellas teóricamente: esto es, la esfera de *objetos propios a cada ciencia*; y, finalmente, c) la conexión *lógica* que se da a nivel de los *conceptos* teóricos que manejan las ciencias, vale decir, a nivel de aquello que se llaman las *verdades* de las disciplinas científicas, de las demostraciones o raciocinios, y que se expresan en *proposiciones*, *silogismos*, *teorías*, etc. El primer nivel es puramente subjetivo, *real*, pues lo psicológico también pertenece a la *naturaleza existente*; el segundo es el

¹⁴ *Ibid.*, p. 168 (*Ibid.*, p. 194).

¹⁵ *Ibid.*, p. 181 (*Ibid.*, pp. 206-207).

nivel de los correlatos puramente “objetivos” de las disciplinas, el ámbito de los objetos estudiados por cada una. Y el tercer nivel, intermedio, es un ámbito *ideal*, que, según Husserl, no “existe” propiamente *ni intra mentem ni extra mentem*, porque —como el propio Kant también sostenía— no pertenece al orden de lo que llamamos “realidades” individuales, esto es, de lo *temporalmente determinable*. Ahora bien, a este respecto el propio Kant no logra liberarse de la ambigüedad que afecta a todo concepto moderno de *representación* o *idea*. En efecto, viendo ambas ediciones de la *Crítica de la razón pura* por igual, se observa que los elementos subjetivos de la razón en sentido lato: las *formas* de la intuición pura (el espacio y el tiempo), los elementos *materiales* de la intuición empírica (las sensaciones), la *imaginación* en todas sus formas (trascendental o empírica, productiva o reproductiva), y finalmente los *conceptos* del entendimiento —sean estos conceptos empíricos o puros, y de estos últimos los “sensibles puros” (aquellos *derivados* de las *formas* sensibles del espacio y del tiempo) y los puramente intelectuales (las *categorías*)—, *todo ello* consiste en *representaciones* (*Vorstellungen*). Del otro lado, el de los elementos objetivos de la razón en sentido lato, también nos hallamos ante *representaciones* —comenzando por el *fenómeno*, definido por Kant como “el objeto indeterminado de una intuición empírica”, cuyos componentes *materiales* corresponden a la sensación, y cuya *forma* (espacio y tiempo) es precisamente aquello “que hace que lo múltiple del fenómeno pueda ser ordenado en ciertas relaciones”.¹⁶ Finalmente, si el “objeto de experiencia” mismo —esto es, la objetividad que se obtiene a través del juicio que, en palabras de Kant, “no es nada más que la manera de llevar a la unidad *objetiva* de la apercepción conocimientos dados”¹⁷ (esto es, fenómenos)— “está sometido a las condiciones necesarias de la unidad sintética de lo múltiple de la intuición en una experiencia posible”, entonces el “objeto de experiencia”, correlato de los “juicios sintéticos a priori”, también es una *re-*

¹⁶ CRP, p. A 20/B 34.

¹⁷ *Ibid.*, p. B 141.

presentación. Pero como “las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son, a la vez, las condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*, y por eso tienen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*”¹⁸ —tesis muy celebrada por Hegel en *Fe y saber*—, se siguen dos cosas: en primer lugar, que los *juicios sintéticos a priori* son representaciones; y en segundo lugar, que así como no hay diferencia *morfológico-estructural* entre la *intuición empírica* y el *fenómeno*, a nivel de la sensibilidad, tampoco hay diferencia *morfológico-estructural* entre el “objeto de experiencia” y el *juicio de experiencia*, a nivel del entendimiento. En ese sentido, podrá Kant afirmar que

[...] las leyes no existen en los fenómenos, sino sólo relativamente al sujeto [...], en la medida en que él tiene entendimiento, así como los fenómenos no existen en sí, sino sólo relativamente al mismo ser, en la medida en que tiene sentidos. [...] Como meras representaciones, empero, no están bajo otra ley de conexión que aquella prescrita por la facultad de las conexiones. [...] por tanto [...], todos los fenómenos de la naturaleza deben estar, en lo que respecta a su enlace, sujetos a las categorías, de las cuales depende la naturaleza (considerada meramente como naturaleza en general) como del fundamento originario de su necesaria conformidad a leyes [...].¹⁹

En consecuencia, la palabra *Vorstellung* (representación) —no importa si es usada de modo empírico y “subjetivo” o trascendental y “objetivo”— tiene para Kant, como para toda la modernidad que lo precede, una connotación ambigua, equívoca, de dos caras: un lado “ideal” (objetivo, que interviene en la constitución de la naturaleza y de la ciencia de la naturaleza), y otro lado “real” (psicológico), en la medida que todas las representaciones son “mías”. Esto último es lo que Kant llama la “*unidad subjetiva* de la conciencia”, y en este sentido afirma que

¹⁸ *Ibid.*, p. A 158/B 197.

¹⁹ *Ibid.*, pp. B 164-165.

El *Yo pienso* debe *poder* acompañar a todas mis representaciones; pues, de otro modo, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o que, al menos, no sería nada para mí.²⁰

Todas las representaciones, en un sujeto dado, pertenecen a la “unidad trascendental” de “una sola conciencia de sí general”.

Salvo por Descartes, que continuando con una distinción escolástica introduce en el concepto de idea o representación la diferencia entre la “realidad objetiva o intencional”, vale decir conceptual, que es la que propiamente “representa” u “ocupa el lugar” del objeto representado, y la “realidad actual o formal”, en virtud de la cual la idea o representación constituye un atributo o modo de la sustancia pensante (de la *res cogitans*), el resto de los filósofos modernos perpetuaron el equívoco de la palabra *Vorstellung* o representación. La distinción, pues, entre un ámbito psíquico, propiamente mental o psicológico, real, el ámbito de los objetos conocidos, y el ámbito intermedio de lo conceptual —aquel de los sentidos y valideces (proposiciones, silogismos, etc.)— le fue a Kant desconocida, a pesar de haber dado algunos pasos en dicha dirección. En otras palabras, no logró todavía vislumbrar aquel “tercer mundo” del que tanto Frege como luego Popper y otros que lo siguen han hablado: el dominio de los “conceptos” o los “sentidos”, y el de las “evidencias” (esto es, el de los significados validados, realizados, objetivos —también denominados “valideces” por Husserl).

De la ambigüedad anterior en la concepción kantiana de la “lógica general pura” como normativa se desprende un segundo problema, que es objeto de un reproche más serio que Husserl dirige a Kant; reproche que se halla a lo largo de toda su obra, hasta su testamento filosófico de 1936, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, y que no afecta únicamente el ámbito de la lógica, sino también el de la “sensibilidad”, expresada en la “Estética trascendental” —que veremos brevemente

²⁰ *Ibid.*, p. B 131-132 ss.

en un momento. En efecto, Husserl lamenta que Kant —a pesar de haber intentado separar el ámbito de lo empírico o subjetivo, de lo trascendental u objetivo— no haya podido evitar “antropologizar” el ámbito del *a priori*, al haberlo concebido como un conjunto de estructuras formales pertenecientes a una *subjetividad* trascendental, la cual, al decir mismo de Kant, no es otra que la de una *subjetividad humana* en oposición a una divina. El problema fundamental no estriba —en el primer capítulo de la *Analítica de los conceptos*— en que los conceptos puros hallen su fuente en el propio fondo del entendimiento, esto es, en sus *funciones* espontáneas y sintéticas, que consisten en llevar a la unidad las múltiples representaciones sensibles. En otras palabras, el problema no es que Kant haga derivar los conceptos del entendimiento del modo como este último *opera* en sus distintas maneras de *juzgar*, y que la actividad o función *sintética* del juicio se realice en sus *predicados*. El problema, en suma, no es que Kant pretenda sostener que los conceptos puros del entendimiento son los *predicados* (categorías) de aquellas formas primitivas de llevar la multiplicidad de representaciones a la unidad, es decir, de los juicios. Para Husserl, el problema es una forma sutil y peligrosa de *relativismo* o *subjetivismo*, que no es el burdo relativismo *metafísico* —forma ilegítima del mismo, que simplemente pretende excluir del conocimiento humano posibles esferas del ser real—, ni tampoco el *relativismo primario* o *individual* que pretende afirmar que “[e]s verdadero para cada uno lo que le parece verdadero; para el uno esto, para el otro lo contrario”, o bien que “toda verdad y todo conocimiento son relativos [...] al sujeto que *juzga* en cada caso”.²¹ Husserl se refiere a una forma de *relativismo específico*, por medio del cual

[l]a medida de toda humana verdad es entonces el hombre *en cuanto hombre*. Todo juicio que radique en lo específico del hombre, en las leyes de la naturaleza humana, será verdadero para nosotros, los hombres. Como estos juicios son relativos a la forma de la sub-

²¹ *Hua XVIII*, pp. 120-121 (*IL I*, pp. 143-144).

jetividad humana en general, a la “conciencia general” humana, hálbase también en este caso de subjetivismo (del sujeto como última fuente del conocimiento, etc.).²²

Es importante subrayar que este reproche es serio, si es que en el trasfondo se halla la confusión moderna del concepto de *representación* y de *conciencia* como involucrando un elemento “ideal” —conceptual— y un elemento “empírico” psicológico, *simultáneamente*.

La no distinción de estos niveles es lo que coloca en una posición particularmente vulnerable la concepción kantiana a la que Husserl tilda de “relativismo específico” o “antropologismo”, un error no exclusivo de Kant, sino al que —según Husserl—; propende en general toda “la filosofía moderna y contemporánea”.²³ Son cinco los contrasentidos en los que incurre el antropologismo, que Husserl detalla en el capítulo VII del primer tomo de sus *Investigaciones lógicas*:

[1] que] para cada especie de seres capaces de juzgar es verdadero lo que según su constitución o según las leyes de su pensamiento deba tenerse por verdadero. Esta teoría es un contrasentido. Pues su sentido implica que un mismo contenido de un juicio [...] puede ser verdadero para un sujeto de la especie *homo* y falso para un sujeto de otra especie distinta. Pero un mismo contenido de juicio no puede ser ambas cosas, verdadero y falso.²⁴

Las verdades serían distintas según las especies; pero entonces no estamos hablando de la verdad de la que hablan las leyes lógicas. 2) El corolario de lo anterior es uno de dos: o que otros seres entienden “verdadero y falso” en nuestro sentido, y entonces no cabe decir racionalmente que los principios lógicos no son válidos (como el principio de no-contradicción); o dichos

²² *Ibid.*, p. 122 (*Ibid.*, p. 145).

²³ *Ibid.*, p. 124 (*Ibid.*, p. 146).

²⁴ *Ibid.*, pp. 124-125 (*Ibid.*, p. 147).

seres entienden otra cosa por los mismos, en cuyo caso es una discusión de palabras. 3) La constitución de una especie es un *hecho real*, que discurre en un *tiempo real*, y se expresa en las actividades concretas de concebir, juzgar e inferir de seres individuales y reales. Los principios lógicos y las “verdades” de los juicios se refieren a los “contenidos ideales” de los mismos —esto es, a los contenidos significativos o conceptuales— de dichas actividades de concebir, juzgar e inferir. Estos últimos procesos psicológicos, de concebir, juzgar e inferir, son reales y están *causalmente* determinados, no la verdad de las proposiciones. 4) Si la especie humana fuese aniquilada, o si no existiese su constitución, tampoco habría “verdad”. De una hipótesis lógicamente posible se desprende una hipótesis incongruente, que encierra un contrasentido. Debería poder afirmarse la proposición “existe la verdad de que no existe ninguna verdad”.²⁵ “La relatividad de la verdad significa —dice Husserl— que lo que llamamos una verdad es algo dependiente de la constitución de la especie *homo* y de las leyes que la rigen”.²⁶ ¿Cómo entender esa dependencia sino como una dependencia causal? Por último, 5) si la verdad es relativa a la constitución humana, también lo es la existencia del universo entero. Y la concepción kantiana de la naturaleza parece obedecer a este patrón, máxime porque la noción misma de concepto o categoría, como representación, no ha recibido un esclarecimiento fenomenológico intencional.

Cierto es que el mismo Kant, al final de la “Estética trascendental” de la *Crítica de la razón pura*, y con respecto a las formas puras de la sensibilidad, sostiene que

Tampoco es necesario que limitemos nuestra manera de intuición en el espacio y en el tiempo a la sensibilidad del ser humano; puede ser que todo ente pensante finito deba concordar necesariamente en esto con el ser humano (aunque esto no podemos establecerlo).²⁷

²⁵ *Ibid.*, p. 127 (*Ibid.*, p. 149).

²⁶ *Loc. cit.* (*Ibid.*, p. 150).

²⁷ CRP, p. B 72.

Husserl le reprocha el no haberse percatado de que dicha “antropologización” de las estructuras formales de la sensibilidad y el entendimiento, a pesar de los esfuerzos sobrehumanos de Kant por darles una interpretación “objetiva” con su último concepto de trascendental, es pasible del mismo error que su crítica al empirismo escéptico de Hume quiere superar: el del *relativismo escéptico*. Pero desde el momento en que Kant —influenciado por Newton, quien sostiene que tanto el espacio como el tiempo, aun cuando absolutos e independientes de la mente, son empero *sensoria Dei*²⁸— concibe al espacio y al tiempo como absolutos, y desde que —influenciado por Leibniz— sostiene que no pueden ser independientes de la mente porque, si lo fueran, no podrían ser *a priori*, se siente *obligado* a convertirlos en *sensoria homini*.

Husserl continúa reiterando su crítica a la ambigüedad del concepto kantiano de *a priori* que, como hemos visto, en el caso del primer tomo de las *Investigaciones lógicas* (“Prolegómenos a una lógica pura”), gira en torno a la crítica de la concepción naturalista o positivista (“psicologista”) de la lógica, en múltiples otras oportunidades, hasta su obra testamentaria de 1936: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.²⁹

Pasemos ahora revista brevemente al concepto de lo “trascendental” en Kant y en Husserl.

§2. EQUÍVOCOS DE LO “TRASCENDENTAL”

Antaño los filósofos medievales, los de la escolástica tardía y, más recientemente, los de la época moderna usan la palabra “trascendental” como sinónimo de la palabra “trascendente”. Por cierto, en el contexto metafísico de sus reflexiones es más usual el uso de la palabra “trascendente”. Así, denominan categorías “trascen-

²⁸ Sir Isaac Newton, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy* (1687), 2 vols., London: Dawsons, 1968, traducido por Andrew Motte. *Cfr.*, el General Scholium con el que concluye el texto.

²⁹ Hua VI (Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia V. Iribarne; en adelante, *Crisis*).

denciales”, o *transcendentia*, a los términos de ser (*ens*), cosa (*res*), uno (*unum*), bueno (*bonum*), verdad (*verum*), alguno (*aliquid*). Es a Proclo, en su *Liber de causis*, a quien se le atribuye haber introducido una diferencia entre las categorías de Aristóteles (sustancia, cantidad, calidad, etc.) y aquellas categorías *más originarias* y universales como *unum*, *verum* o *bonum*. El propio Tomás de Aquino señala que estas categorías últimas, los “trascendentales”, designan los mismos atributos de Dios. Sin embargo, es otro filósofo medieval, Duns Scoto, quien señala que la categoría *ens* (ser) es el más elevado entre todos los trascendentales, es decir, el más universal o general entre los términos que se predicán de todo lo que hay. Este uso medieval es todavía conocido en el Renacimiento; y como tal persiste en autores como Giordano Bruno y Campanella, y en filósofos modernos como el empirista Francis Bacon y el racionalista Baruch Spinoza.³⁰

Kant aprende y utiliza esta acepción de “trascendental” como sinónimo de trascendente o universal en la escuela wolffiana de Martin Knutzen. Pero él mismo es el primero en distinguir ambos términos de modo neto: por un lado, lo “trascendente” como aquello que está “más allá” de toda experiencia humana posible y que es opuesto a lo “inmanente”, que incluye lo *a priori* y lo empírico; y, por otro lado, lo “trascendental”. Kant le va asignando a este último término un sentido cada vez más amplio y preciso: 1) en un primer momento, “trascendental” es un tipo especial de conocimiento que no se ocupa tanto “de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible *a priori*”.³¹ Por consiguiente, es trascendental el conocimiento “filosófico” y “reflexivo” que se vuelca críticamente sobre el conocimiento científico.³² Es más, el conocimiento *filosófico trascendental* sólo se interesa en señalar y aislar

³⁰ Cfr., Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, New Jersey/London: Humanities Press, Inc./The MacMillan Press Ltd., 1984³ (primera edición 1918), p. 73 ss.

³¹ CRP, p. A 11/B 25.

³² Sobre este tema, cfr., Norman K. Smith, *op. cit.*, p. 74.

el elemento *a priori* del conocimiento científico. En consecuencia, conocimiento *trascendental* coincide con filosofía trascendental. Toda la primera parte de la *Crítica de la razón pura* —la *Teoría trascendental de los elementos*— es propiamente una “filosofía trascendental”³³ que, a su vez, tiene dos partes: “Estética trascendental” y “Lógica trascendental”.³⁴ 2) En un segundo momento, el término “trascendental” también se refiere a dichos mismos elementos o factores *a priori*, tanto a aquellos de la sensibilidad (espacio y tiempo) como a los del entendimiento (*categorías*).³⁵ En tanto trascendentales, los elementos *a priori* garantizan la objetividad del conocimiento, y se oponen al orden de lo empírico y subjetivo. Constituyen las condiciones de posibilidad del conocimiento científico. 3) En un tercer momento, Kant añade a las acepciones anteriores la de ciertas *funciones*, procesos o actividades de la razón pura, como la actividad *sintética* del entendimiento, o de la apercepción trascendental, en los juicios.³⁶

A pesar de distinguir entre “trascendental” y “trascendente”, numerosos pasajes de la *Crítica* conservan el uso antiguo de la palabra “trascendental” en tanto sinónimo de “*trascendente*”, como aquellos pasajes en los que se refiere al “objeto trascendental (X)” en la *Estética*, *Analítica* y *Dialéctica* trascendentales; o, por ejemplo, cuando se refiere en la *Estética* a la “idealidad trascendental” del espacio y del tiempo, etc. En la *Dialéctica trascendental* Kant afirma que las “Ideas de la razón” —“alma”, “mundo” y “Dios”—, que no pueden darse al conocimiento como “objetos” científicos, pues las categorías carecen de legitimidad para subsumir dichas totalidades “incondicionadas”,³⁷ son, sin embargo, “trascendentales”. Con ello quiere decir que dichas ideas tienen un uso “regulativo”, en tanto que inspiran al entendimiento y dirigen su marcha, aunque, por ser “ideales”,

³³ Cfr., CRP, pp. A 12/B25 ss.

³⁴ Cfr., *ibid.*, pp. A 15/B29 ss.

³⁵ Cfr., Norman Kemp Smith, *op. cit.*, p. 75 ss.

³⁶ *Ibid.*, p. 76.

³⁷ CRP, pp. A 334/B 391 ss.

no pueden realmente ser alcanzadas.³⁸ Pero también señala que dichas ideas son “trascendentes”, incurriendo en una inconsistencia terminológica, pues, según Kant, hacemos propiamente un “uso trascendente” de las “ideas regulativas” —es decir, *ilegítimo*— cuando se pretende atribuir las a las cosas en sí mismas, como lo hacen los metafísicos racionalistas que él critica.³⁹

Husserl mismo, dos siglos más tarde, recibe en herencia esta tradición directamente de su lectura de Kant, así como también de los neo-kantianos, especialmente de Heinrich Rickert y Paul Natorp. Pero es alrededor de 1908, casi veinte años después de publicar su primera obra en 1891, cuando él incorpora la palabra “trascendental”⁴⁰ a su vocabulario filosófico. El uso de esta palabra en Husserl tampoco es del todo uniforme. Así, uno de los sentidos kantianos es de algún modo conservado, al tiempo que critica otros sentidos y acuña nuevos.

Nos parece que Husserl conserva precisamente el primero de los sentidos kantianos, es decir, aquel referido a un “tipo” especial de conocimiento, de tipo *reflexivo*, que no está dirigido a los objetos sino al modo como los conocemos. Es en este sentido que Husserl usa la denominación de “fenomenología trascendental”. Se trata de aquella filosofía, o conocimiento reflexivo, a la que le interesa ver las condiciones de posibilidad del conocimiento de lo trascendente, o de las objetividades en general.⁴¹ Pero, a diferencia de Kant, a Husserl no le interesa solamente conocer las condiciones *a priori* del conocimiento *científico*, esto es, de aquel conocimiento que nos brinda una objetividad en sentido fuerte. A Husserl le interesa, desde 1903, sacar a la luz las condiciones *a priori*, es decir, *ineludibles*, intachables, de *toda* experiencia *posible*, esto es, las condiciones *a priori* de toda experiencia en general, lo cual incluye también la experiencia valorativa (asen-

³⁸ *Ibid.*, pp. A 642/B 670, A 668/B 696

³⁹ *Ibid.*, p. A 327/B 383.

⁴⁰ *Cfr.*, *Hua XXIV*, Anexo B, V, pp. 424-430.

⁴¹ *Cfr.*, *Hua VII*, Anexo XX, p. 386 (1908).

tada en la vida emotiva, en sentimientos o afectos) o la normativa (que rige a la voluntad).

En segundo lugar, también nos parece que, inspirado en cierto modo por Kant, Husserl llama “trascendentales” a aquellas *condiciones de posibilidad a priori* de nuestro conocimiento de los objetos, de nuestra experiencia de valores, o de nuestras experiencias voluntarias. Pero hay varias atinencias y diferencias entre ambos filósofos. La primera es que Husserl denomina “trascendental” no sólo al conocimiento de las condiciones *a priori* de toda *experiencia* posible (entendiendo por experiencia, como ya insinuamos, la vida del *sujeto* teórico, práctico y axiológico), sino también al conocimiento de los *objetos* mismos conocidos, en tanto que éstos son “mentados” o “dados”.⁴² “Trascendental”, así, se refiere a los problemas de “constitución”, esto es, a los problemas relativos a la compleja e ineludible *correlación intencional* entre las *experiencias* cognitivas, valorativas o voluntarias (cuya naturaleza es subjetiva y psicológica), sus *sentidos* y *valideces* (cuya naturaleza es del orden de lo conceptual o ideal), y sus *objetividades* (teóricas, valorativas o normativas, reales o ideales).

Por otro lado, Husserl siempre insistirá en que su fenomenología es “eidética”, palabra que él utiliza —como señala en *Ideas I*—⁴³ en lugar de *a priori*, confundiendo a veces esta acepción con lo “trascendental”. Pero lo trascendental tiene un significado propio: se refiere *concretamente* en Husserl a la *correlación intencional* entre las objetividades “trascendentes” y la “conciencia” o “subjetividad” (supuestamente inmanente), por cuanto toda “trascendencia” sólo puede ser tal en tanto trascendencia *mentada por* la conciencia, o *dada a* la conciencia. Nuestra experiencia de los objetos, en tanto que en ella se revelan *como trascendentes*, es una experiencia *trascendental*. Toda experiencia humana,

⁴² *Loc. cit.*

⁴³ *Hua III/1*, p. 8 (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 12 [segunda reimpresión], traducción de José Gaos en adelante, *Ideas I*; modificaremos la traducción de Gaos, donde sea necesario, siguiendo la reciente versión todavía inédita de Antonio Ziriñón).

así, según Husserl, es trascendental. Y el conocimiento de este carácter trascendental de la experiencia humana es lo que Husserl llama *fenomenología trascendental*. Por último, las *condiciones de posibilidad* de la experiencia trascendental, condiciones también aclaradas por la fenomenología trascendental, no son, como en Kant, ciertos factores o elementos que provienen de la lógica aristotélica, o de la física de Newton, como las formas de espacio y tiempo. Para Husserl éstas son fundamentalmente dos: la *intencionalidad* y la *temporalidad*, como estructuras *a priori* de toda experiencia humana en general, cognitiva u otra.⁴⁴

Como puede observarse de este examen, en líneas generales, lo “trascendental” en Kant y en Husserl puede referirse a tres cosas: a) al *conocimiento filosófico-reflexivo* de ciertas *condiciones a priori* subjetivas de la experiencia objetiva; b) a las mismas *condiciones a priori* subjetivas de la experiencia objetiva; y c) a la *experiencia* misma de los *objetos* en tanto “mentados” o “dados”. Por ello, cuando en la tradición se habla de “filosofía trascendental”, inmediatamente vienen a la mente disciplinas como la “teoría del conocimiento”. Se dice que Kant, en cierto sentido, fue el fundador de esta disciplina con su *Crítica de la razón pura*, aunque esta obra es mucho más que una mera “teoría del conocimiento”. La fenomenología trascendental también tiene relación con la teoría del conocimiento, aunque para Husserl ella aborda algo más complejo que incluye pero sobrepasa a dicha disciplina —la “idea de la filosofía” como suprema obra de la razón teórica, práctica y valorativa, en cuyo servicio se halla.

En todo caso, con estas acotaciones podemos anticipar la diferencia entre “lógica formal” y “lógica trascendental”, en ambos autores.

§3. LÓGICAS TRASCENDENTALES

La *lógica trascendental* kantiana se parece a la “lógica general pura” en una cosa nada más: en que prescinde de las condi-

⁴⁴ Cfr., *ibid.*, Parte III, Cap. II, ss.

ciones empíricas, subjetivas, del conocimiento de los objetos. En ese sentido la lógica trascendental es también pura, al igual que la lógica formal. Pero es capaz de ir más allá que la lógica formal pura, y ser su complemento. ¿Por qué? Porque se interesa por dos cosas adicionales: a) la primera concierne al *origen* de los conceptos puros del entendimiento o categorías (la lógica formal, en cambio, prescinde de toda interrogación sobre el “origen” de sus conceptos); b) la segunda concierne a la *validéz objetiva* de dichos conceptos puros, a pesar de que su origen es puramente subjetivo. Es decir, concierne a las reglas que determinan el *acuerdo* de dichos conceptos o categorías con el objeto en el acto del conocimiento; o, bien, concierne a los principios sin los cuales ningún *objeto* puede ser pensado (la lógica formal, en cambio, también prescinde de toda cuestión sobre el acuerdo o concordancia de los conceptos formales del entendimiento con los objetos, circunscribiendo su radio de acción al acuerdo de dichos conceptos con las reglas más universales del entendimiento mismo).⁴⁵ En consecuencia, la lógica trascendental, a diferencia de la lógica formal pura, aborda el tema que más tarde se asignará a la disciplina “teoría del conocimiento”.

Kant también añade que la “lógica trascendental” ha de bifurcarse en una doble dirección: analítica y dialéctica.⁴⁶ Si la lógica trascendental, aclara Kant, sólo se ocupa de la inteligencia y no de la sensibilidad, entonces la analítica trascendental corresponde propiamente a una “lógica de la verdad”. Ningún conocimiento (científico, se entiende) “puede contradecirla sin perder, a la vez, todo contenido, es decir, toda referencia a algún objeto y, por tanto, toda verdad”.⁴⁷ La lógica trascendental deja de ser “lógica de la verdad” y se vuelve “apariencia o ilusión dialéctica” si pretende, por el contrario, que ese conocimiento de objetos que se logra gracias a las condiciones *a priori* del conocimiento sea

⁴⁵ CRP, pp. A 55-A 57/B 79-B 82.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. A 62-A 63/B 87-B 88.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. A 62-63/B 87.

un conocimiento de *objetos trascendentes*, es decir, *metafísicos* o, como Kant los denomina, “en sí”.

Para resumir, la *lógica trascendental* —saber “sintético” por excelencia—, según Kant, tiene sólo un “uso legítimo” descrito y prescrito por la *analítica trascendental*: el uso *finito*, limitado de la experiencia humana posible, atada, de alguna manera, a lo sensible. No nos sirve para la metafísica, no nos garantiza conocimientos que estén más allá de la experiencia humana posible, como pretende la dialéctica trascendental. La *lógica formal* sola, en cambio —en tanto saber meramente “analítico”— no tiene, según Kant, los instrumentos necesarios para impedir que hagamos uso metafísico de sus reglas. No tiene capacidad para decirnos cuándo nuestro conocimiento tiene una validez *objetiva*.

Husserl, al igual que Kant, opina que toda lógica de la verdad, llevada por un interés epistemológico, apunta en dirección de la evidencia subjetiva como presupuesto de toda verdad. Toda *idealidad*, tanto el *a priori* formal matemático (v. gr., el “etcétera” de los infinitos matemáticos) como las idealidades “materiales” o “regionales” (v. gr., las idealidades geométricas, exactas, o las estructuras morfológicas de la naturaleza o de la cultura), apuntan en dirección del concepto de “construcción” y de “técnica de variación imaginaria”. Y el presupuesto fundante de todo interés epistemológico, de toda evidencia, de toda construcción y de toda técnica de variación imaginaria es la *experiencia* constitutiva humana. El reconocimiento de estos presupuestos básicos es, al mismo tiempo, el reconocimiento del límite esencial del derecho y la legitimidad de los principios lógicos, que no es otro que el límite de la experiencia. El reconocimiento de dicho límite, asimismo, no es otra cosa que la “efectuación de su crítica”.⁴⁸

La evidencia es un tema central de la “lógica trascendental” husserliana y está fuertemente influenciada por la función regu-

⁴⁸ Cfr., *Hua XVII* (Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción de Luis Villoro; preparación de la segunda edición por Antonio Ziriñ; en adelante, *LFT*), §§ 73-80.

lativa de las “ideas de la razón” de Kant. La evidencia no es meramente el correlato *subjetivo* de la verdad *lógica*, entendida ésta en el sentido de una analítica o lógica formal, estrecha o ampliada. La evidencia pertenece propiamente a *todo tipo* de experiencia —sea ésta teórica-cognitiva (formal o “material”), volitiva-normativa, o axiológica-valorativa (basada en sentimientos éticos o estéticos). Para que haya evidencia, basta el juego recíproco entre intenciones “dadoras de sentido” y la síntesis temporal de intenciones capaces de “plenificarlas”, de “darles validez”. Las intenciones que plenifican y dan validez a las actividades dadoras de sentido, en el juego de presencia y ausencia que es el curso de nuestra conciencia, son los distintos tipos o “estilos” de intenciones “intuitivas”, vale decir, aquellos capaces de colocar los estados-de-cosas objetivas “ante los ojos”. Si este “colocar” nunca es adecuado —si no es absolutamente incorregible ni invariable— la evidencia tampoco lo es, observa Husserl. Y, sin embargo, sí es posible admitir evidencias “apodícticas” que valdrán como tales mientras no se dé una evidencia contraria, en una ulterior síntesis de discordancia. La apodicticidad o evidencia apodíctica, en cuya base se halla el mayor consenso o intersubjetividad —el mayor número posible de intenciones intuitivas plenificadoras en síntesis de concordancia, tanto del mismo sujeto, como en un mayor número de sujetos—, coincide en su concepto con las exigencias de universalidad, necesidad y validez objetiva, es decir, con el carácter de lo “en sí”. De ese modo, por ser el fruto de un proceso constitutivo, Husserl sostiene que “la evidencia de los objetos ideales es análoga a la de los objetos individuales”.⁴⁹ No hay evidencias absolutas, pero sí hay *grados* cuyo *ideal* —que yace en el infinito— es el de la absoluta adecuación; ideal ante el cual no cabe sino una aproximación, siempre asintótica. El ideal de la evidencia absoluta no es, por ende, una ficción; del mismo modo que admitir múltiples verdades, según las múltiples disciplinas y dominios del saber concebibles, no significa la negación de la verdad.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 163-165 (*Ibid.*, pp. 214-215); *cfr.*, también *ibid.*, §§ 57-61, 105-107.

Existe, pues, una correlación entre las evidencias (desde los estratos más humildes hasta los más sofisticados) y las verdades (desde las más cotidianas, mundano-vitales, hasta las más abstractas y formales). Las evidencias y verdades del mundo de la δόξα constituyen la raigambre última de aquéllas del ámbito de la ἐπιστήμη.

En un gesto similar al de Kant, Husserl piensa que la facultad de la razón —entendida del modo más universal, ya señalado— es la única fuente posible de todos los conceptos, normas y valores; incluso de aquellos que, al mismo tiempo, reclaman para sí el carácter de validez universal y necesaria. Y así como todo λόγος para Husserl hunde sus más profundas raíces en la αἴσθησις, la idea de la filosofía plenamente realizada a través de la fenomenología trascendental implica el reconocimiento de que toda disciplina positiva —formal, material, de la ciencia o de la cultura— remite a la subjetividad o experiencia trascendental, vale decir, a experiencias subjetivas constitutivas de sentido y de validez. Es en este contexto que ha de entenderse el papel de la “lógica trascendental”: “que no es una segunda lógica, sino tan sólo la lógica misma, concreta y radical, desarrollada con el método fenomenológico”.⁵⁰

La “lógica trascendental”, en Husserl, no es empero sólo una investigación epistemológica, distinta y complementaria de aquella dirigida hacia la lógica formal, sino que versa sobre lo que Husserl llama la “genealogía de la lógica”.⁵¹ A ello alude el subtítulo de aire kantiano que coloca a su obra *Lógica formal y trascendental. Crítica de la razón lógica*. El nombre “trascendental” —como ya explicamos anteriormente— le permite a Husserl

⁵⁰ *Ibid.*, p. 296 (*Ibid.*, p. 355).

⁵¹ Se trata del subtítulo de la obra póstuma de Husserl, *Experiencia y juicio*, publicada por Ludwig Landgrebe en Praga, 1939. Cfr., Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985; editado por Ludwig Landgrebe; en adelante, *EU* (Edmund Husserl, *Experiencia y juicio, investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, traducción de Jas Reuter; en adelante, *EJ*).

sortear el “reproche de psicologismo dirigido contra cualquier examen de las formaciones lógicas orientado subjetivamente”,⁵² esto es, contra cualquier examen que plantee problemas epistemológicos por la vía de la evidencia y la experiencia.

Desde 1890 Husserl intenta satisfacer de modo conjunto y articulado dos demandas racionales aparentemente antitéticas: una que da lugar a la *lógica formal* y otra a la *trascendental*. Los manuscritos que trabajan ambos temas hasta 1910 caen respectivamente bajo los rubros de *Lógica* y *Teoría del conocimiento*. Husserl radicaliza su intento de conciliar ambas demandas racionales, introduciendo dos cambios profundos en su fenomenología: la *primera* lo conduce a una concepción *trascendental* de la misma; la *segunda* conduce la *fenomenología trascendental* de una concepción estática a una *genética*. El desarrollo de la segunda demanda, la epistemológica, en el marco de la fenomenología trascendental genética, da lugar precisamente a la *lógica trascendental*, que busca sólo registrar la *fundamentación trascendental*, *genético-fenomenológica*, de la *lógica formal*, pero que es parte de un proyecto de mayor envergadura. Este tema es abordado brevemente en la segunda sección de *Lógica formal y trascendental* (“De la lógica formal a la lógica trascendental”), y más ampliamente en su obra póstuma, *Experiencia y juicio*. Pero un esbozo inicial se ve en el curso titulado “Lógica”, que Husserl dictó en el semestre de invierno de 1920/21 en Friburgo, y que desarrolló solamente la demanda epistemológica recogida en el concepto de “lógica trascendental”.⁵³

§4. ESTÉTICAS TRASCENDENTALES

Es conocido el papel subordinado de la *Estética trascendental* en la concepción del conocimiento racional y científico kantiano, respecto de la *Lógica trascendental*. El ámbito de la sensibilidad

⁵² *Hua XVII*, p. 159 ss. (*LFT*, p. 209 ss.).

⁵³ *Cfr.*, *Hua XI* y *Hua XXXI*. *Cfr.* nuestra reseña del segundo de los nombrados, en: *Areté, revista de filosofía*, Lima: PUCP, vol. XII, n° 2, 2000, pp. 135-140.

no es propiamente *racional* para Kant; más bien suministra a las funciones propiamente racionales (conceptuales, judicativas e inferenciales) su contenido, sin el cual dichas funciones quedarían enteramente “vacías”. Kant resume su pensamiento afirmando que:

Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas. Por eso es tan necesario hacer sensibles sus conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer inteligibles sus intuiciones (es decir, llevarlas bajo conceptos). Tampoco pueden estas dos facultades, o capacidades, trocar sus funciones. El entendimiento no puede intuir nada, y los sentidos no pueden pensar nada. Sólo de su unión puede surgir el conocimiento.⁵⁴

Esta concepción ha sido previamente planteada al final de la *Estética trascendental*, cuando Kant sostiene que carecemos de “intuición intelectual”. Él interpreta esta última como una “intuición originaria” o “divina”⁵⁵ —siguiendo la línea del racionalismo moderno, según el cual la certeza de nuestra intuición finita está fundada *sub specie aeternitatis* por la garantía de la certeza infinita de Dios.

Esta concepción, a su vez, proviene de la época pre-crítica de Kant, concretamente de la *Disertación de 1770*, cuyo título es “La forma y los principios del mundo sensible y del mundo inteligible”.⁵⁶ En este texto, a pesar de defender una concepción metafísica plurisubstantialista inspirada en Leibniz, Kant toma distancia de ella en múltiples sentidos. En efecto, si según la metafísica de Leibniz el mundo sensible halla su principio en el mundo inteligible —según lo cual lo que a nivel sensible es oscuro y confuso, es claro y distinto a nivel inteligible—, Kant, por el

⁵⁴ CRP, pp. A 51/B 75-76 *passim*.

⁵⁵ *Ibid.*, p. B 72.

⁵⁶ Immanuel Kant, *La ‘dissertatio’ de 1770: sobre la forma y los principios del mundo sensible y del mundo inteligible*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961.

contrario, introduce un hiato profundo entre el mundo sensible y el mundo inteligible. El mundo sensible —sostiene Kant— tiene sus *propias* formas y principios puros, las formas del espacio y el tiempo, que introducen su propia claridad y distinción específicas. Los fundamentos de las matemáticas se hallan en estas formas y principios, por lo que estas ciencias dejan de ser disciplinas puramente racionales. El mundo inteligible —según pensaba Kant todavía en 1770— sí es accesible al ser humano; éste es capaz de alcanzar, con las formas y principios de su entendimiento y razón, es decir, a través de los conceptos puros, el ámbito de la cosa en sí o de la “realidad *noumenon*”. Pero incluso en este texto temprano, debido al hiato introducido entre ambos mundos —el ámbito de la sensibilidad y el ámbito del entendimiento o de la razón— sólo la sensibilidad será capaz de *intuición*, siendo ésta una facultad correlativa al orden de lo individual, mientras que el entendimiento —es decir, la facultad propiamente *racional* del ser humano— será identificado desde ese momento con una función meramente *discursiva* o simbólica, esto es, con el ámbito conceptual, judicativo, argumentativo e inferencial.

Esta concepción reaparece, *mutatis mutandis*, en la *Crítica de la razón pura*, excepto que en esta última obra Kant ya logra un modo de articular estas dos fuentes enteramente distintas de la mente humana, para constituir el conocimiento científico o la experiencia. Husserl critica a Kant el no haber sometido dichas facultades y experiencias a un análisis o examen de tipo fenomenológico, al que el propio Kant cierra el paso debido a su rechazo de un concepto más amplio de intuición. Le critica, por ende, sustituir una descripción de las experiencias sensibles y conceptuales por “construcciones de tipo mítico”,⁵⁷ que traslada —en el fondo— del ámbito de la física de Newton y de la ciencia de su época al ámbito de la subjetividad, introduciéndolas allí como elementos *a priori* que garanticen la legitimidad objetiva del conocimiento. Kant, así, habría contribuido al olvido del

⁵⁷ Cfr., *Hua VI (Crisis)*, § 28.

mundo de la vida como “fundamento de sentido de la ciencia natural”.⁵⁸

Husserl no comparte el dualismo kantiano, y en ese sentido regresa a una forma más leibniziana de concebir la relación entre la αἰσθησις y el λόγος. En el curso de “Lógica” que Husserl empieza a dictar en 1920, así como en su obra póstuma, *Experiencia y juicio*, la investigación trascendental sobre la lógica se complementa, debido a su dependencia de una “teoría de la evidencia” y una “teoría de la experiencia”,⁵⁹ con investigaciones denominadas de “estética trascendental”. Si en la primera parte, *Lógica trascendental*, el contenido de la lógica formal es interrogado retrospectivamente en relación con las actividades superiores del pensamiento predicativo, de las “síntesis activas” propias del pensamiento categorial, en la segunda parte, *Estética trascendental*, se describen aquellos procesos mentales pasivos y sensibles que preceden a todo pensamiento categorial. A estas investigaciones Husserl las llama “análisis de síntesis pasiva” para distinguirlas de aquellas en las que se constituye el pensamiento categorial, “análisis de síntesis activa”.

Ambos estratos de *síntesis* de la experiencia, asimismo, se hallan en relación mutua. La experiencia humana, así, exhibe dos aspectos articulados, según Husserl: pasividad y actividad, aspectos relacionados con —aunque no idénticos a— otros dos, más conocidos por *Experiencia y juicio*: el estrato pre-predicativo y el predicativo. En efecto, la vida pre-predicativa no es puramente “pasiva”, esto es, asociativa o instintiva (digamos, inconsciente). La vida pre-predicativa también contiene síntesis de conciencia “activa”, aunque por cierto no de tipo categorial sino sensible. Este es el caso del “tomar conocimiento” de algo o su explicación aprehensiva. A este nivel perceptivo —en el que se desenvuelve fundamentalmente la vida cotidiana— también se dan actos

⁵⁸ *Ibid.*, § 9, h).

⁵⁹ *Cfr.*, *Hua XVII*, p. 209 (*LFT*, p. 263), el título del capítulo IV: “Retorno de la crítica de la evidencia de los principios lógicos a la crítica de la evidencia de la experiencia”.

de pensar primitivos, como identificar unidades de sentido que han sido “pre-constituidos” a nivel asociativo, pre-predicativo y pasivo, nivel de la experiencia que siempre se desarrolla sin el concurso consciente y “activo” del pensamiento categorial. Esta “actividad” pre-categorial sirve de bisagra entre la vida pasiva, primaria y secundaria, y la vida categorial propiamente activa, aquella de la “lógica trascendental”, en la que la conciencia no simplemente “explicita” sentidos pre-constituidos “sino que constituye a través de una formación sintáctica nuevos objetos, precisamente categoriales”.⁶⁰

Esta “formación sintáctica de nuevos objetos”, los categoriales, es propiamente el origen *trascendental* del sentido lógico, origen ya independiente del sentido perceptivo. En otras palabras, el entendimiento no sólo extiende el dominio perceptivo, sino que es capaz de producir (de “constituir”) nuevos tipos de *objetos lógicos* a través de conexiones de tipo sintáctico, como el objeto categorial “conjunto”, fruto de la actividad sintética del “coleccionar” (*des Kolligierens*).⁶¹ Cabe agregar aquí que, para Husserl, lo propio de una síntesis activa (de un acto judicativo, por ejemplo) es el darse en “actos yoicos” (*Ichakten*) de una “conciencia de objeto”, bajo la modalidad de la “atención”. Asimismo, si bien la esfera activa está claramente delimitada de la pasiva, no es —como ya hemos señalado— comprensible sino sobre su trasfondo. En ambos estratos Husserl describe ámbitos noético-intencionales y noemático-intencionales; ámbitos que se distinguen entre sí y que van adquiriendo precisión en atención e identificación de objetividad, a medida que ascienden del estrato pasivo al activo.⁶² En este último nivel, la característica de la conciencia es el “reino de la actividad libre voluntaria”.

Pero en toda esta descripción queda claro que la *vida pasiva* no es sólo trasfondo de una conciencia activa, representativa o

⁶⁰ *Hua XXXI*, pp. ix y §§ 15-17.

⁶¹ *Ibid.*, § 17.

⁶² Dieter Lohmar, *Edmund Husserls 'Formale und transzendente Logik'*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000, pp. 8-10.

teórica, en el sentido lógico. También alberga afecciones anímicas, de la esfera del sentimiento o del deseo, que conforman el pleno trasfondo de todas las efectuaciones constitutivas (y activas) de la vida del sujeto. La vida activa aporta un “nuevo tipo de intencionalidad”, de tipo “objetivante”, que es una conciencia de “identificación”.⁶³ Así, las unidades de sentido que emanan de vivencias del tipo voluntario o afectivo también se hallan entrelazadas con unidades de sentido constituidas en objetivaciones de tipo superior: como los valores “objetivos” artísticos, los bienes económicos, etc., dados a nosotros como “cosas”.⁶⁴ Si bien Husserl distingue la razón cognitiva o teórica (la propiamente objetivante), la valorativa o axiológica (estimativa), y la normativa o práctica (voluntaria), a él le interesa describir cómo operan las vivencias de esas distintas esferas, articulándose unas con otras en la unidad de la razón.⁶⁵ Queda claro que son las vivencias de la esfera racional cognitiva las que tienen interés para la lógica trascendental.

Lo que arrojan estos análisis y descripciones fenomenológicos (que no pretenden ser argumentos demostrativos ni debates racionales de tipo procedural o consensual) es una maravillosa mirada a la propia capacidad auto-organizativa de la conciencia humana, no sólo a nivel del pensamiento predicativo, categorial u objetivante, en el sentido más elevado, sino también desde los niveles anteriores a la misma percepción. “De allí (puede) Husserl rechazar de modo bien fundado la pretensión de Kant y de los neo-kantianos de haber descubierto la función constitutiva de los objetos por parte de las categorías del entendimiento”.⁶⁶

⁶³ *Ibid.*, p. 5.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 8.

A pesar del tinte crítico de la obra de Husserl respecto de la de Kant —y de someterla a sus propios límites, confrontándola con los elementos “no clausurados” de la modernidad racionalista—, la fenomenología trascendental es quizás la obra de mayor envergadura en el siglo XX que se inspira de parte a parte en la crítica kantiana, intentando resolver sus aporías y limitaciones y conducirla a horizontes nuevos e inéditos.

Capítulo VI

KANT Y LOS LÍMITES DE LA RAZÓN

§1. DISTANCIAS Y PROXIMIDADES

Arnold Metzger, alumno de Husserl en Gotinga, escribe en 1915 una disertación titulada *Investigaciones sobre la diferencia de la fenomenología y el kantismo*,¹ en la que, a la vez que reconoce explícitamente su deuda y afinidad con la fenomenología descriptiva del Husserl de las *Investigaciones lógicas*,² busca destacar la validez de la fenomenología a expensas del kantismo.³ Lo curioso es que para dicha fecha el pensamiento de Husserl está evolucionando desde la fenomenología descriptiva de las *Investigaciones lógicas* hacia el idealismo trascendental de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.⁴ En

¹ Arnold Metzger, *Untersuchungen zur Frage der Differenz der Phänomenologie und des Kantianismus*, Jena: A. Kämpfe, 1915.

² *Hua XVIII*, *Hua XIX/1*, *Hua XIX/2*, *Hua XX/1* y *Hua XX/2* (Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, vol. I y II, traducido por José Gaos y Manuel García Morente; en adelante, *IL I* e *IL II*).

³ Arnold Metzger, *op. cit.*, p. 54.

⁴ *Hua III/1* (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993 [segunda reimpresión], traducción de José Gaos, p. 71; en adelante, *Ideas I*; modificaré la

1919, Metzger le envía a Husserl un manuscrito, *La fenomenología de la revolución*,⁵ envío al que éste responde con una carta en la que aprovecha para comentar la disertación de 1915. Allí, si bien Husserl admite que en un inicio “aprendió incomparablemente más de Hume que de Kant, con respecto del cual sentía la más profunda antipatía, y que de hecho, juzgado correctamente, no lo influenció en absoluto”,⁶ se apresta a sostener que, “[s]in embargo ahora yo también lo considero como uno de los más grandes, y lo valoro muy por encima de Hume”. Así, justifica ante Metzger las bondades de la filosofía trascendental, la cual éste “debería volver a aprender y a captar nuevamente”, pues por lo visto Metzger parece “desconocer la grandeza de los temas que [...] dominaron los esfuerzos de Kant”.⁷

En efecto, la formación inicial de Husserl bajo la égida de Brentano fue marcada por el espíritu anti-kantiano del positivismo naturalista del siglo XIX en general y de Austria en particular,⁸ cuyos resultantes malentendidos en torno al método crítico y al idealismo trascendental fue paulatinamente superando con su propio trabajo desde las *Investigaciones lógicas*. Ya en esta obra, a pesar de su debate con las tradiciones empirista y neo-kantiana, Husserl se inclina a favor del neo-kantismo.

Ahora bien, su debate con el neo-kantismo concierne fundamentalmente a su *teoría de la evidencia*. Ésta descansa en una concepción general de la *intuición* como un tipo privilegiado de

traducción de Gaos, donde sea necesario, siguiendo la reciente versión todavía inédita de Antonio Ziriñón), § 62.

⁵ Arnold Metzger, *Phänomenologie der Revolution: Frühe Schriften*, Frankfurt am Main: Syndikat Verlag, 1979, pp. 15-104.

⁶ Edmund Husserl, “To Arnold Metzger”, en: Peter McCormick & Frederick Elliston (eds.), *Husserl, Shorter Works*, p. 362 (carta reproducida en inglés a partir de la versión alemana revisada por Dr. Gerhard Husserl y Dr. Wilhelm Szilasi en *The Philosophical Forum*, vol. 21, 1963-1964, pp. 48-68). Cfr. nota de E. Kohák, p. 360. Cuando no se señale el traductor al castellano, la versión es mía.

⁷ *Ibid.*, p. 362.

⁸ Gerhard Funke, “La recepción de Kant en Husserl y la fundamentación de su ‘filosofía primera’ transcendental fenomenológica”, en: *Anales del seminario de historia de la filosofía*, N° 12, 1995, pp. 193-212; cfr., especialmente, p. 196.

representación (vivencia psíquica, acto objetivante o *nóesis*) que, si bien es originariamente sensible, rebasa ampliamente dicho dominio, pues también admite modalidades inteligibles: la intuición “universal” (*allgemeine*), luego llamada *eidética*, y la *categorial*,⁹ contrariamente a la posición kantiana. Esta ampliación del dominio intuitivo está atada sin duda a las deudas profundas que Husserl permanentemente reconoce que tiene con autores del pasado, como Aristóteles y Leibniz,¹⁰ o Platón y Descartes, respecto de quienes declara que le han “otorgado al pensamiento filosófico una dirección de desarrollo firme hacia una filosofía trascendental”¹¹ en el sentido fenomenológico. Husserl declara en 1922/1923:

Si hoy debiera decir, bajo la perspectiva de todas las convicciones que han madurado en mí, cuáles filósofos destacan frente a todos para mí, en una mirada reflexiva a la historia de la filosofía, entonces nombraría antes que todos a dos, a los que por eso no quisiera colocar en una escala: en primer lugar al, por cierto, totalmente incomparable Platón, el creador de la idea de ciencia rigurosa o ciencia filosófica, en el que quiero ver en general al verdadero fundador de nuestra cultura científica. Como segundo nombraría a Descartes, sin por ello querer tasarlo como el más grande entre los modernos. Pero él detenta un lugar histórico muy destacado, debido a que sus *Meditaciones* le han otorgado al pensamiento filosófico una dirección de desarrollo firme hacia una filosofía trascendental. No solamente determina el carácter fundamental de la filosofía moderna, sino que, como estoy convencido, toda filosofía futura está determinada de ese modo a partir de Descartes.¹²

⁹ *Hua XIX/2 (IL II)*, Sexta Investigación, §§ 40-52.

¹⁰ *Hua XVIII (IL I)*, Prolegómenos a la lógica pura, § 60.

¹¹ *Cfr.*, las llamadas *Conferencias de Londres de 1922 (Londoner Vorträge 1922)*, tituladas “Método fenomenológico y filosofía fenomenológica”, editadas en su forma original por Berndt Goossens, en: *Husserl Studies*, vol. 16, n° 3, 1999, pp. 183-254. Las citas son de los pasajes de ese texto recogidos por las *Lecciones*.

¹² *Ibid.*, p. 313.

Ahora bien, Husserl debate con Kant y el neo-kantismo también al recusar explícitamente, en un inicio, la tesis kantiana de la apercepción trascendental o “yo pienso” como yo puro centralizado:

He de confesar que no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia. Lo único que soy capaz de notar o de percibir es el yo empírico y su referencia empírica a aquellas vivencias propias o a aquellos objetos externos [...] quedando “fuera” y “dentro” muchas otras cosas que carecen de esta referencia al yo.¹³

Más tarde se retracta de esta posición inicial y sostiene haber “aprendido a encontrarlo”.¹⁴ Otro punto de debate se da en el rechazo husserliano de lo que él tipifica, en el primer tomo de las *Investigaciones lógicas*, como formas ampliadas del relativismo —el “relativismo específico” o el “antropologismo”.¹⁵ Husserl le reprocha a Kant y al neo-kantismo el caer presa de esta forma de relativismo. Si bien Husserl no menciona directamente a Kant, critica como un contrasentido la restricción de las leyes formales del entendimiento a la constitución de la especie humana finita, de la especie *homo*, en el relativismo específico. “Lo que es verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero ‘en sí’. La verdad es una e idéntica, sean hombres u otros seres no humanos, ángeles o dioses, los que la aprehendan por el juicio”.¹⁶ Por otro lado, sostiene que el relativismo puede darse bajo una forma individual o una “psicología trascendental” —que como “idealismo formal crea salvar la objetividad del conocimiento”—, pues:

¹³ *Hua* XIX/1, p. A 342/B₁ 361 (*LU* II, p. 165), Quinta Investigación.

¹⁴ *Cfr.*, *Ibid.*, p. B₁ 361 (*Ibid.*, p. 165); *cfr.*, también la nota al final del § 8 en la segunda edición: “Hacemos notar expresamente que la posición aquí defendida en la cuestión del yo puro —[es una] posición que ya no apruebo [...]” (*Ibid.*, p. A 344/B₁ 363 [*Ibid.*, p. 167]).

¹⁵ *Hua* XVIII (*IL* I, Prolegómenos), §§ 36-38.

¹⁶ *Cfr.*, *ibid.*, pp. A 117/B 117 (*Ibid.*, p. 147).

Toda teoría que considera las leyes lógicas puras como leyes empírico-psicológicas a la manera de los empiristas, o que —a la manera de los aprioristas— las reduce de un modo más o menos mítico a ciertas “formas primordiales” o “funciones” del entendimiento (humano), a la “conciencia en general” (como “razón genérica” humana), a la “constitución psicofísica” del hombre, al *intellectus ipse*, que como facultad innata (en el género humano) precede al pensamiento real y a toda experiencia, etc., es *eo ipso* relativista; y más lo es en la forma del relativismo específico.¹⁷

A pesar de ello, decíamos, Husserl se encuentra más “del lado” de los neo-kantianos. En los mismos *Prolegómenos* de 1901 reconoce sus “conexiones con los grandes pensadores del pasado” —como Herbart, Lotze y ya antes Leibniz—, pero “en primer término con Kant”.¹⁸ Esta “cercanía a las teorías de Kant”, por supuesto, tiene la salvedad de distanciarse de las concepciones kantianas de entendimiento y razón —cuyas formas conceptuales, según Husserl, están “míticamente” identificadas con elementos de las facultades del alma. En dicho contexto simpatiza con la distinción kantiana entre “lógica pura y lógica aplicada”, y con la apreciación positiva que Kant tiene de la lógica desde Aristóteles. Pero no aprueba en el detalle “la forma determinada que Kant ha dado a su idea de una lógica pura”.¹⁹ Al reconocer Kant una dimensión racional formal, pura y *a priori*, combatiendo así al empirismo naturalista, se coloca del “lado idealista”. En la carta a Metzger, Husserl llama a los “idealistas” los “amigos de Dios”, miembros de la “hermandad de la verdadera vida”.²⁰ Estas expresiones son reminiscentes de aquella usada por Platón en *El sofista*, al referirse a “los amigos de las formas” en el “combate entre dioses y titanes” en torno a lo ente;²¹ y a aquello que Leib-

¹⁷ *Ibid.*, pp. A 123-124/B 123-124 (*Ibid.*, p. 153).

¹⁸ *Ibid.* (*Ibid.*) Título del § 58.

¹⁹ *Ibid.*, pp. A 213-215/B 213-215 (*Ibid.*, pp. 243-244).

²⁰ Edmund Husserl, “To Arnold Metzger”, en: *op. cit.*, pp. 360-361.

²¹ Platón, *El Sofista*, 246a ss.

niz representó —en su debate con Locke— bajo el personaje de *Teófilo*.²² El combate husserliano contra el psicologismo naturalista que caracteriza el nacimiento de la fenomenología en los *Prolegómenos* se lleva a cabo, pues, bajo la égida general kantiana y el contacto con neokantianos como F. Paulsen, B. Erdmann, A. Riehl, H. Cohen, P. Natorp, W. Windelband y H. Rickert,²³ así como bajo la influencia de Paul Natorp, Gottlob Frege (discípulo de Lotze), y la escuela de Cohen, en su concepción inicial de las “condiciones de posibilidad de la ciencia en general”.²⁴

Poco a poco Husserl descubre que, “por razones sistemáticas” y por su creciente familiaridad con la obra de Kant, a cuya obra le dedica crecientemente cursos desde 1896, “el diseño de su filosofía fenomenológica exigía que ella tomara el carácter de un idealismo trascendental”,²⁵ aunque nunca en el sentido de un mero “retorno a Kant”. Husserl aprende a reconocer la tesis fundamental de la fenomenología, descubierta en 1898, cuando preparaba las *Investigaciones lógicas*, en el pasaje que sirve de “Tránsito a la deducción trascendental de las categorías”.²⁶ Dicha tesis no es otra que “el *a priori* universal de la correlación”²⁷ entre la *intentio* e *intentum*, que es una reformulación de la “intencionalidad” de Brentano. En aquel pasaje Kant expresamente plantea el principio según el cual las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son igualmente las condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia, que así adquieren va-

²² G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

²³ Gerhard Funke, *op. cit.*, p. 199.

²⁴ *Hua XVIII*, pp. A 237-239/B 236-239 ss. (*IL I*, pp. 266-268 ss.), *Prolegómenos*.

²⁵ Gerhard Funke, *op. cit.*, p. 197.

²⁶ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción, estudio preliminar y notas de Mario Caimi, edición bilingüe, pp. A 93-95/B 197 ss.; en adelante, *CRP*.

²⁷ “Das universale Korrelationsapriori”. *Cfr.*, *Hua VI*, § 46, pp. 161-163 (Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia V. Iribarne, pp. 199-201; en adelante, *Crisis*). *Cfr. Ibid.*, p. 169 (*Ibid.*, p. 207).

lidez objetiva, fundamentándose en un juicio sintético *a priori*. El estudio de éstos, en opinión de Husserl, lleva a Kant a profundizar el problema del conocimiento más lejos que cualquiera de sus antecesores. En consecuencia, Husserl desarrolla su concepto de *intencionalidad* en dirección del concepto de *constitución*.²⁸

Pero la razón por la cual Husserl da el “vuelco trascendental” en los años decisivos entre 1903 y 1910 y se auto-impone una “*crítica de la razón*” tiene un origen más bien *cartesiano*, caracterizado como la “paradoja de la trascendencia”. Husserl trata de resolver el acertijo enteramente cartesiano de extender la certeza de las percepciones inmanentes a la dación imperfecta y dubitable de lo trascendente, preocupándole precisamente las evidencias referidas a las objetividades “ideales” que él cataloga como objetividades verdaderamente trascendentes: “*En verdad*, escribe en 1907, *el verdadero significado de la legalidad lógica* que el pensamiento natural no soñaría en cuestionar, ahora deviene *problemático y dubitable*”.²⁹ La tarea crítica pronto se extiende a la clarificación del verdadero significado de la correlación entre *inmanencia* y *trascendencia en general*,³⁰ intentando reconstruir la experiencia humana en dirección a una “Crítica de la razón [...] lógica, práctica y valorativa en general”.³¹ Husserl proclama esta radicalización de su proyecto fenomenológico, en un momento en que se ve asaltado por profundas dudas en relación con su destino y responsabilidad como filósofo.

Pero esto significa también que el esclarecimiento del problema del conocimiento (e incluso de la lógica pura) debe trascender aquello que puede ofrecer una mera *Analítica trascendental* que se desarrolla a nivel del entendimiento y en torno al *juicio*, como

²⁸ Gerhard Funke, *op. cit.*, p. 202.

²⁹ *Hua II*, p. 21 (Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989, traducido por Miguel García-Baró, pp. 30-31; en adelante, *IF*).

³⁰ *Ibid.*, p. 34 (*Ibid.*, p. 45).

³¹ Walter Biemel (ed.), “Edmund Husserl, Persönliche Aufzeichnungen”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XVI, n° 3, marzo 1956, p. 297.

en el caso de Kant. Husserl señala más bien la necesidad de profundizar el dominio de la *experiencia sensible* pre-predicativa en una nueva *Estética trascendental* “no devorada por las exigencias de una ‘lógica trascendental’”.³² En efecto, Husserl extiende lo planteado por Kant en el “Principio supremo de todos los juicios sintéticos”³³ y en su concepto *sui generis* de experiencia —según el cual “las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son, a la vez, condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*, y por eso tienen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*”³⁴— a la totalidad de la *vida del sujeto* en su correlación con el *horizonte del mundo*. La fenomenología de Husserl, más que una filosofía del *juicio*, se desarrolla, pues, como una filosofía de la *experiencia* entendida en su sentido más amplio, abarcando todas las vivencias (*Erlebnisse*) del sujeto experimentante, como indica en sus *Ideas* de 1913, en un “entretejimiento de todas las especies de razón”: las teóricas, axiológicas y prácticas.³⁵

En suma, Husserl identifica el origen de la “paradoja de la trascendencia”, del “misterio de la relación” entre “inmanencia y trascendencia”, con el *naturalismo* que afecta a la psicología de su época y también parcialmente a la propia posición de sus *Investigaciones lógicas* de 1900 y 1901. El naturalismo impide resolver la “falta de claridad respecto del sentido y la posibilidad del conocimiento en relación con su validez objetiva y resultado”.³⁶ Concor dando con Kant, sostiene que una dosis de crítica escéptica debe alimentar la crítica del conocimiento o la teoría del conocimiento; y, de acuerdo con el neokantiano Herbart, opina que “todo principiante capaz en filosofía [...] es un escéptico”,³⁷ aunque por cierto no un “escéptico dogmático” que niega la posibilidad de una justificación racional de cualquier tipo de ciencia o filosofía.

³² Paul Ricoeur, “Kant et Husserl”, en: *Kant Studien*, 46:1, 1954-1955, p. 61.

³³ CRP, p. A 154-158/B 193-197.

³⁴ *Ibid.*, p. A 158/B 197.

³⁵ *Hua III/1*, p. 321 (*Ideas I*, p. 332).

³⁶ *Hua XXIV*, p. 181.

³⁷ *Ibid.*, p. 171.

El método crítico que Husserl forja para superar la “paradoja de la trascendencia” es uno que a la vez consiste en un rompimiento con la “actitud natural” como el único acceso a la *subjetividad trascendental*, campo de estudio de esta nueva “ciencia básica de la filosofía”. Dicho rompimiento se efectúa a través de la *reducción fenomenológica trascendental*, una suerte de *reflexión radical* que implica un mecanismo de “desconexión” de la actitud directa, objetivante, de la vida natural y cotidiana del sujeto: la *ἐποχή*. Desde 1906-1907 la reducción se pone al servicio de su *crítica de la razón*, cuyo interés sobrepasa (como en Kant) el ámbito meramente epistemológico, pues, en efecto, la “fenomenología no sólo está en la posición de servir a una crítica del conocimiento sino también a la crítica total de la razón práctica y valorativa”,³⁸ ya que el peligro del escepticismo, según Husserl, es más de orden ético, esto es, valorativo y práctico, que epistemológico. En suma, la subjetividad trascendental alcanzada por la reducción debe distinguirse tanto de la conciencia empírica, como de la mera *cogitatio* cartesiana o aun de las *Erlebnisse* poskantianas, abordando la vida pura de la conciencia como puro fenómeno.

Así, Husserl comienza a concebir la fenomenología como la ciencia universal de los fenómenos puros, abarcando el “flujo temporal infinitamente abierto” de las experiencias vividas en sus estructuras o tipos y leyes esenciales y, correlativamente también, de “*las objetividades que aparecen o están mentalmente mentadas en los fenómenos*”.³⁹

Con el transcurso del tiempo, Husserl intenta distintas estrategias o “vías” de la reducción inspiradas siempre en la filosofía moderna. Las fuentes de inspiración son las dos primeras *Meditaciones de prima philosophia* de Descartes, el empirismo inglés (de Locke a Hume, cuyo valor es rescatado por Brentano) y el “vuelco copernicano” de Kant.⁴⁰ Pronto, los análisis inten-

³⁸ *Ibid.*, p. 216.

³⁹ *Ibid.*, pp. 230-231, 387.

⁴⁰ *Cfr. Hua VIII*, lecciones de 1923-1924 sobre la teoría de la reducción fenomenológica y las vías a la *filosofía primera*. *Cfr.* también las explicaciones de Iso Kern

cionales-constitutivos del “*a priori* universal de la correlación”, puestos a la luz por la reducción fenomenológica trascendental, empiezan a revelar para Husserl no sólo vivencias aisladas sino todo un sistema sintético de una multiplicidad regulada de vivencias que fluyen en la corriente temporal de la conciencia. Husserl está convencido de que su descubrimiento esencial de las interconexiones intencionales coincide con la “profunda doctrina de síntesis de Kant”.⁴¹ Pero, por otro lado, en la reflexión filosófica radical sobre sí, se “exhibe”, “anuncia” o “da” intuitivamente, además de la propia subjetividad, toda “objetividad” y el “mundo trascendente” entendido como horizonte correlativo universal de la subjetividad, al modo de una X que “yace en el infinito”, una “idea en sentido kantiano”.⁴² Vale decir, el sujeto mismo y el mundo se manifiestan bajo la estructura de la “falta de límites en el curso progresivo” (*Grenzenlosigkeit im Fortgange*)⁴³ de la experiencia. Pero precisamente porque la reflexión enfrenta al fenomenólogo a un “flujo” de vivencias, al modo de un “fluir heracliteano”⁴⁴ infinitamente abierto hacia el futuro y el pasado,⁴⁵ inaprehensible científicamente, los análisis deben ser “eidéticos” para poder fijar y aprehender los tipos y estructuras esenciales de dichos fenómenos puros en sus conceptos y leyes, libres, además, de todo punto de vista naturalista. En esto la influencia de Lotze y el neokantismo es clara. Pero Husserl prefiere el concepto más

en *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus* (Phaen. 16), La Haya: Martinus Nijhoff, 1964, pp. 195-239; y Rudolf Bernet, Iso Kern y Eduard Marbach, *An Introduction to Husserlian Phenomenology* (Prólogo de Lester Embree), Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1993, especialmente pp. 65-75.

⁴¹ Gerhard Funke, *op. cit.*, p. 208.

⁴² *Hua III/1* (*Ideas I*), § 74 (respecto de las objetividades ideales), § 83 (respecto del flujo de la conciencia inmanente), y § 143 (respecto de la cosa —y el mundo— trascendente). *Cfr.* también §§ 149 *ss.*

⁴³ *Ibid.*, p. 346 (*Ibid.*, pp. 357-358).

⁴⁴ *Hua II*, p. 47 (IF, p. 59), *Hua XXV*, pp. 78-79, *Hua VI*, p. 181 (*Crisis*, p. 218), *passim*.

⁴⁵ *Hua XXIV*, p. 387.

amplio de εἶδος al concepto más estrecho, puramente formal, de *a priori*.⁴⁶ Este último, en Kant se refiere exclusivamente a las estructuras formales que pertenecen a la “subjetividad trascendental” entendida como un *intellectus ectypus* perteneciente a la “especie humana” finita, en oposición al *intellectus archetypus* de una mente divina e infinita.⁴⁷ Por el contrario, los εἶδη según Husserl no son sólo estructuras típicas que corresponden a la subjetividad, sino también a entidades objetivas. Son “posibilidades” generales (estructurales) opuestas a los hechos. Estos últimos son meras instanciaciones individuales, ejemplos o “casos” que corresponden a tales posibilidades. Para moverse de los hechos a las esencias, de las intuiciones empíricas a las eidéticas,⁴⁸ Husserl hace un llamado a la *ideación*, método similar al de la pura fantasía que se lleva a cabo a través de la *variación* imaginaria, de donde la posibilidad general o ideal puede ser extraída o constituida.⁴⁹ Sólo las esencias generales de disciplinas puramente eidéticas —como las matemáticas y la lógica formal— comportan *necesidad esencial*. La “generalización empírica” corresponde más bien a la evidencia presuntiva de las ciencias empíricas.⁵⁰

Ahora bien, el que la estructura de toda experiencia tenga la forma de la *Grenzenlosigkeit im Fortgange* —no sólo los distintos tipos de experiencia descritos sino la propia experiencia y descripciones intencionales que pone en marcha la fenomenología trascendental— le da a esta *idea de la filosofía* una nueva impronta kantiana. Pues se trata de una “ciencia” que, si bien se concibe como “universal, en un sentido radical, ‘riguroso’”, y “construida sobre una fundación última” —cosa que significa que se basa en una “última auto-responsabilidad, por lo que en ella nada obvio

⁴⁶ *Hua III/1*, p. 8 (*Ideas I*, p. 12).

⁴⁷ “Carta a Marcus Herz”, en: Immanuel Kant, *La dissertation de 1770-Lettre à Marcus Herz*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1967, traducción de Alexis Philonenko, pp. 131 ss. (Ak². Bd. X, pp. 129 ss.).

⁴⁸ *Cfr.*, *Hua III/1*, pp. 10-38 (*Ideas I*, pp. 15-45).

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 13-17 (*Ibid.*, pp. 20-24); *Hua IX*, § 9.

⁵⁰ *Ibid.* (*Ibid.*), § 6 ss.; *Hua XXIV*, pp. 10-12, etc.

en el sentido pre-predicativo o predicativo se admite sin ser cuestionado” —, se trata precisamente de una *idea*, esto es, de una *idea* que “sólo puede ser realizada por medio de validaciones relativas y temporales en un proceso histórico infinito, pero que de ese modo es realizable”.⁵¹ En este sentido hay que entender el aire kantiano de las “tareas infinitas” de la razón, a las que Husserl alude al referirse a la fenomenología trascendental.

De ese modo, Husserl desarrolla su *idea de la filosofía* de corte reflexivo, adoptando —y transformando— la noción kantiana y neokantiana de “*trascendental*”, especialmente desde 1908,⁵² pero explícitamente incorporando en su sentido los correlatos objetivos en tanto *mentados* o *dados* en experiencias (vivencias) subjetivas. Lo *trascendental* se refiere entonces a temas de *constitución*, involucrando *actos cognitivos*, *significados ideales* y *objetos*. Los análisis constitutivos no son sólo *eidéticos* sino *trascendentales*, pues la trascendencia de las cosas sólo puede ser, según Husserl, aquella *mentada* por la conciencia o *dada* a ella. El término mismo de *trascendental*, aplicado a la fenomenología y a la conciencia, se refiere a ciertas condiciones de posibilidad, formas o modos de nuestra experiencia de los objetos que los revela como *trascendentes*, como correlatos. Pero las cuestiones trascendentales no se restringen sólo a la clarificación del conocimiento objetivo, válido, sino que paulatinamente abarcan la correlación universal trascendental de *toda forma de conciencia* y de *todo tipo de objeto*. Esto es, incluyen la *valoración* y la *acción*, siendo en añadidura la tarea filosófica la de mostrar cómo “*toda razón que yace en lo a posteriori halla sus principios en lo a priori*”.⁵³ En ese sentido, la *idea de la filosofía* que se forja con la fenomenología trascendental persigue la meta de la absoluta racionalidad que, como en el caso de Kant, yace en el futuro, pues “Una *philosophia perennis* no existe aún. Ha de ser todavía fundada y puesta en marcha”.⁵⁴

⁵¹ Hua V, p. 139 (*Ideas I*, pp. 372-373).

⁵² Hua XXIV, § 30.

⁵³ *Ibid.*, p. 237. *Cfr.*, también p. 240, *passim*.

⁵⁴ Gerhard Funke, *op. cit.*, p. 206. Ver también Hua XXV, p. 3 (Edmund Husserl,

El aire kantiano de algunas de estas metas reaparece en el “Discurso sobre Kant”⁵⁵ que Husserl pronuncia en la Universidad de Friburgo el primero de mayo de 1924, durante la celebración del bicentenario del nacimiento de Kant. También aparece en un tratado póstumo del mismo año, titulado “Kant y la idea de la filosofía trascendental”,⁵⁶ donde plantea que su propio objetivo es “comprender el más profundo sentido de la filosofía kantiana”.⁵⁷ En dicho tratado, Husserl realiza un reconocimiento público del significado de la obra de Kant en el desarrollo de su fenomenología hacia una filosofía e idealismo trascendentales, señalando el “parentesco indiscutible” que lo lleva a la adopción del término “trascendental”.⁵⁸ Por cierto, Husserl reconoce al mismo tiempo “el sentido más profundo de la conversión cartesiana de la filosofía moderna”. Pero si, según su opinión, “*Descartes* ha de ser alabado como uno de los precursores de la filosofía trascendental” con sus *Meditaciones*, esto se debe a que el *ego cogito* cartesiano ha de verse como una anticipación del gran descubrimiento kantiano que consiste “en la *revolución ‘copernicana’*”, descubrimiento por el cual éste ocupa “el lugar absolutamente único [...] en el conjunto de la historia de la filosofía”. Husserl continúa diciendo respecto de esta “revolución copernicana”, “tan evocada y tan poco comprendida”, que ella “debía conducir a una interpretación radicalmente nueva y, además, rigurosamente científica del sentido del mundo”; pero que ella

Filosofía, ciencia rigurosa, Madrid: Ediciones Encuentro, 2009, p. 7 [*opuscula philosophica*, 39], presentación y traducción de Miguel García-Baró; en adelante FCR).

⁵⁵ *Hua VII*, p. 238.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 230-288. Dicho texto fue originalmente destinado para el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, pero fue retirado por el propio Husserl. Funke sostiene que originalmente debió aparecer en *Kant Studien*. En el primer volumen de sus lecciones de *Filosofía Primera* de 1923-1924 (*Hua VII*) el editor añade otros múltiples textos sobre Kant, como “Kants kopernikanische Umdrehung und der Sinn einer solchen kopernikanischen Wendung überhaupt” (1924), pp. 208-229, además de varios textos anexos.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 287.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 230.

[...] también reside en haber puesto los primeros fundamentos de la ciencia “enteramente nueva” que de allí se deriva —de la ciencia trascendental que, como Kant mismo lo subraya, “es la única ciencia en su género” y respecto de la cual llega a pensar que “anteriormente nadie siquiera ha concebido su proyecto, su mera idea habiendo sido ignorada” (*Prolegomena*, Vorrede, Hamburg: J. Gibelin, 15).⁵⁹

Husserl repetidamente insiste en que el genio y la grandeza de Kant provienen de aquel aporte al que dedica el ensayo “La revolución copernicana de Kant y el sentido de un tal giro copernicano en general”.⁶⁰ Pero como estos textos también marcan sus distancias con el kantismo en la configuración de su fenomenología, decide no publicarlos. Husserl le reprocha a Kant que la validez de la crítica trascendental alcanza sólo la condición de posibilidad de la experiencia de los fenómenos, pero que ella es incapaz a su vez de auto-legitimarse críticamente al plantear un hiato demasiado profundo entre el proceder de la filosofía trascendental y el proceder de la ciencia que ella legitima. Si la “teoría de la evidencia” de origen cartesiano da sustento al método descriptivo de los análisis intencionales fenomenológicos, en tanto fuente intuitiva de derecho o legitimidad de todo “sentido de ser” y “validez de ser”, Husserl propone *limitar* dicha teoría a través de la “crítica trascendental de la experiencia” de origen kantiano. Esta crítica consiste en un examen y legitimación de todas las experiencias vividas del sujeto, y en particular de la propia experiencia fenomenológica. Así, el “proceder crítico” corrige el paradigma cartesiano, señalando simultáneamente el *alcance* y los *límites* de toda intuición y de toda evidencia, incluyendo las mismas evidencias fenomenológicas.⁶¹

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 240-241.

⁶⁰ *Cfr.*, nota 51, *supra*.

⁶¹ *Cfr.*, Rosemary Rizo-Patrón, “Fundación de validez y crítica trascendental de la experiencia: debate de Husserl con el cartesianismo y el neo-kantismo”, en: Rosemary Rizo-Patrón (ed.), *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 1, 2003, pp. 143-180.

Las propuestas de Husserl tuvieron un aire herético para los defensores de las *Geisteswissenschaften*, representantes de la escuela neo-kantiana del sudoeste alemán,⁶² muy influenciados por la filosofía práctica de Kant y el idealismo alemán. Husserl nunca quiso entrar directamente en discusiones con sus críticos, pues consideró que las objeciones que venían de esos predios estaban afectadas por profundos malentendidos de su obra. En su lugar, la respuesta a sus críticos la asumió su asistente, Eugen Fink, en un ensayo publicado en *Kant Studien*, que Husserl conoció y suscribió en sus tesis esenciales.⁶³ En suma, si para los neo-kantianos la fenomenología husserliana es una “filosofía crítica” fallida, es *primeramente* debido al *intuicionismo* de su método. Esto significa que la fenomenología extiende ilegítimamente el alcance de la intuición no sólo al conocimiento en general sino al conocimiento filosófico en particular (cosa más reprochable aún), y porque en añadidura concibe inadmisiblemente a la intuición como “eidética” y “categorial”. En *segundo* lugar, prosigue Fink, si la fenomenología es una filosofía crítica fallida es debido a su *dogmatismo*, porque su intuicionismo metodológico no es sometido a una “deducción” trascendental o “legitimación objetiva”. En *tercer lugar*, la fenomenología fracasa debido a su *ontologismo*, pues en tanto teoría de los *eide* o *esencias* transforma el sentido y la validez ideal *a priori* en “entidades” objetivas. Como consecuencia, también interpreta los “valores” como *entidades*, malentendiendo su carácter axiológico y borrando las

⁶² Fundamentalmente representada por Heinrich Rickert y sus discípulos: Rudolf Zocher (“La fenomenología de Husserl y la lógica de Schuppes. Una contribución a la crítica del ontologismo intuicionista en la idea de inmanencia”, de 1932) y Friedrich Kreis (“Fenomenología y criticismo”, de 1930). Cfr. Eugen Fink, “Die Phänomenologie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”, en: Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966 [*Phaenomenologica* 21], p. 80; primero publicado en *Kant-Studien*, vol. XXXVIII, n° 3-4 (Eugen Fink, “La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea”, en: *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 1, *op.cit.*, traducción de Raúl Velozo Farías, p. 365). En adelante, citaré de la edición en castellano.

⁶³ Eugen Fink, *op.cit.*, pp. 361-428.

esenciales diferencias entre idealidad y realidad. La filosofía fenomenológica es, pues, inadmisiblemente concebida de acuerdo con un modelo ingenuo de conocimiento. *En conclusión*, si la fenomenología es una *filosofía dogmática* y no propiamente crítica —según los discípulos de Rickert— es porque intenta revalorizar las filosofías racionalistas pre-kantianas, donde la “cosa en sí” es alcanzable sin una deducción trascendental de las categorías intelectuales correspondientes; y porque, a pesar de sus pretensiones críticas en su análisis sobre la “posibilidad del conocimiento”, su interpretación trascendental del *ego* puro y sus actividades sintéticas, se ve afectada por “prejuicios intuicionistas” y “entitativo-dogmáticos”, al concebirlo como encarnado en un *ego* entitativo individual, en lugar de reducirlo a la mera “*forma válida*” trascendentalmente constitutiva del mundo.

Éstas son algunas de las evidencias privilegiadas que Husserl hereda de Kant, pero que a la vez distancian esencialmente a la filosofía crítica kantiana de la fenomenología trascendental.

§2. RENOVANDO LA TEORÍA TRASCENDENTAL DE LOS ELEMENTOS

A pesar de estos distanciamientos, la raigambre kantiana de múltiples temas esenciales a la fenomenología es innegable. Éste es el caso de la relación entre sensibilidad y entendimiento, uno de los temas centrales de la “doctrina trascendental de los elementos” kantiana, aunque aquí —como en otros casos— es clara la filiación en la ruptura.

Primero debo reiterar que el “fenómeno” de la fenomenología husserliana no es, ni se reduce al “objeto indeterminado de una intuición empírica”,⁶⁴ como en Kant. El fenómeno “puro” no es otro que el “sentido”, entendido como el modo específico en que las objetividades mundanas trascendentes, pero también las entidades ideales en el caso de las matemáticas, se le *aparecen* al sujeto y son *interpretadas* por éste. Las experiencias subjeti-

⁶⁴ CRP, p. A 20/B 34.

vas *dadoras de sentido y validez*, en tanto intencionales, son así *interpretantes*. En esto consisten los “problemas funcionales” o “constitutivos” de sentido.⁶⁵

La constitución de sentido involucra una actividad “sintética” —que es esencialmente *temporal*— por parte de la conciencia.⁶⁶ Dicha constitución o *interpretación* de sentido y validez, ya se da a nivel perceptivo. En la “receptividad” sensible Husserl detecta una cierta *actividad* sintética de campos sensoriales y perceptivos, que permite —sensiblemente— detectar, identificar y diferenciar ciertos “tipos sensibles”, como el sonido del color, sin la intervención del entendimiento. Dichas “síntesis activas” a nivel perceptivo, por cierto, sufren una nueva determinación temática, o interpretación, con la capa *expresiva* del *lenguaje*, elevando los *sentidos* (*Sinne*) perceptivos a nivel de *significaciones* (*Bedeutungen*) predicativas,⁶⁷ adicionalmente fijadas en juicios o proposiciones. Este proceso, según Husserl, es motivado intersubjetiva y culturalmente, conservándose o sedimentándose en la *escritura* o narraciones textuales, a lo largo de la historia.⁶⁸ Generaciones futuras, enfrentadas a textos escritos transmitidos por tradiciones pasadas, reactivan dichos sentidos, los reinterpretan o transforman.

En añadidura, la fenomenología trascendental descubre que la *experiencia* constitutiva del sentido perceptivo es a su vez el resultado de un proceso *sintético* previo, esta vez inconsciente, anónimo e *íntegramente pasivo*, que precede y preside la emergencia o auto-constitución de la conciencia y de sus vivencias como unidades temporales ya constituidas. Husserl por eso se

⁶⁵ *Hua* III/1 (*Ideas* I), § 86.

⁶⁶ *Hua* I (Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 1986, traducido por Mario Presas; en adelante, MC), §§ 17-18.

⁶⁷ *Ibid.* (*Ibid.*), § 124.

⁶⁸ *Hua* VI, pp. 268 ss. (Edmund Husserl, “El origen de la geometría”, en: *Estudios de filosofía*, vol. 4, 2000, traducido por Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón; en adelante, OG). Citaré este texto consignando sólo la paginación original de *Hua* VI, anotada en el margen de la traducción castellana.

refiere a la “síntesis como proto-forma de la conciencia”.⁶⁹ Un trabajo *reconstructivo* permite el acceso fenomenológico a ese proceso. En su obra tardía, Husserl también se refiere a los procesos constitutivos ya no de modo “estático” sino en su dinámica sintética temporal, esto es, “genéticamente”.⁷⁰ Esto significa que la constitución de sentido va tomando cuerpo *antes* de la emergencia de la conciencia o de la vida *activa* (y sus cogniciones, valoraciones y voliciones), vale decir, de eso que en general Husserl califica como *cogito*. En las asociaciones temporales de la vida pasiva, pre-consciente, instintiva e impulsiva, irracional e irreflexiva del sujeto, la fenomenología descubre una intencionalidad pre-objetivante, pre-egológica, *asociativa*,⁷¹ a partir de la cual se auto-constituye el *ego* experimentante consciente y se constituyen el sentido y la validez de todo aquello con lo cual entra en relación.⁷² Es éste el sentido más profundo de la *transcendentalidad* de la vida del sujeto que caracteriza a la fenomenología husserliana.

Incluso en los análisis fenomenológicos que abordan estáticamente la constitución, Husserl parte del hilo conductor de las objetividades (sean éstas ideales o reales, generales o individuales, teóricas o valorativas), interrogando retrospectivamente el modo como éstas son mentadas o intuitas, esto es, *dadas*. En *Experiencia y juicio*,⁷³ texto póstumo publicado por su asistente Landgrebe en 1939, y que continúa los trabajos de investigación

⁶⁹ *Hua I* (MC), § 17. Cfr., este tema también en *Hua XI* (*Analysen zur passiven Synthesis*), y *Hua XXXI* (*Aktiven Synthesen*).

⁷⁰ *Hua I* (MC), § 38.

⁷¹ “*Assoziation als Prinzip der passiven Genesis*” es el título del § 39 de las *Meditaciones cartesianas* (*Hua I*).

⁷² *Ibid.* (*Ibid.*), §§ 30-41.

⁷³ Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985; editado por Ludwig Landgrebe; en adelante, *EU* (Edmund Husserl, *Experiencia y juicio, investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, traducción de Jas Reuter; en adelante, *EJ*). Cito aquí de la edición alemana.

sobre síntesis pasiva y activa, nos señala asimismo que “toda evidencia predicativa debe en última instancia fundarse en la evidencia de la experiencia”, por lo que “la tarea de elucidar” este “origen del juicio predicativo” en la “evidencia pre-predicativa”, así como la de aclarar el origen de ésta “en la experiencia”, es “la tarea del *regreso retrospectivo al mundo* como suelo universal de todas las experiencias particulares, [...] inmediatamente pre-dado y previo a todas las funciones lógicas”.⁷⁴ Esta tarea, que no es otra que la de la “genealogía de la lógica”, consiste, en suma, en un “*regreso retrospectivo al ‘mundo-de-la-vida’*”.⁷⁵ Veamos brevemente este argumento.

Husserl sostiene que “la experiencia en su sentido más amplio y primario” es la experiencia evidente de objetos individuales. Nuestros primeros juicios o predicaciones, llamados “de experiencia”, versan sobre individuos. Pero todo “juicio” o predicción está “precedido” por la “dación evidente”, esto es, por la *experiencia misma* de los individuos a la que remite.⁷⁶ Esta experiencia es pre-predicativa y el punto de partida de toda indagación judicativa, predicativa o lingüística. Ahora bien, los objetos están siempre allí pre-dados para nosotros de modo cierto, antes de que despluguemos alguna actividad cognitiva sobre ellos. Esta “pre-dación pasiva” es la “afección”, que nunca es de un objeto puramente aislado, sino que siempre se da bajo la forma de un contexto circundante u “horizonte”. El horizonte pasivo pre-dado es el “*mundo* que siempre precede a toda actividad cognitiva como su suelo universal, y esto significa primero como suelo de una creencia pasiva universal en el ser que es presupuesto por toda operación cognitiva particular”.⁷⁷ No se trata de otra cosa

⁷⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁷⁵ *Loc. cit.*

⁷⁶ *Ibid.*, § 6: “Experiencia como evidencia de objetos individuales. La teoría de la experiencia pre-predicativa como la primera parte de la teoría genética del juicio”, p. 21 *passim*.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 24.

que de la “tesis general de la actitud natural”,⁷⁸ la “creencia en la certeza” de que el mundo como un todo “está allí”, y que precede no sólo a toda actividad judicativa, sino a toda *praxis* de vida.⁷⁹

Pero hay más: respecto de cualquier objeto, “*toda experiencia tiene su propio horizonte*”,⁸⁰ esto es, su núcleo de determinaciones *actuales* inmediatas, y su trasfondo *posible* e inactual de nuevas experiencias y determinaciones, prefiguradas en el núcleo actual. Por lo que todas estas experiencias sobre “lo mismo” están sintéticamente unidas entre sí, y abiertas sin límite. Los “horizontes” de determinaciones de las cosas pueden ser “internos” —referidos a las propiedades esenciales de los respectivos tipos de cosas y sus variaciones posibles— o “externos” —referidos a los “objetos *co-dados*” en la experiencia de cada cosa particular.⁸¹ Esto es “inmediatamente verdadero para el mundo de la experiencia sensible, simple, para la naturaleza pura”,⁸² pero también “para todos los productos de la cultura, útiles, obras de arte, etc”.⁸³ “Todo lo mundano participa de la naturaleza”, dice Husserl, aunque advierte que esto puede falsearse de modo positivista. En suma, el *mundo* es el horizonte universal abierto espacio-temporal que abarca toda realidad concebible —la actualmente conocida y también aquella desconocida, pero eventualmente cognoscible. Dicho horizonte tiene determinaciones “llenas” (conocidas) y dimensiones “vacías”, todavía indeterminadas, que el curso de la experiencia puede eventualmente llenar. Así, cada experiencia particular encierra una “*trascendencia de sentido*”, por cuanto “es relativa a la potencialidad continua anticipada” de posibles experiencias futuras.⁸⁴ Y, sobre esa base, Husserl afirma que “la

⁷⁸ *Hua* III/1 (*Ideas* I), § 30.

⁷⁹ *EU*, p. 25.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 27.

⁸¹ *Ibid.*, p. 28, *passim*.

⁸² *Ibid.*, p. 29.

⁸³ *Loc. cit.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 30.

estructura de lo conocido y de lo desconocido es una estructura fundamental de la conciencia de mundo".⁸⁵

De ese modo Husserl considera que se adquiere la *experiencia* pre-predicativa. Los campos de percepción que pertenecen a la vida consciente en todo momento, y que son aprehendidos como "unidades de 'experiencia posible'", resultan "*posibles sustratos de actividades cognitivas*"⁸⁶ sobre el trasfondo pre-dado que nos afecta *pasivamente*. Hablar de un "objeto en general" siempre *presupone* la *familiaridad* con "algo en particular". Sin embargo, reiteramos, la constitución de sentido no empieza con la predicación. A nivel mismo de la *experiencia perceptiva* ya se da una aprehensión *activa* de los objetos en tanto tipos sensibles diferenciables, en una suerte de *interpretación pre-predicativa*. Pero dicho nivel *activo* de la *experiencia* presupone a su vez el trasfondo *pasivo* de la pre-dación afectiva del mundo; presupone una capa de génesis *pasiva*, sobre cuyo fondo se dan las primeras articulaciones asociativas que pre-constituyen el sentido y desde donde éste "emerge". En otras palabras, la percepción sensible —trátese de un individuo o de una pluralidad— es la "unidad constituida" de una conciencia sensible que se forja en un proceso sintético-asociativo previo que tiene la "forma de la duración temporal".⁸⁷ Esto significa que tanto el objeto perceptivo (como *unidad percibida*) como la propia percepción (como *unidad* de una experiencia que dura) se "constituyen en la conciencia originaria —sintética— del tiempo".⁸⁸ Esta síntesis originaria, al contrario que en Kant, "no es una unidad categorial producida en la espontaneidad creativa, sino una unidad del mismo tipo que la de un individuo particular", por lo que "debe ser dada originalmente como unidad sensible".⁸⁹ "Toda aprehensión activa requiere una pre-dación unitaria en la sensibilidad. Por cierto —añade Hus-

⁸⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 34.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 181.

⁸⁸ *Loc. cit.*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 182.

serl—, lo que ha sido originalmente pre-constituido en la pasividad se tematiza sólo mediante la aprehensión activa”. De igual manera, “*la unidad de la percepción de una pluralidad de individuos es pues una unidad sobre la base de una forma temporal unitaria*”.⁹⁰

En eso consiste la verdad interna de la tesis kantiana: “*el tiempo es la forma de la sensibilidad*, y por ende la forma de todo mundo posible de la experiencia objetiva”.⁹¹ Antes de toda cuestión sobre la realidad objetiva, el mundo se nos aparece en una multiplicidad de “apariencias” (*Erscheinungen*) sintéticamente unidas como partes de *un tiempo*, apariencias que están sintéticamente conectadas —*asociativa y pasivamente*— aun si el *ego* activamente no las combina o pone en relación unas con otras. “Toda percepción tiene su horizonte retencional y otorga la posibilidad de entrar en este horizonte y desarrollarlo en memorias”. Asimismo, “lo que actualmente es intuido exhibe nuevas intuiciones actuales, y esta exhibición es la expectativa protencional”, dándose las percepciones de un *ego* sólo en encadenamientos continuos, lo que posibilita la memoria.⁹² En suma, si Kant trata de la reproducción en la “Analítica Trascendental”, Husserl lo hace en la “Estética”. El estrato sensible, reiteramos, tiene un nivel constitutivo pasivo y otro activo. En el pasivo sólo hay *asociaciones pasivas*; en el activo, *cogitationes* —pero la síntesis es obra de *ambos* estratos. La “forma general de las síntesis” —pasivas y activas— es justamente el tiempo. A nivel pasivo pre-predicativo la síntesis se caracteriza por ser de naturaleza *continua*, y el tiempo tiene la forma de un *continuum de continua*.⁹³ A nivel activo predicativo la síntesis es de naturaleza *discreta*.⁹⁴

⁹⁰ *Loc. cit.*

⁹¹ *Ibid.*, p. 191.

⁹² *Ibid.*, p. 193.

⁹³ *Hua III/1 (Ideas I)*, § 81-82; *cfr.*, también, *Hua X* (Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta, 2002, traducción de Agustín Serrano de Haro; en adelante, *LCT*), §§ 10-11, Apéndice I, y n° 30-34.

⁹⁴ *Hua III/1 (Ideas I)*, § 18.

De ese modo el *ego* se auto-constituye temporalmente.

Su unidad se extiende [...] sólo hasta donde tenemos unidad de conciencia interna; y todos los objetos intencionales de las percepciones que aparecen en esta conciencia deben, del mismo modo, también constituir una conexión temporal que coincide con la del tiempo inmanente de los actos.⁹⁵

Este proceso, enteramente pasivo, se extiende a la *interconexión* sintética entre experiencias intersubjetivas:

[...] *todas [...] las experiencias de todos los sujetos egológicos que están en mutuo entendimiento están en conexión con respecto a sus objetos intencionales* —una conexión que es aquella de un tiempo objetivo que se constituye en todos sus tiempos subjetivos, y de un mundo objetivo que se constituye él mismo en el tiempo objetivo.⁹⁶

La fenomenología genética, indagando reestructurativamente en este dominio pasivo —a pesar de sus limitaciones—, busca justamente describir cómo, desde las experiencias humanas pasivas hasta las activas, se va constituyendo paulatinamente la determinación temporal objetiva de todo correlato trascendente y del propio yo.

En suma, el ámbito de competencia de una *Estética trascendental* es para Husserl bastante más complejo que para Kant, quien lo concibe como una dimensión puramente pasiva. Según éste, toda actividad sintética a nivel sensible (la “síntesis de la aprehensión en la intuición”⁹⁷ o la “síntesis de la reproducción en la imaginación”)⁹⁸ es en el fondo un *enlace* “de un múltiple en general” que “no puede nunca venir a nosotros por medio de los sentidos [...] pues es un acto de la espontaneidad de la facultad

⁹⁵ EU, p. 193.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 193-194.

⁹⁷ CRP, pp. A 98-100.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. A 100-102.

representativa”, vale decir “es una acción del entendimiento”.⁹⁹ Por el contrario, el reconocimiento de una *actividad* propia del nivel sensible permite a Husserl articular la constitución del *juicio y de la predicación* directamente sobre la *experiencia* pre-predicativa *activa*.

El objeto de un juicio está ligado por el hecho de que es algo en general, esto es, idéntico en la unidad de nuestra experiencia, y por tanto de tal modo que debe poder ser asequible a la evidencia objetiva dentro de la unidad de la experiencia.¹⁰⁰

Así, todo el ámbito predicativo del entendimiento (*lógica trascendental*) se erige sobre una constitución previa que ya le provee su trasfondo “mundano-vital” y de experiencia.¹⁰¹

§3. REPLANTEANDO LA TEORÍA TRASCENDENTAL DEL MÉTODO

Habiendo sentado algunas de las premisas que entrarían en una “teoría trascendental de los elementos” de corte fenomenológico, pasemos ahora a una cuestión que quizás concierna a una “teoría trascendental del método”, y concretamente a una “disciplina” de la razón: se trata de la cuestión de la distinción husserliana entre “ciencia” y “filosofía”.

Una “disciplina fenomenológica” de la razón pura requiere, para Husserl, de una distinción previa y más fundamental que aquélla entre filosofía y ciencia. Se trata de la diferencia filosóficamente relevante, desconocida por Kant, entre la *actitud natural* y la *actitud fenomenológica-trascendental*. En la primera, nos dirigimos “naturalmente” a las entidades mundanas e ideales, a

⁹⁹ *Ibid.*, pp. B 129-130.

¹⁰⁰ *EU*, pp. 36-37.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 37. Véase también *Hua XVII* (Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción de Luis Villoro; preparación de la segunda edición por Antonio Zirión; en adelante, *LFT*), §§ 92a y 102.

los otros y a nosotros mismos, tanto en la vida cotidiana *como en la actividad científica* e incluso *en la filosófica* de “orientación objetiva”. La segunda implica una orientación *reflexiva*, radicalmente filosófica en el sentido de *crítica*.

En efecto, existe una labor *filosófica* propia de la actitud natural. Como señala Karl Schuhmann,¹⁰² Husserl no sólo adopta la definición tradicional de la filosofía como “conocimiento universal del ser, en el sentido supremo”,¹⁰³ o del “ser en tanto ser”. Su división de la filosofía en los campos del conocimiento *teórico*, la *axiología* y la *praxeología* parecen inspirados por la filosofía alemana pos-kantiana del siglo XIX e inicios del veinte. La *filosofía* teórica (no normativa) se ocupa de cosas como objetos de conocimiento, siendo sus dos grandes divisiones la *ontología formal* (lógica formal o *mathesis universalis*) y las *ontologías materiales*. La primera, más general, trata del concepto de “objeto en general” (número, géneros y especies, todo-parte, identidad-diferencia, significado, conjuntos, multiplicidades, etc.), siendo su *a priori* analítico. Precede a las ontologías materiales, que son más singulares, y su *a priori* sintético. Estas últimas versan sobre dos dominios básicos: la región de la *naturaleza* en general, corpórea y psicofísica, y la región del *espíritu*. Los conceptos esenciales o categorías universales de la *naturaleza física* son tiempo, espacio, movimiento, etc., tratados respectivamente por la cronología, la geometría, la cinemática, etc.; categorías presupuestas por las ciencias físicas naturales. Los objetos de la *naturaleza psico-física* o animada son más bien el *alma* y el hombre como ser psico-físico, siendo su ontología regional respectiva la psicología eidética intencional, cuyas categorías asimismo serían presupuestas por las ciencias antropológicas naturales o biológicas, y las ciencias psicológicas experimentales. La región del *espíritu*, ámbito de lo cultural y social, versa sobre las leyes, el lenguaje, la historia, la antropología cultural, etc., e involucra a la intersubjetividad.

¹⁰² Karl Schuhmann, “Husserl’s Concept of Philosophy”, en: *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 231, n° 3, October 1990, pp. 274-276 y 280.

¹⁰³ *Hua* XVII, p. 21 (LFT, p. 65).

Ahora bien, las *ciencias* particulares *no normativas*, por su lado, que son parte de la razón teórica, se fundamentan filosófica y eidéticamente (universal y necesariamente) en el *a priori* sintético de las ontologías materiales, y a través de éstas en el *a priori* analítico de la ontología formal como la determinación más universal de “algo en general”. Sus objetos son correlatos de actos o vivencias cognitivas: aprehensiones conceptuales, predicaciones e inferencias. En cuanto a las ciencias *normativas*, éstas se fundan filosófica y eidéticamente en la *axiología*, que aborda la dimensión valorativa (de los valores éticos y estéticos, correlatos de vivencias *afectivas* o sentimientos), y en la *praxeología*, cuya dimensión es la de las obligaciones y normas práctico-éticas (correlatos de los actos de la voluntad en general). Las disciplinas filosóficas no normativas (*teóricas*) y las normativas (*praxeología* y *axiología*) están íntimamente vinculadas, como señala Husserl en múltiples trabajos,¹⁰⁴ debido al hecho de que en todas ellas, tanto como en todas las configuraciones culturales o sociales, el tema central es la *vida misma de la razón*.¹⁰⁵

La distinción —de origen neo-kantiano y diltheyano— entre las regiones *naturaleza* y *espíritu* en la *actitud natural* le permite a Husserl distinguir entre la *actitud naturalista*, propia de las ciencias naturales, físicas o psicofísicas, y la *actitud personalista*, propia de las ciencias del espíritu, humanas, sociales o culturales.¹⁰⁶ En la *actitud naturalista*, el correlato es el ámbito de la *realidad*

¹⁰⁴ Cfr., *Hua III/1*, IV y V (*Ideas I*, II y III), *Hua VII*, pp. 3-11 (Edmund Husserl, *Filosofía Primera* [1923/1924], Barcelona/Buenos Aires/Caracas: Grupo Editorial Norma, 1998, traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau, pp. 13-24; en adelante, FP); cfr. también, *Hua VIII*, *Hua XXV*, *Hua XXVII*, *Hua XXVIII*, pp. 170 ss., y *passim*. La división entre disciplinas filosóficas no normativas y normativas aparece por ejemplo en las *Lecciones de ética de 1908-1914* (*Hua XXVIII*, pp. 237 ss.).

¹⁰⁵ *Hua VIII*, pp. 17-26. Se trata propiamente de dimensiones de una y la misma razón fundadas unas en otras. Cfr. *Ideas I* (*Hua III/1*), § 139 cuyo título es “Entretejimiento de todas las especies de razón. Verdad teórica, axiológica y práctica”.

¹⁰⁶ *Hua IV*, p. 173 ss. (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre constitución*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, traducción de Antonio Ziri6n, p. 219 ss.; en adelante, *Ideas II*).

física y psicofísica. Ambos ámbitos de realidad se diferencian por cuanto la realidad corpórea se determina “desde fuera” por sus “propiedades permanentes (idénticas y ahistóricas) en relación con las circunstancias que corresponda”,¹⁰⁷ mientras que la realidad anímica lo hace “desde dentro”, debido a su carácter *histórico*, no sólo porque “guarda en su interioridad su pasado”, sino porque le “pertenece el *no* poder volver, por principio, al mismo estado general” anterior, y así en cada momento es otra.¹⁰⁸ Como realidad *natural* el ser humano es una unidad concreta “cuerpo-alma”, un interior habitando en un exterior, una realidad *animal* o *animada*.¹⁰⁹ Como *unidad* concreta *natural* se opone al dominio del *espíritu*, al que le corresponde la *actitud personalista*.¹¹⁰ Si bien el ser humano como *realidad* natural anímica se sabe corporalmente dependiente del mundo natural, y en virtud de su tiempo inmanente tiene ya memoria del pasado y anticipa el futuro, en la *actitud personalista* él aparece con un *plus*, como *persona*, relacionado con cosas y otras personas de su mundo circundante, y con “poderes espirituales” como instituciones (de derecho, costumbres o religiones) frente a los que se siente “o ligado, o requerido, o libre”; en suma, relacionado con un mundo intersubjetivo que aparece en su dimensión *histórica*, mudable.¹¹¹ Esta *actitud personalista*, llamada “de motivación”, es una *actitud práctica*.¹¹²

En la actitud cotidiana, antes de toda actividad teórica o científica, los seres humanos viven como personas que configuran comunidades sociales, no como meras piezas de la naturaleza, aunque sigan conectados con ésta como su “subsuelo oscuro de predisposiciones de carácter, disposiciones primigenias y latentes”.¹¹³ Viven en la *actitud personalista* desde que se re-

¹⁰⁷ *Ibid.* (*Ibid.*), § 33.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 137 (*Ibid.*, p. 176).

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 139 (*Ibid.*, p. 178).

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 139-143 ss. (*Ibid.*, pp. 178-182 ss.), § 34.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 141 *passim* (*Ibid.*, p. 180 *passim*).

¹¹² *Ibid.*, pp. 189-190 (*Ibid.*, pp. 234-235).

¹¹³ *Ibid.*, p. 276 (*Ibid.*, p. 324).

lacionan afectivamente con los otros, los convierten en metas prácticas de acciones voluntarias, ejercen profesiones y oficios, y se relacionan valorativa, ética o utilitariamente con cosas que les rodean. No estamos, pues, hablando de meras cosas materiales, sino de objetos que usan (vestidos, enseres domésticos, armas, herramientas), o cosas que tienen para ellos un valor determinado, ético, estético o simbólico, como las obras de arte, productos literarios, utensilios para las ceremonias religiosas o judiciales, entre otras. Al abordarse como personas no se tratan “meramente como cosas”,¹¹⁴ sino como *sujetos libres de derecho*, con los cuales se ponen en relación comunicativa y se entienden a través de diversos tipos de símbolos, en *actos sociales*, en los que están involucrados impulsos y sentimientos, actos prácticos, valorativos y eventualmente teóricos. Aquí el *mundo circundante* adquiere un *significado espiritual*, convirtiéndose en un *mundo cultural*.

La persona es, pues, el fundamento de la *conciencia social* o de la conciencia intersubjetiva. Los otros son, como nosotros, miembros de *comunidades*. Éstas se comportan como “personalidades de orden superior”, con caracteres comunales típicos e *historias* comunitarias portadoras de determinadas tradiciones, valores, disposiciones, ordenamientos morales y jurídicos, que se mantienen constantes a lo largo de ciertos períodos temporales, y se alteran transformándose en otros, de modo paulatino o de modo brusco —por circunstancias naturales o colisiones culturales. Así, “[l]os miembros de la comunidad, del matrimonio y de la familia, de la clase social, de la unión, del municipio, del Estado, de la Iglesia, etc., ‘se saben’” miembros de dichas comunidades, son conscientes de sí mismos y de su identidad, en tanto miembros de dichas comunidades, actuantes en ellas y dependiendo de ellas.¹¹⁵ Se comportan también en relación con su entorno, motivadas por éste, de modo sintiente, valorante, actuante, dialogante, de modo más o menos racional —activo o responsable— o de modo más o menos irracional y emotivo —pasivo e impulsivo. Cabe, por

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 236 (*Ibid.*, p. 190).

¹¹⁵ *Cfr.*, p. 228 (*Loc. cit.*).

cierto, una *actitud naturalista*, tanto entre comunidades sociales como entre individuos, siendo ésta para Husserl el fundamento histórico de todo tipo de discriminación y barbarie desde tiempos inmemoriales, y, en su tiempo, de la “crisis de la existencia europea” que él ve como una “naturalización del espíritu”.¹¹⁶ Pero, en la *actitud personalista*, el *nosotros* que se relaciona con el mundo a través de valores e ideas compartidas da origen a las llamadas comunidades culturales y su *historia colectiva*. Al igual que en las relaciones interpersonales, las comunidades culturales pueden eventualmente pasar del *nosotros* y del *ellos*, los “extranjeros” en tercera persona, al *nosotros* y *ustedes* en segunda persona, a través de procesos de reconocimiento mutuo. Se puede, así, tender puentes entre la diversidad cultural y valorativa de las distintas naciones, y elevarse a la idea de una *comunidad humana*.¹¹⁷ Ahora bien, la última meta a la que apuntan, para Husserl, en un ascenso infinito, las tendencias intencionales o teleológicas de las comunidades humanas, es la de un reconocimiento y amor recíproco total, la del “amor espiritual y la comunidad de amor”.

Esclarecer la *actitud personalista* es para Husserl el trabajo de una *ontología material* de la región del espíritu, en la actitud natural. Este ámbito es incluso fundante respecto del de la *actitud naturalista*, porque esta última implica un cierto artificio y olvido respecto del “mundo de la vida” en el que desplegamos nuestras vidas. En ese sentido, la más “filosófica” de las ontologías materiales que se desarrollan en la actitud natural es aquella que pertenece a la *actitud personalista*,¹¹⁸ y sobre dicha base es concebible una antropología *filosófica* mundana, no trascendental.

¹¹⁶ *Hua* VI, p. 347 *passim* (Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Editorial Crítica, 1991, p. 358, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, *passim*; en adelante citaré de esta edición los anexos que no se encuentran en la traducción de Julia V. Iribarne, con la sigla *Crisis-Anexos*).

¹¹⁷ Karl Schuhmann, *La teoría husserliana del Estado*, Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1988, p. 79. También *cfr.* *Ms. F I 24*, p. 69b; *Hua* XIV, p. 172 *ss.*; y *Hua* XV.

¹¹⁸ Javier San Martín, *Fenomenología y antropología*, Buenos Aires/Madrid: Edi-

En esta línea Husserl observa, en una conferencia que dictó en Berlín en 1931, que la *Lebensphilosophie* de Wilhelm Dilthey y la Analítica del *Dasein* de Martin Heidegger (cuyo nombre no menciona), son intentos de un nuevo tipo de filosofía que busca sus “fundamentos exclusivamente en el hombre y, más específicamente, en la esencia de esta existencia mundana concreta”.¹¹⁹ Sin embargo, la filosofía entendida de modo radicalmente crítico y fundante no puede reducirse según él a ser una mera “antropología filosófica”, por más que corresponda a una “ontología material” de la región *espíritu*. Así, todo lo descrito hasta aquí, que cubre la vida cotidiana, la actividad científica y filosófica y el ámbito cultural, sin menoscabo de su valor y dignidad, queda todavía preso de la actitud “dogmática”¹²⁰ mientras no sea críticamente fundado.

En este momento Husserl opta por el “giro copernicano”, que tanto admira en Kant y que le permite formular la *actitud fenomenológica-trascendental* como la única radicalmente filosófica, en el sentido de *crítica reflexiva*.¹²¹ Ésta supone un giro profundo respecto de la “orientación objetivante” de la actitud natural, hacia la vida subjetiva presupuesta en todas las efectuaciones o producciones de sentido y de validez que se nos “aparecen” como “fenómenos” en la orientación objetivante. En la base de todas las efectuaciones de la vida cotidiana, de las distintas ciencias naturales, humanas y formales o empírico-deductivas, teóricas, prácticas y valorativas, hay una *vida subjetiva* radical, trascendental e inobjetivable, que *realiza* dichas operaciones constitutivas de sentido y validez. El *auténtico sentido* de

torial Lectour/UNED, 2005 (segunda edición). Cfr. “Un prólogo y algo más”, pp. 5-30; especialmente pp. 28-30.

¹¹⁹ *Hua XXVII*, pp. 164-181 (Edmund Husserl, “Phenomenology and Anthropology”, traducido al inglés por Richard G. Schmitt, en: Peter McCormick & Frederick Elliston (eds.), *Husserl, Shorter Works*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 1981, prefacio de Walter Biemel, pp. 315-323; en adelante, *FA*).

¹²⁰ *Hua III/1 (Ideas I)*, §§ 26 y 62.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 132-134 (*Ibid.*, pp. 142-144).

la fenomenología trascendental no puede medirse con criterios puramente epistemológicos —aunque los incluye. Su pretensión sólo puede entenderse en el sentido más vasto que Kant le da a su proyectada “metafísica del porvenir”. Se trata de constituir la “*idea de una filosofía*” como “ciencia universal” “rigurosa” —no en el sentido de una ciencia positiva moderna, sino en el platónico de ἐπιστήμη— de “fundamentos últimos” (lo que quiere decir de una “absoluta auto-responsabilidad”, fundada de modo absolutamente autónomo), sin presupuestos extraídos de ciencias dadas, y que ha de ser construida en un proceso histórico abierto e infinito a través de conquistas relativas y temporales.¹²²

En efecto, las ciencias y las ontologías filosóficas de la actitud natural (regionales y formales) operan conforme a presupuestos sin cuestionar:¹²³ como el *principio de razón suficiente* (principio ontológico material), de acuerdo con el cual las entidades mismas establecen entre sí relaciones causales; y el *principio de razón lógica* (o fundamento), que es un presupuesto lógico, de acuerdo con el cual la validez de los juicios se basa en otros juicios. Pero Husserl sostiene que ninguna ciencia u ontología filosófica de la actitud natural, que procede de acuerdo con esos presupuestos, es capaz de *examinarlos* a ellos mismos y, especialmente, a las condiciones de la *experiencia*, aprehensión o *dación* efectiva de los objetos. La fenomenología trascendental es así una “ciencia filosófica” en un nuevo sentido.

Entendida de ese modo, Husserl afirma que su pretensión es resolver “todos los problemas concebibles de la filosofía” (pretensión parecida a la del cartesianismo), “con un *espíritu científico*” y riguroso (serio), que —aunque así lo parezca— “no

¹²² Hua V, p. 139 (*Ideas I*, pp. 372-373).

¹²³ Cfr., Karl-Heinz Lembeck, “Einleitung: Husserls wissenschaftstheoretisches Programm”, en: Edmund Husserl, *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (Texto según Hua V) (Hamburg: 1986), viii-ix. Cfr., también M. Brelage, “Über das Begründungsproblem in Philosophie und Wissenschaft”, en: *Studien zur Transzendentalphilosophie* (Berlín, 1965), pp. 45-62 (citado por Lembeck, *loc. cit.*).

es en absoluto exagerada”.¹²⁴ Se trata de una idea “realizable” a través de una *meditación crítica radical*, esto es, del método reflexivo de la “reducción fenomenológica-trascendental” y de la “puesta entre paréntesis” (ἐποχή) de la “actitud natural”.¹²⁵ La interrogación retrospectiva de los últimos presupuestos concebibles de todo conocimiento y en sentido general, más allá de toda “subjetividad mundana” nos conduce a la “vida trascendental del sujeto” —tomando una expresión vieja, dice, en un sentido nuevo— en tanto presupuesto y “fuente de todo sentido y validez de ser”.¹²⁶ Estas fuentes trascendentales subjetivas y absolutas de toda producción de sentido no pueden abordarse en orientación “objetiva”, “positiva”, como se abordan las objetividades “mundanas” constituidas; y si Husserl las llama “absolutas” es sólo porque ellas a su vez no son derivables de instancia previa alguna (no hay nada “detrás” de ellas). El sentido del retorno al sujeto como “trascendental” ha sido malentendido por aquellos mismos que intentan desacreditar su filosofía como cientista o “intelectualista”¹²⁷ —y sostienen que dicho sujeto, desencarnado y a-mundano, no tiene nada que ver con el “sujeto concreto, teórico-práctico”, con la “existencia” ni con “problemas metafísicos”.¹²⁸ Dichos malentendidos se derivan precisamente de la diferencia que la “reducción fenomenológica” introduce entre la *actitud natural* (y la subjetividad humana dada en ella, sea como sujeto empírico, psico-físico en la *actitud naturalista*; como *persona* y *espíritu* en la *actitud personalista*; o como “tipo eidético” en una ontología regional como la psicología fenomenológica eidética) y la *actitud fenomenológica-trascendental* (y el sujeto o *ego* trascendental, a través de cuyas *funciones* intencionales constitu-

¹²⁴ Hua V, p. 138 (*Ideas I*, pp. 372).

¹²⁵ *Ibid.*, p. 140 (*Ibid.*, p. 373).

¹²⁶ *Loc. cit.*

¹²⁷ Cfr., Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie-Eine Auseinandersetzung der Diltbey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig/Berlin: B. G. Teubner, 1931 (primera edición 1929).

¹²⁸ Hua V, p. 140 (*Ideas I*, p. 374).

tivas se producen precisamente el sentido y la validez —sentidos objetivos, valores, normas— de todo “lo mundano”, o constituido). A través de esta última actitud Husserl se propone resolver todos los *problemas universales de la filosofía* (incluyendo los del ser humano concreto, y los problemas metafísicos). Se propone, pues, esclarecer el *origen* de nuestros “compromisos ontológicos”, que permanecen “anónimos” y “ocultos” en la orientación objetiva y trascendente de la actitud natural.

En un inicio la preocupación de Husserl es epistemológica. La reducción fenomenológica trascendental introduce una *reflexión crítica* que permite retornar a las condiciones de posibilidad¹²⁹ de la constitución de las teorías y objetividades científicas y dar cuenta de su supuesto estatuto “en sí”. Pero pronto descubre que este dominio hasta ahora desconocido de la experiencia trascendental es un dominio abiertamente ilimitado, que concierne a la totalidad de la experiencia humana, gracias al cual hay un mundo natural y humano para nosotros. Años más tarde Husserl escribe: “[...] si nosotros equiparáramos la $\psi\upsilon\chi\eta$ de Heráclito con esta subjetividad, valdrían para ella sus palabras: ‘Por muchos caminos que andes, nunca encontrarás los límites del alma: tan profundo es su fondo’”.¹³⁰

Entre 1908 y 1914 Husserl realiza un trabajo fenomenológico intenso que rinde muchos frutos.¹³¹ Es cierto que destacan sus trabajos sobre la razón teórica y su papel paradigmático sobre otras formas de conciencia. Sin embargo, señala que los bienes y los valores no son asequibles al conocimiento teórico, sino sólo al sentimiento valorativo (*wertendes Gefallen*).¹³² En todo caso, en sus lecciones sobre “Lógica y teoría del conocimiento” de

¹²⁹ Cfr., Elisabeth Ströker, “Husserls Idea of Phenomenology as the Foundational Theory of Science”, en: *The Husserlian Foundations of Science*, Washington D.C.: University Press of America, 1987, pp. 1-14.

¹³⁰ *Hua VI*, p. 173 (*Crisis*, pp. 210-211).

¹³¹ Cfr., Ullrich Melle, “Einleitung”, en: *Hua XXVIII*, p. xxvii.

¹³² *Loc. cit. passim*.

1910/1911,¹³³ “luego de aseverar la importancia de construir la ética, la práctica y la axiología con un carácter científico”, y de confesar que “en verdad sobre ese tema casi no tenemos nada”, insiste en que “aquí estamos concernidos con fines absolutamente necesarios del conocimiento, [...] cuyo planteamiento y realización gradual concierne a los intereses más elevados de la humanidad [...]”. También considero relevante subrayar la insistencia de Husserl en que la personalidad que realmente vale la pena es aquella que se orienta y configura al mismo tiempo que configura el mundo “en el sentido de una razón *práctica*”,¹³⁴ de acuerdo con los ideales racionales más elevados. Estos pensamientos germinales determinan sus convicciones tardías sobre la ética, la cultura, y sobre el sentido teleológico de la historia humana, especialmente durante los años veinte y treinta del siglo XX, hasta la *Crisis*.

En consecuencia, su intento por restablecer la unidad de la vida humana y sus logros (científicos y culturales, teóricos, prácticos y valorativos) sobre sus “últimos fundamentos” sirve de marco para el examen de los motivos por los cuales el proyecto fenomenológico fundacional, basado en la *autonomía de la razón*, a pesar de seguir privilegiando la investigación cognitiva,¹³⁵ es capaz de incluir una crítica profunda y *sui generis* a los tiempos modernos en su última obra testamentaria, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de 1936.

Aunque Husserl no desarrolla la fenomenología satisfactoriamente de acuerdo con sus propias exigencias (pues aún en su vejez se considera todavía “un principiante”),¹³⁶ sigue considerándola la culminación y realización de todo un pasado filosófico.¹³⁷

¹³³ *Hua XXX*, pp. 303-304, citado por Ullrich Melle, *op. cit.*

¹³⁴ *Hua XXVIII*, pp. xliii-xliv.

¹³⁵ Karl Schuhmann, *op. cit.*, p. 277.

¹³⁶ *Hua V*, p. 161 (*Ideas I*, p. 394).

¹³⁷ *Hua IX*, pp. 298, 301 (Edmund Husserl, *El artículo de la Enciclopedia Británica* [1929], México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, traducción y edición de Antonio Zirión, pp. 78-79, 81-82; en adelante, *AEB*);

§4. TELEOLOGÍA Y FINITUD DE LA RAZÓN

La distinción entre la *actitud natural* y la *actitud fenomenológico-trascendental* introduce dos niveles en la investigación filosófica, que pasan por la distinción radical entre, por un lado, el sujeto como una *entidad* psico-física *natural* o una personalidad *espiritual* en un *mundo* social, intersubjetivo y cultural, y, por el otro, la subjetividad o experiencia *trascendental*, en cuyas actividades y funciones subjetivo-trascendentales se *constituyen* el sentido y la validez del yo como entidad natural o espiritual. En la *Crisis*, el §53 lleva como título: “Las paradojas de la subjetividad humana: el ser sujeto para el mundo y al mismo tiempo objeto en el mundo”.¹³⁸ Esta paradoja recoge de forma *sui generis* una paradoja similar que se plantea en la primera *Crítica* de Kant entre la *apercepción trascendental*, pura u originaria, y la *empírica*. En efecto, Kant subraya la “irreductibilidad” absoluta de una respecto de la otra. La *apercepción trascendental* concierne al “yo pienso”, que se agota “constituyendo” objetividades como el “principio sintético supremo” y la “unidad objetiva de la autoconciencia”,¹³⁹ pero cuya “auto-conciencia” es precisamente sólo la de un *pensarse*. La *apercepción empírica*, en cambio, concierne al yo empírico constituido y *conocido* como un “objeto”, en la medida en que primero se nos *aparece* como fenómeno en el sentido interno, y es sintetizado y subsumido por la categoría de sustancia como lo que “permanece” en el tiempo. No obstante dicha diferencia irreductible, Kant mismo sostiene que ambas “son el mismo sujeto”.¹⁴⁰ Husserl igualmente insiste en que se trata del “mismo sujeto”, pues el sujeto trascendental “anida”, por decir, en el sujeto psicológico constituido por aquel,¹⁴¹ pero

Hua VI, pp. 15-17 (*Crisis*, pp. 60-62) *passim*. Cfr., también, Karl Schuhmann, *op. cit.*, pp. 275-277.

¹³⁸ Hua VI, p. 182 ss. (*Crisis*, p. 219 ss.).

¹³⁹ CRP, § 18, pp. B 139-140.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. B 155.

¹⁴¹ Hua III/1, pp. 116-117 (*Ideas I*, pp. 126-127).

el intento de conciliar ambas descripciones resulta imposible, por emanar de dos *actitudes* metodológicas radicalmente heterogéneas, irreductibles una a la otra y aun incompatibles entre sí —la misma dificultad que constata Kant.

Esta paradoja del desdoblamiento del yo —en yo constituyente, trascendental, por un lado, y, por el otro, en yo constituido como entidad mundana psico-física, personal, monádica o concreta, histórica e intersubjetiva— se ve sin embargo precedida por el problema de la *génesis* del propio yo trascendental, con sus funciones y estructuras constitutivas. Una antropología *fenomenológica-trascendental*, auténticamente radical, considera estos elementos genéticos y, por decir, “arqueológicos” que están presupuestos por las distintas antropologías filosóficas mundanas —sean éstas conscientes de ellos o no—, como la antropología pragmática de Kant,¹⁴² la “analítica de la existencia” de Heidegger, la *Lebensphilosophie* de Dilthey, o incluso la propia antropología fenomenológica personalista que concibe Husserl como ontología material en la base de las ciencias antropológicas, la física o la social.

En este punto surgen algunas preguntas:¹⁴³ 1) la primera es ¿en qué sentido Husserl entiende la expresión “*fundación* genética”, pues el vocablo “fundar” (*Fundierung*) en el sentido primario de Husserl es un “hacer *evidente*” en experiencias intuitivas, auto-dadoras, y en ese sentido significa *fundación de validez* (*Geltungsfundierung*); mientras que *Genesisfundierung* parece llevarnos a un nivel tan profundo de la experiencia que esquiva toda descripción y, por ende, todo “evidenciar”. 2) La segunda pregunta proviene de la dimensión ética que Husserl le atribuye a la auto-constitución responsable del *ego* que emerge de su vida pasiva. La cuestión es si es posible algo así como una vida *racional*

¹⁴² Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, traducción de José Gaos.

¹⁴³ Algunas de ellas, que intento aquí resolver, fueron planteadas por Sebastian Luft en 2008, con ocasión de la reunión del “Husserl Circle Meeting” en la ciudad de Milwaukee.

y responsable que emerge de aspectos emotivos de la vida *pasiva* del *ego*, ya que la noción de “elección responsable” voluntaria es *sensu stricto* una operación racional, activa. Esto es, ¿cómo puede uno “elegir” ser sujeto *antes* de ser sujeto *consciente*, es decir, ser “capaz de elegir”? ¿Cómo es posible *devenir un sujeto* sólo *luego* de la operación racional de “renovación”? Esto es equivalente a preguntar: “¿qué era la persona antes de devenir una persona?” o, bien, ¿cuál es la relación entre las dimensiones irracional y racional de la vida del sujeto? ¿Y es el orden del sentimiento sólo irracional, o es también racional, y se entreteje con el orden cognitivo? 3) Por último, la tercera cuestión es si la noción husserliana de “fundación última” puede todavía ser atractiva para filósofos modernos y posmodernos, y en qué medida considero “revolucionario” el concepto husserliano de racionalidad.

Las tres cuestiones están íntimamente relacionadas. Para responderlas e ilustrar la génesis y el sentido de la auto-constitución del yo-trascendental, aquí me referiré a las *Meditaciones cartesianas*. No huelga decir que me opongo a la crítica que filósofos continentales contemporáneos han dirigido al supuesto “fundacionalismo cartesiano” y racionalista que le atribuyen al proyecto de Husserl, como si se tratase de un proceso regresivo-analítico y progresivo-sintético en un sentido “teórico-explicativo” de la *Begründung*, propio de las ciencias positivas.

En efecto, la noción “filosófica” de fundación desde las *Investigaciones lógicas* es, para Husserl, la de clarificar el “*origen esencial*” de nuestros conceptos, leyes, teorías, en suma, de todo dominio del sentido y de significaciones válidas en vivencias intencionales intuitivas de una vida dadora de sentido. En consecuencia, “fundar” en un sentido *filosófico* inicial de “fundación última” es una “*Geltungsfundierung*”, en el sentido de sacar a la luz —de acuerdo con el “principio de todos los principios”¹⁴⁴ *mediante experiencias intuitivas* o evidenciadoras, (de las *Ideas* de 1913)— la “tierra prometida” de una vida dadora de sentido, que funciona anónimamente, región “absoluta” de la experiencia.

¹⁴⁴ *Hua* III/1 (*Ideas* I), § 24.

Este concepto de “fundación última”, que aparece primero en el marco de la fenomenología estática, se amplía con el desarrollo de la fenomenología genética, al introducir Husserl la noción de *Genesisfundierung*. En consecuencia, las nociones de “fundación”, “constitución”, “génesis”, y aun a veces de “síntesis”, tienen un significado relacionado, si no eventualmente similar. Mas, ¿cuál es el denominador común entre “fundación de validez” y “fundación genética” si sólo la primera concierne a la “evidencia”? Se trata de la búsqueda de *clarificación* radical de los “*órigenes esenciales*” de nuestras creencias, normas, y valores.

En el primer caso, como señalábamos, el de la *Geltungsfundierung*, este esclarecimiento concierne a la *validación* del sentido de nuestras creencias, normas y valores; sentido que ha sido constituido por nuestras experiencias “dadoras de sentido” (en última instancia intersubjetivamente). La *Geltungsfundierung*, más allá de los análisis constitutivos del *sentido*, se pregunta por la *evidencia*, vale decir, por la posibilidad de exhibir dichos sentidos en experiencias constitutivas de tipo *intuitivo*, que los validen.¹⁴⁵ La “fundación de validez” no sólo *opera mediante* descripciones intuitivas, *v. gr.* evidentes, sino que también *descubre* las experiencias intuitivas (por ende, las evidencias), *en las cuales* nuestros sentidos y validaciones (creencias, etc.) se constituyen.

En el segundo caso, el de la *Genesisfundierung*, esta clarificación sólo puede darse mediante una “de-construcción” (*Abbau*) de las vivencias intencionales dadoras-de-sentido, a saber, de la vida constitutiva del *ego* transcendental, por medio de una interrogación retrospectiva radical, y una “reconstrucción” indirecta de los procesos constitutivos originales, de la síntesis pasiva en la que se constituyen originariamente el *ego* transcendental y sus vivencias.¹⁴⁶

Cabe añadir lo siguiente: primero, que los datos estructurales —y evidencias— estudiados por la fenomenología estática se abordan en la fenomenología genética desde la perspectiva de

¹⁴⁵ *Hua I*, pp. 57-66 (MC, pp. 75-85).

¹⁴⁶ *Cfr.*, § 2 *supra*, lo dicho en torno a *Experiencia y juicio*.

su “historia temporal”. Y, segundo, que esta “historia” narrada por la fenomenología genética tiene un doble estrato, donde la puesta en claro de la *génesis* (síntesis o constitución) *activa* corresponde a la “fundación de validez” —y por ende puede ser ella misma desplegada por medio de descripciones evidentes e intuitivas de acuerdo con el “principio de los principios”; y donde la *reconstrucción* de la *auto-constitución pasiva* de la vida dadora-de-sentido (transcendental) sobre el fondo del “presente viviente” corresponde a la “fundación genética”. Pero, ¿cómo es que la “fundación genética”, planteada como el “origen esencial” de la “fundación de validez”, *clarifica* algo respecto de esta última, a saber, respecto de la *evidencia*? ¿Cuál es la relación entre los procesos oscuros, inconscientes, instintivos y enteramente pasivos y la validación racional? ¿Con qué derecho Husserl llama a la *Genesisfundierung* “fundación última”, e incluso describe el “presente viviente” en los *Manuscritos C* “como el último fundamento absoluto de todas mis validaciones”? (“*als den letzten absoluten Boden aller meiner Geltungen*”).

Por el momento, retengamos de las conclusiones de las *Meditaciones cartesianas* que la fenomenología es una “ciencia absolutamente fundada”, y “*sin embargo en la forma de un programa sin fin*” (“*in der Form eines unendlichen Programms*”).¹⁴⁷

Pero la clave de la concepción husserliana es aquí un alejamiento radical respecto del hiato kantiano entre el mundo sensible y el inteligible. Inclínándose en dirección de Leibniz, Husserl observa el *factum* de un *proceso teleológico* entre las esferas pasivas y activas de la vida del *ego* transcendental, conectando íntimamente a ambas. Las tendencias emotivas y desiderativas, los impulsos, instintos y tendencias del nivel pasivo no sólo tienen su propio mundo circundante y pre-delinean los estilos de acciones posibles “motivando” así lo que se despliega en la vida activa, sino que también *tienden*, pugnan, *en dirección* de las síntesis activas y finalmente de la racionalidad en general. No hay solución de continuidad entre estas esferas. No hay separacio-

¹⁴⁷ *Hua I*, p. 156 (MC, p. 198).

nes, hiatos, abismos o saltos discrecionales de un estrato al otro, sino un *continuum* sintético, que es aquel del mismo *Lebendige Gegenwart*. La vida activa empieza con la percepción, de modo que estrictamente hablando está allí antes de que la razón esté plenamente desarrollada, consciente y reflexivamente referida a sí misma. El pre-*ego* (*Vor-Ich*) del nivel pasivo tiende hacia el proto-*ego* (*Ur-Ich*) del nivel activo donde apunta a auto-constituirse como persona. Este tránsito, por cierto, es complejo, como Husserl señala en el §73 de su *Crisis*: la “vida personal” se conquista en un “devenir constante” a través de una “intencionalidad constante de desarrollo”, y

[...] transcurre por grados de toma de conciencia de sí mismo y de la responsabilidad por sí mismo, de los actos aislados [...] hasta el grado de la toma de conciencia de sí mismo y de la responsabilidad por sí mismo universal, y hasta la captación consciente de la idea de autonomía.¹⁴⁸

La razón no aparece de modo inmediato y abrupto, sino que se desarrolla lentamente desde los instintos e impulsos de la vida pasiva, donde se halla como “razón innata”.

Pero es sólo al llegar al estadio de una auto-reflexión y auto-responsabilidad radical —al tomar reflexivamente la decisión de configurar su propia vida— que el *ego* trascendental deviene una persona, un sujeto *sensu stricto*, ciertamente en correlación e interrelación con otros individuos y comunidades. La *razón* no es algo que de modo abrupto se añade desde afuera a los estados afectivos, instintos e impulsos del ser viviente, o a las vivencias emotivas y voluntarias primitivas, sino que emerge esencialmente entretejida con ellos desde el estrato pasivo, en la vida perceptiva, etc. Incluso en *Ideas I*, y refiriéndose a un nivel superior de constitución, Husserl señala el “entretejimiento” o interrelación de las distintas especies de razón: práctica, teórica o cognitiva, y valorativa. Según Husserl no se puede aislar una de otra. Es-

¹⁴⁸ *Hua VI*, p. 272 (*Crisis*, p. 305).

trictamente hablando, no hay *personas* responsables *antes* de la elección racional de devenir una. Los seres humanos se desarrollan en *estadios de auto-reflexión* hasta que eligen racionalmente tomar cargo de (o responder por) todas sus tomas-de-posición prácticas y teóricas, de dar curso o no a sus instintos pasivos y tendencias, en suma, a vivir una vida en auto-responsabilidad radical. Sólo entonces devienen propiamente personas, sujetos.

Retornando a la primera cuestión, y vinculándola a las otras dos, es importante anotar que, aunque la fenomenología se concibe como una *ciencia*, para la cual los *ἔιδη* priman sobre los *facta*, en la fenomenología genética la *facticidad* adquiere una cierta preeminencia. Sin el *factum ego* no hay *eidos ego*, sostiene Husserl en sus textos póstumos sobre la intersubjetividad.¹⁴⁹ Estos problemas fácticos, de orden metafísico, y por ende en las fronteras del cuestionamiento fenomenológico —que pertenecen a la *filosofía segunda*— son los de la teleología, o los problemas de la intersubjetividad, el *factum* absoluto de la historia, el nacimiento, la muerte, el destino, etc. Ellos afectan la naturaleza de la *filosofía primera*, a saber, los *resultados* de la fenomenología eidética. La razón y la *episteme* no están divorciadas de los niveles pre-rationales o irracionales de la vida, y confortablemente instaladas en la transparencia de evidencias adecuadas y certezas, garantizadas por la gracia divina. Ellas hunden sus raíces en lo más profundo de la *δόξα*, emergen de los impulsos, tendencias y pulsiones que pertenecen a la vida instintiva. Por ende, el *pre-ego* del nivel pre-objetivante pre-intencional se auto-trasciende en el *proto-ego* del estrato activo reflexivo en una creciente toma de conciencia, hasta que el *ego* se hace pleno cargo de su vida y se auto-constituye como un sujeto autónomo y responsable.

A esto me refiero cuando digo que Husserl revoluciona el concepto moderno de razón. Por cierto, Kant se pone en camino de esta revolución al reconocer la finitud de la razón especulativa, aunque deje entrar la incondicionalidad de la voluntad por la puerta falsa de la razón práctica. El entretejimiento de todas las

¹⁴⁹ *Hua* XV, p. 385.

formas de la razón para Husserl, aunado a su génesis en procesos sensibles e intuitivos, radicaliza el reconocimiento de la finitud. Y en relación con esto, la “absorción” de la *Geltungsfundierung* en la *Genesisfundierung* explica por qué la evidencia, para Husserl, jamás puede ser adecuada, sino que es esencialmente abierta, ilimitada e inadecuada, puesto que incluso las evidencias apodícticas contienen elementos inadecuados. Husserl anticipa este descubrimiento en *Ideas I* (durante su período estático), en el que introduce la “*idea en sentido kantiano*”, para referirse a la *evidencia* como un “*Limes Ideal*”, en tres diferentes contextos: 1) en el relativo a los objetos ideales de las ciencias exactas (tales como la geometría); 2) en el relativo al flujo temporal de la conciencia y de cada experiencia-vivida como un *continuum*; y 3) en el relativo a la cosa material trascendente. De modo que la “validez” —o evidencia— no es una instancia “última” de fundación. Una aproximación analítica a la cuestión de la “validez” (*Geltung*) no se interesa por la cuestión de sus “orígenes esenciales”. Sin embargo, esos “orígenes esenciales genéticos”, según Husserl, son precisamente los que nos informan de la *naturaleza esencialmente inadecuada de la evidencia* y la esencia radicalmente *finita* de las vivencias intencionales mismas. Nos revelan, pues, por qué nuestras evidencias no son y no pueden ser “adecuadas” en el sentido de la νόησις νοήσεως de Aristóteles, o de la primera evidencia, cuasi matemática (*sub specie aeternitatis*) del *cogito ergo sum* cartesiano. La constitución (génesis) de la evidencia no está separada de la auto-constitución del *ego*. La “conciencia absoluta” de Husserl, tan criticada por filósofos posmodernos como Derrida, Rorty y muchos otros, es en verdad un “absoluto” que hunde sus raíces en un “absoluto más definitivo y verdadero”; a saber, la identidad y la diferencia del *estante-fluyente presente viviente* (*stehend-strömende Lebendige Gegenwart*), que pertenece a un ser finito, temporal, perspectivista, encarnado, intersubjetivo, y de vivencias abiertamente ilimitadas.

Criticando la explicación moderna, racionalista, de una razón desencarnada, los filósofos posmodernos desacreditan a la razón misma, vaciando así el agua de la bañera junto con el bebé. La

defensa de la razón y de un “discurso fundacional” (como Kant lo hizo a su manera en el siglo XVIII) es para Husserl una cuestión que tiene que ver con la “supervivencia de la humanidad” y su salvaguarda de caer en la barbarie.¹⁵⁰ Pero no es una “adquisición permanente”, sino la responsabilidad de una “tarea infinita”.¹⁵¹

¹⁵⁰ *Hua VI*, pp. 347-348 (*Crisis-Anexos*, pp. 357-358).

¹⁵¹ *Ibid. (Ibid.)*, § 73.

Capítulo VII

HEGEL: SOBRE LA FENOMENOLOGÍA Y EL ESPÍRITU

Según una sentencia de Hegel, la imagen del mundo que nosotros los hombres logramos en la filosofía, es la conciencia del mundo. El significado de esta palabra va más allá del sistema de Hegel. La filosofía es indudablemente la conciencia del mundo, en la cual el hombre, permaneciendo en el mundo, se hace consciente de éste y de sí mismo.¹

Luego de más de doscientos años de la publicación de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel destaca el impacto de dicha obra en los debates más relevantes de la filosofía práctica contemporánea, particularmente en el período que rodea el cambio del siglo XX al siglo veintiuno. Ésta es quizás la aproximación más popular a dicha obra clásica en el mundo de hoy, pues no cabe duda de que vivimos un *renacimiento* de la ética,² tanto en la reflexión

¹ Nicolai Hartmann, *Einführung in die Philosophie*, Überarbeitete, vom Verfasser genehmigte Nachschrift der Vorlesung im Sommersemester 1949 in Göttingen (http://www.minerva.sozialwiss.luni-hamburg.de/Textarchiv/eip_755.zip).

² Miguel Giusti, *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Fondo Editorial, 1999, p. 11.

teórica como en la “aplicada”. Asimismo, como señaló hace un tiempo Miguel Giusti, “no pocos [...] consideran la ética como la cuestión esencial de la filosofía” y el “marco de referencia *último de todas las otras cuestiones relativas a la racionalidad o la cientificidad*”.³ Se podría, pues, sostener que hay en la actualidad la tendencia a instituir la ética como una nueva *πρώτη φιλοσοφία* —en el lugar antaño ocupado no sólo por la metafísica y la teología, sino también por la *mathesis universalis* o la reflexión fiscalista en el positivismo decimonónico. Sin embargo, la libertad inmanente a toda interrogación filosófica (siempre inquieta y díscola, incómoda ante las modas, temas y cánones fijos, y en permanente movimiento) permite retornar una y otra vez sobre temas y problemas, motivos y conceptos, aparentemente sepultados u olvidados, desde nuevos contextos. Es siempre legítimo, por ello, examinar la reaparición y relevancia de ciertos *motivos o temas*, supuestamente anacrónicos o descartados, en obras significativas del presente, o bien indagar por sus antecedentes relevantes en obras destacadas de un pasado más lejano.

Así, aunque el terreno de la filosofía práctica —ética y política— es aquél en el que hoy se hace más fructífera una confrontación con la filosofía de Hegel, otros temas o motivos también suscitan el interés renovado de un retorno a su obra. No pongo en duda que las discusiones en la segunda mitad del siglo XX sobre las bases filosóficas del marxismo dan un nuevo impulso a los estudios sobre Hegel. El interés por Hegel, como es sabido, había sufrido un descrédito con el advenimiento del naturalismo de Comte a partir de 1830, que duró la mayor parte del siglo XIX. Pero si en el siglo XX se percibe un renacimiento en la valoración de su obra, esto también se debe a la renovación mencionada de los debates en torno a los fundamentos, criterios o pautas que subyacen a los distintos paradigmas históricos de la ética,⁴ entre los que destaca

³ *Loc. cit.* (el subrayado es mío).

⁴ Miguel Giusti y Fidel Tubino (eds.), *Debates de la ética contemporánea*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú/Estudios Generales Letras, 2007, p. 27 *passim*.

el “paradigma de la ética del bien común” o “de la felicidad”, en el que se ubica a Hegel al lado de Aristóteles.⁵ Sin embargo, es mi opinión que otros intereses también despertaron una “vuelta a Hegel” desde fines del siglo XIX. En efecto, en la propia reacción de las escuelas neo-kantianas y criticistas hacia fines del siglo XIX contra la “decapitación de la cultura” y de los “más altos intereses de la razón”, “decapitación” producida por el positivismo naturalista —en la expresión de Husserl—,⁶ ya se dan las primeras investigaciones que vuelven a tomar seriamente la obra de Hegel. Temas hegelianos se entretajan con los temas neo-kantianos de la Escuela de Baden y con los desarrollos del llamado “criticismo” de la filosofía de Dilthey. Asimismo, en las últimas décadas del siglo XX se reflexionó sobre el significado *onto-teo-ego-lógico del hegelianismo* en el marco de la de-construcción de la historia de la metafísica occidental. En la interpretación fenomenológico-hermenéutica de Heidegger, así como en la lectura de Gadamer y de ciertos filósofos posmodernos deconstruccionistas, la metafísica onto-teo-lógica penetra *mutatis mutandis* toda forma de racionalidad —científica y práctica— moderna y contemporánea, y esto incluye a Hegel y a Marx. Otro ejemplo de relectura de Hegel fuera del marco inmediato de la reflexión ética lo constituye, en la filosofía analítica y anglosajona, desde la década del setenta, el interés suscitado por la lógica de Hegel, con el fin de darle una base categorial al discurso de las ciencias y a la articulación entre la racionalidad teórica y práctica en general. En consecuencia, si Hegel y su *Fenomenología del espíritu* siguen siendo vigentes en el siglo XX es, a mi entender, fundamentalmente porque dicha obra intenta abordar de un modo magistral, en una síntesis que aspira a la integralidad, todas las facetas de la *vida racional* del sujeto o del espíritu.

⁵ En oposición al “paradigma de la autonomía” o “paradigma de la justicia”, donde la racionalidad normativa de la acción es la determinante, y de clara inspiración kantiana. *Loc. cit.*

⁶ *Hua VI*, § 3 (Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia V. Iribarne; en adelante, *Crisis*).

§1. LA VIDA DEL ESPÍRITU Y LA FENOMENOLOGÍA HEGELIANA

En este capítulo quiero regresar a ciertas reflexiones de la fenomenología trascendental de Edmund Husserl en las que se pone de manifiesto el tema hegeliano central de la *vida del espíritu*, así como un cierto contexto de temas que lo acompañan, aunque a primera vista dicho contexto parezca plantearse en términos polémicos y críticos.

Retomaré ahora brevemente algunas ideas del contexto en el que la vida del espíritu se manifiesta para Hegel. En efecto, en oposición a la creencia en la que se ve inmersa la conciencia natural o el entendimiento común, *espíritu* no es una instancia pura y simplemente opuesta al mundo objetivo, ni el saber del mundo objetivo algo puro y simplemente opuesto al espíritu subjetivo, sino que, trascendiendo su pura y simple contradicción, el *espíritu* “es el *ser* mismo como *reflexión*”,⁷ pues —cito a Hegel— “solamente lo espiritual es lo *efectivamente real*; es la esencia o lo que es en sí—lo que *se relaciona* y está determinado, el *ser otro* y el *ser para sí* [...] o lo que es *en y para sí*”.⁸ En consecuencia, el espíritu legítimamente aspira a ser *saber de la totalidad*.⁹ Ahora bien, puesto que “lo verdadero es el todo”,¹⁰ la “totalidad del reino de la verdad del espíritu”¹¹ es la “realidad como concepto”,¹² esto es, el “en sí en tanto para sí” o, en otros términos, la verdad tiene su existencia en el elemento del concepto.¹³ Ahora bien, decir que lo real tiene su existencia en el elemento del concepto, y que lo verdadero es el todo, no indica que el todo es asequible —en

⁷ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt-a.-M.: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1973, p. 29. En adelante, *PbG*.

⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁹ *Cfr. Ibid.*, pp. 80-81.

¹⁰ *Ibid.*, p. 24.

¹¹ *Ibid.*, p. 80.

¹² *Ibid.*, p. 26.

¹³ *Ibid.*, pp. 14-15.

tanto todo— desde el inicio. El “todo —cito a Hegel— es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo”.¹⁴ Por lo que, si bien es cierto que la ciencia filosófica es *desde el inicio* saber de la “cosa misma”, del “en sí”, de lo que “es en verdad”, o del “absoluto”,¹⁵ en un inicio dicho absoluto se manifiesta sólo como algo inmediato, unilateral, abstracto, “universal”, y por ello hace falta su desarrollo. En consecuencia, la verdadera figura en la que existe la verdad, según Hegel, es el *sistema científico de ella*, que no consiste propiamente en un mero “amor al saber” sino en una “exposición de la filosofía” misma.

Hegel, pues, piensa respecto de la *Fenomenología del espíritu* que la justificación de su trabajo es “demostrar que ha llegado la hora de que la filosofía se eleve al plano de la ciencia”.¹⁶ Ahora bien, este desarrollo completo en el que consiste la ciencia, no descansa en un ordenamiento por fórmulas externas de una gran cantidad de materiales sometidos a la idea del todo o del absoluto,¹⁷ sino más bien en un ordenamiento inmanente, en una “riqueza que brota de sí misma”, que es la de una “diferencia de figuras que por sí misma se determina”.¹⁸ La presentación de la filosofía tiene por ello una *exposición* apropiada a su *forma científica*, y requiere que se dé primero a través de la *presentación fenomenal* de sus conquistas parciales, y elevándose por encima de ella.

La *fenomenología del espíritu*, así, no es sólo el recorrido de toda la serie de configuraciones unilaterales y limitadas de la conciencia natural —de los distintos conceptos de saber y conceptos de objeto que respectivamente tiene cada figura—, sino que es fundamentalmente un camino transido de *negatividad*, duda y desesperación. En efecto, en dicho camino se trata de *liquidar* a cada conciencia natural con su pretensión unilateral e inmediata de que su “saber” es saber del absoluto, y que su objeto es el “en

¹⁴ *Ibid.*, p. 24.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 68, 70.

¹⁶ *Ibid.*, p. 12.

¹⁷ *Ibid.*, p. 21.

¹⁸ *Loc. cit.*

sí” o la verdad. Por cierto, en este proceso, la propia conciencia natural realiza su examen, esto es, realiza la experiencia sobre sí misma. La conciencia natural, en cada una de sus configuraciones, por decir, plantea su objeto como la verdad o el “en sí” (como el absoluto). Al ser afirmación inmediata de su saber y de su objeto, niega al mismo tiempo —esto es, excluye— otras formas de la conciencia fenomenal. Su afirmación, por ende, *contiene* la negación de lo que ella misma no es. Sin embargo, ella misma constata que aquello que plantea como *no siendo* el “en sí” o la “verdad” es algo que la *trasciende*, que la sobrepasa, y que no está incluido en su saber. Toda conciencia natural es capaz de realizar este examen, y al hacerlo se percata de su unilateralidad inmediata. Éste es el camino de la negatividad, de la duda y de la desesperación, pues ella intenta remediar dicha unilateralidad. Pero en dicho proceso ella misma se *transforma*, tratando de abarcar aquello “otro” que antes excluyó como “su otro”. Dicha transformación, *de facto*, significa la “muerte de la conciencia” o de la figura que detentaba hasta este momento. Surge, de la muerte de la primera y, por decir, de sus escombros o restos, una nueva figura. Esta *experiencia* es llamada *dialéctica* en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

De modo que si Hegel sostiene que lo *real* es lo mismo que el concepto, lo es sólo al *final*, como *resultado*, luego de un movimiento negativo de mediaciones entendidas como *refutaciones* o negaciones determinadas de todas las figuras de la conciencia. Puesto que desde el inicio el absoluto está prefigurado como la meta a alcanzar, este “trabajo de lo negativo” permite afirmar que “la verdad es el todo”, y permite decir del absoluto “que es esencialmente *resultado*, que sólo es *al final* lo que él en verdad es”.¹⁹ Así, la *ciencia* exige que la *conciencia* se eleve al nivel del *espíritu*. Sólo en el espíritu, considera Hegel, la ciencia logra unificar el elemento de la conciencia de sí con la conciencia misma. Dicho con propiedad, la *fenomenología del espíritu* expone el adveni-

¹⁹ *Ibid.*, p. 24.

miento de la ciencia o del saber en general. Ya la *vida propia del espíritu* es la vida que porta la muerte y se mantiene en ella, conquistando la verdad enfrentándose al absoluto desgarró, cuando es capaz de enfrentar —refutando— lo negativo que anida en ella. Este poder, dice Hegel, es el *sujeto* que, superando la inmediatez abstracta, deviene *sustancia* auténtica. Dicha inmediatez abstracta es precisamente la de los pensamientos determinados y solidificados que, sólo si son suprimidos, permiten “actualizar el universal e infundirle el espíritu”.²⁰ El movimiento del concepto —que abraza el mundo integral de la conciencia”—²¹ es el que transforma en “fluidos” los pensamientos solidificados, el que transforma los dos momentos del espíritu (el ser y el saber) suprimiendo su mutua oposición y reconociendo que uno no cae fuera del otro en una pura exterioridad. Este “elemento del saber” es el que la *fenomenología del espíritu* prepara.

Finalizaré esta sección refiriéndome al lugar de la *fenomenología* en el *sistema de la ciencia* y al papel de la lógica tanto en el método dialéctico como en el procedimiento de la propia fenomenología. Se sabe que en la *Fenomenología del espíritu* de 1807 Hegel está madurando su “Sistema de la ciencia”²² a la luz de sus cursos y fragmentos sobre “Lógica y metafísica” de la época de Jena. Tanto en el verano de 1802 como en los siguientes, hasta 1806, anuncia una serie de cursos relativos a un “Sistema de filosofía especulativa”, que comprende: a) una lógica y una metafísica, esto es, un idealismo trascendental; b) una filosofía de la naturaleza; y c) una filosofía del espíritu. Estas dos últimas debían ser parte de la llamada “filosofía real”, cuyos primeros manuscritos datan de 1803-1804 en adelante, y que más tarde, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1817, formarán parte de la segunda y tercera partes del *Sistema de las ciencias filosóficas*. En cuanto

²⁰ *Ibid.*, p. 37.

²¹ *Ibid.*, p. 38.

²² André Léonard, “Pour une exégèse renouvelée de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel: À propos d'un ouvrage récent de Johannes Heinrichs”, en: *Revue philosophique de Louvain*, IV^e Serie, n^o 24, Nov. 1976, pp. 572-593.

a la primera parte de dichos cursos, que versa sobre la lógica y la metafísica, ella corresponde —de acuerdo con el manuscrito de 1802— a dos modalidades que por entonces atisbaban en un mismo concepto de lógica: a) una *lógica reflexiva* o sistema de la reflexión, de carácter propedéutico y más subjetivo; y b) una *lógica objetiva* o sistema racional, correspondiente a la metafísica. Hegel, luego, en 1804, invierte esta concepción: a) pues la *lógica* ya no aparecerá como volcada hacia el contenido reflexivo, sino al objetivo (hallándose en ella las categorías de la “lógica del ser” de su *Ciencia de la lógica* de 1814-1816); b) mientras que la *metafísica* aparecerá más bien como una “lógica reflexiva” (abarcando lo que luego aparecerá en la *Ciencia de la lógica* como la “lógica de la esencia” o de la reflexión, y la “lógica del concepto” o del retorno reflexivo a sí de la razón absoluta). Ahora bien, también desde 1804 Hegel coloca antes de esta primera parte del curso —de Lógica y Metafísica— una pequeña introducción, o propedéutica del sistema. Esto es relevante si tomamos en consideración lo que señala Johannes Heinrichs²³ respecto del mismo curso, que Hegel vuelve a dictar entre 1806-1807, al terminar la redacción de la *Fenomenología del espíritu*. En esa ocasión tituló su curso del siguiente modo: “Lógica y metafísica, es decir, de filosofía especulativa precedida por una fenomenología del espíritu según su libro de *Sistema de la ciencia* cuya primera parte publicará próximamente”. En consecuencia, a la luz del título de dicho curso, el libro *Fenomenología del espíritu* es originalmente el fruto de una exposición de la *primera* parte del *Sistema de la ciencia* (es decir, que trata de lógica y metafísica), tomando en cuenta, no obstante, que es una exposición desde el punto de vista de la *conciencia*. Desde un punto de vista formal, si bien no encaja exactamente el paralelismo, las dos primeras partes de la *Fenomenología del espíritu*, “Conciencia” y “Conciencia de sí”, corresponden a lo que sería luego la “Lógica del ser” y la “Lógica de la esencia”, respectivamente (en el curso de 1806-1807:

²³ Johannes Heinrichs, *Die Logik der 'Phänomenologie des Geistes'*, Bonn: Bouvier Verlag, 1974, p. 560.

a) Lógica de la relación simple; y b) Lógica de la relación o de la vinculación). Mientras que la tercera y última parte de la misma obra, que versa sobre la “Razón”, corresponde a lo que en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* aparece como la “Lógica del concepto” (y que en el curso mencionado corresponde a la última parte de la lógica: c) Lógica de la proporción; y a todo el contenido de la Metafísica, más tarde parcialmente incluido en la Ciencia de la Lógica y en la Sección del Espíritu Absoluto de la *Enciclopedia*).

La razón por la que traigo esto a colación no es sólo porque así se explica por qué Hegel oscila entre dos títulos durante la impresión de la *Fenomenología del espíritu*: 1) Ciencia de la experiencia de la conciencia; y 2) Fenomenología del espíritu. En efecto, la primera edición tuvo algunos ejemplares con un título, otros con el otro, y algunos incluso tuvieron los dos títulos. Esta aparente incongruencia se refleja también en la clasificación del contenido (VIII capítulos) y en el índice de la obra (tres grandes secciones). Lo que más me interesa señalar es que ambos títulos son apropiados. La fenomenología es tanto la primera parte del sistema, es decir una *exposición* —desde el registro de la conciencia— de temas de lógica y metafísica, en los que hay un lenguaje lógico subyacente, que es el verdadero registro de la lectura; pero también es la “introducción” al sistema de la ciencia, que propiamente se daría recién con el advenimiento del Espíritu en la tercera sección (sobre la Razón) o, bien, en el quinto capítulo o, incluso más propiamente, en las secciones dedicadas a la Religión y al Saber absoluto.

En consecuencia, caben dos lecturas de la *Fenomenología del espíritu*, o hasta tres. Una primera lectura corresponde a la propia experiencia que la conciencia natural ejerce sobre sí misma. Esta lectura refleja la discontinuidad entre las representaciones de la conciencia natural. Se trata de una mera sucesión transitiva de representaciones, cuya conexión interna se le escapa a la propia conciencia natural. Sobre todo presta atención a aquello que ocurre “*para la conciencia*”. Es, pues, un primer acercamiento, *inmediato*, analítico. Una segunda lectura es propiamente feno-

menológica. Se realiza desde el “*para nosotros*” fenomenológico. El fenomenólogo capta lo que la conciencia natural no ve: el encadenamiento sucesivo de sus figuras transitivas, según la negación determinada. Se trata de una lectura de la experiencia de la conciencia pero desde una conciencia filosófica cultivada, reflexiva, captando el encadenamiento en la serie coherente de las figuras. Pero no verá propiamente “la necesidad del proceso y de la conexión misma de esas formas”, que es lo único que dará como resultado al “sistema completo de las formas de la conciencia no real”,²⁴ como señala Hegel en su introducción. Para dar paso a esta última lectura, es necesario penetrar en el secreto de la conexión de los conceptos lógicos que sustentan este proceso y hacen de él una exposición propiamente *científica*. Esta última lectura sería la “lógico-especulativa”, es decir, una lectura a partir de las claves del saber lógico, que articula el tránsito de la conciencia natural que pugna por llegar al saber real según la libre necesidad del concepto. Éste parecería ser el punto de vista de Hegel, aquel de un “*para nosotros*” de segundo nivel, punto de vista que, dicho sea de paso, no corresponde a las “lógicas tradicionales” ni al “formalismo esquematizante” que la filosofía de antaño les atribuye.

Para terminar, el *método* es esencial al sistema. Resumiendo, no es sólo un modo de conocer, sino un modo de ser. No es extrínseco al contenido, sino intrínseco a él. El *método* no es otro, dice Hegel, que el “concepto que se conoce a sí mismo”, que “se tiene a sí mismo por objeto”, que “se conoce a sí mismo como lo absoluto”.²⁵ El método es el “movimiento del concepto mismo”, el cual —como ya se ha dicho— es el todo, por lo que el movimiento del concepto es a su vez una “actividad universal absoluta”. Ningún objeto queda fuera, ninguno se le resiste. Todo está sometido a él.²⁶ Pero debido al método, según Hegel, la

²⁴ *PhG*, p. 73.

²⁵ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Zweiter Teil, Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1975, editado por Georg Lasson; en adelante, *WL II*, p. 486.

²⁶ *Loc. cit.*

ciencia aparece como un círculo enroscado sobre sí mismo. En su comienzo parte como de un fundamento simple, y a través de la mediación el final desemboca en el inicio. El método es un círculo de círculos, donde cada miembro anunciado es reflexión sobre sí, y vuelve al comienzo. Toda ciencia particular es fragmento de una cadena, tiene un antes y un después; no así la Ciencia, que tiene como objeto la totalidad realizada.²⁷

§2. HUSSERL Y LA VIDA TRASCENDENTAL DEL ESPÍRITU

Lo primero por señalar es que en Husserl, como en Hegel, el espíritu lo penetra todo —no hay un “afuera”, pues todo lo que lo trasciende de alguna manera ha sido ya trabajado por él. Así, la verdadera labor de la filosofía, entendida como “ciencia estricta” (en una acepción griega y no moderna del término), consiste en abandonar la “actitud natural” y elevarse a la “actitud fenomenológico-trascendental”, donde la vida del espíritu —sujeto trascendental— descubre su funcionamiento inmanente, hasta ese momento anónimo. El proceso de dicho ascenso también está mediado por el trabajo negativo, en relación con la actitud natural, de la ἐποχή fenomenológica y la *reducción*, que abren la mirada a la “tierra virgen” de “una nueva Atlántida”, sin dejarse “extraviar por negativa alguna de los geógrafos que juzgan de las noticias por sus propios hábitos empíricos y mentales —pero que también se ahorran el esfuerzo de hacer un viaje a las nuevas tierras”.²⁸

La fenomenología trascendental de Edmund Husserl gira en torno a la noción de *sentido* en íntima relación con la experiencia humana. En el nuevo *elemento* de la vida trascendental, el sujeto o espíritu descubre su movimiento de objetivación permanente

²⁷ *Ibid.*, p. 504.

²⁸ *Hua III/1* (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993 [segunda reimpresión], traducción de José Gaos, p. 71; en adelante, *Ideas I*; modificaré la traducción de Gaos, donde sea necesario, siguiendo la reciente versión todavía inédita de Antonio Ziriñón).

en la intencionalidad de la función constitutiva de sentido; y en la noción de *sentido* o *nóema*, en el lenguaje del primer volumen de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, se oyen ecos —aunque por cierto lejanos— del *concepto* hegeliano.

Distintos fenomenólogos (no trascendentales) del siglo XX —predominantemente franceses— se han aproximado explícitamente a otros conceptos de la *Fenomenología* de Hegel para vincularlos con sus propios intereses fenomenológicos: como el compromiso con el mundo, la intersubjetividad, el inconsciente del psicoanálisis, o la mala fe, de Sartre.²⁹ Sin excepción recusaron el marco “absoluto” que, en la perspectiva de Hegel, brindaba inteligibilidad a estos conceptos, y fuera del cual, precisamente, serían presa del “lenguaje abstracto, separador y fragmentador”³⁰ que aquél objetaba en la filosofía moderna. Decía Hegel, en efecto, que “[l]a verdadera figura en la cual la verdad existe no puede ser sino el sistema científico de esta verdad”, y añadía: “Lo que me propongo es colaborar en esta tarea de acercar la filosofía a la forma de la ciencia —para, una vez alcanzado este fin, poder dejar de lado su nombre de *amor al saber* y ser saber *efectivamente real*—”.³¹ Como otros filósofos contemporáneos, los franceses enfocaron la dimensión práctica del programa hegeliano o la comprensión de la subjetividad humana, no como conciencia sino como “espíritu” —término técnico para la existencia objetiva intersubjetivamente enmarcada.

Respecto de todos ellos, Edmund Husserl parece ser el fenomenólogo del siglo XX que menos en consideración ha tenido

²⁹ Frank M. Kirkland, “Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)”, en: *Encyclopedia of Phenomenology*, editada por Lester Embree, et. al., Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1997 (*Contributions to Phenomenology*, vol. 18), pp. 293-298.

³⁰ Ramón Valls Plana, “Introducción”, en: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*, traducción, edición, introducción y notas de Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 16; en adelante, *Enciclopedia*.

³¹ *PbG*, p. 14.

el pensamiento de Hegel. Si uno busca las referencias a Hegel en la obra de Husserl, queda decepcionado: son escasas, dispersas y, en algunas ocasiones, desviantes. En otro trabajo he hecho referencia a este aspecto de la relación entre ambos pensadores.³²

En suma, a diferencia de los fenomenólogos que regresan a Hegel para inspirarse sólo en algunos aspectos de su filosofía, ignorando expresamente el *sistema* especulativo a partir del cual éstos adquieren su verdad, y a diferencia del renacimiento de la filosofía práctica, que hoy bebe de fuentes hegelianas igualmente al margen del “gran relato” en el que estarían originalmente insertas, Husserl guarda un interés por el Hegel del que muchos ya no quieren hablar. El carácter “intempestivo” o a “destiempo” (*unzeitgemäß*) de su pensamiento respecto de la filosofía contemporánea del siglo XX muestra una vez más la cara de “una antigua escena de un antiguo teatro”.³³ Pareciera una pobre recepción, y no se vería muy claramente qué interés habría en abordar una lectura que da la impresión de ser más un aborto que un nacimiento.

Consideramos, sin embargo, que el Hegel de Husserl puede tener un interés actual. *Explícita* o “temáticamente” —para usar una expresión cara a Eugen Fink—,³⁴ Husserl parece hallarse más próximo de un cierto enfoque actual de Hegel ligado a la *articulación* interna entre las distintas formas de los discursos racionales (sean éstos teóricos o prácticos), mencionados recientemente por H.F. Fulda.³⁵ *Implícita* u “operatoriamente” —nuevamente si-

³² Rosemary Rizo-Patrón, “Husserl, ¿lector de Hegel? De una fenomenología del espíritu a otra”, en: Giusti, Miguel (ed.), *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 167-188; especialmente pp. 170-175.

³³ Expresión de Gérard Granel en su prólogo de traductor a Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Paris: Gallimard, 1976, pp. v-vii.

³⁴ Eugen Fink, “Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie”, en: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n° 11, 1957, pp. 321-337 (Eugen Fink, “Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl”, en: *Cahiers de Royaumont, Husserl*, Buenos Aires: Paidós, 1968, pp. 192-205).

³⁵ Hans Friedrich Fulda, *Die Hegelforschung am Ende unseres Jahrhunderts, Rückblick und Fazit*, en *Information Philosophie*, Juni 1998, pp. 7-18.

guiendo a Fink—, Husserl, en su calidad de último gran filósofo clásico de Occidente,³⁶ revive en su proyecto filosófico *motivos esenciales* de la filosofía hegeliana.

Ahora bien, es en torno al *tema* de la vida del espíritu que han de entenderse los aspectos del pensamiento de Husserl que podrían contrastarse con la obra de Hegel. El movimiento temporal *sintético* de la conciencia aparece en Husserl como estructura esencial de la vida misma del sujeto trascendental y como motor interno de toda constitución de objetividad. Y aunque las nociones de método y de sistema en ambos pensadores parezcan plantear concepciones irreductibles, considero que lazos profundos de motivación e inspiración se tejen bajo su superficie. Por último, el carácter “relativo” de toda presentación temporal del “absoluto” también es un motivo asombrosamente similar. El replanteamiento de estos temas, en un contexto diverso, muestra —a mi entender— cómo en aspectos aparentemente anacrónicos de la obra de Hegel para la sensibilidad filosófica actual, late aún una vida que puede hacerse fructífera en direcciones insospechadas, si se retorna a su lectura y se deja uno inspirar por ella.

En esta ocasión pasaré revista a algunas reflexiones husserlianas que hacen eco al tema hegeliano del espíritu y su contexto: la idea de la filosofía como ciencia estricta, la fenomenología y el método de la ciencia, y el tránsito de la conciencia natural al espíritu libre. En estas últimas reflexiones me referiré con frecuencia a la obra de Hegel a través de una lectura husserliana “posible”.

§3. LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA RIGUROSA

Husserl conjuga elementos kantianos y hegelianos en su idea de la filosofía. Al igual que estos predecesores, la filosofía para él es co-extensiva a la razón. Pero no limita el alcance de la razón teórica al ser fenomenal, como lo hace Kant. Con seguridad

³⁶ En 1929, en París, el germanista Andler se habría pronunciado en alemán respecto del pensamiento de Husserl como “una nueva expansión de la filosofía alemana”. *Cfr.*, *Hua Dok III*, III, p. 246.

apreció, tanto en el “Prefacio” de la *Fenomenología del espíritu* como en su mirada de sobrevuelo a la *Enciclopedia*, la pretensión hegeliana de “elear” la filosofía a categoría de ciencia (*die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft*), cuyo objeto —la verdad entendida como *absoluto*— “está y quiere estar desde el inicio a nuestro lado”.³⁷

Hagamos un ejercicio de reconstrucción de los aspectos más relevantes de su posible “lectura” de la *Fenomenología del espíritu*. Debe haber atraído su atención el que este texto afirme que en el inicio el absoluto sólo se da bajo la apariencia (*Schein*)³⁸ de un “saber fenomenal” (*erscheinende Wissen*), puesto “al lado” de otras ciencias con las que se disputa el acceso a la cosa misma. Asimismo, debe haber observado especialmente que la realización del *sistema de la ciencia* requiere que el absoluto se despoje paulatinamente de dicha apariencia (*Schein*), mediante la exposición del recorrido —escéptico y purificador— de la serie entera de figuras de la conciencia natural. Su *resultado* o *fin* es sólo entonces el absoluto puesto como *totalidad* “a través del desarrollo de su esencia acabada”, el conocimiento de sí como espíritu, es decir, la transformación del mero “concepto de saber” en saber real.³⁹ Sin duda debe haber anotado que Hegel llama “*fenomenología del espíritu*” a “este devenir *de la ciencia en general* o del saber”, pues “el espíritu que así desarrollado se conoce como espíritu, es la *ciencia*”.⁴⁰

Ahora bien, Hegel enfrenta la escisión introducida por las filosofías modernas de la representación o de la subjetividad entre el conocimiento, por un lado, y la cosa, el absoluto o la verdad, por el otro, apelando a un sujeto que, como sustancia viva o ser efectivamente real, es el movimiento de la auto-posición de sí y la auto-mediación entre su ser en sí y su devenir.⁴¹ A todas luces,

³⁷ *PbG*, p. 69.

³⁸ *Ibid.*, p. 71.

³⁹ *Ibid.*, p. 72.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 31 y 39.

⁴¹ *Ibid.*, p. 23.

Husserl aprecia que Hegel conciba este movimiento dialéctico de *diferenciación e identificación* como una *experiencia* que realiza la propia conciencia *en sí misma*, en su concepto de saber y en su objeto, y el que califique explícitamente esta experiencia como *ciencia*: “A través de esta necesidad, este mismo camino hacia la ciencia ya es *ciencia*, y en conformidad con su contenido, es ciencia de la *experiencia de la conciencia*”.⁴² Es relevante el que finalmente el “objeto” alcanzado en cada estación de la historia de la conciencia natural se descubra como mero “concepto de saber” o saber “no real” respecto de la siguiente estación hacia la cual “trasciende”, llevado por un impulso teleológico incontenible que derrota permanentemente el mundo de las apariencias. En efecto, en respuesta a la reducción positivista y naturalista del saber⁴³ en el siglo XIX, así como al dualismo moderno, en el conocido § 73 de la *Crisis*, Husserl también sostiene que la filosofía “es la *ratio en el constante movimiento de la autoaclaración*”, es decir, “una lucha de la razón por llegar [...] a su autocomprensión [...]”. La filosofía, la ciencia en todas sus configuraciones, es racional: esto es una tautología”.⁴⁴

Cierto que, en lugar de una “ciencia de la experiencia de la conciencia”, Husserl desde muy temprano tiene en mente una “crítica radical” de la razón, de aire kantiano, al servicio de la realización de esta idea de la filosofía, insistiendo en la unidad y co-pertenencia de todas sus dimensiones —teórica, práctica y valorativa en general. Pero también es cierto que esta crítica pronto se transforma en el vasto programa de la fenomenología trascendental, ciencia de las estructuras y funciones eidéticas de

⁴² *Ibid.*, p. 80.

⁴³ *Hua VI*, pp. 314-348 (Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Editorial Crítica, 1991, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, pp. 323-358; en adelante, citaré de esta edición los anexos que no se encuentran en la traducción de Julia V. Iribarne, con la sigla *Crisis-Anexos*). *Cfr.*, también *Crisis*, § 5.

⁴⁴ *Cfr.*, *ibid.*, pp. 273-274, y *Beil.* XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII (*Crisis*, p. 306). En las traducciones castellanas de la *Crisis* no están incluidos los apéndices.

las distintas experiencias de la vida del sujeto, entre las que destacan *el a priori universal de la correlación noético-noemática* y la síntesis temporal de la conciencia. El carácter sintético-temporal de la vida de la conciencia lo llevará a reiterar hasta sus últimas obras que “la razón no admite ninguna distinción en ‘teórica’, ‘práctica’ y ‘estética’”,⁴⁵ y que ella “es racional en el querer-ser-racional”, en un “esforzarse hacia la razón”, puesto que “indica precisamente aquello hacia lo que el hombre en tanto que hombre desea llegar en su máxima intimidad, aquello que únicamente puede satisfacerlo, hacerlo ‘bienaventurado’”.⁴⁶ Husserl en la *Crisis* expresamente señala también que los *problemas de la razón* (del conocimiento verdadero, de la valoración verdadera, de la acción verdaderamente buena, del sentido o razón de la historia, de Dios como razón absoluta, de la inmortalidad y libertad del alma racional) son, en el sentido más amplio, problemas *metafísicos*, que el positivismo decapita.⁴⁷ Cabe destacar aquí que dicha idea de la filosofía, en tanto concierne a *la vida misma de la razón*⁴⁸ en su totalidad, es una “idea absoluta”, porque comporta un *valor* “absoluto”. Deberá así abarcar, describir y *exponer*, en una articulación sintética,⁴⁹ la *totalidad* de las prestaciones (*Leistungen*) intencionales humanas dotadas de sentido y/o validez, sean éstas teóricas, prácticas o axiológicas, que están en el origen de los conceptos, valores —estéticos o éticos— y normas que, integrando las distintas ciencias y la cultura, nos permiten hacernos una imagen inteligible del mundo. De esa manera concibe, por ello, de modo paralelo a Hegel, que *todas* las ciencias especiales, más allá de su dispersión iniciada en los tiempos modernos,⁵⁰ han

⁴⁵ *Hua VI*, p. 275 (*Crisis*, p. 308).

⁴⁶ *Loc. cit.* (*Loc. cit.*).

⁴⁷ *Cfr., ibid.*, p. 7 (*Ibid.*, p. 53).

⁴⁸ *Hua VIII*, pp. 17-26.

⁴⁹ *Cfr. Ms. E III 4*, p. 13b.

⁵⁰ *Hua XXIV*, p. 241; *Hua I*, pp. 44 y 46 (Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 1986, traducido por Mario Presas, pp. 4 y 7; en adelante, MC).

de ser integradas como ramas vivas al único árbol de la filosofía o ciencia universal auténtica, como fenomenología. Conforme a los aspectos teóricos, prácticos y valorativos de la única razón, Husserl concibe a la filosofía teórica como encargada de la cognición de las cosas; a la filosofía práctica o praxeología, como encargada del ámbito de la acción, de las normas y obligaciones; y a la axiología, como encargada de los valores éticos y estéticos. Concibió, a su vez, a la filosofía teórica, que es la que *de facto* más desarrolló, como subdividida en *ontología o lógica formal (mathesis universalis)* —avocada al estudio del concepto de “objeto en general”, cuyo *a priori* es analítico— y en *ontologías regionales o materiales*, avocadas a la naturaleza corpórea y psíquica, por un lado, y al ámbito del espíritu, por el otro, siendo su *a priori* sintético.⁵¹ Con esta idea Husserl desea realizar el ideal leibniziano de una ontología universal y de una auténtica ciencia. Por eso se llamará *filosofía primera*, como teoría del “ser posible”, de los “comienzos”, “ontología universal”, “teoría universal o concreta de las ciencias”, “concreta lógica del ser”, etc.⁵²

La discrepancia de la fenomenología de Husserl respecto de la de Hegel, dicho brevemente, consistiría en su negativa a concebir aquel proceso teleológico en tanto predeterminado por la meta (*Ziel*), que en Hegel es tan necesaria como el “camino” o proceso mismo.⁵³ Por ello, este último puede afirmar que, al realizarse

⁵¹ Cfr., *Hua XVIII*, pp. 230-258 (Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, vol. I, traducido por José Gaos y Manuel García Morente, pp. 257-286; en adelante, *IL I*); *Hua III/1*, pp. 10-38, 342-347 (*Ideas I*, pp. 17-45, 353-358); *Hua IV* (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre constitución*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, traducción de Antonio Ziriñ; en adelante, *Ideas II*); *Hua XVII* (Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción de Luis Villoro; preparación de segunda edición por Antonio Ziriñ; en adelante, *LFT*); y *Hua I (MC)*, §§ 22 y 29.

⁵² Cfr., *Hua III/1*, p. 139 (*Ideas I*, p. 373); así como *Hua XXIV*, pp. 241-242 *passim*, y *Hua XXVIII*, p. 171.

⁵³ *PhG*, pp. 73 y 80.

el concepto de la filosofía, la “ciencia regresa a su comienzo”,⁵⁴ que ella es “círculo de círculos”,⁵⁵ que presupone en el comienzo su propio fin y su propia meta, aun cuando deje abierta la pauta para entender que todo resultado último es también *inicio de una nueva esfera y ciencia*: “[...] la verdad pura es como último resultado también el *principio de otra esfera y ciencia*”.⁵⁶ Para Husserl, el τέλος y el ἀρχή de este proceso, su justificación de un lado y otro, emergen de la “motivación del filósofo principiante” —la “responsabilidad”—,⁵⁷ que no es función de la razón teórica sino práctica. Pues, como escribe en una carta de 1919 a A. Metzger: “No es que yo considere que la verdad y la ciencia son los valores superiores. Todo lo contrario, ‘el intelecto es el sirviente de la voluntad’, del mismo modo yo soy el sirviente de aquellos que configuran nuestra vida práctica, como líderes de la humanidad”.⁵⁸ Previamente, en sus lecciones de 1910/1911 sobre “Lógica y teoría del conocimiento”,⁵⁹ luego de señalar la importancia de construir una praxeología y una axiología científicas, y de confesar que todavía no tiene nada en esa dirección, había insistido en que en su realización se cifran los intereses más elevados de la humanidad. También había señalado ya que la personalidad más valiosa es la que se orienta y configura a sí misma y al mundo en tanto *razón práctica*, en conformidad con los ideales racionales más elevados.⁶⁰ De ese modo, Husserl concibe el proceso teleológico de la razón como una “misión filosófica” destinada a una “renovación” ético-cultural,⁶¹ cuyas ideas guías son las de un

⁵⁴ *Enciclopedia*, § 574.

⁵⁵ WL II, *op. cit.*, p. 504 *passim*.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 505.

⁵⁷ *Hua VIII*, pp. 195-196.

⁵⁸ *Cfr.*, Peter McCormick y Frederick Elliston (eds.), *Husserl Shorter Works*, Notre Dame, Indiana/Brighton, England: University of Notre Dame Press/The Harvester Press Limited, 1981, p. 361. *Cfr.*, también *Hua VIII*, p. 201.

⁵⁹ *Cfr.*, *Hua XXX*, pp. 303-304.

⁶⁰ *Cfr.*, también Ullrich Melle, “Introducción”, *Hua XXVIII*, pp. xliii-xliv.

⁶¹ *Hua VIII*, pp. 195-196.

conocimiento absolutamente fundado, y la *meta práctica* de una “humanidad que sea y viva de hecho y cabalmente en verdad y en genuinidad”, y que “[...] Reconoce su función auto-reflexiva [...] para la realización de la idea práctica correlativa de una vida humana genuina (*Menschheitsleben*)”.⁶² Pero si bien en ambos el papel de la historia (en este caso, la historia de la conciencia) consiste en la realización paulatina de un *τέλος* absoluto, en Husserl la transgresión hacia la infinitud jamás abandona la finitud. Es decir, se trata de tareas sólo concebibles como ideas-límite de un *τέλος* que yace en el infinito, esto es, como *procesos* cuya realización carece de fin y se desarrolla en aproximaciones históricas de realizaciones efectivas, parciales y siempre inacabadas, y cuya aspiración a un cumplimiento nunca plenamente satisfecho se asemeja al *eros* platónico del *Banquete*. Por ello, Husserl mismo compara la fenomenología trascendental con el amor.⁶³

§4. LA FENOMENOLOGÍA COMO EL MÉTODO DE LA CIENCIA

Puede decirse que el devenir del *método*, en las filosofías de Husserl y de Hegel, se confunde con el devenir de la ciencia misma a la que ellas supuestamente dan “acceso”, siendo su rasgo esencial el de una *articulación teleológica, ora dialéctica, ora sintética*. Sólo puede comprenderse la idea de la filosofía como ciencia, antes esbozada, echando una breve luz sobre el método; y sólo puede comprenderse éste, recapitulando el espíritu de la época que ambos filósofos enfrentan.

Como ya indicamos, a diferencia de Hegel, Husserl no solamente se enfrenta a filosofías de la representación que pretenden justificar la introducción de una teoría del conocimiento que sirva como mediadora entre el saber subjetivo y la cosa objetiva;

⁶² *Hua IX*, p. 299 (Edmund Husserl, *El artículo de la Enciclopaedia Británica* [1929], México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, traducción y edición de Antonio Ziri6n, pp. 79-80; en adelante, *AEB*).

⁶³ *Hua VIII*, pp. 14 y 196; *Hua VII*, p. 5 (Edmund Husserl, *Filosofía Primera* [1923/1924], Barcelona / Buenos Aires/Caracas: Grupo Editorial Norma, 1998, traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau, pp. 15-16; en adelante, *FP*).

también se enfrenta al naturalismo positivista que, especialmente bajo la forma del *psicologismo lógico*, pretendía dar cuenta última de los procesos y experiencias de la conciencia que se hallan en el origen de la lógica, las ciencias y la cultura. El principal defecto del psicologismo consiste, según Husserl, en interpretar de modo “fisicalista” el dualismo alma-cuerpo, dividiendo tácitamente el orden *natural* en dos órdenes “cósmicos”: uno *inmanente* (“interior”), objeto de la psicología, y otro *trascendente* (“exterior”), objeto de la física. El resultado de dicha interpretación fisicalista es la *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* —y el círculo (*ὑστερον πρότερον*)— siguiente: 1) por un lado, el orden “psíquico” se le encarga el papel de “fundar” el orden “objetivo”; 2) por el otro, los métodos y la concepción fisicalista del orden corpóreo (objetivo) servirán de “modelo” para abordar el orden psíquico-subjetivo. La reducción empirista de la vida del *sujeto*, en extraño dualismo “natural”, desemboca así en la “paradoja de la trascendencia”,⁶⁴ que consiste tanto en la interpretación —enigmática— del conocimiento como una puesta en relación causal entre dos órdenes “cósmicos” (interior-exterior), como en el escepticismo que afecta a la teoría clásica del conocimiento. Esta situación puede resumirse en las siguientes expresiones de Husserl: “¿Cómo el “en sí” de la objetividad llega a la “representación”, esto es, acaba por hacerse subjetivo? ¿Qué significa que el objeto está “dado” “en sí” en el conocimiento? ¿Cómo puede la idealidad de lo universal, como concepto o como ley, desembocar en el flujo de las vivencias psíquicas reales y tornarse patrimonio cognoscitivo del pensante?”, etc.⁶⁵

El método en Husserl requiere por eso de una suerte de “reflexión” peculiar puesta en marcha por el “yo fenomenológico”, luego de una peculiar *ἐποχή* “escéptica”, con el objeto de acceder a la vida del sujeto sin, a su vez, “cosificarlo” del modo

⁶⁴ *Hua* II, p. 27 *passim* (Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989, traducido por Miguel García-Baró, p. 37 *passim*; en adelante, IF); y *Hua* XXIV, pp. 208-211.

⁶⁵ *Hua* XIX/1, pp. A 9/B₁ 8 (IL I, pp. 296-297).

anteriormente descrito. Ésta es la “reducción” fenomenológica, en sus modalidades trascendental y eidética. Se trata, en suma: 1) de abordar la *vida* subjetiva productora de sentido —más allá de la biología, fisiología o psicología empírica— como *origen* trascendental de todo sentido de ser y de validez de ser, revelando a la ciencia, la cultura y la historia *como hechuras humanas*; 2) de investigar el misterio de la correlación trascendental —intencional y horizónica (perspectivista y temporal)— entre la *vida* (teórica, valorativa y práctica) *del sujeto* y la *objetividad* conocida, por la intermediación del *sentido*;⁶⁶ 3) finalmente, de reconocer la naturaleza y el estatuto *ideal* de los valores y de las normas, de los conceptos y objetividades teóricas. Por su lado, Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*⁶⁷ insiste en que la ciencia de la experiencia de la conciencia se presenta como un comportamiento de la ciencia respecto del saber fenomenal y como examen de la realidad del conocimiento, introduciendo varios niveles de lectura. Pues insiste, como ya indicamos, en que es *la conciencia* misma la que proporciona la medida para este examen, en la medida en que ella *distingue* de sí (de su *saber*) algo con lo cual se *relaciona* (el objeto, ser “en sí”). El filósofo, por ende, no interviene propiamente aquí aportando sus medidas.⁶⁸ Ya se ha señalado que este examen revela una capacidad de la conciencia para transgredir su propia relación determinada a su saber y a su objeto; transgresión que le permite determinar la no correspondencia de esa relación, y empujarla a su transformación. Este camino es para la conciencia, según Hegel, el camino de la *negatividad determinada*, del escepticismo y la desesperación, pues, una vez cumplida y su figura aniquilada, la conciencia es incapaz de *ver* su propia transgresión. Carece, por decirlo así, de “memoria”.

⁶⁶ Cfr., *Hua VIII*, p. 28.

⁶⁷ *PhG*, “Introducción”, pp. 74-81 *passim*.

⁶⁸ En otra ocasión sería muy pertinente la comparación entre las nociones del *für uns* hegeliano y del “espectador desinteresado” de la fenomenología husserliana; esta última noción, que es la del “yo fenomenológico”, es fruto de un desdoblamiento de la conciencia y, por lo demás, difiere en su función de aquella de “yo trascendental”.

La visión de esta transgresión le es reservada al filósofo, al “para nosotros”, capaz de observar la articulación entre la negación determinada de una figura de la conciencia y el surgimiento de la siguiente figura. También dicha visión es asequible al enigmático “para nosotros”⁶⁹ de segundo grado, al espectador privilegiado por excelencia (¿divino?), para quien la articulación se lleva a cabo en términos del saber lógico-especulativo.

Puesto que se trata de echar luz sobre el papel del método, contrastaré brevemente la noción hegeliana de dialéctica con la husserliana de “análisis” y “síntesis” intencionales. Más allá de las concepciones aristotélicas y cartesianas, tanto en Hegel como en Husserl la noción de “análisis” apunta a un origen más antiguo. Me inspiro aquí en un texto de Miguel Giusti titulado “Análisis y dialéctica”⁷⁰ que, apoyándose en un pasaje del *Fausto* de Goethe que Hegel cita en el § 38 de su *Enciclopedia*, se refiere a la operación griega antigua por la cual los conceptos son atados y desatados. Si “análisis” era, para el empirista en particular y para los modernos en general —como para los que se dejan fascinar por la naturaleza paradigmática de la geometría—, el procedimiento de desintegrar algo en sus elementos o partes “simples” reduciéndolos a su expresión abstracta y *despojándolos de la vida*, Hegel usa de otra estrategia para retener la *vida* en el interior de la lógica como ciencia en su sentido más fuerte. Lo hace reformulando dos parejas de oposiciones en las que el análisis se halla involucrado: de un lado, análisis y síntesis (como *resolutio-compositio*), y del otro, analítica y dialéctica.

La *dialéctica*, como método filosófico, surge en Hegel de una combinación y transformación de lo *analítico* y *sintético*. Se opone, pues, al método propiamente analítico, que, tanto en él como en Kant, se ve reducido a la lógica de las contradicciones y del entendimiento. Más allá de la dialéctica kantiana concebida como “lógica de la apariencia”, la dialéctica hegeliana debe ocuparse

⁶⁹ Cfr., André Léonard, *op. cit.*, pp. 592-593.

⁷⁰ Miguel Giusti, “Análisis y dialéctica”, en: *Areté, revista de filosofía*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. IV, n° 1, 1992, pp. 65-89.

de “la *objetividad de la apariencia* y la *necesidad* de la *contradicción*, que pertenecen a la *naturaleza* de las determinaciones del pensamiento”.⁷¹ La síntesis, por su lado, tampoco es meramente reducida a la función de la apercepción kantiana (en tanto operación vinculante sólo producible por el sujeto). Al contrario, consistirá en el “motor del trabajo analítico mismo, haciendo posible aquel ‘automovimiento del contenido’ con el que Hegel suele caracterizar al método dialéctico”.⁷²

Husserl mismo pareciera primero restablecer las ideas kantianas, pues concibe la *síntesis* como un proceso *subjetivo* auténtico que atraviesa la vida de la conciencia. Y los “análisis intencionales”, por su lado, tienen como meta poner al descubierto dicho proceso subjetivo, originalmente sintético. Sin embargo, la síntesis más originaria para Husserl no es la apercepción, sino el *tiempo*. Tampoco la síntesis concierne *solamente* a la *espontaneidad* de la subjetividad, en tanto opuesta a los materiales pasivos de la sensibilidad, idea que Hegel parece todavía compartir con Kant. Al contrario, la síntesis husserliana es *primariamente* “pasiva”, y sólo “secundariamente” activa.

Pero, por otro lado, Husserl también parece ponerse del lado de Hegel en su preocupación por no separar la *ciencia* de la *vida*. No obstante, en contra de la noción kantiana de *analítica* y de la hegeliana de *dialéctica*, y con el objeto de permitir a la ciencia auténtica seguir los rastros cambiantes y mutables de la *vida*, él sostiene que el método de la ciencia fundacional (esto es, de la filosofía) *debe ser sustraído de la lógica*, y hallar su medio *originario* o fuente en la *estética*, vale decir, en el ámbito de la intuición sensible. Aunque este ámbito intuitivo, a diferencia de Hegel, tampoco es aquel de la pura y simple *inmediatez sensible*, pues *toda* conciencia es originalmente sintética —desde las formas asociativas más primarias hasta las aprehensiones categoriales más elevadas del espíritu. Y, sin embargo, a pesar de oponerse a la visión hegeliana de la síntesis, al colocarla en el ámbito gene-

⁷¹ WL II, p. 38.

⁷² Miguel Giusti, “Análisis y dialéctica”, *op. cit.*, p. 73.

ral de la intuición y no en el de la razón especulativa-conceptual, Husserl sí comparte la crítica hegeliana a la concepción moderna de análisis: tanto contra el uso racionalista moderno de las matemáticas, como contra la visión empirista del conocimiento que parece despojar de vida a los seres concretos que aborda. Para terminar, los análisis intencionales revelan que “todo *cogito* es en un sentido amplio la intención de algún objeto mentado”.

Por último, algo que revela otro carácter que aproxima el método husserliano al hegeliano, es que los conceptos de “evidencia” e “intuición”, lejos de reducirse a visiones simples y transparentes de algo que aparece inmediatamente ante los ojos (*Vorhanden*), apuntan a una conciencia que constantemente transgrede lo “explícitamente mentado”, enriqueciéndose con un *plus* que se extiende más allá de toda mención explícita. Este mentar más allá de sí mismo (esta *Mehrmeinung* o esta *Über-sich-hinaus-meinen*) es para Husserl un concepto *esencial* de la conciencia.

Cabrían, a esta altura, muchas más consideraciones en las que no profundizaré en esta ocasión; entre ellas la importante reflexión de Husserl en un manuscrito de 1910, que continúa en 1924,⁷³ donde no solamente la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y otros aspectos de la filosofía de éste son nuevamente evocados, sino que incluye una reflexión sobre un texto de Trendelenburg (*Logische Untersuchungen*) dedicado, primero, a discutir la dialéctica hegeliana, segundo, a la relación del entendimiento y de la razón, y, finalmente, al “cesar de la conciencia en la actividad especulativa” (*die Aufhören des Bewußtseins in spekulativen Tätigkeit*).⁷⁴ Este texto de dos volúmenes de Trendelenburg, publicado en 1840, es posiblemente uno de los primeros en iniciar una crítica a la *lógica* de Hegel en el siglo XIX, presentándola más bien como deficiente o inauténtica, en lugar de inadecuada por ser metafísica. Entre Trendelenburg, que representa un

⁷³ “*Voraussetzungslosigkeit der Philosophie. Hegel*. Die Philosophie macht insofern keine Voraussetzungen, als das Denken sich seinen Gegenstand selbst erzeugt und gibt” (*Hua VII*, p. 410).

⁷⁴ *Cfr.*, Frank M. Kirkland, *op. cit.*, pp. 296-297.

concepto todavía aristotélico de la lógica, y Husserl, se extiende el desarrollo de la formalización y axiomatización de la lógica hacia fines del siglo XIX; proceso que pretendió establecer con precisión la adecuación de distintas lógicas según su resistencia o no a la formalización. Pero esta discusión no parece interesarle tanto a Husserl, a pesar de su propio interés en la lógica y en las matemáticas, como sí parece interesarle más bien la elucidación del origen fenomenológico de los conceptos y del formalismo lógico en la conciencia trascendental. Trendelenburg “separa” la lógica y la metafísica de Hegel para atacar exclusivamente a su lógica, sin darse cuenta, como sí se da cuenta Husserl, que Hegel es tan crítico del formalismo (véanse pasajes referidos a las limitaciones del lenguaje dogmático y al modelo matemático en el *Prefacio*) como lo es él mismo. Tanto la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, a ojos de Husserl, como su propia fenomenología trascendental, conciben el lenguaje filosófico como aquel que debe clarificar el sentido de la lógica. Para ambos autores, por ende, hay una conexión íntima entre lógica y fenomenología, en la medida que ambos argumentan que es necesaria una cierta concepción de la subjetividad para aclarar la génesis del formalismo. A pesar de las enormes diferencias entre ambas fenomenologías, también podría decirse que ambos critican versiones *sui generis* del psicologismo empirista como explicativo de la génesis del concepto, y que ambos conciben la “ciencia de la experiencia de la conciencia” como un proceso que en Hegel consiste en abandonar progresivamente la *natürliche Vorstellung* y en Husserl la *natürliche Einstellung*.

En este punto probablemente Husserl recoge mejor que otros filósofos varios motivos hegelianos. Ninguno es un puro epistemólogo; ambos se ven llevados por preocupaciones metafísicas profundas y retornan a los griegos buscando inspiración para su concepto de filosofía como ciencia universal que abarca la cultura total.

§5. DE LA CONCIENCIA NATURAL AL ESPÍRITU LIBRE

Este motivo hegeliano en la obra de Husserl es probablemente el más rico y el que merece un estudio más profundo. No pudiendo aquí sino trazar unas cuantas pinceladas, justificaré esta aserción sosteniendo que en Husserl, y probablemente de un modo implícito también en Hegel, la dimensión *práctica atraviesa todo el proyecto fenomenológico*. Dicha dimensión no se reduce en Hegel a la estricta discusión que involucra la paulatina objetivación del espíritu libre y el papel de la historia universal en su mediación hacia el espíritu absoluto. En el caso de Husserl, tenemos como muestra toda la obra que, desde *La filosofía como ciencia estricta* (1910/1911) hasta la *Crisis* (1936), constituye un verdadero “retorno del espíritu” después del *exilio* al que se vio sometido por el naturalismo decimonónico, retorno que, evocando motivos del proceso descrito por Hegel, describe el tránsito de la actitud natural (conciencia natural) a la actitud filosófica reflexiva.

Aquí sólo dejaré planteada la cuestión relativa al proceso de autoconstitución de la identidad *personal*, individual y colectiva (en las *personalidades de orden superior*: comunidades naturales e instituidas); identidad que según diversos textos póstumos de Husserl ya *presupone* distintos niveles de la mediación del otro.⁷⁵ Dicha constitución, brevemente esbozada en la cuarta y la quinta de sus *Meditaciones cartesianas*, se despliega primariamente desde el nivel estético, genético-asociativo de la vida instintiva, y sólo secundariamente desde la síntesis o constitución activa, racional, consciente y libre, de “tomas de posición” teóricas, valorativas o voluntarias. La constitución de la *identidad personal individual* comienza con aquella del “pre-yo” (*vor-Ich*) como centro receptor (*lebendig-vorichlich Affiziertsein*) de intenciones y asociacio-

⁷⁵ Además de consultar las obras citadas de Husserl, los siguientes textos están exclusivamente dedicados a estos temas: *Hua XIII*, *Hua XIV* y *Hua XV* (la traducción de una selección de textos de los tres volúmenes ha sido emprendida y editada por Julia Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl, Bosquejo de una teoría*, vol. II, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1988; en adelante, *IH 2*).

nes instintivas,⁷⁶ desde la más tierna infancia; sigue con la del yo primordial u originario (*Ur-Ich*) como fuente activa de la última validez (*Urboden aller Geltungen*), o de la última responsabilidad en las tomas de decisión teóricas y prácticas; continúa con la del yo personal individualizado, portador de un cuerpo propio y un “estilo de acciones posibles” en una historia sedimentada de habitualidades; y, finalmente, concluye con la del *ego* en su concreción o “la mónada”, que además de lo anterior, recoge las determinaciones del mundo circundante y es esencialmente *comunalizado* o *intersubjetivo*.⁷⁷ La génesis activa y pasiva del *ego* trascendental, multiestratificado y centralizado, meciéndose entre la identidad y la diferencia en el fluir de la vida, lejos de quedarse en el plano abstracto de una “conciencia en general”, se entiende más bien como un *yo individual*, con un componente esencial *natural* de instintos originarios, y otro esencial *racional y libre*, responsable de su vida y del sentido del mundo. En un extremo los instintos son su última fuente de génesis, y en el otro la *razón* es la *última portadora de responsabilidad*. Entre uno y otro, conciencia natural y espíritu *libre*, se desarrolla un proceso *teleológico*-práctico, es decir pasible de ser asumido o no a través de decisiones racionales y voluntarias del sujeto. El hombre individual tiende a la comunalización, y en él a la objetivación de su libertad. Sólo cabe señalar aquí el papel que cumplen los análisis de la intersubjetividad social husserliana, que —contra toda previsión por su fuerte componente responsable y su punto de partida subjetivo, que inclinarían a presuponer en Husserl una posición de carácter liberal y contractualista— parece representar una visión comunitarista *sui generis*.⁷⁸

⁷⁶ Cfr., también *Hua* XV, p. 177; Nam-In-Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1993 (*Phaenomenologica* 128), pp. 210-211; *Ms. C 3 III*, tr., pp. 27, 29.

⁷⁷ *Hua* I, p. 112 (MC, p. 104).

⁷⁸ Cfr. el trabajo de James G. Hart, *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Kluwer Academic Publishers, 1992 (*Phaenomenologica* 126).

Como dice Kirkland, lo que parece paradójico e irónico es que, a pesar de haber tenido Husserl una comprensión y un estudio casi nulos de Hegel, “quizás sea uno de los fenomenólogos del siglo XX cuyo trabajo, por su propio derecho, ofrezca el lugar en el que el pensamiento de Hegel resuena más fuertemente”.⁷⁹

§6. DEL METARRELATO “TOTALITARIO” A LAS TAREAS INFINITAS

Dos presupuestos han guiado este examen: el primero es mi propia “sospecha” respecto de la sospecha generalizada contra la idea de toda filosofía con pretensiones universales y apodícticas. Esta última ha sido quizás demasiado apresuradamente tildada de “metarrelato totalitario”, contra el que nuestra época —por otro lado— tiene fundadas prevenciones. Quizás dicha idea de la filosofía sea aún viable bajo la forma de un proyecto inacabado, de “tareas infinitas”, y sin embargo irrenunciable desde el punto de vista *filosófico*. Por ello, si se conserva la noción de “fundación última”, sólo habría que entenderla en el sentido de una “última autorresponsabilidad” de la razón (*Wissenschaft aus letzter Begründung oder was gleich gilt aus letzter Selbstverantwortung*). El segundo presupuesto, vinculado al anterior, consiste en que, a mi entender, un proyecto filosófico fundacional semejante sólo es viable *si se abandona* el terreno del discurso *especulativo*, y si se entiende el discurso constitutivo de la *vida* trascendental como una *narración* de naturaleza esencialmente *práctica*. Considero que la fenomenología trascendental de Husserl pone esto en marcha.

De acuerdo con su *τέλος* más elevado, la filosofía es ciertamente el alma del espíritu práctico de la cultura; ha de señalar las metas del hombre y de la humanidad socialmente unida, según las cuales puede transformar su vida desde el fundamento y, finalmente, reconocer que sólo puede hacer “feliz” su vida dirigiéndola a la realización de ideales puros, es decir, siendo radicalmente veraz, y

⁷⁹ Frank M. Kirkland, *op. cit.*, p. 298.

autoconfigurándola según su sentido más propio. [...] Nunca jamás podré abandonar las convicciones que han movido a todos los grandes filósofos, desde Platón, y una filosofía nunca ganará poder en nuestra época, que idolatra a las comúnmente llamadas ciencias, las ‘segundas’ filosofías, si es que no se convierte en una filosofía científica en sentido extremo. Acerca de la tensión entre filosofía práctica (sabiduría mundana) (*Weltweisheit*) y filosofía científica no veo peligro alguno. A través de su mera existencia y su permanente desarrollo, la sabiduría mundana adquirirá consistencia y una firme normatividad luego de una progresiva estabilidad. Por consiguiente, en primera línea el trabajo debe orientarse hacia una filosofía científica radicalmente rigurosa: de sus pechos los prácticos idealistas, pero también los científicos especializados, habrán de amamantar las intelecciones que los nutrirán, con el fin de espiritualizar filosóficamente sus ciencias especializadas.⁸⁰

⁸⁰ *Hua Dok III*, X, p. 225.

Segunda parte
LOS DISCÍPULOS, LECTORES
DE HUSSERL

Capítulo VIII

HEIDEGGER Y LA “REPETICIÓN” DE HUSSERL: ENTRE LA ADECUACIÓN Y LA APODICTICIDAD

§1. HUSSERL Y “EL FINAL DE LA FILOSOFÍA”

En una obra tardía, de 1966, al preguntarse Heidegger “¿En qué ha entrado la filosofía, en la época presente, en su estadio final?”, aclara que se está refiriendo al “acabamiento de la metafísica”, entendiendo por este concepto a la filosofía que se desarrolla en Occidente, “de un extremo a otro”, desde “el pensamiento de Platón”.¹ Si se halla en su estadio final es porque se halla en el momento de “reconcentra(r) las posibilidades más extremas” de las decisiones historiales que se tomaron “desde la época de la filosofía griega”; re-concentración que se da irremediamente bajo la forma del desarrollo de las diversas ciencias modernas, así como de “su emancipación de la filosofía”. Se trata, pues, del “comienzo de la civilización mundial”, que coincide con la eclo-

¹ Martin Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, en: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976, pp. 61-80 (en adelante, *ZSD*). También véase la versión de Andrés Sánchez Pascual, “El final de la filosofía y la tarea del pensar” (1966), en: *Kierkegaard vivo, Sartre, Heidegger, Jaspers y otros*. Madrid: Alianza Editorial, 1970, pp. 125-152.

sión y dispersión de las ciencias tecnificadas, al mismo tiempo que con la “descomposición de la filosofía”. Este acabamiento concierne, evidentemente, “el asunto” (*die Sache*) del pensar, que durante esta historia permaneció impensado.

Ahora bien, de acuerdo con Heidegger, más allá de Descartes, Kant, Hegel y Nietzsche, que marcan los hitos de esta saga agónica, más allá de la explosión de la unidad del saber y la dispersión positivista de las ciencias tecnificadas en el siglo XIX (que en el siglo XX se dará bajo la forma de un “comienzo de la civilización mundial” bajo el imperio de la técnica), la tradición metafísica vuelve a renacer —a inicios del siglo XX— en el intento husserliano de pensar “la cosa misma” (*die Sache selbst*). Cien años después de Hegel, Husserl habría retomado el llamado hegeliano a “las cosas mismas” del Prefacio del *Sistema de la ciencia, Primera parte: La fenomenología del espíritu*, de 1807. Heidegger añade que Hegel en esta obra identifica “la cosa misma” con el “método”, esto es, con el “movimiento del pensamiento”, debiendo entenderse “lo verdadero de la filosofía”, por ende, no sólo como *sustancia* sino también como *sujeto* —la “presencia de lo presente”.² Husserl habría retomado el mismo llamado y las mismas determinaciones, *mutatis mutandis*, en su texto *Filosofía como ciencia estricta*, artículo aparecido en la revista *Logos* en 1910/1911.³ Heidegger admite que Husserl tiene otros “blancos” para sus críticas que aquellos que Hegel tuviera en mente. En efecto, Husserl la emprende contra la psicología naturalista y el historicismo, que habrían pretendido, cada cual desde su trinchera, o bien detentar el método científico auténtico de investigación de la conciencia, o bien manejar adecuadamente el problema de la proliferación de puntos de vista y cosmovisiones filosóficas.⁴ Sin embargo, ya desde las *Investigaciones lógicas*

² Cfr., ZDF, pp. 68-69.

³ Cfr., *Hua XXV*, pp. 3-62 (Edmund Husserl, *Filosofía, ciencia rigurosa*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2009 [*opuscula philosophica*, 39], presentación y traducción de Miguel García-Baró, en adelante FCR).

⁴ ZSD, pp. 68-69.

(1900-1901)⁵ hasta las *Meditaciones cartesianas* (1931), cuya primera versión se halla en las *Conferencias de París* en 1929,⁶ la obra de Husserl no habría significado sino un renacer epigonal del espíritu de la metafísica moderna y el primado de la subjetividad, como “único ente de valor absoluto”, a cuyo servicio se somete el método de la “reducción trascendental” bajo la égida del “principio de todos los principios”: “la intuición originariamente donante” como “*fuerza de derecho de todo conocimiento*”.⁷ Así, Husserl habría obviado y dejado impensado el asunto propio de la filosofía al interpretarlo como Hegel —y anteriormente la tradición moderna—: en tanto *subjetividad*.⁸ Aun cuando los métodos de Husserl y Hegel difieren significativamente, ambos se ajustan, señala Heidegger, a esta interpretación del “asunto de la filosofía” como “anillo al dedo”. Pero tanto en el método, como en el “asunto de la filosofía”, *se oculta la “cosa misma”*.

Contrariamente a lo que parece señalar la dialéctica hegeliana, por un lado, y “el principio de todos los principios”, por el otro, el aparecer del ente, del fenómeno —que adviene y juega necesariamente en la claridad luminosa de lo abierto—, está, opina Heidegger, en el proceso mismo del aparecer, en lucha y combate permanente con la sombra, la espesura, la oscuridad y la ausencia. Así, todo desocultamiento en el espacio claro de lo abierto: “Incluso lo que está ausente, no puede estarlo más

⁵ Cfr., *Hua XVIII, XIX/1 y XIX/2* (Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, vol. I y II, traducido por José Gaos y Manuel García Morente; en adelante, *IL I* e *IL II*).

⁶ Cfr., *Hua I* (Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 1986, traducido por Mario Presas, pp. 4 y 7; en adelante, *MC*; cfr., también (*Las Conferencias de París* de 1930, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, presentación, traducción y notas de Antonio Ziri6n; en adelante, *CP*).

⁷ Cfr., *Hua III/1*, § 24, p. 51 (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993 [segunda reimpresión], traducción de José Gaos, p. 58; en adelante, *Ideas I*; modificaré la traducción de Gaos, donde sea necesario, siguiendo la reciente versión todavía inédita de Antonio Ziri6n). Véase también *ZSD*, p. 70.

⁸ *ZSD*, p. 70.

que desplegando una presencia en la libertad de lo abierto”.⁹ Husserl parece, pues, permanecer atrapado en la metafísica. La “cosa misma” del pensar filosófico se habría convertido en “bien esquivo” a la mirada intuitiva del fenomenólogo. Siguiendo las huellas de Platón, habría planteado el “ser de lo que es” como εἶδος, ἰδέα, el aspecto del ente que se muestra como pura luminosidad en el claro de lo abierto. El juego de luz y sombra que encierra el nombre de ἀλήθεια —“el estado de no hallarse en ningún encubrimiento”— se hallaría ausente del concepto husserliano de evidencia. Por consiguiente, sin ambages, Heidegger adjudica a Husserl la interpretación metafísica del concepto de verdad, que se instala desde Platón. Con éste, como se recordará, el nombre de ἀλήθεια cambia de contenido, tornándose puro “no-encubrimiento de la presencia”, “exactitud de la representación” y “justeza de la enunciación”. Se trata, pues, en Husserl, de una comprensión de la evidencia bajo el ideal antiguo de la “adecuación” (ὁμοίωσις, *adaequatio*).¹⁰ Examinemos, en lo que sigue, si esta evaluación es correcta.

§2. EL COMBATE EN TORNO A LA COSA MISMA

Una γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας habría mantenido todavía sin aliento la investigación de Platón y Aristóteles, no así —a decir de Heidegger— la de los tiempos actuales. Sin duda Heidegger, no Husserl, convierte dicha cuestión en “*pregunta temática de una efectiva investigación*”.¹¹ Sin embargo, ¿está ausente toda tensión

⁹ *Ibid.*, p. 74.

¹⁰ Martin Heidegger, “Platons Lehre von der Wahrheit”, en: *Wegmarken*, Frankfurt-am-Main: Klostermann, 1967, pp. 109-144 (Martin Heidegger, “La doctrina de Platón acerca de la verdad”, en: *Martin Heidegger, de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires: Juárez Editor, 1970, traducido por Carlos Astrada, pp. 219-249).

¹¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1972, p. 2; en adelante, *SZ* (Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, p. 25; en adelante, *ST*).

entre titanes contemporáneos en torno a este tema? Son muchos los textos que insinúan esta *gigantomaquia* contemporánea, todavía mal delimitada y peor comprendida. Una perspectiva posible de aproximación es la comprensión platónica del “parricidio” como forma ineludible de la fidelidad.¹² Sea cual fuese el partido tomado en esta disputa, lo que parece cierto es que la relación de Heidegger y Husserl —nadando por mucho tiempo en la bruma de la indeterminación— influye de modo decisivo en la recepción de la obra de Husserl en el siglo XX.

El tema central es, por cierto, la determinación del “fenómeno de la fenomenología”.¹³ No basta con decir simplemente que ésta es, para Heidegger, una cuestión *ontológica* mientras que, por el contrario, para Husserl ésta es una cuestión eminentemente *epistemológica* entendida como el problema del “acceso” al fenómeno o al ente, acceso que no puede obviar, o prescindir, de nuestra experiencia. Es, asimismo, insuficiente e inexacto sostener que Heidegger rechaza de plano la filosofía fenomenológica trascendental, el tema de la constitución, toda noción de idealismo fenomenológico (opuesto al supuesto “realismo” de la facticidad del *Dasein*) o todo recurso a una indagación reflexiva. Como bien señala Steven G. Crowell, y antes que él J.N. Mohanty, a diferencia de la filosofía trascendental de origen neo-kantiano, la fenomenología trascendental no es una filosofía de tipo argumentativo (podríamos añadir “explicativo” en el sentido de las ciencias naturales de Dilthey, o “procedimental” en el sentido habermasiano), que busca justificar ciertas pretensiones de verdad a partir de principios dados (*a priori*) de tipo formal (*quaestio juris*). Se trata más bien de una filosofía que, procediendo *por vía descriptiva e intuitiva*, esto es, “sobre la base de un campo original de la evidencia”, busca sacar a la luz “las estructuras de sentido que posibilitan toda verdad, esto es, toda inteligibilidad en

¹² Gérard Granel, “Remarques sur le rapport de ‘Sein und Zeit’ et de la phénoménologie husserlienne”, en: *Traditionis traditio, essais*, Paris: Gallimard, 1972, pp. 93-113.

¹³ SZ, § 7, p. 37 (ST, p. 60).

general”.¹⁴ Al escribir *Ser y tiempo*, Heidegger sería todavía un fenomenólogo trascendental, con una postura crítica —al igual que Husserl— ante el neo-kantismo. Al comentar los textos y anotaciones que deja Heidegger a propósito de la preparación del artículo de la *Encyclopaedia Britannica*, Walter Biemel sostiene —erradamente, a mi entender— que “Heidegger [...] usa la expresión ‘constitución trascendental’ [...] como un favor a Husserl”, y que “Heidegger considera la problemática de la constitución como un residuo idealista que debe ser superado”.¹⁵ Heidegger sin duda critica a Husserl, aquí y en otros lados,¹⁶ pero, en lo que sigue, se pondrá en cuestión que su crítica consista exactamente en aquello que sus discípulos —que no conocieron bien a Husserl— legaron a la doxografía heideggeriana.

Sea como fuere, los matices que van distanciando a ambos pensadores —“dentro” del “problema trascendental”—¹⁷ y van perfilando la concepción *sui generis* de fenomenología trascendental en cada uno, ya pueden leerse en el mismo *Ser y tiempo*.

Pero antes de 1975 —fecha a partir de la cual empiezan recién a publicarse los textos y lecciones inéditas de Heidegger pertenecientes a la época de Marburgo, en la que se gestan *Ser y tiempo* y el proyecto de la “ontología fundamental”— las referencias a Husserl en *Ser y tiempo* son generalmente leídas más como concesiones formales sobre el trasfondo de una distancia crítica que como

¹⁴ Steven G. Crowell, “Husserl, Heidegger, and Transcendental Philosophy: Another Look at the *Encyclopaedia Britannica* Article”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. L, n° 3, marzo 1990, p. 502. Cfr., también J.N. Mohanty, *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985, p. 215; y Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter, 1970, p. 199 *passim* (citados por Crowell).

¹⁵ Walter Biemel, “Husserls *Encyclopaedia Britannica* Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu”, en: *Husserl*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, p. 311; citado también por S. G. Crowell, *op. cit.*, p. 509.

¹⁶ Cfr., capítulo XII, *infra*.

¹⁷ Martin Heidegger, “Carta a Husserl del 22 de octubre de 1927”, en: *Hua IX*, p. 600 (Edmund Husserl, *El artículo de la Enciclopedia Británica* [1929], México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, traducción y edición de Antonio Ziriñ, p. 109; en adelante, *AEB*).

distintos matices y enfoques dentro de una esencial comunidad de reflexión. Esto ocurre porque hasta 1975 son pocos los textos publicados de Heidegger que aclaran su relación con Husserl.

Veamos primero las raras referencias a Husserl en *Ser y tiempo*, que se inician auspiciosamente con la dedicatoria (“a Edmund Husserl, con veneración y amistad”). Existen allí unas tres notas a pie de página, siendo la más conocida y citada la del §7: “Si la presente investigación logra avanzar ciertos pasos en la exploración de las *cosas mismas*, el autor se lo debe en primer lugar a Edmund Husserl”.¹⁸ Menos destacada pero más importante —y más larga— es, sin embargo, la nota a pie de página del §10, donde se refiere de modo positivo a las investigaciones husserlianas inéditas de 1912 sobre la “personalidad”;¹⁹ investigaciones que Heidegger leyó con interés y aprovechó —como muchas otras fuentes— de modo creativo en la primera sección de *Ser y tiempo* destinada al análisis del *Dasein*. Asimismo, allí comenta muy positivamente la corrección que introduce Husserl al sentido kantiano del *a priori*, al hacerlo dependiente de su suelo fenomenal (“El apriorismo es el método de toda ciencia que se comprende a sí misma”).²⁰ Esta nota establece con claridad la adhesión de Heidegger al programa de la fenomenología trascendental (reconocimiento de un *a priori* material o eidético), en oposición al puro formalismo de la filosofía trascendental neo-kantiana. Más destacada por la crítica, me parece, ha sido la nota a pie de página del §17 en la que Heidegger subraya el aporte de Husserl, tanto en sus *Investigaciones lógicas* como en *Ideas I*, a la comprensión de la naturaleza del signo y el significado.²¹

¹⁸ SZ, p. 38 (ST, p. 61).

¹⁹ Estas investigaciones aparecieron publicadas póstumamente por Marly Biemel en la colección *Husserliana* (Hua IV), y fueron conocidas posteriormente como *Ideas II* (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre constitución*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, traducción de Antonio Zirión; en adelante, *Ideas II*). Cfr., SZ, p. 47 (ST, p. 72).

²⁰ SZ, p. 50 (ST, p. 75).

²¹ *Ibid.*, p. 77 (*Ibid.*, p. 104).

Tradicionalmente se ha sostenido que si bien Heidegger manifiesta su aprobación y reconoce su deuda con la fenomenología de Husserl —aunque siempre algo tímidamente y en las notas a pie de página—, se trata *sólo* de un reconocimiento en las notas. Por el contrario, se decía, en el texto principal de *Ser y tiempo* Heidegger marcaría su distancia, contrastando la “realidad” de la fenomenología husserliana y su “posibilidad”, en la que cifraba su esperanza y alineaba sus propios proyectos.²² En *Ser y tiempo* Heidegger ya parece interpretar la fenomenología trascendental de Husserl como vinculada a un fenómeno histórico-cultural, que es la primacía de la teoría del conocimiento y el *ego cogito* desde Descartes y la modernidad. *Grosso modo* se percibe que Heidegger pretende volver, más allá de la estrechez de una interpretación epistemológica, “a las cosas mismas”: a la realización de la fenomenología trascendental como ontología. Así, el fenómeno de la fenomenología es, para Heidegger, el *ser del ente*,²³ y es hacia el sentido del ser del ente que *primero* ha de dirigirse toda investigación trascendental. Sin embargo, esta meta (de la fenomenología como ontología fundamental) sólo debía conquistarse vía un despeje de la cuestión del *sentido* del ser-ahí (*Dasein*), de aquella subjetividad interrogante, de aquel ente intra-mundano señalado como siendo el único ente capaz de reflexión: esto es, concernido *esencialmente* por su propio ser y consecuentemente capaz de interrogarlo. En este esclarecimiento se patentiza no sólo la diferencia fundamental entre aquel único ente que *existe*, puesto que es capaz de comprender (de comprenderse, de reflexionar sobre) el sentido de *su* ser y del ser del ente en general, y todo otro ente intra-mundano. Más fundamentalmente aún, allí se patentiza el sentido del ser del ente como diferencia ontológica. Por consiguiente, la cuestión ontológica precedería a la cuestión epistemológica, pero: “en el interior del problema trascendental” —usando la expresión del propio Heidegger. Habría, pues, que preguntar primero por el *ser de la conciencia*

²² *Ibid.*, p. 38 (*Ibid.*, p. 61).

²³ *Loc. cit.*

como intencional, antes de señalar la primacía de la *experiencia de la conciencia* respecto de lo “dado en”, o “puesto por”, ella.

Luego de que se publica lo que parece ser una primera versión de *Ser y tiempo* —“Prolegómenos a la historia del concepto del tiempo”,²⁴ un curso dictado por Heidegger en 1925—, y luego del curso de “Los problemas básicos de la fenomenología”²⁵ de 1927, ambos dictados en la Universidad de Marburgo, aparecen infinidad de trabajos en Europa, Asia y Norteamérica, que replantean, desde distintas perspectivas, las relaciones entre ambos filósofos. Se gana una mayor claridad respecto de las respectivas concepciones de la fenomenología trascendental y de su desarrollo divergente hasta el llamado “colapso de su colaboración” (expresión que me parece algo exagerada) durante la preparación del artículo para la *Encyclopaedia Britannica*. Lo que no puede negarse es que en estos textos tempranos ya es clara una “crítica inmanente” heideggeriana, especialmente a la fenomenología de *Ideas I* de 1913.

No obstante, Heidegger manifiesta, a la vez, una veneración por la obra inaugural de Husserl, las *Investigaciones lógicas* de 1900-1901, obra que no habría caído todavía, como la primera de las nombradas, en las redes de la “metafísica” tradicional, especialmente de la metafísica de la subjetividad moderna. *Ideas I*, por el contrario, al introducir la idea de un “ego constituyente”, bloquearía el “acceso a los fenómenos”, introduciendo supuestos de naturaleza cartesiana. Lo cierto es que en estos textos, donde se aprecia una doble estrategia de *apropiación* de la fenomenología de Husserl, al mismo tiempo que una *deconstrucción* de su lenguaje “metafísico”, Heidegger profundiza su reflexión *ontológica*. La “cosa misma” de la fenomenología es asunto de la “ontología”, por lo que, antes de afirmar el carácter absoluto, o la supuesta primacía absoluta de la conciencia trascendental,

²⁴ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Gesamtausgabe, Band 20), Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1979 (en adelante, GA 20).

²⁵ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Gesamtausgabe, Band 24), Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1975 (en adelante, GA 24).

como sede de la *intencionalidad*, es necesario plantear las preguntas que no plantea Husserl: ¿cuál es el ‘*ser propio*’ (*Eigensein*) de la conciencia? En efecto, Husserl no se habría planteado la pregunta de “qué quiere decir ‘ser’ en general”, antes de plantear la primacía ontológica de la conciencia respecto del mundo. En añadidura, concretamente en la lección de 1925, Heidegger critica cuatro determinaciones husserlianas de este concepto primario de ser que es la conciencia, profundizando su interpretación de la fenomenología trascendental en una dirección cartesiana: 1) el carácter “inmanente” de la conciencia; 2) el carácter de “dato absoluto” de la conciencia; 3) la determinación del ser absoluto de la conciencia como *nulla re indiget ad existendum*; y 4) la determinación ontológica de la conciencia como “ser puro”.²⁶ En esta lección Heidegger expone su “crítica inmanente de la investigación fenomenológica” y las “cuatro determinaciones de la conciencia pura”. Cabe quizás sólo acotar el contraste entre la liberalidad de la crítica a Husserl en estos cursos, asegurada por la distancia e independencia que la cátedra le permitía, y las tímidas críticas que asoman en el texto público de *Ser y tiempo*, dos años más tarde. Estas críticas de Heidegger, interpretadas por sus discípulos, sin embargo, constituyen lugares comunes de la interpretación global y recepción de la obra de Husserl efectuada por distintos representantes del (los) movimiento(s) fenomenológico(s) a lo largo del siglo pasado.

²⁶ GA 20, § 11, *passim*. Un desarrollo exhaustivo de estos puntos en contraste con el texto de Husserl, y una apreciación crítica positiva de los supuestamente bien fundados argumentos críticos de Heidegger se pueden encontrar en Jocelyn Benoist, “Egología y fenomenología: la crítica heideggeriana de Husserl”, en: *Revista de filosofía*, tercera época, vol. XI, n° 22, Madrid: Universidad Complutense, 1999, pp. 21-42. Benoist, a su vez, señala a otros autores que habrían reflexionado sobre este tema: Jean-Luc Marion, “*L’ego et le Dasein*”, en: *Réduction et donation*, Paris: Presses Universitaires de France, 1989, p. 118 ss.; Jean-François Courtine, “Réduction phénoménologique et différence onto-ontologique”, en: *Heidegger et la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1990, p. 207 ss.; Rudolf Bernet, “Intentionalité et transcendance (Husserl et Heidegger)”, en: *La vie du sujet*, Paris: Presses Universitaire de France, 1994, p. 39 ss.; así como Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, Paris: Presses Universitaire de France, 1994, p. 44 ss.

En lugar de desarrollar aquí una “contestación” a la interpretación heideggeriana de las determinaciones husserlianas de la conciencia,²⁷ volvamos brevemente al tema de la “colaboración” entre ambos durante la preparación del artículo para la *Encyclopaedia Britannica* durante el año de 1927, luego de la publicación de *Ser y tiempo*.

§3. “SÓLO EN EL TRABAJO EFECTIVO SE PONEN DE MANIFIESTO LOS PROBLEMAS”

Es conocido que Husserl escribió cuatro versiones del artículo “Fenomenología”, y que Heidegger colaboró redactando toda la primera parte de la segunda versión, dejando asimismo muchas anotaciones al texto. Se sabe que la cuarta de ellas —que no recogió supuestamente ningún aporte del texto de Heidegger— fue finalmente enviada a la *Encyclopaedia Britannica*, traducida y mutilada por Christopher V. Salmon (quien redujo el texto a por lo menos la mitad al suprimir quince subtítulos, añadir otros, incluir frases no halladas en el texto original, y al traducir algunos términos de modo casi ininteligible), y que finalmente fue publicada de ese modo en la décimo-cuarta edición de 1929. Esta versión permaneció en las siguientes ediciones de la *Encyclopaedia* hasta 1955, fecha en la que fue reemplazada por un nuevo artículo escrito por J.N. Findlay, no conociéndose otra versión del artículo hasta 1962.²⁸ Es conocido también que Husserl intenta en dicho texto una nueva estrategia para la introducción metodológica a su fenomenología trascendental: a través de la psicología “pura”. Este tema requiere un examen más minucioso del que podemos ofrecer aquí. Baste por el momento apoyarnos

²⁷ Para ello remito al capítulo XII, *infra* (“Heidegger, Ricoeur y Boehm, cuestionando *Ideas I*”).

²⁸ Un corto examen de este infortunio es realizado por: Herbert Spiegelberg, “On the Misfortunes of Edmund Husserl’s *Encyclopaedia Britannica* Article ‘Phenomenology’”, en: Peter McCormick & Frederick Elliston (eds.), *Husserl, Shorter Works*, Notre Dame/Brighton: University of Notre Dame Press/The Harvester Press, 1981, pp. 18-20.

en el texto para entender los principios que tanto Husserl como Heidegger comparten y los puntos de divergencia que explican sus diferentes perspectivas.

Prefiero abordar el tema planteándoles a estos textos una interrogación: ¿cuál es el *fenómeno de la fenomenología*? Husserl busca la respuesta en la *experiencia trascendental*, entendida como aquella de la *intersubjetividad trascendental últimamente constituyente* de sentido y de validez. El “fenómeno” de la fenomenología, aquel que la *fenomenología trascendental* ha de describir, es precisamente fruto de la constitución de una *experiencia* de naturaleza *trascendental*. Pero también se puede edificar la “filosofía científica” (la “idea de la filosofía”) en tanto fenomenología trascendental plenamente constituida, por la vía de una ciencia “previa” y ancilar: la “fenomenología psicológica pura”. Esto es afirmado por Husserl al inicio de las cuatro versiones de este artículo. En la segunda redacción, Heidegger se refiere a ella al final de la introducción, y en la primera parte, que él titula: “La idea de una psicología pura”.²⁹ En consecuencia, la cuestión que sigue siendo ambigua aquí es: ¿cuál es la diferencia entre el “fenómeno de la psicología pura (o fenomenología psicológica)” y el “fenómeno de la fenomenología trascendental”?

Y la dificultad concierne también a la sutil diferencia que observamos al respecto entre *Ideas I* y el artículo de la *Encyclopaedia Britannica*. Esta diferencia, además, se complica, porque en 1913 Husserl todavía no reconoce un papel metodológico protagónico para la psicología “pura” o fenomenología psicológica. No solamente porque la “vía” que supuestamente adopta la reducción en *Ideas I* es la “cartesiana” (éste es otro tema sobre el que cabría discutir), sino porque quizás podría argumentarse que, alrededor de 1913, la noción husserliana de “psicología pura” (señalada en aquel entonces en su papel de “ontología regional, eidética o material” de la “región conciencia” y supuesta base de las ciencias psicológicas y psicofísicas empíricas) se halla *todavía*

²⁹ *Hua IX*, pp. 237-247, 256-263, 277-287, 517-519 (*AEB*, pp. 17-27, 37-44, 57-68, 83-85).

presa del dualismo que afecta a la actitud natural: el dualismo, o el hiato entre la *inmanencia* (conciencia, vida anímica) y la *trascendencia* física o ideal (hiato, por supuesto, heredado del cartesianismo, e incorporado a la actitud natural). Ahora bien, si esto es así, el “fenómeno” de la “psicología pura” es la “pura” región de la *inmanencia*, esto es, el puro ámbito *noético* que incluye, por decir, dos aspectos fenomenológicamente diferenciados. Por un lado, la inmanencia contiene las vivencias y los llamados “caracteres de acto”, esto es, los “elementos de las vivencias que llevan en sí lo específico de la intencionalidad”,³⁰ las aprehensiones, apercepciones, interpretaciones (las vivencias del representar, juzgar, valorar, decidir, etc.). Estos elementos son, en verdad, los elementos propiamente noéticos, el *νοῦς sensu stricto* (la *μορφή* intencional). Pero, por otro lado, hay otros elementos “noéticos” en sentido “amplio”, es decir, pertenecientes en general a las vivencias y a la inmanencia. Se trata de los elementos *no-intencionales* de la vida psíquica, los anteriormente llamados “contenidos primarios” (la *ὕλη* sensible), supuestamente pasibles de una interpretación intencional por parte de los elementos noéticos, pero que —en el caso de las vivencias intuitivas, donde juegan un papel clave— tienen la tarea esencial de poner las “cosas mismas” ante la mirada de la conciencia.³¹ El fenómeno de la psicología pura, la pura inmanencia en su estructura esencial o eidética, no contiene *nada* relativo al correlato intencional, al *intentum*, al elemento llamado *nóema*, al objeto *en tanto* aprehendido en la vivencia, cuya presencia en la vivencia sería sólo *irreal, intencional*, no una “inclusión real”.

En *Ideas I*, así, en contraste con la inmanencia en el sentido de la “psicología pura”, la inmanencia “fenomenológico-trascendental” también concierne a la experiencia intencional abordada en su generalidad eidética. Pero la experiencia intencional trascendental, a diferencia de la experiencia intencional de la psicología pura, también incluye su correlato intencional,

³⁰ *Hua III/1*, § 85, p. 192 (*Ideas I*, p. 202).

³¹ *Ibid.*, pp. 192-193 (*Ibid.*, pp. 202-203).

real o posible, aunque —como decíamos— no lo incluye como una entidad “realmente” presente “dentro” de la conciencia. El sentido trascendental, no psicológico, del fenómeno de la fenomenología significa que su correlato —cuya naturaleza es sólo *irreal* y por ende está “incluido” de modo meramente *intencional* en la vivencia— no es otro que la objetividad *en tanto* experimentada, vivenciada (una proposición científica, una norma, un valor, un útil, una piedra, etc.), vale decir, en tanto mentada o “dada” en una aprehensión intuitiva, con un sentido y/o una validez determinada.³² A esto lo denomina Husserl *nóema* en *Ideas I*. En esta experiencia trascendental —en la que las objetividades mentadas se constituyen según un “sentido” y una “validez” determinada— se configuran, para Husserl, las ciencias y la cultura en general y, por consiguiente, asimismo, todos nuestros compromisos ontológicos.

En el artículo de la *Encyclopaedia* esto se modifica y corrige. Al referirse al fenómeno de la fenomenología psicológica, luego de la reducción fenomenológico-psicológica, se deja, por supuesto, “fuera de juego toda toma de posición sobre el verdadero ser de lo percibido (del *cogitatum*)”,³³ por ejemplo, sobre la cosa real percibida ahora. Sin embargo, en todas las versiones y en distintos lugares señala que a la “consistencia” (*Bestand*) de esta percepción, que ha pasado por la “reducción fenomenológica (psicológica)”, a este primer nivel incluso, le pertenece el “objeto de la percepción, [...] pero puramente en cuanto mentado (*vermeint*) perceptivamente y por cierto como contenido de sentido (sentido perceptivo) de la creencia de la percepción”.³⁴ En otras palabras, con la ἐποχή fenomenológica se suspende toda “toma de posición” mundana respecto de los objetos; a través de la mirada reflexiva se describen aquellas vivencias mismas en las que se dan esas tomas de posición; y el correlato objetivo es

³² Cfr., *Ibid.*, pp. 6-7, 73-79 *passim* (*Ibid.*, pp. 10-11, 81-87 *passim*).

³³ *Hua IX*, p. 243 (*AEB*, p. 23).

³⁴ Cfr., también la versión de Heidegger en *Ibid.*, pp. 257-258, 282-283 *passim* (*Ibid.*, pp. 38-39, 63-64 *passim*).

considerado precisamente en su carácter de *positum*, de correlato de una toma de posición (de una representación, juicio, etc.). Pertenecen, pues, a la conciencia reducida en este primer nivel, no solamente (aunque en primer lugar) los contenidos “reales” (*reellen*) de las vivencias —los anteriores contenidos psíquicos, noéticos— sino también los contenidos “irreales” de las mismas, los noemáticos u objetivos.

Huelga decir que a este nivel de la ἐποχή y de la reducción también se hace imperativa la “reducción eidética”, esto es, la consideración de este “fenómeno” de la fenomenología (la experiencia pura con su correlato fenomenal) desde su estructura “típica”, esencial. El carácter eidético de la descripción fenomenológica no es ninguna novedad, y está en perfecta coherencia con la posición que Husserl adoptó desde sus *Investigaciones lógicas* respecto del dominio de descripción de su fenomenología como “psicología descriptiva”. Lo que ha cambiado respecto de 1900-1901 y 1913 es que la inmanencia que describe una “psicología fenomenológica eidética” es ahora más amplia: incluye la correlación noética-noemática. En el artículo de la *Encyclopaedia Britannica* Husserl, asimismo, añade, en perfecta coincidencia con el desarrollo genético de la fenomenología, que lo que se describe no son estructuras “rígidas” sino “multiplicidades fluctuantes de modos de aparición” en las que se constituyen (se aprehenden, “aparecen”) “como unidades sintéticas de multiplicidades de la conciencia, las respectivas ‘objetividades intencionales’ (lo percibido como tal, lo recordado como tal, lo pensado, lo valorado como tal, etc.)”.³⁵ Es como si *nóesis* y *noëma* dejaran de oponerse y fluyeran uno en el otro hacia el interior de la vivencia intencional reducida con el objeto de posibilitarnos toda aprehensión de mundo. Incluso el *noëma* —denominación que apenas se usa aquí— parece a veces consistir él mismo de elementos *hyléticos*, en el fluyente movimiento de su constitución.

En la segunda versión del artículo, el trabajo de Heidegger en toda la sección dedicada a la “psicología pura” es un esfuerzo

³⁵ *Ibid.*, p. 244 (*Ibid.*, pp. 23-24).

notable por introducir una redacción pulida, limpia y de una claridad impecable. Por cierto, introduce desde el inicio su propia interrogación respecto de la historia de la filosofía desde los griegos, y la meta de la investigación filosófica (como ciencia fundamental): “comprender al ente *en cuanto ente*, es decir, respecto de su *ser*”.³⁶ Pero su descripción del objeto de la “psicología pura” o filosofía fenomenológica lo lleva a subrayar fundamentalmente que el “fenómeno” del que se habla no es otra cosa que “las vivencias puramente como tales”, lo “puramente psíquico”,³⁷ aunque más adelante sostenga que esto también *incluye* el correlato, y que el *intentum* pertenece a “la plena consistencia intencional de la vivencia”. Y es aquí donde me parece que paulatinamente se desliza un equívoco, pues —por más que Husserl parece ya no oponer de modo tajante a la *nóesis* y al *nóema* en este período genético— en ninguna parte del texto de Husserl se dice que el *intentum* es “psíquico”. Por el contrario, se refiere continuamente a los “polos objetivos” siempre como “unidades de sentido inseparables de ella [de la vivencia] en cuanto vida ‘objetivamente dirigida’”.³⁸ Esta lectura “subjetivista” podría no ser algo fortuito. Va en la línea de la identificación heideggeriana del pensamiento de Husserl con un proyecto *subjetivista* moderno, que podría estar evidenciándose aquí.

Sin embargo, es de notar que Heidegger le admite a Husserl, en la carta del 22 de octubre de 1927, que en esta colaboración —en la que se han abocado ambos a un trabajo efectivo que ha sido capaz, sólo él, de “poner de manifiesto los problemas”— recién se ha percatado de por qué Husserl insistía tanto en el papel de la psicología pura para aclarar la diferencia entre lo puramente anímico y lo auténticamente trascendental. También reconoce —como en varios otros lugares— que no conoce las investigaciones concretas de Husserl de los últimos años.³⁹

³⁶ *Ibid.*, p. 256 (*Ibid.*, p. 36).

³⁷ *Ibid.*, pp. 257-258 (*Ibid.*, pp. 38-39).

³⁸ *Ibid.*, p. 283 (*Ibid.*, p. 65).

³⁹ *Ibid.*, p. 600 (*Ibid.*, p. 109).

Si el “fenómeno” de la fenomenología psicológica o psicología pura no solamente contiene los elementos propiamente “reales” (*reellen*) de la vida psíquica (las *nóesis sensu stricto*), sino que además contiene los elementos “intencionales” (noemáticos) y *la correlación en tanto tal*, puesto que a toda *intentio* le corresponde en propio su *intentum*, ¿cuál sería para Husserl, en la época de la fenomenología genética, la especificidad del “fenómeno de la fenomenología *trascendental*”, y cómo lo entendería a su vez Heidegger? Para resumir, según Husserl, lo que conduce a lo propiamente *trascendental* —único nivel en que la filosofía puede llegar a su radicalidad fundante— es una *ἐποχή* de carácter *absolutamente universal*, que abarca la *totalidad* de la vida de la conciencia, y por ende la totalidad de los “fenómenos” *reales y posibles*, con *todos* sus elementos. Sólo así la conciencia meramente anímica mundana (aunque pura, vista desde su tipología esencial) y el fenómeno de la fenomenología psicológica se transforman en “trascendentales”. Únicamente esta radicalidad libera la “experiencia trascendental”, esto es, lo que Husserl llama la “subjetividad *absoluta*” que funciona anónimamente en toda experiencia del mundo. Desde esta experiencia o subjetividad absoluta se constituyen precisamente todo sentido y validez, toda norma y valor, toda ciencia y cultura, toda ontología, incluso la más elevada y sublime concebible. La fenomenología trascendental, que pretende *describir* esta experiencia primigenia, es, por ello, *anterior* a toda *mathesis universalis* formal, y a toda ontología fundamental. Husserl deja muy claro, en todas sus versiones, que esta experiencia trascendental o subjetividad absoluta *no es exclusivamente epistemológica*; se trata de la *vida misma de la conciencia*, incluyendo su “vida afectiva y volitiva, con la intencionalidad que le es peculiar”, y por ello “abarca la cultura en su totalidad en sus configuraciones esenciales necesarias y posibles, así como el *a priori* correlativo que pertenece a las formas esenciales de la socialidad”. Así, “todos los problemas filosóficos genuinos, los metafísicos, vuelven al terreno fenomenológico y encuentran en él su configuración y

su método trascendentales genuinos, sacados de la intuición”.⁴⁰ Toda cuestión respecto al sentido de ser, a la validez de ser, de cualquier ente, de nosotros mismos, y *a fortiori* del ente en general, es incomprensible, para Husserl, si no ponemos en claro el ámbito trascendental. Cualquier intento de proceder de otro modo arriesga caer en el “círculo trascendental”, según el cual, en la interrogación se está constantemente *presuponiendo* aquello que en primer lugar ha de ponerse en claro.⁴¹

La dificultad que Heidegger señala en un Apéndice a la carta anteriormente mencionada concierne precisamente a *este* tema. Toda constitución trascendental “es una posibilidad central de la existencia del sí mismo fáctico”, esto es, del hombre real *mundano*, existente”. “No debe pasarse por alto la cuestión de la especie de ser del constituyente mismo”. También hay allí una referencia a que “lo puramente anímico” (a lo que se habría reducido la descripción de la psicología pura en Husserl) sería una herencia de la “teoría del conocimiento de Descartes”.⁴² Es claro, asimismo, que Heidegger considera que Husserl no explica con la suficiente claridad lo que antaño llamó el “enigma de la trascendencia”, esto es, la “incomprensibilidad” —si nos quedamos en la actitud natural— de realmente entender esta correlación de sentido que es la experiencia trascendental, enigma que inicialmente fue abordado desde una interrogación puramente gnoseológica, pero que en realidad afecta a la totalidad de la vida de la conciencia por igual. En relación con ello también se pregunta Heidegger, ¿“en qué sentido” es y “no es el mismo”, en el fondo, el yo fáctico anímico y el yo trascendental?

Aparte de los problemas reales en cuanto a la presentación clara de estos difíciles temas que secularmente muestran los textos de Husserl, y al hecho de que Heidegger no tenía por qué tener acceso a todo el trabajo de investigación que había venido

⁴⁰ *Ibid.*, p. 253 *passim* (*Ibid.*, pp. 32-33 *passim*).

⁴¹ *Ibid.*, 289-290 (*Ibid.*, 70-71).

⁴² *Ibid.*, pp. 601-602 (*Ibid.*, p. 111).

realizando aquél, aquí salta a la luz una diferencia profunda que concierne, en el fondo, a un problema insoluble: ¿qué tiene el carácter de lo *primario*, o fundante; qué ha de interrogarse *en primer término* desde una posición filosófica: la *experiencia* en la cual se constituye *toda toma de posición* y, en ella, en la cual se constituye *todo sentido y validez de ser*? ¿O más bien lo contrario, puesto que la experiencia tiene que *ser* antes de poder ser constituyente: el tema originario es el *ser* de esa experiencia o de la subjetividad absoluta? Este problema podemos formularlo también del siguiente modo: ¿qué viene primero, el huevo o la gallina? El interés ontológico de Heidegger, y su crítica del giro “epistemológico” de la filosofía de la modernidad desde Descartes, pasando por los neo-kantianos (al mismo Kant lo “salva”, interpretándolo como guiado por un interés ontológico), lo lleva a optar por la segunda vía, por cierto. Esto ha sido leído crudamente como la interpretación “existencial” de la filosofía “esencialista” de Husserl. Por el contrario, Husserl opta por la primera vía, y prefiere regresar a la experiencia primigenia misma, convirtiéndola en *objeto de la filosofía primera*.

No es que Husserl ignore el problema planteado por Heidegger, como vamos a ver más adelante. Aquí, y en varios otros textos, Husserl precisamente *reconoce ese problema desde el momento en que introduce a la psicología pura para que podamos ver su contraste con la fenomenología trascendental y la necesidad de esta última*. Es evidente que el yo anímico y el yo puro trascendental no están totalmente divorciados. No es que conviva en el interior de uno mismo una multiplicidad de *egos*, en complicada y hasta esquizofrénica coexistencia. Aquí es cuestión de *qué* se nos manifiesta según la actitud que asumamos. En la actitud natural no es visible el *ego* absoluto. Somos entidades *en* el mundo al lado de otras entidades, con todas nuestras especificidades, incluso la de ser seres intencionales, psicofísicos, personales, culturales, intersubjetivos, etc. Sólo en la actitud trascendental es visible la experiencia trascendental; sólo allí se toma conciencia de que *todo* sentido de ser y validez de ser que pueda tener el mundo, incluso nosotros mismos, *para* nosotros mismos, se

constituye (*ergo*, se aprehende de modo sintético, temporal, y perspectivista) a través de nuestra experiencia. La diferencia es entre una consideración de nosotros mismos como siendo “en” el mundo o como siendo “para” el mundo.

Así, Husserl podría incorporar perfectamente bien todo el proyecto de la ontología fundamental como parte de la “idea de la filosofía”. Pero, en la medida en que, en tanto tal, en ella debe resolverse la “cuestión del *sentido* del ser del *Dasein* y el *sentido del ser en general*”, en ella no nos estamos refiriendo a un *mero factum*: al *mero y mudo factum* de la *existencia*. El *factum* de la existencia y de la historia está, por supuesto, allí para Husserl: “La historia es el gran hecho (*das große Faktum*) del ser absoluto; y las cuestiones últimas, aquellas metafísicas y teológicas últimas, son las mismas que las cuestiones que conciernen al ser absoluto de la historia”.⁴³ Es incluso una suerte de “absoluto” profundo e insondable, irracional, que pertenece a la “metafísica”, pero *escapa a la fenomenología*. En efecto, ¿cómo aclarar el *sentido* del ser del *Dasein* sin poner en marcha, sin utilizar, en esa misma aclaración, la *comprensión* (la experiencia trascendental, la actividad constitutiva de sentido), que al mismo tiempo viene siendo descrita como uno de los existenciales del *Dasein*? ¿Basta acaso sostener en el punto de partida que el *Dasein* es un “ente señalado” porque es el único ente que en su ser se ve concernido por su propio ser, y luego proceder a describirlo como siendo en el mundo al lado de otros entes intramundanos, sin aclarar “desde dónde” está hablando o realizando el filósofo su propia descripción? ¿Basta acaso, a través de los artificios de la angustia o de la resolución, describir el pasaje de una existencia (y comprensión) inauténtica a una existencia (y comprensión) auténtica del *sentido* del ser de este *Dasein*? No se trata de que estos mismos problemas, de alguna manera, no reaparezcan en la descripción del fenomenólogo. Pero, una vez más, Husserl *reconoce* el problema. De allí que Eugen Fink, siguiendo las indicaciones de Husserl, distinga —en su proyecto de desarrollo de una sexta meditación

⁴³ *Hua VIII*, pp. 505-506.

cartesiana— entre una “teoría trascendental de los elementos” (la descripción *fenomenológica* de la vida *trascendental* constitutiva) y una “teoría trascendental del método” (la descripción *fenomenológica* de la descripción fenomenológica misma, por ponerlo de algún modo).⁴⁴

El verdadero problema en Husserl no es —como muchos dan a veces a entender, supuestamente siguiendo a Heidegger— su insistencia en guardar la diferencia entre *eidos* y *factum*, sino en no exponer con suficiente claridad, por ejemplo, la diferencia entre lo *trascendental*, lo *eidético* y lo *fenomenológico*, conceptos todos que tienen acepciones distintas. Heidegger *no* critica el tema de la *trascendentalidad*, ni tampoco —todavía en este período— el sentido profundo de la *eidética* y de la *fenomenología* husserliana. Heidegger estaba siendo llevado por *otro* interés y otro proyecto. Quizás entre las cosas que quedaron menos claras en Husserl se encuentran las diferencias en el interior mismo de la noción de *facticidad*, que tiene varias facetas. Una de ellas se da dentro de la actitud natural, es decir, el ámbito del *factum* antes del reconocimiento de la estructura *eidética* en todo *factum*, y antes del reconocimiento de que todo *factum* (existencia) y su *εἶδος* (esencia) respectivo son “constituidos”, puestos, en una actividad o experiencia constituyente trascendental. La otra faceta de la “facticidad” es aquel *factum* “irracional” que apunta a lo “dado” *antes de toda toma de posición*, a la existencia que *precede* a toda esencia y a toda constitución. En ese sentido Husserl afirmó que el *ego* debía “existir” (es un *factum*) antes de que se pueda hablar del *eidos ego*; o que, sin el *factum ego*, sin el *factum* de la intersubjetividad, etc., no se puede hablar de “constitución” de sentido y validez. Asimismo, es necesario reconocer los *facta* totalmente “irracionales” —previos a toda constitución— de la historia, del destino, del nacimiento, de la muerte, etc.⁴⁵

Estas diferencias en las acepciones de la *facticidad* no quedaron del todo claras, especialmente en la obra publicada de

⁴⁴ Cfr., *Hua Dok II*, I.

⁴⁵ Cfr., entre otros, *Hua I*, p. 182 (MC, p. 203).

Husserl. Asimismo, merecieron mayor aclaración —semántica y terminológica, no sólo fenomenológica— las diferencias y el contraste entre las nociones de *facticidad*, por un lado, y *trascendentalidad*, por el otro (en el sentido de *apertura* —dadora de sentido y validez— a todo ente y al mundo en general). La trascendentalidad, para Husserl, es propiamente el tema de la fenomenología trascendental y eidética como “filosofía primera”. La facticidad “irracional” mencionada es tema de la metafísica o de la “filosofía segunda”. Volveremos brevemente sobre este asunto.

§4. PRECISIONES TERMINOLÓGICAS Y DISTORSIONES HABITUALES

Todo este desvío permite ver dos cosas, entre otras: por un lado, que la distancia entre Husserl y Heidegger no concierne propiamente a varios de los conceptos y principios fundamentales de la fenomenología trascendental, puesto que Heidegger los hace suyos de un modo *sui generis*; por otro lado, que desde muy temprano éste le enrostra a Husserl una interpretación epistemológica *cartesiana* y moderna de la fenomenología. Probablemente Heidegger veía en esta dirección epistemológica una cercanía demasiado grande con los neo-kantianos de la Escuela de Marburgo; cercanía poco acorde con lo que él veía como los principios de radicalidad que proclamaba la fenomenología.

Pero mi propósito inmediato es examinar esta lectura a la luz de un tema específico: aquel de la *adaequatio*, rótulo bajo el cual precisamente desde Heidegger se justifica la asimilación del pensamiento de Husserl a la historia de la metafísica.

Sólo haré aquí algunas breves acotaciones antes de pasar al tema anunciado. La primera concierne al uso que sí hace Husserl del lenguaje de la filosofía tradicional, tanto de ciertos términos platónicos (éste es el caso del εἶδος), como de terminología trascendental, moderna, incluso neo-kantiana. Respecto de este uso, que ocasiona la mayor dificultad en la recepción de su obra, Husserl continuamente insiste —aunque sin mucho éxito— en que dicha terminología ha de entenderse “con un nuevo sentido”

extraído de los fenómenos mismos, vale decir, de la experiencia misma, y que ésta, asimismo, “no excluye cierto halo de indeterminación”, hallándose “en estado de fluidez o continuamente a punto de diferenciarse con arreglo a los procesos del análisis de la conciencia y del descubrimiento de nuevas capas fenomenológicas dentro de lo intuitivo”.⁴⁶

La segunda acotación, vinculada a la primera, concierne a la naturaleza de los conceptos y términos fenomenológicos mismos. Éstos, efectivamente, pretenden realizar una descripción *esencial*, *eidética*, de las estructuras y funciones de la conciencia trascendental. Pero esto no convierte a la fenomenología en una “ciencia exacta”. Husserl lo aclara expresamente en el §75 de *Ideas I*, donde la fenomenología aparece como una “ciencia descriptiva de las esencias de las vivencias puras”, esencias cuya naturaleza *no es exacta* —en contraste con la geometría y sus objetos ideales— *sino morfológica*, esto es, describe “vagos tipos de formas, que se aprehenden directamente sobre la base de la intuición sensible y se fijan vagamente, según son, en conceptos o términos”. Husserl incluso añade: “La *vaguedad* de los conceptos, la circunstancia de que tengan esferas fluidas de aplicación, no es una mácula con la cual estigmatizarlos; pues para la esfera del conocimiento a la que sirven son absolutamente indispensables o son los únicos justificados en ella”.⁴⁷ Así, la fenomenología, como ciencia *descriptiva*, no puede confundirse con una *ciencia exacta*. Husserl insiste en que, si bien estos dos tipos de ciencias frecuentemente

[...] se combinan, nunca pueden reemplazarse mutuamente, no habiendo desarrollo, por amplio que sea, de la ciencia exacta, esto es, que opere sobre bases ideales, que pueda resolver los problemas originales y legítimos de una descripción pura.⁴⁸

⁴⁶ *Hua III/1*, § 84, p. 190 (*Ideas I*, p. 201), *passim*.

⁴⁷ *Ibid.*, § 74, p. 155 (*Ibid.*, p. 165).

⁴⁸ *Ibid.*, § 74, p. 156 (*Ibid.*, p. 166).

Es un abuso de interpretación, pues, a mi entender, pretender asimilar la concepción husserliana de la fenomenología como “ciencia estricta” a la “metafísica matemática” que propone Descartes en los albores de la época moderna. La fenomenología trascendental nunca pretendió erigirse en ciencia exacta, *more geométrico*. Como lo frasea el propio Husserl:

Es sólo un prejuicio que conduce al error el creer que los métodos de las ciencias *a priori* históricamente dadas y que son ciencias ideales perfectamente exactas, han de ser, sin más, modelo de toda nueva ciencia y en especial de nuestra fenomenología trascendental —como si sólo pudiera haber ciencias eidéticas de un único tipo metódico, el de la “exactitud”. La fenomenología trascendental, como ciencia descriptiva de esencias, pertenece a una *clase fundamental de ciencias eidéticas totalmente distinta* de las ciencias matemáticas.⁴⁹

Sin embargo, a lo largo del siglo XX, la recepción de Husserl se vio afectada por esta falta de claridad terminológica, a la que se añadió otro elemento, tema de mi última acotación. Éste concierne al contraste entre la terminología “moderna” de Husserl y el lenguaje más “revolucionario” de Heidegger, y cómo éste determinó la interpretación de ambos por los filósofos “continentales” que los sucedieron.

Un libro particularmente determinante en este contexto fue *Filosofía de la vida y fenomenología*, de Georg Misch (1929),⁵⁰ que presenta el pensamiento de Husserl como un “intelectualismo centrado en la lógica”, ignorante del “movimiento histórico viviente en la existencia y pensamiento humano”, y, por ende, supuestamente opuesto a la “filosofía de la vida” diltheyana que Heidegger correctamente habría seguido. La lectura de este libro y luego la lección inaugural de Heidegger en Friburgo, en julio

⁴⁹ *Ibid.*, § 75, p. 158 (*Ibid.*, p. 168).

⁵⁰ Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig/Berlin: Editorial B.G. Teubner, 1931 (segunda edición).

de 1929 (“¿Qué es metafísica?”), recién convencen a Husserl de que el pensamiento de su anterior asistente se había apartado del suyo, incluso totalmente. Probablemente sea la relectura de *Ser y tiempo* y de *Kant y el problema de la metafísica*, a la luz de la obra de Misch, la verdadera causa del brusco distanciamiento respecto de Heidegger, esta vez por parte del propio Husserl. En 1931, con una conferencia titulada “Fenomenología y Antropología”, expone públicamente su crítica a Heidegger (sin nombrarlo) ante nutridos auditorios en la Universidad de Berlín y luego en la Sociedad Kantiana (*Kant-Gesellschaft*) en Frankfurt (donde toma contacto con Max Horkheimer y Theodor Adorno); una conferencia que él considera el “manifiesto de un trascendentalista”.

Todo este incidente fue también el detonante para que Husserl redoblara esfuerzos, en los últimos años de su vida, para llevar a término su proyecto de publicar un “Sistema de filosofía fenomenológica”,⁵¹ así como de reestructurar las *Meditaciones cartesianas* para su publicación final, publicar una revisión completa de sus investigaciones sobre el tiempo (los manuscritos de Berna, de 1917-1918), y proseguir sus investigaciones sobre el “mundo de la vida y la historia humana”, la “intersubjetividad”, y el “presente-viviente-fluyente”⁵² —como subjetividad trascendental constitutiva “activa” y “pasiva” y como “evento original” que desmorona desde dentro las distinciones y relaciones tradicionales entre subjetividad y mundo. Husserl siempre estuvo convencido de la rectitud de su camino, a pesar de sentirse en un “ghetto espiritual”, al que se vio forzado en su vejez por la incompreensión de sus contemporáneos, y por la “ley del Estado” a partir de 1933 (por su origen judío). Quizás la toma de conciencia de que sólo otro tipo de publicación haría más asequible el programa de su fenomenología a las generaciones venideras recién le sobrevino con el advenimiento del nazismo y la asunción del rectorado en la Universidad de Friburgo por parte de Heidegger. Entonces, como es sabido, abandonó sus proyectos anteriores y

⁵¹ *Hua Dok II*, 2, pp. 3-9; *Hua XV*, pp. xxxv-xxxvi.

⁵² *Hua XV*, pp. xlv-xlv.

se abocó desde 1934 a dirigirse, a su modo, a la situación de su época, produciendo su “gran libro” sobre *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1935).⁵³

Todo lo demás constituye una historia harto conocida. Desde 1933 y después de la segunda guerra mundial es Heidegger quien logra influir decisivamente incluso en la dirección de las investigaciones de los más cercanos colaboradores de Husserl, como Ludwig Landgrebe y Eugen Fink, que fueron sus fieles asistentes desde 1923 hasta 1938, año de su muerte. Pero fue el texto de Georg Misch el que, a mi juicio, llevó a muchos otros fenomenólogos e historiadores de la filosofía a difundir la idea de la fenomenología de Husserl como un conocimiento de realidades inmutables (eidéticas) —en un claro programa trascendental de corte racionalista, cientista y fundacionalista— que, según otros (como luego Merleau-Ponty), se hallaría en contradicción interna con el trabajo paciente y oscuro de sus manuscritos de investigación. Éstos, por el contrario, según Merleau-Ponty, revelarían una remoción de la idea de fundamento absoluto e inmovible como suelo autárquico y primer principio de la totalidad del conocimiento. En todo caso, primaron interpretaciones que asimilan sin más la fenomenología de Husserl al proyecto fundacional y totalizador de la modernidad, atravesado de “ansiedad cartesiana”.⁵⁴

Así, si bien muchos de los desarrollos filosóficos del siglo XX no pueden entenderse sin el impacto de la fenomenología husserliana, estos expresamente se colocan, como dice Lyotard, bajo el imperativo de “no usar la filosofía cartesiano-husserliana de la subjetividad, que no puede proveer como fundamento más que

⁵³ Hua VI (Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia V. Iribarne; en adelante, *Crisis*), y Hua XXIX.

⁵⁴ Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983, pp. 16-20. Citado por John Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism, Noema and Object*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 235.

evidencias sospechosas, puesto que son finalmente solipsistas y aisladas”.⁵⁵

§5. ADECUACIÓN Y APODICTICIDAD: UNA SUTIL DISTINCIÓN

El paradigma de las “evidencias primeras” como adecuadas constituye el punto clave sobre el cual giran el resto de los reproches contemporáneos a la fenomenología trascendental, comenzando por el de Heidegger. Este paradigma —según esta visión— adquiere una forma específica en la modernidad, cuando el proceso de fundamentación conduce de modo regresivo-analítico a un “poder último fundante”, caracterizado como una instancia simple, primer término o elemento, en el que impera una evidencia privilegiada. Ésta, inspirándose en el νόησις νοήσεως de “Aristóteles, consiste en la *intuitus mentis*, capaz de servir de soporte a todo lo dado de modo derivado”. Se trata de una evidencia basada en una *absoluta auto-dación* o *auto-legitimación*. La instancia, así auto-dada y auto-legitimada, es entendida por Descartes como una *sustancia* autárquica, irreductible, pero, a la vez, como *sujeto racional* (como *auto-presencia consciente*). Ésta es la versión moderna del ideal de una evidencia adecuada.

No hay duda de que Descartes juega un papel protagónico en la obra de Husserl. Tanto Platón como Descartes son paradigmáticos respecto a su idea de la filosofía como ciencia rigurosa, radicalmente fundada, abarcando el universo total de lo cognoscible.⁵⁶ Pero esta fundación radical teórica tiene, según Husserl, una inspiración ética más cercana a Platón que a Descartes: “la dignidad de la teoría o de la razón teórica yace sólo en su capacidad de hacer posible la razón práctica”.⁵⁷ Husserl admite que

⁵⁵ J.-F. Lyotard, “Argumentation et présentation: La crise des fondements”, en: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, I, *L'Univers Philosophique*, volume directed by André Jacob, Paris: PUF, 1989, p. 739.

⁵⁶ *Cfr.*, capítulo I, *supra*, donde hemos desarrollado más ampliamente este tema.

⁵⁷ *Hua XXXV*, p. 314. Las lecciones sobre “Introducción a la filosofía” que se hallan en este volumen de la *Husserliana* contienen los pasajes que componen las “Conferencias de Londres”. Las conferencias, en su composición original,

Descartes no tematiza explícitamente este proyecto epistemológico desde una renovación ética, pero reconoce que en su obra está trazada la única vía para convertirse en un ser humano veraz y ético. El proyecto cartesiano-platónico, para Husserl, debería dar lugar a una nueva forma de vida, justificada absolutamente por una conciencia *responsable* y expresada específicamente por una idea *regulativa* ético-cognitiva.

Como consecuencia de la decisión de vivir enfocado en esta idea de auto-responsabilidad, surge en Descartes, dice Husserl, la necesidad de “*meditationes de prima philosophia*” que deben asegurar la “puerta de entrada” a la filosofía. Llegado a este punto, las primeras preguntas del filósofo son: ¿cómo comienzo?, ¿cómo alcanzo un conocimiento o esfera cognitiva que sea la primera en sí misma? Y la siguiente pregunta es: ¿qué tipo de perfección estoy mentando realmente bajo la pretensión de una ‘absoluta justificación’ de mis cogniciones futuras?⁵⁸

Veamos cómo Husserl hace suyo el proyecto cartesiano, recurriendo a dos textos poco comentados: 1) las *Conferencias de Londres* de 1922; y 2) el curso que dictó en el semestre de invierno de 1922/1923, titulado “Introducción a la filosofía”.⁵⁹ Ambos textos constituyen la base de las importantes *Lecciones sobre filosofía primera* del semestre de invierno de 1923/1924.⁶⁰ Estos cursos son, a su vez, textos preparatorios de las *Meditaciones cartesianas*, publicadas parcialmente en francés en 1931. El problema general en las *Conferencias de Londres* es el de la “idea de la filosofía” como “filosofía primera”, fundada en evidencias últimas y absolutas. El asunto previo que sustenta el tema general es el de la “crítica de la experiencia trascendental”.

son asequibles en Berndt Goossens (ed.), “Londoner Vorlesungen, 1922”, en: *Husserl Studies* 16, n° 3, 1999-2000, pp. 183-254. En adelante, citaré estas conferencias de *Hua XXXV*.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 315.

⁵⁹ *Cfr.*, *ibid.*

⁶⁰ Publicadas en *Hua VII* (Edmund Husserl, *Filosofía Primera* [1923/1924], Barcelona/Buenos Aires/Caracas: Grupo Editorial Norma, 1998, traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau; en adelante, *FP*) y *Hua VIII*.

Nos hallamos, pues, en medio de una cuestión de aire netamente cartesiano. Husserl examina críticamente su propia noción de experiencia trascendental, el tipo de conocimiento fundacional que brinda la fenomenología respecto de la totalidad de las ciencias y de la cultura.

Mi hipótesis es que Husserl emprende este examen en las *Conferencias de Londres*, partiendo de tres presuposiciones no-cuestionadas que aparecen ya en algunas de sus obras tempranas, como en *Ideas I*, y que son objeto de crítica por parte de Heidegger: 1) la *primera de todas las evidencias* es una evidencia *adecuada*, *eo ipso*, la evidencia *adecuada* es alcanzable; 2) la primacía indiscutible y unilateral del ámbito eidético sobre el ámbito fáctico; y 3) la primera presuposición —la posibilidad de una evidencia *adecuada*— se funda en la segunda, en la primacía de la eidética.

En cuanto al primer punto, en efecto, Husserl parte de la hipótesis que *debe* haber una comprensión o un ver *adecuado*, absolutamente claro, pleno y total, y éste debe ser alcanzable en la reflexión. Éste es el criterio de indubitabilidad usado por Descartes.⁶¹ Husserl sigue a Descartes en cuanto al camino al *ego cogito*. No lo sigue en el sentido de que, para Husserl, toda percepción reflexiva no pierde su correlato mundano, sea éste el que fuera. Para Husserl, la reflexión fenomenológica tendría que ser *adecuada*, no solamente respecto de las vivencias psíquicas mismas, sino respecto de los *correlatos* objetivos de dichas vivencias, si quiere ser considerada “ciencia fundamental”. Pero ahora Husserl reconoce que “se *amplía* en seguida infinitamente el ámbito de esta experiencia apodíctica”.⁶² Si esto es así, entonces, ¿cómo exigir un conocimiento “adecuado” de esta abierta infinitud? El tiempo aquí es un factor determinante, por lo que Husserl se aboca a su análisis, así como también al tipo de vivencias de rememoración (*Wiedererinnerung*) y de anticipación (*Vorerwartung*) que entran a tallar en su aprehensión. Sin embargo, por este análisis se ve conminado a admitir que todo tipo de errores son posibles —en

⁶¹ *Hua* XXXV, p. 317.

⁶² *Ibid.*, p. 70 (las cursivas son mías).

la aprehensión de esta abierta infinitud, se sobreentiende. Por consiguiente, la *inadecuación* que afecta a toda vivencia dirigida a la trascendencia, también termina afectando a la reflexión fenomenológica. La causa de ello —reiteramos— es el tiempo inmanente. Así, esta puerta de ingreso a la fenomenología parece naufragar antes de echarse a la mar.

Es importante acotar que Husserl no rehúye las consecuencias de sus descripciones fenomenológicas, como algunas veces se ha querido sostener, al leer en su obra una suerte de esquizofrenia entre su “claro” proyecto trascendental —idealista, aferrado al ideal cartesiano— y los análisis fenomenológicos descriptivos que revelan constantemente dimensiones que socavan internamente a aquél, arrojándolo cual Sísifo en una empresa infinita, por no decir imposible. Pero Husserl, en lugar de rehuir el desafío, o abandonar la empresa, examina con cuidado sus posibilidades.

Husserl intenta primero remediar esta situación apoyándose en el segundo punto, la introducción de la “eidética”: la descripción fenomenológica no ha de describir sucesos individuales que se hunden hasta desaparecer irremediabilmente en el tiempo inmanente, sino *sólo* las estructuras típicas, generales, y las necesidades y posibilidades generales, etc. Los sucesos individuales descritos sólo han de tomarse como *ejemplos* típicos, como “instanciaciones” de esas estructuras de la vida del sujeto —que antes calificamos como morfológicas. Husserl espera así poder describir, en su *pura posibilidad eidética*, la auto-dación adecuada. Inmediatamente traslada este argumento a la esfera egológica, donde la “intuición eidética” de las estructuras y leyes esenciales de la vida del sujeto vienen a ser dadas. Esta estrategia le permite a Husserl concluir sus *Conferencias de Londres* anunciando triunfalmente que

[n]uestro resultado final es que una fenomenología eidética como la primera de todas las filosofías es una meta posible y necesaria, que ella es la primera ciencia absolutamente justificada en el sentido del principio guía de la evidencia adecuada.⁶³

⁶³ *Ibid.*, p. 329.

Sin embargo, la solución no resulta del todo satisfactoria y Husserl vuelve sobre el problema.

El curso del semestre de invierno del mismo año, “Introducción a la filosofía”, retoma los mismos argumentos llevándolos *lo más lejos posible*, sobre la base de un examen descriptivo de la percepción y sus modalizaciones. Ahora bien, la descripción fenomenológica (a través de la reflexión) de las vivencias de la percepción y de sus modalizaciones, que allí lleva a cabo, lo vuelve a enfrentar a la situación perpleja del carácter permanentemente “fluyente” de la vida del *ego* trascendental percipiente.⁶⁴ Si bien Husserl mantiene la convicción de que este flujo se puede aprehender de modo *apodíctico*, ya no considera posible la *adecuación*. En otras palabras, la “reducción fenomenológica” que nos permite realizar una “crítica trascendental” de la experiencia *es calificada como una “reducción apodíctica”*, y la “crítica trascendental de la experiencia” es caracterizada como “apodíctica”, mas ya no como “adecuada”. Este paso es muy relevante, pero merece verse en un contexto mayor, en el proyecto mismo de la fenomenología trascendental eidética.

§6. ENTRE EL *EIDOS* Y EL *FACTUM*

El proyecto de Husserl, como se recordará, apunta a la “idea de la filosofía” como un conocimiento *universal* de fundamentos radicales, que abrazaría los ámbitos de la razón cognitiva, práctica y valorativa, esto es, la totalidad de los ámbitos humanos dotados de sentido y validez: los de la totalidad de las ciencias y de la cultura. Pero esta fundamentación radical no es posible de un modo procedimental, argumentativo o racional de tipo inferencial. No basta con elaborar ontologías, ni formales ni eidéticas (ni siquiera “fundamentales”). Es necesario, para Husserl, retroceder a aquellas fuentes primigenias —anónimas, no visibles para la vida cotidiana— que subyacen a toda producción humana de sentido y validez: la subjetividad o experiencia trascendental. Así,

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 184-185 *passim*.

la fenomenología trascendental está llamada a esclarecer esa *vida* primigenia —en correlación *a priori* con el mundo— *desde donde* se constituye *todo* sentido, toda validez (inclusive el sentido y validez de ser del *Dasein* y del ser en general) y, por ende, toda ontología. Pero también, como se ha dicho, la fenomenología trascendental aborda dicha experiencia de *modo eidético*, en su tipología esencial, en abierta oposición a la tendencia naturalista que primó desde el siglo XIX. La fenomenología eidético-trascendental es así concebida como “la *primera* de todas las *filosofías* [...] que pueda presentarse como *ciencia*”.⁶⁵ Tanto las ontologías formales como las regionales o eidéticas dependerían —según el orden de las razones— de ella. *A fortiori*, lo mismo sucedería con todo el mundo de la *empirie* y de las ciencias de la facticidad.⁶⁶

Así, el ámbito de la facticidad o actualidad (aquel de la “filosofía segunda” o “metafísica”) en los textos husserlianos parece unilateralmente subordinado al de la eidética (de la “filosofía primera” o “fenomenología de la pura posibilidad”).

Este “orden de las razones” es respetado también en el artículo de la *Encyclopaedia Britannica*. En todo caso, lo que habría que destacar es que la idea de la filosofía no es reducida por Husserl a la de una mera fenomenología pura, eidética, pues incluye a la filosofía segunda, que versa sobre la facticidad. Pero Husserl mismo presenta aquí otros matices importantes para echar alguna luz sobre el incidente de la colaboración “fallida” entre él y Heidegger en 1927. Se trata de la relevancia creciente que adquiere para Husserl el tema de la facticidad.

Ya desde 1908 admite Husserl la existencia de ciertos “hechos” que como “ideas de la razón” (Dios, libertad, el bien) son “asumidos” como “leyes prácticas”, como *fuentes* de la realidad de las cosas aunque no podamos *probar* su realidad posible. Ésta es la razón por la que Husserl combina “facticidad empírica” (irracional, no susceptible de fundación ulterior) y las cuestiones metafísicas tradicionales (“la idea de Dios como idea normativa

⁶⁵ *Hua* III/1, p. 8 (*Ideas* I, p. 12).

⁶⁶ *Hua* I, p. 181 (MC, p. 202).

más elevada de una realidad mundana en general”, etc.).⁶⁷ La racionalidad del mundo es así un “mero hecho”, pero lo que no se ve claro es *por qué* la racionalidad de la lógica o de la matemática *puede aplicarse* a la naturaleza. Estas mismas cuestiones reaparecen en varios textos de los años siguientes, aunque siempre con la clara subordinación del *factum* al *εἶδος*. Pero Husserl sigue interrogando esta “racionalidad” *apriórica*, y preguntándose (como lo hace desde 1908) sobre el “hecho irracional de la racionalidad del mundo”⁶⁸ (la *última* “inexplicabilidad” de *por qué* finalmente el mundo es racional).

Finalmente, entre 1923/1924 Husserl señala que habría una serie de problemas no interpretables desde una perspectiva eidética, pues todos ellos tratarían acerca de un dato que ha de considerarse “previo” a toda constitución que emana de la experiencia. Kern se refiere a estos “datos” que identifica Husserl como datos que “nos tocan en reflexiones éticas como el ‘escándalo’ de la razón”.⁶⁹ Se trata “[...] de la irracionalidad del hecho trascendental que se expresa en la constitución del mundo fáctico y de la vida espiritual fáctica, o sea, la metafísica en un sentido nuevo”,⁷⁰ y otros temas concernientes a la facticidad fortuita de la intersubjetividad trascendental (la cual a su vez constituye todos los hechos objetivos), la muerte, el destino, el significado de la historia, etc.⁷¹

En la década del treinta ya admite Husserl una clara prioridad de la facticidad sobre el *εἶδος*, y nada menos que en el caso del *ego*. Este *ego* constituyente *debe* “existir” antes de poder establecerse como *ego* “puro”, *eidos ego*, pura “posibilidad”. Y como es el *ego*, *su* experiencia, el *origen* de todo sentido y validez

⁶⁷ *Hua VII*, p. 365.

⁶⁸ Expresión de Iso Kern, *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus* (*Phaenomenologica* 16), Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964, p. 338.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 340.

⁷⁰ *Hua VII*, p. 188, nota 1 (*FP*, p. 325); Apéndice XVII, p. 365.

⁷¹ *Cfr.*, *Hua I*, pp. 39, 182 (*CP*, p. 51; *MC*, p. 203).

en general de toda ciencia y cultura, de toda historia personal y comunalización, de todo mundo concebible en general, esta primacía del *factum* sobre el εἶδος concierne a *todo el mundo constituido en general, en su sentido y validez*.⁷²

¿Acaso Husserl opera este cambio influenciado por Heidegger, como opinan Kern, Bernet y Marbach?⁷³ ¿Acaso Husserl no pudo lograr una elaboración sistemática de la relación entre el tipo eidético y el hecho empírico porque se “aferró, testarudamente”, a la “eidética” como condición de posibilidad del conocimiento trascendental? ¿Acaso eso implicaría que Heidegger mismo sí habría logrado exitosamente esa articulación?

Parece extraño que estos críticos dejen implícito en su texto que en la “hermenéutica de la facticidad” no habría rastros de “estructuras esenciales” o “cuestiones trascendentales”. Ciertamente no pueden estar pensando esto. Heidegger no fue un naturalista, su obra es también profundamente crítica del naturalismo. En este sentido su “analítica existencial” (o “hermenéutica de la facticidad”) no está *esencialmente* alejada de la eidética de Husserl. Pero el problema, una vez más, parece del orden terminológico: el que Husserl “se aferrara” al término “eidética”, reemplazando así el término kantiano de *a priori* por su restricción formalista conceptual, parece ya no ser del gusto ni de Heidegger ni de la posteridad filosófica en general (incluida la fenomenológica). Pero si Husserl se “aferra testarudamente” al término, fue debido a que no desfallece en su claridad ante el peligro que significó el naturalismo.

¿Quién ganó provisionalmente este debate? Ciertamente los neo-kantianos, quienes se perpetuaron de modo *sui generis* en todos los desarrollos de la filosofía analítica del siglo XX, con la complicidad totalmente ciega —a mi entender— de los representantes más conspicuos de los desarrollos contemporáneos de la llamada filosofía fenomenológica o filosofía continental (estruc-

⁷² *Hua* XV, p. 385.

⁷³ Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989, p. 212.

turalistas, desconstruccionistas, hermenéuticos, neo-criticistas trascendentales, etc.). ¡Y de esta complicidad participó el propio Heidegger, *malgré lui*!

Ahora bien, si es cierto que Husserl abandona en su última obra la diferencia entre “filosofía primera” y “segunda”, y la idea de una fundación unilateral de todo *facta* en los εἶδη, es para, a mi entender, señalar más claramente que el absoluto “definitivo y verdadero” de la fenomenología se halla en dirección de la experiencia humana finita, sistemática, incompleta e inacabada, en tanto inserta en un mundo histórico-teleológico bajo la modalidad de un originario “ser-con-otro-intencional”.⁷⁴

§7. LA DIMENSIÓN FÁCTICA DE LA APODICTICIDAD

Volvamos al tema que nos ocupaba inicialmente, al tema del deslizamiento de la exigencia fenomenológica de una evidencia adecuada hacia una evidencia meramente apodíctica, como criterio de una fundamentación última y radical.

Sin entrar en más detalles respecto de estos desplazamientos en las pretensiones de la fenomenología, y en vinculación con lo señalado en el párrafo anterior (el desplazamiento de la primacía del εἶδος a la del *factum*), conviene señalar que una motivación poderosa de ellos —a mi entender— es la lenta transformación de la fenomenología de Husserl y su programa trascendental desde 1912. Esta transformación está ligada a su profundización cada vez mayor de los análisis del tiempo inmanente. Éstos se desplazan desde el marco de una fenomenología *estática*, donde el ideal cartesiano es el de una “filosofía primera” —en la que halla cabida la fundación unilateral de la facticidad en el ámbito eidético—, al de una fenomenología *genética*, en la que Husserl enfoca la *génesis* de la vida de la conciencia. Su modelo es el de la *génesis* de la lógica trascendental en la *estética* trascendental. Así, la aproximación genética parece abrir la posibilidad de que la relación entre el orden fáctico y el orden eidético *no sea uni-*

⁷⁴ Hua XV, p. 385.

lateral a favor del eidético, sino que se trate de una relación, por decir, dialéctica, o de tipo más bien circular.

Volviendo a lo anteriormente afirmado, pensamos que Husserl inicia, por consiguiente, su curso de “Introducción a la filosofía” de 1922/1923 todavía desde una perspectiva estática, sosteniendo la posibilidad de la evidencia *adecuada* fundada en la posibilidad de una *eidética* de la vida de la conciencia. Ahora bien, durante el desarrollo de la lección, pensamos que se ve conducido a llevar a cabo descripciones genéticas donde esta demanda parece no ser del todo posible.

Este examen lo profundiza Husserl después, en sus lecciones de *Filosofía Primera* de 1923/1924, donde hay textos que ya indican un divorcio inequívoco entre adecuación y apodicticidad. Las evidencias originarias de la primera de las ciencias no son, no pueden ser, por consiguiente, adecuadas, dice allí Husserl. Es notable, por ende, que *sin abandonar* una descripción *eidética* de la vida de la conciencia, Husserl rompe, sin sospecharlo quizás, con la tradición metafísica occidental inspirada en el νόησις νοήσεως aristotélico, paradigma supremo de la adecuación. Nuestras primeras evidencias fenomenológicas —apodícticas, mas no adecuadas— serán, pues, evidencias *finitas*, ligadas a una determinada contingencia y facticidad.⁷⁵

En textos posteriores, como en las *Meditaciones cartesianas* y en *Lógica formal y lógica trascendental*,⁷⁶ Husserl describe ya claramente la evidencia como fruto de un proceso temporal, sintético, de presencia y ausencia, del flujo imparable de la vida del sujeto.⁷⁷ La fase primaria y elemental de este flujo, sólo descriponible de modo abstracto, sigue siendo la síntesis de impresión-

⁷⁵ Cfr. Capítulo II, *supra*.

⁷⁶ Cfr., Hua XVII (Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción de Luis Villoro; preparación de segunda edición por Antonio Zirión; en adelante, LFT).

⁷⁷ Cfr., Rosemary Rizo-Patrón, “El exilio del sujeto en la filosofía de la ciencia”, en: Miguel Giusti (ed.), *La filosofía del siglo veinte: balance y perspectivas*, Lima, PUCP/Fondo Editorial, 2000, pp. 147-161.

retención-protención, esto es, una fase de *duración*. La complejidad asombrosa de dichos análisis, el viraje paulatino del peso que adscribe Husserl al papel de la protención, sobre el inicial que detenta la retención, etc., son temas de otro examen. Mi enfoque aquí, más bien, se ha dirigido al abandono que Husserl mismo realiza —antes de los desarrollos diversos del movimiento fenomenológico durante el siglo XX— del paradigma de la adecuación, y su reemplazo por el de mera apodicticidad (que admite una cierta contingencia).

§8. PRESENCIA Y DIFERENCIA

Heidegger nunca reconocerá esta anticipación husserliana de un abandono del ideal de adecuación en la fenomenología trascendental. Sin embargo, y sorprendentemente, le dedica a Husserl el último seminario que dictó en Zähringen, en las afueras de Friburgo, en 1973.⁷⁸ Heidegger plantea allí dos preguntas: 1) ¿En qué medida se puede decir que en Husserl no existe una pregunta por el ser? y 2) ¿Qué significan dos expresiones, aparentemente contradictorias, en distintos textos, respecto del lugar “esencial” o “subordinado” que tienen los análisis del mundo circundante? El seminario empieza trabajando la segunda de estas cuestiones para terminar finalmente con la primera cuestión: Husserl y la pregunta por el ser.

Aquí el análisis se concentra en la sexta y última *Investigación lógica*, que Heidegger preferirá sobre toda otra obra de Husserl hasta el final. Examina concretamente la segunda sección, titulada “Sensibilidad y entendimiento”. Subrayando la diferencia entre Kant y Husserl, Heidegger enfoca el tema del segundo capítulo, titulado “*Intuición empírica e intuición categorial*”. Esta última noción le permite destacar un dominio de lo *dado*, que no es ni sensiblemente aprehensible ni aprehensible en el modo intuitivo intelectual o eidético —esto es, aprehensión del *contenido*

⁷⁸ Martin Heidegger, *Vier Seminare: Le Thor 1966 1968 1969, Zähringen 1973*, Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1977; en adelante, *Vier Seminare*.

“intensivo” de las “materias sintácticas” como términos nominales: nombres y adjetivos—, vale decir, no es aprehensible de un modo *entitativo*. Lo *categorial*, como *meras formas* (tales como los conectores lógicos de las proposiciones, los elementos formales en los términos nominales mismos, y el verbo *ser* en sus funciones atributivas y predicativas), es del orden *objetivo*. Las formas categoriales no son percibidas como perteneciendo ni al ámbito de los objetos externos físicos ni a aquél de las experiencias vividas psíquicas internas. De hecho, las formas categoriales son percibidas como *formas objetivas*. Lo categorial es actualmente *dado* en una intuición análoga, pero fundado—de un modo circular—en la intuición sensible. Husserl señala en estos textos que aun cuando las intuiciones “generales” (*allgemeine Anschauungen*) o intelectuales, producidas por la *abstracción ideatoria* (*ideirende Abstraktionen*) son similares a las intuiciones categoriales—puesto que ambas enfocan “unidades objetivas ideales”—éstas difieren. Los correlatos (objetos) de las intuiciones categoriales son objetos complejos de un nivel superior (“estados de cosas”, *collectiva* o *disyunctiva*), esto es, una “nueva objetividad” respecto de sus momentos parciales (que pueden ser, por lo menos, dos simples representaciones basadas en percepciones que sirven de “soporte”). Los “objetos generales”, por el contrario, son correlatos de “intuiciones generales”, intelectuales o eidéticas, cuyas intuiciones sensibles fundantes no entran como componentes suyos.⁷⁹ Ahora bien, Heidegger concluye de su lectura de este texto que Husserl no llega a preguntarse “¿qué significa ser”, no habiendo en él la sombra de una pregunta posible en esta dirección, porque para Husserl—opina Heidegger—“ser” significa simplemente “ser-objeto”.⁸⁰

Sin embargo, resulta interesante observar cómo Heidegger, reflexionando aquí en torno a la *intuición categorial* y a la intencionalidad, parece reconocer—en un homenaje final, quizás algo tardío—cómo la obra inaugural de la fenomenología de

⁷⁹ Cfr. *Hua XIX/2*, §§ 40-52 (*IL II*, pp. 451-488).

⁸⁰ *Vier Seminare*, p. 116.

Husserl le brinda la ocasión de desarrollar, por un lado, su propia noción de la *diferencia ontológica* y, por otro, su concepción de la ec-stática del *Dasein*, incluyendo la primacía de éste sobre la conciencia.⁸¹ Así quizás se entienda mejor una afirmación de Levinas que alguna vez pareciera extraña:

[...] *Ser y tiempo* de Heidegger “representa [...] la fruición y florecimiento de la fenomenología husserliana” y que, a pesar de la desilusión de Husserl, los verdaderos temas [de sus desavenencias en dicha época] no concernían tanto al rechazo de Heidegger cuanto a su reinterpretación de conceptos centrales husserlianos.⁸²

⁸¹ Una primera reflexión muy reveladora sobre este tema se halla en Jacques Taminiaux, “Remarques sur Heidegger et les *Recherches logiques* de Husserl”, en: Jacques Taminiaux, *Le regard et l'excédent* (*Phaenomenologica* 75), La Haye: Martinus Nijhoff, 1977, pp. 156-182.

⁸² Steven G. Crowell, *op. cit.*, p. 502.

Capítulo IX

UNA LECTURA INDIRECTA DE HUSSERL: ARENDT, Y UN LUGAR PARA LA VITA ACTIVA

§1. UNA LECTURA QUE NO TUVO LUGAR

Un título alternativo para este capítulo podría haber sido: “Arendt, ¿lectora de Husserl?”. Sin embargo, aun cuando la introducción de signos de interrogación hubiera asegurado el carácter incierto de lo propuesto, creo que finalmente sería incluso inapropiado, pues la interrogación induciría a pensar que pudo haber algún tipo de padrinazgo intelectual entre el padre de la tradición fenomenológica contemporánea, Edmund Husserl (1859-1938), y quien es considerada por algunos como la más grande pensadora política del siglo XX, o por lo menos tan grande como Antonio Gramsci, Leo Strauss y Carl Schmidt.¹ Ahora bien, no es que sea del todo improbable que Hannah Arendt (1906-1975) haya leído a Husserl. En efecto, ella se dirigió a los dieciocho años a Marburgo a estudiar expresamente con Martin

¹ Aunque hay una inevitable arbitrariedad en calificativos como éste, tal es la opinión de Richard Wolin expresada en su obra *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid: Ediciones Cátedra, 2003, p. 29.

Heidegger, discípulo de Husserl, entre 1924-1925, pues había escuchado que en esa universidad había “un maestro” —a la sazón, Heidegger— con quien quizás se podía “aprender a pensar”, un maestro con quien se hacía posible “la idea de un pensar *apasionado*, en el cual Pensar y Estar-Vivo se vuelven uno”, y con quien también se hacía posible “levantar vuelo como pasión a partir del simple hecho de haber-nacido-en-el-mundo”.² En suma, corría por Alemania el rumor, que había llegado a sus oídos, de que con dicho “maestro” se podía llegar efectivamente a las “cosas mismas” que proclamaba alcanzar la fenomenología de su predecesor, Edmund Husserl.³ En efecto, Hannah Arendt llegó a señalar retrospectivamente en su última obra, *La vida del espíritu*, que:

La atracción por la fenomenología de Husserl emergió de las implicaciones anti-históricas y anti-metafísicas del lema “*a las cosas mismas*”; y Heidegger, que “aparentemente permanecía en la vía metafísica”, en verdad también buscaba “superar la metafísica”, como repetidamente proclamó desde 1930.⁴

La mirada nueva con la que el joven Heidegger, de treinta y cinco años, descubría las “cosas mismas” —los problemas tradicionales de la filosofía— en diálogo con los clásicos, era sin duda alguna fenomenológica.

Ahora bien, que Arendt haya podido tener alguna familiaridad con la obra del viejo Husserl, aun sin haber tenido ocasión de conocerlo como su alumna en Friburgo,⁵ no es improbable, pues

² Julia Kristeva, *El genio femenino, la vida, la locura, las palabras*. I. Hannah Arendt, Buenos Aires/ Barcelona/México: Paidós, 2000, p. 29.

³ Hannah Arendt, “Heidegger at Eighty”, traducción de Alfred Hofstadter, en: Michael Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven: Yale University Press, 1978, p. 295. También *cfr.* Úrsula Ludz, *Hannah Arendt-Martin Heidegger, Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de los legados*, traducción de Adan Kovacsics, Barcelona: Herder, 2000, p. 171.

⁴ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, San Diego/New York/London: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1978, p. 9.

⁵ “Resulta significativo que ni siquiera la circunstancia biográfica de la estancia de

Husserl detentó en esta última ciudad su cátedra de filosofía hasta su retiro en 1928, heredándola Heidegger inmediatamente después. Por último, que dicha “familiaridad” pudiese haber tenido ribetes críticos —como fue el caso de muchos de los discípulos de Husserl que entraron en contacto con Heidegger— tampoco sería sorprendente, pues este último, con frecuencia, en sus cursos tempranos y en su correspondencia privada,⁶ manifestaba hacia la obra de su maestro Husserl una creciente distancia bajo una mal disimulada ironía —aunque de cara seguía profesándole amistad y fidelidad (al punto de dedicarle en 1927 la obra que lo llevaría a la fama; me refiero a *Ser y tiempo*). De otro lado, tampoco sería extraño que Hannah Arendt, como toda una joven generación universitaria, hubiese caído bajo el influjo de la interpretación algo simplista y maniquea de las obras de Husserl y Heidegger que propuso Georg Misch en 1929, con su obra titulada *Filosofía de la vida y fenomenología*,⁷ en la que puso a Heidegger del lado de los “filósofos de la vida” y a Husserl del lado de un esencialismo a-histórico, logocéntrico, intelectualista y solipsista.

Pero *de facto* ese contacto parece que nunca se dio: ni personal ni bibliográfico. Una revisión de sobrevuelo de todas sus obras, y especialmente de la última, titulada *La vida del espíritu*, revela el hecho sorprendente de que aparentemente Arendt no leyó un solo texto de Husserl. Digo sorprendente, pues se trata de un trabajo cuya afinidad de temas —por abordar la vida del espíritu o del sujeto— pudo haberla aproximado a la obra de Husserl. Como es sabido, Arendt empezó a publicar las dos primeras partes de esa última obra en 1971, en las que aborda el tema del

Arendt en Friburgo como estudiante de Husserl se halle claramente comprobada y precisada. La magna *Husserl-Chronik* de Karl Schuhmann no atestigua la presencia de Arendt entre los alumnos matriculados con Husserl en ningún curso de los años 20”. (Agustín Serrano de Haro, “Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt”, en: *Investigaciones fenomenológicas*, vol. 6, p. 300).

⁶ Cfr. Úrsula Ludz, *op. cit.*, especialmente pp. 20, 46, 54.

⁷ Cfr., Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie-Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig/Berlin: B. G. Teubner, 1931 (primera edición 1929).

pensar y el *querer*, pero la muerte la sorprendió en 1975 con la primera hoja de la tercera parte, el *juzgar*, en su máquina de escribir. Y es tanto más sorprendente y contrastante la ausencia de toda referencia a Husserl, si se toma en consideración la profusa bibliografía que maneja y cita Arendt en dicha obra, extraída de múltiples ámbitos concebibles, como los de la literatura, la economía, la política, la sociología, la psicología social, la filosofía y hasta las ciencias físicas.

Por cierto, no es que *no mencione* a Husserl en su última obra, *La vida del espíritu*. Sí lo hace, por lo menos en tres lugares, entre ellos al discutir la “retirada” del pensar en los pensadores profesionales respecto del “mundo en el que las cosas y seres humanos se aparecen” unos a otros demandando reconocimiento y aceptación mutua, señalando en relación con dicha retirada las teorías solipsistas y subjetivistas en torno al *ego* y al pensar sancionadas por el cartesianismo.⁸ También lo hace al comentar la ruptura del sentido común —de este “sexto sentido”— por parte de doctrinas científicas y filosóficas, como también ocurre con la “fundación metodológica de la ciencia fenomenológica” o ἐποχή,⁹ que es como Husserl se refiere a un aspecto importante del método fenomenológico. En efecto, Arendt pone en paralelo la “puesta entre paréntesis” metodológica por parte de una filosofía que se auto-interpreta como “ciencia” con la posición estoica de Epícteto, aunque usa los ejemplos husserlianos de *Ideas I*.¹⁰ Arendt opina que, cuando el fenomenólogo decide metodológicamente volcarse sobre la experiencia o percepción del árbol en lugar de enfocar el árbol mismo que está afuera, no sólo se pierde el “impacto” que la presencia de la realidad tiene sobre uno mismo, sino que “la conciencia deviene un sustituto pleno del mundo

⁸ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, op. cit., pp. 46-47.

⁹ *Ibid.*, pp. 52-53.

¹⁰ Hua III/1 (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993 [segunda reimpresión], traducción de José Gaos; en adelante, *Ideas I*; modificaré la traducción de Gaos, donde sea necesario, siguiendo la reciente versión todavía inédita de Antonio Ziriñón).

exterior, presentado como impresión o imagen”.¹¹ La conciencia deviene “imposible” e “inafectada” por dicha realidad. Ella deja de ser el “yo silencioso” que “acompaña a todas mis representaciones” (en el sentido del yo trascendental kantiano), para sufrir una transformación. Cito a Arendt:

Ya que ya no me hallo más absorbida por el objeto dado a mis sentidos (aunque este objeto, incambiado en sus estructuras “esenciales”, permanece presente como un objeto de la conciencia —que Husserl denominó “objeto intencional”), yo misma, como mera conciencia, emerjo enteramente como una nueva entidad. Esta nueva entidad puede existir en el mundo en completa independencia y soberanía y sin embargo permanecer en posesión del mundo, a saber, de su mera “esencia” despojada de su carácter “existencial”, de su realidad que pudiese tocarme y amenazarme en mi intimidad.¹²

Arendt considera que esta “puesta entre paréntesis de la realidad —deshaciéndose de ella, tratándola como si no fuese más que una mera ‘impresión’ o ‘imagen’— ha seguido siendo una de las grandes tentaciones de los ‘pensadores profesionales’”, y al afirmar esto señala a Hegel como uno de los filósofos más representativos y extremistas al respecto.¹³ El contexto de estas referencias extraídas de su obra *La vida del espíritu* es su caracterización general del “pensar” como un cierto sustraerse del mundo; caracterización que Arendt no considera una invención filosófica suya, pues lo mismo le “ocurre a cualquiera que reflexione sobre cualquier cosa”, sólo que les “ocurre más frecuentemente a los ‘filósofos profesionales’”, como los denominaba Kant.¹⁴

Dicha presentación tan somera y “de oídas” de los significados husserlianos de ἐποχή y conciencia, en el contexto de una obra

¹¹ Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, op. cit., pp. 155-156.

¹² *Ibid.*, p. 156.

¹³ *Ibid.*, p. 157.

¹⁴ *Ibid.*, p. 53.

de riquísimas implicaciones sobre la vida del espíritu, por lo menos desilusiona, pues carece de una confrontación mínimamente seria con el texto de Husserl, quien fue el primer crítico de las llamadas “teorías de la imagen” y la “impresión” en su discusión en torno a la conciencia y la intencionalidad. La fascinación temprana que tuvo Arendt por el pensamiento de Heidegger, así como su rechazo y posterior “ajuste de cuentas” con el pensamiento de éste —respecto del cual sin embargo siempre se mantuvo en una cierta “proximidad en la distancia” o en una paradójica “pertenencia en la retirada”¹⁵— pueden explicar este vacío. En efecto, no hay duda de que Arendt finalmente siguió “confiando” en la interpretación heideggeriana de la fenomenología de Husserl. Esta confianza parece no haberse quebrado, como dice John Felstiner, ni siquiera luego de los luctuosos sucesos de 1933 que la alejaron por cerca de dos décadas de aquel “hombre que gobernando Hitler fue rector de Friburgo en 1933-34, que en 1935 declaró la ‘verdad interior y grandeza’ del nazismo, que en 1936 aún firmaba sus cartas con *Heil Hitler!*, hacía que su clase saludara de esa manera, llevaba una insignia con la esvástica y pagó las cuotas del partido hasta 1945”, y que mantuvo “silencio [...] en relación con estos hechos desde la guerra”.¹⁶ La confianza que manifiesta Arendt en la interpretación heideggeriana de Husserl, repito, no se quebró incluso a pesar de haber manifestado violentamente su distancia respecto de Heidegger en 1946, en su artículo “What is *Existenz Philosophie*?”¹⁷ En ese texto incluso acusa a Heidegger de ser responsable de la expulsión de Husserl de la Universidad de Friburgo, en aplicación de las medidas nazis; acusación errónea que Jaspers le hizo notar en la correspondencia que sostuvo con ella.¹⁸ En una carta del 9 de julio de 1946 a Jaspers, Arendt

¹⁵ Jacques Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*, Paris: Édition Payot, 1992, p. 155 *passim*.

¹⁶ John Felstiner, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, New Haven: Yale University Press, 1995, p. 245, citado por Richard Wolin, *op. cit.*, pp. 23-24.

¹⁷ Hannah Arendt, “What is *Existenz Philosophie*?”, en: *Partisan Review*, n° 13, 1946, pp. 48-80.

¹⁸ *Cfr.*, Hannah Arendt-Karl Jaspers, *Correspondence 1926-1969*, traducción de

aceptó la explicación de éste respecto de que Heidegger se había visto obligado a poner el nombre de Husserl en un documento que impartía una prohibición del régimen nazi a los profesores de origen judío, pero ella siguió considerando que por razones de principio Heidegger “debió asumir la responsabilidad de renunciar”. Arendt añade en la misma carta:

En otras palabras, aunque yo nunca tuve ninguna atadura ni profesional ni personal con el viejo Husserl, quiero mantener mi solidaridad con él en este único caso. Y porque sé que esta carta y firma [de Heidegger] casi lo matan, no puedo dejar de considerar a Heidegger como un asesino potencial.¹⁹

Hannah Arendt, sin embargo, se reconcilia con Heidegger a partir de 1950, y mantiene correspondencia con él desde 1952 hasta su muerte, en 1975. Aunque en *La condición humana*, publicada en 1958,²⁰ no menciona ni a Husserl ni a Heidegger una sola vez, le dice a Heidegger en una carta que le escribe en 1960 que dicha obra “[e]s un trabajo que te debe casi todo en todo sentido”.²¹ Sin embargo, en una nota que no llegó a enviarle a Heidegger, además de admitirle que le ha seguido siendo fiel, a la vez que infiel, sin haber dejado nunca de amarle— le dice no haber podido dedicarle dicha obra porque él no es más que un “zorro” que se cree muy listo por haber armado una madriguera que constituye una trampa en la que los demás están destinados a caer, pero en la que el único que permanece atrapado es el propio Heidegger.²²

Robert y Rita Kimber, Orlando/Fl.: Harcourt Brace & Company, 1992, Carta n° 40, p. 43.

¹⁹ *Ibid.*, Carta n° 42 del 9 de julio de 1946, pp. 47-48.

²⁰ Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 1958.

²¹ *Cfr.* Úrsula Ludz, *op. cit.*, Carta del 28 de octubre de 1960, p. 140.

²² Julia Kristeva, *op. cit.*, p. 35.

De hecho, *La condición humana*, tanto en su estructura como en sus temas —la acción, el mundo, el principio de individuación, el dominio público— es una verdadera réplica a la “ontología fundamental” de Heidegger, tal como se gestaba entre 1924-1925, semestre en el que Hannah Arendt siguió precisamente con él un curso sobre *El Sofista* de Platón. Situándose en el terreno de los asuntos humanos, de la condición de pluralidad y del sentido común, Hannah Arendt en *La condición humana* reexamina la filosofía griega para denunciar el corte radical introducido por ésta entre pensamiento y acción, así como el sometimiento y la absorción de la acción bajo el pensamiento, error de los “pensadores profesionales”. Y lo hace reexaminando las articulaciones fenomenológicas de la *vita activa*. En este reexamen, contrariamente al punto de vista platónico-heideggeriano de la vida contemplativa planteado en *El Sofista*, según el cual en filosofía “no hay que contar historias”, Arendt reivindica el *relato* —la historia *inventada* que acompaña a la historia *verdadera*— como discurso capaz de plantear y responder a la pregunta: “¿quién eres tú?”,²³ en relación con las acciones y las palabras de cada quien en la “red de relaciones humanas”.²⁴ Los espectadores reconstruyen y *narran ex post facto* la historia de los actores, escenificándola a través de la *memoria* a la vez que “completándola”, en un *interesse* o entre-dos entre lo vivido y lo narrado.

Eso es lo que me he propuesto en este primer apartado, en el que he tratado de identificar el “quién eres tú” de los protagonistas de un diálogo y una lectura que, si bien no tuvo efectivamente lugar, pudo perfectamente haber ocurrido.

En lo que sigue reproduciré brevemente una posible lectura arendtiana de la obra de Husserl, como el cuestionamiento de una fenomenología de la acción y de la pluralidad a otro. No es del todo inventada, aunque estrictamente hablando se trata de una “lectura de lectura”, pues se basa en una crítica a la fenomenología de Husserl desde la perspectiva de Arendt en *La condición*

²³ Hannah Arendt, *The Human Condition*, op. cit., pp. 178, 181 ss.

²⁴ *Ibid.*, p. 184.

humana, tal como es reconstruida por el filósofo belga Jacques Taminiaux en un breve pasaje de su obra *La sirviente de Tracia y el pensador profesional* —Arendt y Heidegger.²⁵ Al final, y a modo de breve conclusión, más allá de las inherentes limitaciones de dicha “lectura de lectura”, apuntaré en dirección de lo que podría constituir algunos puntos de proximidad a través de la distancia entre el pensamiento de Husserl y el de Arendt.

§2. FENOMENOLOGÍA DE LA ACCIÓN Y DE LA PLURALIDAD

Taminiaux primero nos recuerda los lineamientos principales de la mirada fenomenológica de la *vita activa*, según Arendt, y su reproche a la tradición de la metafísica occidental inaugurada por Platón, debido a que dicha tradición habría distinguido y separado la vida contemplativa de la vida activa, y habría sometido esta última a aquella por ser de menor dignidad y estar a su servicio.²⁶ Ahora bien, según Arendt, para poder sostener la vida contemplativa es indispensable satisfacer ciertas condiciones previas de la vida que conciernen a la acción en sentido lato. En primer lugar, se trata de mantener el cuerpo con vida, nutriéndolo y asegurándole un *habitat* de utensilios y artefactos que permitan a la contemplación desplegarse sin obstáculo. Al someter dichas condiciones vitales básicas al βίος θεωρητικός, los metafísicos tienden a borrar las articulaciones fenomenales propias de la vida activa y sus distinciones internas. La más importante de estas distinciones es aquella entre ποίησις (o producción) y πράξις; distinción que resultó oscurecida por Platón al interpretar la actividad práctica del político desde la del artesano y su τέχνη. Así, el político resulta abordado como un artesano que configura la república bajo la égida de la contemplación (θεωρία) de un modelo, arquetipo o idea.²⁷

²⁵ Jacques Taminiaux, *op. cit.*, pp. 11-51.

²⁶ Hannah Arendt, *The Human Condition*, *op. cit.*, p. 16.

²⁷ *Ibid.*, p. 17.

Ante esto, Arendt primero pone en marcha un procedimiento fenomenológico deconstructivo de la interpretación platónica, examinando la experiencia de la *vita activa* en textos pre-platónicos previos al auge del βίος θεωρητικός, como los de Homero, Heródoto y Tucídides, y en textos post-platónicos como los de Aristóteles. El examen pasa también por una reconstrucción rememorativa y por una mirada fenomenológica de la experiencia misma en su articulación diferenciada. Los rasgos fenomenológicos de los tres estratos de la vida activa aparecen condensados así en tres enunciados: “la condición humana de la *labor* es la vida misma”; “la condición humana del *trabajo* es la mundaneidad”; y “la pluralidad es la condición de la *acción* humana” y de toda “vida política”.²⁸

En resumen, en el primer estrato la actividad de la *labor* está atada al proceso biológico natural del cuerpo. La *vida* aquí es la del reino de la *necesidad* —de la ζωή, no del βίος. Se trata del eterno retorno del ciclo de la vida —de la reproducción de la especie, por un lado, y de la supervivencia natural del individuo a través del consumo permanente y renovado de productos perecibles, por el otro— con la consecuente “repetitividad, multiplicación, interdependencia corpórea, y anonimato del agente”.²⁹ En el segundo estrato, como señala Taminiaux, el *trabajo* produce más allá del ciclo natural una región estable de cosas durables, cuyo uso no las destruye. Instituye así un *mundo* ambiente artificial e irreducible a la naturaleza biológica, que asegura a los seres humanos una morada estable entre la vida y la muerte. La actividad de *fabricación* se despliega en una secuencia lineal, no circular, como un *medio* para alcanzar el *fin* o producto que yace más allá de ella. Su racionalidad instrumental es la de los medios y fines; por la cual, alcanzado un fin éste constituye el medio de nuevas secuencias para fines ulteriores. Pero la mentalidad utilitaria del *homo faber* pone en peligro la estabilidad del mundo que ella misma instituye al privar a las cosas de su dig-

²⁸ *Ibid.*, p. 7 (el subrayado es mío).

²⁹ Jacques Taminiaux, *op. cit.*, p. 42.

nidad intrínseca. Para salvaguardar la mundaneidad, que es la condición misma del trabajo, es necesaria otra actividad, en un tercer estrato que, como señala Taminioux, “trasciende a la vez el puro funcionalismo de los bienes de consumo y la pura utilidad de las cosas de uso”.³⁰ Esta actividad permite la emergencia del “mundo” desde una perspectiva menos antropocéntrica y más cosmocéntrica. Fenomenológicamente hablando, el mundo es tal en tanto *aparece*, siendo su identidad diferenciada indisociable de la *pluralidad de perspectivas* que se abren ante él, aunque trascendiendo la mera suma de éstas. Mundo aquí es el “correlato de las condiciones humanas de la *pluralidad* y la *natalidad*”.³¹ La *pluralidad* a su vez se distingue de la mera multiplicidad porque implica no sólo diversidad o diferencia de las cosas en su *qué*, sino la capacidad humana de distinguirse en la singularidad exclusiva e irrepetible de su *quién*. En cuanto a la *natalidad*, y su correlato, la *mortalidad*, ambas constituyen los límites entre los que se despliega dicha actividad *sui generis*, que vincula a individuos —parecidos y diferentes— en su aparecer mutuo. La acción es aquí la *vida* de un *alguien* como secuencia irreversible de eventos singulares e irrepetibles que pueden ser narrados. Y puesto que esta acción presupone su aparecer en el seno de una pluralidad, la palabra o la interlocución le es esencial, co-perteneciéndose así *πρῶξις* y *λέξις*, como acotara Aristóteles. Toda acción e interlocución se inscribe así en una red de relaciones pre-existentes y abiertas, por lo que no sólo cada agente es a la vez paciente sino que la acción misma es ambigua y frágil por su imprevisibilidad, irreversibilidad y carácter ilimitado. La invención de la *πόλις* o de la vida política, bajo la forma específicamente griega de la isonomía, intentó suplir dicha fragilidad al proveer un mundo como horizonte de la constitución de sentido, más allá de toda necesidad vital o utilidad.

Según Arendt, sin embargo, los filósofos, desde Platón, consideraron intolerable aquella fragilidad de los asuntos de los seres

³⁰ *Ibid.*, p. 44.

³¹ *Loc. cit.*

humanos. Por ello, en la obra *Las leyes*, de Platón, los seres humanos aparecen cual marionetas manipuladas por un dios oculto. Según ella, Platón mismo primero oscurece la distinción entre *πρᾶξις* y *ποίησις* y en complicidad con la *θεωρία* reinterpreta la *πόλις* en términos de una ciudad fabricada en la que cada cual cumple una función definida, como en el taller de un artesano.³²

Ahora bien, Taminiaux admite, siguiendo el punto de vista arendtiano, que Husserl habría rehabilitado el percepto y restituido la densidad carnal del mundo de la percepción o de la vida. Este mundo para Husserl es en efecto co-constituido a través de la comunicación intersubjetiva de una pluralidad de sujetos percipientes, que intervienen unos-con-otros en la aparición *unitaria* de las cosas; es asimismo un mundo de *artefactos* constituidos y un mundo mancomunado como horizonte indispensable de la *praxis*,³³ en clara oposición a Platón y Descartes. Sin embargo opina que, a pesar de ello, conjuntamente con la tradición platónica y *heideggeriana*, Husserl habría contribuido al oscurecimiento de la *vita activa*.³⁴ Alude varias razones para esta valoración: 1) porque Husserl no habría reconocido la vinculación entre la pluralidad y la acción del individuo, entre la historia individual y la interacción social, política e histórica; 2) porque Husserl “incontestablemente” habría sometido toda actividad práctica a la actividad teórica suprema: la de la constitución trascendental; 3) porque Husserl habría interpretado a las comunidades humanas como unificadas por una voluntad colectiva al modo de un centro egológico de nivel superior —un sujeto colectivo, el mundo comunitario (*gemeinschaftliche Welt*)— en el que, al no reconocerse la diferencia y el debate de la interlocución, se tiende a abolir la pluralidad (como en el Estado-nación moderno, dotado de una constitución, un gobierno, una administración, etc.); 4) porque según Husserl los filósofos como “funcionarios de la humanidad” vendrían a ser los únicos miembros de un cuerpo político caracte-

³² *Ibid.*, pp. 45-46.

³³ *Ibid.*, pp. 46-47.

³⁴ *Cfr. ibid.*, pp. 47-51.

rizado por una “gestión común”, por lo que primaría en su concepción —en complicidad con la “teoría”— una dimensión más “*poiética*” (productiva) que propiamente “práctica” del cuerpo político; 5) porque Husserl no tendría propiamente una reflexión sobre la historicidad; Taminiaux sostiene esto supuestamente de la mano de Arendt, y echando mano de un manuscrito inédito³⁵ en el que Husserl trata de los estratos de la historicidad. Allí Husserl opone a un vagabundo sin oficio —que se deja llevar por los acontecimientos, desligándose así de toda historicidad y aun de una biografía digna de ser contada en sentido propio— a aquel que consagra su vida a una misión, vocación o profesión (*Beruf*) prescribiendo para su vida normas conforme a los fines que se traza —a quien sí le correspondería tanto una biografía como la dimensión de la historicidad. Taminiaux le niega a Husserl una reflexión sobre la historicidad porque el ejemplo de aquel que, contrario al vagabundo, orienta su vida conforme a una misión, emula la actividad del filósofo, que no es propiamente una “actividad” en el mundo en común de la pluralidad humana, sino que se aboca a la vida contemplativa, al pensar, que consiste, por el contrario, en un “sustraerse” del mundo. La biografía de un pensador es, por el contrario, raramente fascinante, bastando decir de él que “nació, trabajó y murió”. 6) En relación con lo anterior, porque si bien para Husserl es cierto que el vagabundo no logra escapar del nivel primario de la ζωή natural, el “funcionario de la humanidad” que vive conforme al modelo *poiético* o productivo de un “prediseño del sentido unificado de su vida” —de modo monádico y en ausencia de la pluralidad— no hace justicia a la *acción* como interlocución e interacción ligada a las condiciones frágiles —irreversibles, imprevisibles, y abiertas— de la pluralidad humana, y por ello tampoco logra acceder al horizonte de la historicidad.

Por otro lado, según el pensamiento de Hannah Arendt, más allá de vagabundos *versus* “funcionarios de la humanidad” esta-

³⁵ Taminiaux se refiere al Ms. K III 3, algunas de cuyas páginas han sido recogidas en *Hua* XXIX.

rían los “aventureros”, cuyas vidas dignas de biografías fascinantes carecen de sentidos pre-diseñados. La promesa y el perdón que suplen la apertura y la fragilidad de la *πρᾶξις* se refieren estrictamente al otro en “redes relacionales”, y no han de interpretarse como el respeto a una norma o un fin prefijado desde una racionalidad de medios y fines.

§3. AFINIDADES EN MEDIO DE DIFERENCIAS

Se requeriría bastante más que unas breves líneas para justificar apropiadamente mi incomodidad ante esta lectura del texto de Husserl, a la luz de Arendt. Ella comparte con muchas lecturas francófonas posmodernas y también pragmatistas de la obra de Husserl la característica de colocarse bajo la égida de Heidegger: sea para leer a Husserl críticamente como un representante más de la metafísica de la subjetividad moderna; o para leerlo críticamente desde el marco de una deconstrucción aplicada al pensamiento del propio Heidegger. En su libro *La sirvienta de Tracia y el pensador profesional—Arendt y Heidegger*, Taminiiaux aplica a Husserl, aunque *mutatis mutandis*, las mismas críticas estructurales que le dirige a Heidegger desde el punto de vista de Arendt. No niego que este tipo de lectura, que ha gozado de extensa popularidad a lo largo del siglo XX, no encuentre cierto apoyo en el texto de Husserl, pero generalmente lo logra a costa de recortarlo de su contexto concreto.

Retomemos, pues, muy brevemente un par de presupuestos básicos. El primero concierne a la *ἐποχή* o al sentido de la reducción fenomenológica, que por lo menos *La vida del espíritu* parece interpretar como reforzando la concepción filosófica profesional del pensar en tanto cercenado del mundo de la vida y del sentido común. Pues bien, dicho concepto introduce una diferencia entre *lo que hace el filósofo* y *lo que él describe*; diferencia que generalmente se pasa por alto. Si bien es cierto que la *ἐποχή* es un procedimiento metodológico que pone en marcha *el filósofo*, suspendiendo temporalmente su “interés” cotidiano objetivante y natural en el interior del mundo de la vida en común, lo hace

con el objeto de “*saber lo que hacemos*” —usando una expresión arendtiana. En efecto, al “romper el fetichismo objetivista del mundo para ganar su presencia y abrir su sentido”,³⁶ la ἐποχή permite ver, bajo una nueva luz, *qué estamos haciendo* cuando nos hallamos comprometidos ingenuamente en nuestras actividades mundanas. Así, si bien la reducción trascendental sí es un acto de resolución y de pensar solitario que sustrae reflexivamente *al filósofo* del “mundo en común”, él, en tanto espectador desinteresado, está en el fondo impulsado por un “nuevo interés”: el de entender y describir *cómo* se desenvuelve la vida del espíritu o del sujeto cuando está ingenuamente comprometido en la actitud natural. Y lo que descubre y describe el filósofo es que el ser humano se halla comprometido de modo trascendentalmente *intersubjetivo* con el mundo, esto es, que de modo *intersubjetivo* constituye —al lado de, con y en los otros— el sentido y la validez que tiene para nosotros el mundo circundante de la vida —en sus múltiples horizontes: perceptivos, valorativos y volitivos; naturales y culturales; naturalistas y personalistas; sociales y políticos.

El segundo presupuesto concierne a la llamada “monadología” husserliana, que no es sino otro nombre de la teoría de la intersubjetividad trascendental de Husserl. Lo primero por destacar aquí es que la mónada husserliana “tiene ventanas” y no es un sujeto solipsista. Se trata del sujeto en toda su concreción: es decir, concierne a la totalidad de la vida del sujeto, con su historia personal, abierta e irrepetible, y con los correlatos de todas sus experiencias intencionales, esto es, con su “mundo circundante” —incluyendo el “mundo en común”.³⁷ Lo segundo a notar aquí es que en líneas generales la monadología husserliana se desarrolla en tres estratos: el primero se despliega a nivel de la vida instintiva, pre-egológica y pre-objetivante, donde el otro

³⁶ Donn Welton, “Structure and Genesis in Husserl’s Phenomenology”, en: Peter McCormick & Frederick Elliston (eds.), *Husserl, Expositions and Appraisals*, Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, pp. 54-55.

³⁷ *Cfr.*, *Hua XIV*, pp. 165-232 (Julia Iribarne, editora y traductora, *La intersubjetividad en Husserl*, vol. II, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1988, pp. 207-238; en adelante, *IH*).

es el primer hombre; el segundo es el estrato de la “monadología idealista”, llamado así por el crítico alemán Iso Kern, correspondiente a los análisis reflexivos de la constitución del *alter ego* (o del “otro yo”) en sus sentidos trascendental y mundano respectivamente, y que fue durante mucho tiempo el único estrato descriptivo identificado con la “teoría de la intersubjetividad” husserliana; el último estrato es aquel de la “monadología social”, que tiene su punto de partida en el análisis de la constitución de la socialidad en “actos” sociales cuya intención primaria es la *comunicación*.³⁸ La descripción husserliana de este último nivel nos acerca asombrosamente al concepto arendtiano de “pluralidad” como comunidad de iguales y diferentes, en relaciones de interacción e interlocución en el aparecer del espacio público. Merece destacarse también que los actos sociales, desde la relación “yo-tú” implican *responsabilidad*, tomas de posición y autorreflexión, generando una “comunidad práctica de la voluntad”.³⁹ La vida en comunidad, asimismo, abre la posibilidad de correcciones y cambios comunitarios en procura de nuevos resultados en el interior de un horizonte futuro relativamente común y abierto.⁴⁰

Por último, un sano ejercicio deontológico obligaría a restablecer el contexto de ciertos pasajes citados, en los que Husserl supuestamente defiende ideas como la de una *πρᾶξις* que no es sino una *ποιήσις* cómplice de, y sometida a, la *θεωρία*; la de la vida del filósofo que, en tanto funcionario de la humanidad, “prediseña su sentido unificado”, haciendo desaparecer la fragilidad del ámbito de la pluralidad y del mundo común humano; o la de una supuesta comunidad “omnisciente” de filósofos. Husserl repetidamente subraya, en relación con estos dos últimos puntos, que él se refiere a un *τέλος* de límites ideales últimos que yace en el infinito y guía el curso efectivo del pensamiento filosófico, pero que no se refiere a *hechos históricos*, ni a productos de filó-

³⁸ *Ibid.*, pp. 165-166 *passim* (*Ibid.*, pp. 208-210).

³⁹ *Hua XV*, p. 442.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 465.

sofos que trabajan individual o comunitariamente. Es cierto, sin embargo, que la idea-τέλος de la comunidad de filósofos se origina según Husserl en la autorresponsabilidad absoluta, esto es, en la *voluntad* de una vida filosófica individual y mancomunada absolutamente auto-responsable, abocada a una intencionalidad “interpersonal” de personalidades “de un orden superior”. Como señala Husserl entre 1923-1924:

Desde la perspectiva de procesos y contenidos teóricos, tenemos así el progreso de una cultura filosófica o una ciencia filosófica, pero no como un hecho histórico, sino como un ideal, como una “filosofía auténtica” infinitamente orientada y desarrollándose hacia la idea absoluta final de una sabiduría total y verdad total hacia este τέλος [...]. Cuando nos percatamos de que cada tipo de hacer, querer y sentir puede volverse un objeto de las ciencias, donde se les convierte en temas teóricos, cuando además nos percatamos de que todo conocimiento teórico puede experimentar un vuelco normativo, de acuerdo con el cual se convierte en una regla para una *praxis* posible, etc., entonces comprendemos que la filosofía —como ciencia universal llamada a proporcionar la fuente primordial desde donde todas las ciencias obtienen su justificación— [...] no puede ser una ocupación pasajera de la humanidad, que más bien una vida filosófica debe ser comprendida en general como una vida a partir de la autorresponsabilidad: [...] Por cierto [...] el objeto individual es miembro de una comunidad [...]. La autorresponsabilidad de los individuos, que se conocen a sí mismos como miembros y funcionarios de la comunidad, [...] implica por tanto una responsabilidad por la comunidad misma. [...] Por otro lado, así como la comunidad no es una mera colección de individuos que se hallan unos al lado de los otros y exteriores unos a otros, sino más bien una síntesis de individuos mediante una intencionalidad interpersonal [...], entonces [...] también hay una autorresponsabilidad para una comunidad, una voluntad para la autorresponsabilidad [...]. De allí resulta un horizonte de efectos personales posibles y efectos mutuos para la fundación o el mantenimiento

de asociaciones sociales reales o posibles, [...] mediante las cuales pueden emerger personalidades de orden superior.⁴¹

Por consiguiente, en cuanto al primer punto mencionado, considero forzado e inexacto interpretar la *πρᾶξις* husserliana en términos de una mera *ποίησις* o producción en complicidad con la contemplación teórica. Pues en efecto Husserl siempre apunta más bien en dirección de una interpenetración circular de las dimensiones cognitivas, volitivas y afectivas de la vida del espíritu.

La razón cognitiva —sostiene Husserl— *es una función de la razón práctica [y] el intelecto es un sirviente de la voluntad. [...]* Pero el sirviente lleva a cabo en sí mismo funciones voluntarias, ellas mismas orientadas hacia formaciones cognitivas que precisamente son medios necesarios para guiar la voluntad en general, para indicarle las metas y vías correctas. La voluntad de conocimiento es presupuesta por toda otra voluntad, si es que esta última ha de poseer una forma más alta de valor.⁴²

En esta interacción primordial entre teoría y *praxis* la “racionalidad” teórica tampoco se entiende como “transparente”, separada o infalible. En efecto, el dominio fundacional de la voluntad —acota Husserl en 1923-1924— es contingente, por lo que reina allí la “indeterminación”, “lo desconocido”, “el peligro”, “el error”, “el pecado”, etc. Por ende, “El proceso interminable del conocimiento es un progreso en la reducción de las barreras y peligros, pero es un progreso interminable, y el peligro permanece interminablemente en él”. Husserl añade:

La ciencia no calcula simplemente, y aun una vez por todas, acerca de lo que debe hacer el sujeto voluntario en cada caso, como si la voluntad simplemente tuviese que decir su sí realizador al resul-

⁴¹ *Hua VIII*, pp. 196-198.

⁴² *Ibid.*, p. 201.

tado del conocimiento calculado de modo unívoco y firme. Esencialmente siempre hay espacios para que actúen lo desconocido, la indeterminación, el peligro, el error, el pecado, etc.⁴³

En suma, temas como éste, en los que —me parece— pueden trazarse proximidades en la distancia entre Arendt y Husserl, y que hubiesen hecho apasionante una lectura efectiva entre ambos, me parece que abundan. Esa tarea debe emprenderse seriamente algún día.

⁴³ *Ibid.*, pp. 201-202.

Capítulo X

PAUL RICOEUR, INTÉRPRETE EN LAS FRONTERAS DE LA FENOMENOLOGÍA

§1. TENDIENDO PUENTES

En un artículo dedicado a Emmanuel Levinas en 1980,¹ Paul Ricoeur recuerda que el primer contacto que tuvo con la fenomenología de Husserl se dio leyendo el texto con el que Levinas introdujo los estudios husserlianos y la fenomenología en Francia. Se trata de *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*,² de 1930, una interpretación de las *Investigaciones lógicas*³ de 1900-1901, especialmente de la sexta. Ricoeur acota que,

¹ Paul Ricoeur, “Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Krisis* de Husserl”, en: Rosemary Rizo-Patrón y Germán Vargas (eds.), *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. II, presentado y traducido por Héctor Salinas, Lima/Bogotá: PUCP/San Pablo, 2005, p. 352; versión original “L’originnaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl”, en François Laruelle (ed.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, Paris: J.-M. Place, 1980, pp. 167-177; en adelante, “Lo originario”.

² Emmanuel Levinas, *La théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris: Vrin, 1970.

³ *Hua XVIII, XIX/1 y XIX/2* (Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, vol. I y II, traducido por José Gaos y Manuel García Morente; en adelante, *IL I* e *IL II*).

desde entonces, la recepción francesa de la fenomenología se ha caracterizado por una preferencia por la obra pre-trascendental de Husserl y por el despliegue del campo fenomenológico “entre Husserl y Heidegger”.⁴ Desde 1940 hasta 1987, además de las traducciones en 1950 de *Ideas I* de 1913 y de la “Conferencia de Viena” de 1935, Ricoeur dedica por lo menos trece trabajos a comentar distintos aspectos de la obra de Husserl o a ponerlo en diálogo con la hermenéutica.⁵ Consagra estudios más detenidos a los dos primeros volúmenes de *Ideas relativas a una fenomenolo-*

⁴ Paul Ricoeur, “Lo originario”, p. 353.

⁵ Sin la pretensión de hacer una lista exhaustiva, pueden mencionarse los siguientes estudios: “Étude phénoménologique de l’attention et de ses connexions philosophiques”, en: *Bulletin* n° 15, tipografiado, de enero-marzo 1940, del Círculo Filosófico del Oeste (publicado el 29 de abril de 1941); “Husserl et le sens de l’histoire”, en: *Revue de métaphysique et de morale*, vol. LIV, julio-octubre 1949, pp. 280-316 (traducción castellana: “Husserl y el sentido de la historia”, en: *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. II, *op. cit.*, presentado y traducido por Héctor Salinas, pp. 319-349); su traducción de *Hua III/1* con su correspondiente “Introduction à *Ideen I* d’Edmund Husserl”, en: *Idées directrices pour une phénoménologie pure*, Paris: Gallimard, 1950, pp. xix-xxxix; la traducción de la entonces inédita Conferencia de Viena de Husserl, “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie” (*Hua VI*, pp. 314-348), en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. LV: 1950, pp. 225-258; “Méthodes et tâches d’une philosophie de la volonté”, en: Hermann-Leo Van Breda (ed.), *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris: Desclée de Brouwer, 1952; “Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl”, en: *Revue de métaphysique et de morale*, vol. LVI, octubre-diciembre 1951, pp. 357-394, y vol. LVII, enero-marzo 1952, pp. 1-16; “Husserl (1859-1938)”, en: E. Bréhier, *Histoire de la philosophie Allemande*, Apéndice, tercera edición, Paris: Vrin, 1954, pp. 166-169, 183-185, 186-196; “Études sur les ‘Méditations cartésiennes’ de Husserl”, en: *Revue philosophique de Louvain*, vol. LII, 1954, pp. 75-109; “Kant et Husserl”, en: *Kant Studien*, vol. XLVI, setiembre 1954, pp. 44-67; “Phénoménologie existentielle”, en: *Encyclopédie Française*, vol. XIX, Paris: Larousse, 1957, 10.8-10.12; “Husserl’s Fifth Cartesian Meditations”, en: *Husserl, An Analysis of his Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 1967 (incluye traducciones de los textos anteriormente mencionados, menos el de 1940 y la traducción de la Conferencia de Viena); “Phénoménologie et herméutique: en venant de Husserl” (1975), en: Paul Ricoeur, *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique*, vol. II, Paris: Seuil, 1986; “L’originare et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl”, en: *op. cit.*; y finalmente, “Narrativité, phénoménologie et herméutique”, en: André Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. L’univers philosophique* vol. I, 1987.

*gía pura y una filosofía fenomenológica*⁶ de 1912, obras conocidas como *Ideas I* e *Ideas II*, las *Meditaciones cartesianas* de 1931, y la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*⁷ de 1936. En dichas lecturas se observa una mayor simpatía de Ricoeur por la obra tardía de Husserl en contraste con las dificultades que detecta en *Ideas I*. Pero en general puede decirse que “el trabajo permanente de Ricoeur sobre los textos centrales de la fenomenología” es indicio del reconocimiento “en ella de una de las fuentes de su propio pensamiento”.⁸

A continuación, luego de abordar brevemente elementos del itinerario intelectual y del estilo filosófico de Ricoeur, propongo retomar dos lecturas que él dedica a la *Crisis*, “Husserl y el sentido de la historia” de 1949, y “Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Krisis* de Husserl” de 1980. El interés del primer estudio no sólo estriba en que se trata de “uno de los primeros textos que inauguran la investigación sobre el problema de la historia en el último Husserl”, y en que “denota la temprana y permanente preocupación del futuro Paul Ricoeur por la fenomenología, la historia y sus paradojas hermenéuticas”,⁹ sino en que lo redacta cinco años antes de la publicación oficial de la *Crisis* en la colección *Husserliana*, editada por Walter Biemel.¹⁰ En esta ocasión,

⁶ *Hua III/1* (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993 [segunda reimpresión], traducción de José Gaos; en adelante, *Ideas I*; modificaré la traducción de Gaos, donde sea necesario, siguiendo la reciente versión todavía inédita de Antonio Ziriñ;); *Hua IV* (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro Segundo: *Investigaciones fenomenológicas sobre constitución*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, traducción de Antonio Ziriñ; en adelante, *Ideas II*).

⁷ *Hua VI* (Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia V. Iribarne; en adelante, *Crisis*).

⁸ Héctor Salinas, Nota del traductor a Paul Ricoeur, “Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Krisis* de Husserl”, *op. cit.*, p. 352.

⁹ Héctor Salinas, Nota del traductor a Paul Ricoeur, “Husserl y el sentido de la historia”, *op. cit.*, p. 320.

¹⁰ *Hua VI* (*Crisis*).

como en otras previamente, Ricoeur trabaja con los manuscritos. El interés del segundo trabajo se debe a que lo redacta en un período en el que su pensamiento ya ha evolucionado de una “antropología pre-hermenéutica” a una abiertamente hermenéutica, desde la que renueva su diálogo con la fenomenología. Un interés propio adicional es que ambos textos han sido por primera vez traducidos y publicados en castellano en el segundo volumen del *Acta fenomenológica latinoamericana* —órgano oficial del *Círculo Latinoamericano de Fenomenología*— del año 2005, publicación que contó con la anuencia de Ricoeur pocos meses antes de su muerte. Al pasar revista a dichos textos quisiera iluminar su estilo peculiar de lectura y aplicación del método fenomenológico, y vislumbrar algunos aspectos de sus propias preocupaciones filosóficas. Se verá cómo Ricoeur valoriza en Husserl a un lector de paradojas, y cómo su estilo se caracteriza por moverse en las *fronteras* de varias tradiciones, una de ellas la fenomenología, tendiendo sobre diversas riberas numerosos *puentes* mediante un diálogo dialéctico-hermenéutico.

§2. “JARDINERO Y EXPLORADOR”

En los veinticinco libros que publicó durante su vida, algunos de los cuales reúnen varios de los más de quinientos artículos que escribió, se identifica en el pensamiento de Ricoeur el desarrollo de una antropología filosófica de la “persona capaz”, que pretende dar cuenta de las capacidades y vulnerabilidades fundamentales que despliega la vida de los seres humanos. Desde su texto inaugural de 1950, *Lo voluntario y lo involuntario*,¹¹ y su continuación en los dos volúmenes de *Finitud y culpabilidad*¹² de 1960, pasan-

¹¹ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, Tomo I, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris: Aubier, 1950; en adelante, VI.

¹² Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, Tomo II, *Finitude et culpabilité*, vol. 1: *L'homme faillible* (en adelante, HF), vol 2: *La symbolique du mal* (en adelante, SM), Paris: Aubier, 1960.

do por *La metáfora viva*¹³ (1975), *Tiempo y narración*¹⁴ (1983), *Sí mismo como otro*¹⁵ (1990), *Memoria, historia y olvido*¹⁶ (2000), hasta su último trabajo, *Itinerario del reconocimiento*¹⁷ (2004), un año antes de su muerte, se trata, en efecto, de comprender el “sí mismo”, rechazando toda pretensión cartesiana de una auto-captación transparente de la conciencia independientemente de la mediación del otro.

En este largo itinerario, es reconocido que Ricoeur atravesó un giro metodológico importante: si hasta 1960 se inscribió en la tradición de la fenomenología existencial, fuertemente influenciado por el existencialismo cristiano de E. Mounier y G. Marcel, así como por el de Jaspers, además de la fenomenología de Husserl y Heidegger, a partir de los años sesenta Ricoeur considera necesaria la combinación de la descripción fenomenológica y la interpretación hermenéutica.

Desde su primera obra, “Estudio fenomenológico sobre la atención y sus conexiones filosóficas” de 1940,¹⁸ y en *Lo voluntario y lo involuntario*¹⁹ de 1950, sus referencias e intereses ponen en diálogo, fundamentalmente, a Edmund Husserl con Gabriel Marcel, esto es, al método fenomenológico descriptivo y eidético —que aborda las funciones voluntarias e involuntarias del hombre en su aparecer, tal como las experimentamos en su “distinción y especificidad”— con los problemas ontológicos de una existencia encarnada. Allí se forja su “fenomenología de la voluntad” como una filosofía eidética de la acción, esto es, del significado —naturaleza o esencia— de los términos al decir: yo

¹³ Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris: Seuil, 1975.

¹⁴ Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Tome I: *L'intrigue et le récit historique*, Paris: Seuil, 1983; *Temps et récit*, Tome II: *La configuration dans le récit de fiction*, Paris: Seuil, 1984; *Temps et récit*, Tome III: *Le temps raconté*, Paris: Seuil, 1985.

¹⁵ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990.

¹⁶ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil, 2000.

¹⁷ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance, trois études*, Paris: Stock, 2004.

¹⁸ Cfr., nota 5, *supra*.

¹⁹ Cfr., nota 11, *supra*.

quiero, ordeno, proyecto, vacilo, decido, deseo, sufro, gozo, amo, temo, espero, tengo el hábito, cambio, envejezco, consiento, etc. Correlativamente a lo voluntario se da lo involuntario, donde entra en escena el cuerpo. Así, pues, el *cogito* se intuye también como cuerpo, fuente de motivos, poderes y necesidades. Esta aproximación ya es crítica respecto del idealismo trascendental y el yo trascendental de Husserl, así como de la primacía que éste supuestamente da a una “filosofía del conocer”. No conociendo aún *Ideas II*, que trabajará poco después, Ricoeur estima que el yo trascendental —entendido de modo fichteano como auto-fundación y auto-posición— se opone a un yo personal. Respecto de su propia obra, *Lo voluntario y lo involuntario*, Ricoeur señala que:

La intención de este libro es así comprender el misterio como reconciliación, es decir, como restauración, a nivel mismo de la conciencia más lúcida, pacto original de la conciencia confusa con su cuerpo y el mundo. En ese sentido la teoría de lo voluntario y de lo involuntario no solamente describe, comprende, sino restaura.²⁰

Sin embargo, sostiene que “el tipo de pensamiento que Husserl llama fenomenología puede prestar su lucidez a las intuiciones desvanecientes del misterio corporal”.²¹

Pero la relación entre las dimensiones voluntaria e involuntaria del sujeto es opaca, y se ve atravesada por la desproporción entre lo infinito y lo finito del ser humano. El segundo volumen de *La filosofía de la voluntad*, de 1960, titulado *Finitud y culpabilidad*, cuyos dos tomos tratan de *El hombre falible* y *La simbólica del mal*,²² más que una “eidética” pretende ser ahora una “empírica” de la voluntad, cautiva por la falta y la culpa.²³ Pero como no se puede pasar directamente de la inocencia a la falta por vía

²⁰ Paul Ricoeur, VI, p. 21.

²¹ *Ibid.*, p. 19.

²² *Cfr.*, nota 12, *supra*.

²³ Michel Philibert, *Ricoeur ou la liberté selon l'espérance*, Paris: Seuil, 1971, pp. 45-46.

puramente empírica, Ricoeur usa el recurso de la vía mítica concreta. Ahora bien, los mitos mismos de caída, caos, exilio, ceguera divina, etc. no son directamente asequibles a un discurso filosófico. El discurso de la confesión es, de parte a parte, simbólico:

En efecto, dice Ricoeur, la especificidad del lenguaje de la confesión ha aparecido progresivamente como uno de los enigmas más asombrosos de la conciencia de sí; como si el hombre no accediera a su propia profundidad sino por la vía real de la analogía, y como si la conciencia de sí no pudiera expresarse sino como enigma y requiriera a título esencial y no accidental una hermenéutica.²⁴

A lo largo de la década del sesenta se gesta en la obra de Ricoeur un “giro metodológico”, decíamos, impulsado por el propio desarrollo dinámico de los temas que hace públicos en 1960. Como señala en *El conflicto de las interpretaciones* de 1969: “Mi propósito es aquí explorar las vías abiertas a la filosofía contemporánea de lo que podría llamarse el *injerto del problema hermenéutico sobre el método fenomenológico*”.²⁵ A este “giro metodológico” se lo ha denominado también “giro lingüístico”,²⁶ por cuanto desde entonces no hay, para Ricoeur, comprensión de sí que no pase por la mediación de signos, símbolos o textos. Su reflexión sobre el lenguaje en dicha década no sólo se da mediante una serie de encuentros con el estructuralismo (Lévy Strauss) y el psicoanálisis, motivados desde *La simbólica del mal* y *El hombre falible* (1960), sino que se dedica asiduamente al estudio de la lingüística y la filosofía anglosajona del lenguaje. Este camino lo lleva a una renovación radical de la filosofía reflexiva —entendida como crítica de la filosofía de la conciencia— y a una concepción ampliada de la continuación que debía dar a su proyecto de una filosofía de la voluntad.

²⁴ HF, p. 11.

²⁵ Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris: Seuil, 1969, p. 7; en adelante, *Conflit*.

²⁶ Bernard Dauenhauer, “Paul Ricoeur”, en: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/ricoeur/>, p. 5.

Sus ensayos de dicha década, *Sobre la interpretación, ensayo sobre Freud*²⁷ (1965) y *El conflicto de las interpretaciones* (1969), constituyen ambas reflexiones tanto sobre el psicoanálisis como sobre el lenguaje, orientándose su interés por una “*relación entre una hermenéutica de los símbolos y una filosofía de la reflexión concreta*”.²⁸ Los significados equívocos, o simbólicos, como señala, son expresiones de la comprensión del *sí mismo*, que ya no se da como un mero *cogito* sino como una existencia o vida en tanto “deseo de ser”.²⁹ En el *Conflicto de las interpretaciones* sostiene:

Así, en la vasta esfera del lenguaje, el lugar del psicoanálisis se precisa: es a la vez el lugar de los símbolos o del doble sentido y aquél en donde se enfrentan las diversas maneras de interpretar. Esta circunscripción más vasta que el psicoanálisis, pero más estrecha que la teoría del lenguaje total que le sirve de horizonte, la llamaremos de ahora en adelante *campo hermenéutico*; comprenderemos siempre por hermenéutica la teoría de las reglas que presiden a una exégesis, es decir, a la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptibles de ser considerados como un texto. Según nuestra opinión, el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido, que requiere de una interpretación; la interpretación es un trabajo de comprensión que apunta a descifrar los símbolos.³⁰

Y llama símbolo

[...] a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario, literal, designa además a otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido sino a través del primero. Esta circunscripción de las expresiones de doble sentido constituye propiamente el campo hermenéutico.³¹

²⁷ Paul Ricoeur, *De l'interprétation, Essai sur Freud*, Paris: Seuil, 1965; en adelante, *Essai*.

²⁸ *Ibid.*, p. 8.

²⁹ “La existencia [...] es deseo y esfuerzo”. (Paul Ricoeur, *Conflit*, p. 24).

³⁰ *Ibid.*, pp. 17-18.

³¹ *Ibid.*, p. 16.

En estos textos, la “relación entre una hermenéutica de los símbolos y una filosofía de la reflexión concreta” termina conduciendo a las “raíces ontológicas de la comprensión” en la “existencia concreta”, la cual se descubre mediante la *interpretación* o exégesis de las objetivaciones exteriores de su vida —vale decir, de obras, instituciones y monumentos de la cultura.³²

Este problema a su vez lleva a Ricoeur a replantear su concepto de acción, pues la dimensión práctica en sus trabajos iniciales sobre la voluntad resulta muy estrecha, y más bien dirigida de modo inmanente. Sin embargo, su reflexión sobre el “*homo capax*” revela que los seres humanos no sólo “actúan” sino “sufren”, de modo que considera que a sus reflexiones sobre la *poiesis* y la *praxis* debe añadirse aquélla sobre el “soportar, padecer y sufrir”.³³ Pero la *acción* incluye además

[...] al decir, en la medida que es un hacer; a la acción ordinaria, en la medida en que es una intervención en el curso de las cosas; a una narración, en la medida en que es la narrativa unificadora perteneciente a una vida que se extiende en el tiempo; y finalmente a la capacidad de imputarse a uno mismo o a los demás la responsabilidad por el actuar.³⁴

El discurso y la acción así se co-pertenecen en la unidad narrativa de la vida personal, que Ricoeur desarrolla en el resto de su obra posterior a través de los distintos elementos que configuran su antropología madura: la noción del sí mismo como agente, la temporalidad de la acción, la narratividad, la identidad y el tiempo, la memoria y la historia en vinculación con el olvido, y, siempre, la dimensión práctica de la ética y la política.

Como se puede observar, hay múltiples temas e influencias en el desarrollo del pensamiento de Ricoeur que rebasan con creces

³² Cfr., *ibid.*, pp. 15, 24-25.

³³ Paul Ricoeur, “Respuesta a mis críticos”, en: *Fractal*, n° 13, abril-junio 1999, año 3, vol. IV, pp. 129-137.

³⁴ Paul Ricoeur, “De l’esprit”, en: *Revue philosophique de Louvain*, vol. 92, n° 2, 1994, p. 248.

la utilería metodológica forjada por Husserl. Pero no abandona esta última. El mismo interés de Ricoeur por la práctica de la exégesis, la meditación sobre la historia de las religiones, sobre las ciencias históricas, su encuentro con el psicoanálisis, el estructuralismo, la lingüística y la filosofía del lenguaje anglosajona, y su debate con las grandes tradiciones contemporáneas de la filosofía práctica, lo conducen a intentar elaborar la unidad de estos problemas acogiendo, o “injetándolos” en el “método fenomenológico”.

Así, su estilo peculiar es el de ser tanto un filósofo “jardinero” como también un “explorador”. Ricoeur combina ambas metáforas y se las aplica a sí mismo en *Historia y verdad*, de 1955.³⁵ Como “jardinero” —esto es, historiador— “sale fuera de sí y se pierde en el otro”; como “explorador” —o filósofo creador— no renuncia a afirmar la verdad por su propia cuenta. Ricoeur, como jardinero, debate con innumerables filósofos del pasado y del presente, pero, cual Sócrates partero, no se limita a repetirlos sino a desarrollarlos. Como explorador, y alimentado por ese múltiple y extenso diálogo, dejó a su muerte, en el 2005, una profunda y rica reflexión sobre la condición humana.

§3. PROBLEMAS TRASCENDENTES Y DEMANDAS HISTÓRICO-EXISTENCIALES

Veamos ahora a Ricoeur —cual jardinero-explorador— abordando los temas de la historia y la filosofía de la historia, así como del mundo de la vida, en dos de sus estudios sobre la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de Husserl.

En “Husserl y el sentido de la historia”,³⁶ de 1949, llama de entrada la atención lo que él denomina una transformación conspicua en el último pensamiento de Husserl respecto de *Ideas I* de 1913. Recordemos que los Archivos Husserl de Lovaina recién empiezan a publicar paulatinamente la obra completa de Hus-

³⁵ Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris: Seuil, 1955.

³⁶ Cfr., nota 5, *supra*.

serl a partir de 1950, y que el acceso a su legado sólo es posible consultando los manuscritos póstumos de modo muy limitado. Ricoeur por eso sospecha que dicha transformación se da desde 1930, y aparece con claridad entre 1935-1939 en los manuscritos en torno a la *Crisis*, entre los que se cuenta la “Conferencia de Viena” que él mismo traduce y publica en 1950. Y atribuye el cambio a la situación política de Alemania:

En este sentido —dice— podemos afirmar que la tragedia misma de la historia inclinó a Husserl a pensar históricamente. Sospecho a los ojos de los nazis como no-ario, en tanto pensador científico y, fundamentalmente, en tanto genio socrático e interrogador, jubilado y condenado al silencio, el viejo Husserl no podría dejar de descubrir que el espíritu tiene una historia que se relaciona con toda la historia, que el espíritu puede estar enfermo, que la historia es para el espíritu mismo el lugar del peligro, de la pérdida posible. Descubrimiento tanto más inevitable cuanto los mismos enfermos —los nazis— eran quienes denunciaban todo el racionalismo como pensamiento decadente e imponían nuevos criterios biológicos de salud política y espiritual.³⁷

Aunque insiste correctamente en la unidad del pensamiento de Husserl, Ricoeur se pregunta por la coherencia interna entre una “filosofía de la conciencia”, de un *cogito* que en añadidura es “trascendental”, y una “filosofía de la historia”. Encuentra la mediación posible en un concepto que aparece en *Ideas I*: “la idea en sentido kantiano”, a saber, la noción de tareas infinitas que implican un progreso temporal, indefinido, de la humanidad, esto es, una historia. Sin embargo, Ricoeur señala que “[n]ada en la obra anterior de Husserl parecía preparar una inflexión de la fenomenología en el sentido de una filosofía de la historia”.³⁸ Es más, presenta *cuatro razones* que considera oponen entre sí a la fenomenología trascendental y a las consideraciones históricas.

³⁷ Paul Ricoeur, “Husserl y el sentido de la historia”, *op. cit.*, p. 322.

³⁸ *Ibid.*, p. 323.

La primera considera que la filosofía de la historia se ve cuestionada desde el momento en que Husserl afirma “la atemporalidad del sentido objetivo” de las objetividades y conceptos lógicos (tratados en *Investigaciones lógicas* de 1900-1901, *Ideas I* de 1913, *Lógica formal y lógica trascendental*³⁹ de 1929, y *Meditaciones cartesianas*⁴⁰ de 1931); ámbito conquistado a través de la crítica del psicologismo. La sospecha de Husserl respecto de toda “génesis empírica” de los conceptos, y su propia “reducción eidética” constituyen una auténtica “reducción de la historia”.⁴¹ *La segunda* señala que la propia “reducción trascendental”, que descubre a la conciencia constitutiva como “dadora de sentido”, deja caer con la actitud natural no sólo a la actitud cotidiana y a las ciencias de la naturaleza, sino también a las ciencias del espíritu (historia, ciencias de las civilizaciones, disciplinas sociológicas). Es más, los problemas de la *reducción* y de su contracara, la *constitución*, no permiten ver cómo el *ego* trascendental puede “constituir” el sentido de las trascendencias y la historia, y a la vez estar “incluido” en la historia.⁴² *La tercera* sostiene que, aunque la conciencia trascendental “es una vida que continúa” (*ergo*, temporal) y aunque sólo es “relativamente absoluta” (por ser ella misma proto-constituida en un absoluto más primitivo que es el tiempo fenomenológico inmanente), ni la temporalidad de la conciencia trascendental constituida ni el tiempo trascendental constitutivo son la historia trascendente, pues la constitución de esta última se levanta sobre la base del encuentro con los otros, en un mundo común, culturalmente producido. Pero admite que “con el tiempo fenomenológico, la fenomenología trascendental

³⁹ *Hua XVII* (Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción de Luis Villoro; preparación de segunda edición por Antonio Ziriñ; en adelante, *LFT*).

⁴⁰ *Hua I* (Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 1986, traducido por Mario Presas, pp. 4 y 7; en adelante, *MC*).

⁴¹ Paul Ricoeur, “Husserl y el sentido de la historia”, pp. 323-324.

⁴² *Ibid.*, pp. 324-326.

coloca un puntero en dirección de una filosofía de la historia”.⁴³ Y la *cuarta razón* es que el propio *ego* trascendental de la conciencia constitutiva es como el “yo puro” kantiano: un polo inobjetivable, intematizable, indescriptible, no pudiendo decirse nada de su *quid*, salvo su radical individuación, su ser numéricamente distinto en cada corriente de conciencia, y que se conoce a través de su *quod*, sus procesos y correlatos intencionales. Es, pues, a-histórico. Ahora bien, Ricoeur admite que también podría dar la “oportunidad para una historia”, “ya que el sentido unificador de la historia humana tendrá una pluralidad de conciencias como campo de desarrollo”, esto es, la intersubjetividad. Sin embargo, la constitución de la pluralidad de conciencias en “una conciencia constituyente” resulta proviniendo de un acto totalizante “desde lo alto”. “Este obstáculo para una filosofía de la historia surge con una sorprendente evidencia con la lectura de la quinta *Méditation cartésienne*”.⁴⁴

A pesar de lo dicho, la conciencia de la crisis de la cultura en su tiempo lleva a Husserl —como ocurre con otros típicos filósofos a-históricos— a una reflexión sobre la historia. Pero una cosa es estar *en* la historia considerada como mero flujo de eventos, y otra la reflexión filosófica *sobre* la historia, que presupone una cierta estructura teleológica racional en ella, “como *advenimiento* de un sentido. Por ello, la historia es una función de la razón, su modo propio de realización”.⁴⁵ La fenomenología trascendental pretende constituirse en una auténtica “filosofía de la historia” que descubre un “sentido” o “teleología” inmanente a la historia de Europa, la “unidad de una forma espiritual”, a diferencia de otros tipos sociológicos empíricos. No quiere decir, afirma Ricoeur, que Europa esté cortada, según Husserl, del resto de la humanidad (*Menschenheit*), sino que ella es “universal”, por ser la que descubre el “sentido de lo humano” (*Menschentum*). Y dicho sentido, que es una Idea, es la filosofía misma, en tanto

⁴³ *Ibid.*, pp. 326-327.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 327-328.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 328.

“tarea”. La filosofía es así la entelequia innata de Europa, el “protopenómeno” de su cultura; no es un sistema, sino una “Idea en sentido kantiano del término”. La “idea de la filosofía” es esta teleología inmanente que la filosofía de la historia lee en la historia, siendo sus dos rasgos la “totalidad” y la “infinitud”. Se trata, pues, de una “forma normativa situada en el infinito”, que alude a un proceso infinito y abierto. El hombre de tareas infinitas nace en Grecia en el siglo VI a.C. con la filosofía. Y si bien ésta no es toda la cultura europea, abarca la totalidad de sus ideales teóricos y prácticos, por lo que sí cumple en ella una “función arcontica”: es su “cerebro”.⁴⁶ Por ello, la crisis afecta a Europa en su intención central: reduciendo la infinita tarea del conocimiento al mero conocer físico-matemático objetivista.

Pero existen problemas metodológicos en esta concepción que el propio Husserl detecta. Dicha teleología es captada como un “presentimiento filosófico” que conduce a un polo eterno, la idea universal del hombre, más allá de la “zoología de los pueblos”. Los filósofos de la historia, a diferencia de los simples historiadores, dirigen su mirada a un proceso *interior*, a su auto-comprensión como “seres en devenir según el espíritu histórico”, tomando así conciencia de su proyecto futuro, de la meta de su voluntad, a partir de su “origen” (*Ursprung*) o institución primordial (*Urstiftung*).

Las consideraciones históricas han suscitado, por consiguiente, una transformación profunda del sentido mismo de la filosofía en Husserl durante la última década de su vida. La aparición de nuevas expresiones tales como *Selbstbesinnung* o *Menschentum* es ya un índice notable de esta evolución de la filosofía reflexiva misma.⁴⁷

En efecto, el concepto de razón aquí se ha extendido notablemente más allá de una mera crítica del conocimiento, pues su fin específico es señalar la dignidad de la existencia humana en

⁴⁶ *Ibid.*, p. 329-331.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 333.

tanto ata su sentido al sentido del mundo. Asimismo, a la razón la entiende ahora Husserl dinámicamente como un “hacerse racional”, como “el movimiento de la razón hacia sí misma”, o hacia su “aclararse a sí misma”. Tiene también el “acento ético que se expresa en el término frecuente de *responsabilidad*”; se trata, sin embargo, de una razón como idea infinita, cuya dimensión ética puede ser traicionada o sepultada (como ha ocurrido en la historia moderna con el objetivismo, tecnicismo y naturalismo), por lo que revela su fragilidad; y, finalmente, plantea un nuevo concepto de hombre, irreducible a una mera realidad mundana, como correlato de “tareas infinitas”.⁴⁸ Correlativamente cambia según Ricoeur el sentido con el que Husserl se refiere al término apodicticidad. El “hombre responsable” es el que se consagra a una vida bajo el signo de la apodicticidad, esto es, del “cumplimiento que exige la razón”, conforme al “polo infinito de la historia y la vocación del hombre”.

Por consiguiente —sostiene Ricoeur— no es inexacto decir que las consideraciones históricas sólo son una proyección, sobre el plano del desarrollo colectivo, de una filosofía reflexiva ya cumplida sobre el plano de la interioridad: comprendiendo el movimiento de la historia como movimiento del espíritu, la conciencia accede a su propio sentido; así como la reflexión ofrece la “guía intencional” para leer la historia, podríamos afirmar que la historia ofrece la “guía temporal” para reconocer en la conciencia la razón infinita que combate por humanizar al hombre.⁴⁹

La crisis de las ciencias y la humanidad europea a la que se refiere Husserl tiene tres rasgos fundamentales, según Ricoeur: el *primero* consiste en que el objetivismo es el responsable de la crisis de la modernidad, instituido por la peculiar matematización de la naturaleza, introducida primero por Galileo y radicalizada por la formalización y algebraización ulterior de las matemáticas

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 334-335.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 337.

con Leibniz. Ricoeur recoge detalladamente el hilo de la argumentación de la segunda parte de la *Crisis*, donde saca a la luz “el estilo propio de la exégesis histórica de Husserl”, que se da a nivel de la “idea de la ciencia” y su “pérdida de significado para la vida”, mas no a nivel de discusiones sobre las metodologías particulares científicas.⁵⁰ El *segundo* rasgo consiste en señalar que la disciplina que más sufre por el objetivismo imperante y el dualismo subsecuente es la psicología, pues concibe a la psique bajo el modelo de la física y las ciencias naturales. El motivo “subjetivista” y “trascendental” que Descartes plantea en un inicio con la duda y el *ego cogito cogitata* se ve deformado al interpretarse éste como un “alma” que queda tras sustraer la realidad físico-matemática, dando así lugar al racionalismo objetivista moderno. Y el *tercer* rasgo consiste en reconocer que sólo Hume en la modernidad radicaliza la duda cartesiana y rescata el motivo filosófico trascendental que puede derrocar al objetivismo. Pero las consecuencias absurdas de su escepticismo terminan por declarar en “bancarrota” a la filosofía y a las ciencias. Y si bien Kant es reconocido como un filósofo trascendental, es más un sucesor del racionalismo objetivista que de Hume, por su interpretación objetivista de las formas de la intuición y las categorías del entendimiento.⁵¹ Ricoeur precisa que por “trascendentalismo” Husserl entiende la filosofía que descubre la “vida cognoscente actual o posible” como fuente última de toda posición de ser y valor; como la operación de dar sentido “y ser”; y como el *ego* original cuyas primeras operaciones son pre-científicas y perceptivas.

La crisis, así, no es inexorable. Cabe ante ella dejarse vencer por el “odio espiritual y la barbarie”, o renacer a una nueva afirmación del sentido de la historia mediante la responsabilidad del filósofo que se reconoce como un “funcionario de la humanidad”.⁵²

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 338-340.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 340-342.

⁵² *Ibid.*, p. 343.

En 1980 Ricoeur regresa a la *Crisis*, en su tercera parte, para interrogar el método de la “pregunta-retrospectiva” (*Rückfrage*) que conduce al “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) y el sentido que tiene éste en tanto ámbito de lo “originario” o “fundacional”. Lo hace trazando un paralelo, a lo largo de todo el trabajo, entre la estrategia de Husserl y el gesto de Marx de “reducción de las ideologías” al ámbito de la *praxis* productiva en la *Ideología alemana*. Ricoeur señala que la *Lebenswelt* no es jamás directamente percibida, y que sólo se alcanza por el rodeo de una “meditación retrospectiva” (*Rückbesinnung*), “histórico-crítica”, que parte de la pretensión de las ciencias modernas objetivas y matematizadas no sólo a darse su propio fundamento sino a erigirse en modelos de toda racionalidad. Ricoeur plantea *tres observaciones* a esta “pregunta-en-reverso” (*questionnement à rebours*) y a su pretendida meta: 1) que se trata de un método indirecto dirigido a un dominio de lo originario; 2) que el mundo matemáticamente construido sobre el mundo real perceptible debe entenderse como una *subrepción* (*Überschiebung*); y 3) que lo “originario” hacia donde se regresa no es un ámbito meramente pasivo o receptivo, sino que es el dominio de una vida *operante*, de una *praxis*; por ejemplo, que las idealidades geométricas han sido constituidas en una *praxis* teórica en el mundo de la vida: en la operación de idealización.

La pregunta-retrospectiva hacia lo originario tiene dos momentos: a través de Galileo y a través de Kant. *A través de Galileo* Husserl concluye que las entidades geométricas ideales se constituyen por la actividad de los seres humanos vivientes en el mundo de la vida; actividad que dichas idealidades representan pero también encubren y olvidan. Si el mundo de la vida tuviera una estructura esencial “inalterada” —como afirma Husserl— permanecería impermeable a toda interrogación. Pero, según Ricoeur, Husserl corrige esa apreciación sosteniendo que la *praxis* teórica que en el mundo de la vida produce las idealizaciones, está a su vez precedida por otras *praxis* previas. Y *a través de Kant*, la pregunta-retrospectiva adquiere la forma de una búsqueda de las “condiciones de posibilidad”. Pero subvirtiendo el lenguaje

kantiano, esta pregunta es más amplia, pues lo originario no son meras síntesis trascendentales cuyo fin es la validación, sino el “mundo circundante de la vida cotidiana en tanto existente”. El mundo de la vida es aquel no sólo en el que se constituyen los predicados culturales (entre ellos los de las ciencias). También incluye la dimensión sensible-corpórea y axiológica asegurada por el “yo puedo” y el “yo hago” del “sujeto de afecciones y acciones”, así como la dimensión comunal, el “vivir unos con otros en el mundo”. La ciencia es consecuentemente la operación de una comunidad.⁵³ El carácter subjetivo-relativo del mundo de la vida no es así ni privado ni incommunicable sino un complejo entramado universal de significaciones que preceden a toda *praxis* individual concreta que se despliega en su seno. Pero con la ciencia natural matematizada de la modernidad, se olvidan todas estas dimensiones de la *Lebenswelt* moderna.

Sin embargo, la pregunta-retrospectiva hacia un pretendido dominio originario es un “nudo de paradojas”. *En primer lugar*, nunca es propiamente alcanzado en cuanto tal, pues es un ámbito siempre ya presupuesto por nuestras *praxis* y metas particulares, que configuran los mundos culturales particulares, como el de las ciencias. El todo de lo pre-dado contrasta con las formaciones teleológicas fragmentarias o creaciones de la cultura, y no puede ser alcanzado sin pasar por la mediación de estas últimas. Hablar, por ejemplo, de una “ciencia del mundo de la vida” plantea la paradoja de su interrelación con la ciencia del “mundo objetivamente verdadero”. *En segundo lugar*, si bien es también un *mundo de los sentidos*, está *atravesado de interpretación*, ya está de algún modo configurado. Y *en tercer lugar*, se trata de un dominio de la δόξα susceptible de caer bajo la “duda” cartesiana. “Esta afirmación parece, a primera vista, incompatible con la caracterización de la *Lebenswelt* como presuposición última”.⁵⁴ Ricoeur propone una solución a estas paradojas, distinguiendo la *función*

⁵³ Paul Ricoeur, “Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Krisis* de Husserl”, p. 357.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 359.

ontológica de la *Lebenswelt* de su función epistemológica. Por la función ontológica se reconoce que el mundo de la vida opone resistencia a la pretensión de la conciencia de plantearse como “separada”, y se reconoce que las idealidades de las ciencias matematizadas están en última instancia referidas a un mundo real. Pero el “mundo de la vida”, como este ámbito pre-dado, no es a su vez efectivamente “dado” por la pregunta retrospectiva ni cumple ninguna función de “validación” o “legitimación”.⁵⁵ Por la función epistemológica se reconoce recién que la *Lebenswelt* cumple una función de legitimación de las ciencias. Pero la propia “idea” de legitimación y de ciencia es una idea que surge desde la antigüedad griega con la de *teoría*, y no proviene en tanto tal del mundo de la vida. “En otras palabras, nosotros vivimos en un mundo que precede a toda pregunta de validez. Pero la pregunta de validez precede a todos nuestros esfuerzos por dar sentido a las situaciones en que nos encontramos”.⁵⁶ Entre ambas funciones Ricoeur señala que se establece una dialéctica irreductible de dependencia y contraste, que puede llamarse paradójica. “Pero la paradoja deja de ser equívoca si se puede mantener la distinción entre la anterioridad ontológica del mundo de la vida y el primado epistemológico de la idea de ciencia que rige toda pregunta de validez”.⁵⁷

§4. HUSSERL Y EL RESPETO DE LAS PARADOJAS

Ricoeur valoriza el reconocimiento de las paradojas en tanto tales, entre cuyos elementos antitéticos busca relaciones de dependencia y contraste o soluciones de aire dialéctico. Concluye por ello su texto de 1949 con *tres observaciones críticas* sobre el sentido de la historia en Husserl. La *primera* concierne al papel de las ideas como guías en la historia, y a la responsabilidad del filósofo en su advenimiento. Esta concepción requiere a su vez de dos sub-

⁵⁵ *Ibid.*, p. 361.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 362.

⁵⁷ *Loc. cit.*

críticas: la *primera subcrítica* es que debiera exigirse un diálogo entre el filósofo de la historia y los historiadores empíricos que tienen sus lecturas concretas del derecho, el trabajo, el Estado, la religión, etc., y no tienen por qué reconocer el carácter “arcontico” de la interpretación filosófica. Advierte, sin embargo, que esta confrontación no afectaría esencialmente a la interpretación husserliana, puesto “que la Idea de la filosofía es la tarea del hombre europeo, no es ella misma una conclusión inductiva, una constatación, sino una exigencia, ella misma filosófica”.⁵⁸ La *segunda subcrítica* considera que es necesario corregir reflexivamente la Idea que, según Husserl, brinda simultáneamente sentido tanto a la historia como a la interioridad, en virtud de la cual la historia resulta siendo racional y *a priori*. Ricoeur duda que un “subjektivismo trascendental” sea “bastante poderoso para hacer la historia y bastante íntimo para instituir al hombre interior”.⁵⁹

En la *segunda observación crítica* pregunta Ricoeur “si la historia puede tener por sentido y tarea la realización de la Idea de la filosofía”.⁶⁰ Y observa que:

La paradoja de la noción de historia consiste en que, por una parte, se vuelve incomprensible si no se piensa una *única* historia, unificada por un sentido, pero, por otra parte, si no es una aventura *imprevisible*, ella pierde su propia historicidad. De un lado, ya no habría filosofía de la historia, del otro, ya no habría historia.⁶¹

Husserl comprende bien el papel de la “filosofía de la historia”, según Ricoeur, pero tiene más dificultades en su exégesis de la historicidad misma de la historia. En ese sentido la historia tiene una naturaleza paradójica, que es la misma paradoja que afecta a la verdad. Toda filosofía de la historia arriesga caer en un dogmatismo, pues es una idea concebida por el filósofo, mientras

⁵⁸ Paul Ricoeur, “Husserl y el sentido de la historia”, pp. 344-345.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 345.

⁶⁰ *Loc. cit.*

⁶¹ *Loc. cit.*

que, por el contrario, “la *historicidad* de la historia insinúa un escepticismo naciente para el cual la historia es irremediabilmente múltiple e irracional”.⁶² Pero Ricoeur concluye esta observación crítica señalando que quizás la tarea de una auténtica filosofía de la historia sea la de plantear la paradoja correctamente. La filosofía de Husserl, admite Ricoeur, tiene el mérito de “conducirnos a las inmediaciones de la paradoja”, como se ve en la tensión entre su optimismo ante la “fuerza de las ideas”, por un lado, y ante la tragedia de la ambigüedad de la “responsabilidad del filósofo”, por el otro, que podrá hacerlas avanzar (gracias a un “heroísmo de la razón”) o perder.

La última *observación crítica* concierne a la antinomia, que observa en la *Crisis* de Husserl, entre dos motivos que parecen excluirse como el agua y el fuego: el motivo de la filosofía de la historia —que parece incluso inspirado en la filosofía del espíritu objetivo de Hegel— y el motivo de una filosofía trascendental o del “retorno al *ego*”, de estilo socrático y cartesiano. “¿Cómo es esto posible?”, se pregunta Ricoeur. Y responde: “El gran interés de la última filosofía de Husserl consiste en haber asumido esa antinomia aparente y en haber intentado superarla”.⁶³ La clave de la solución la extrae Ricoeur de la Quinta Meditación Cartesiana de Husserl, donde se plantea la constitución de la intersubjetividad desde el cuestionamiento trascendental. La subjetividad constituye al Otro como *otro ego* que la trasciende, que existe como ella, y con el cual entra en relación recíproca.

Este texto es uno de los más difíciles de Husserl, pero también uno de los más extraordinarios en fuerza y lucidez. Podemos afirmar que todo el enigma de una historia que *engloba* su propio *englobante* —a saber: yo, que comprendo, que quiero, que constituyo el sentido de esa historia— ya está condensado en la teoría de la *Einfühlung* (o experiencia del otro).⁶⁴

⁶² *Ibid.*, p. 346.

⁶³ *Ibid.*, pp. 347-348.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 348.

Este problema es el enigma de la constitución fenomenológica —trátese de cosas, personas, o de la historia total— que “nos enfrenta a esta paradoja de una inmanencia que es un dirigirse hacia una trascendencia”, y cuyo secreto consiste en que no se trata de una “inclusión real” del otro en el yo, sino de una inclusión meramente “intencional”.⁶⁵ Ricoeur correctamente señala que los parágrafos 56 a 59 de las *Meditaciones cartesianas*, en los que Husserl extiende el alcance de su teoría de la intersubjetividad a la vida cultural y social, conducen a los principales análisis de la *Crisis*. Es, pues, el “idealismo *intencional*” el que le permite a Husserl creer haber alcanzado un éxito que Descartes y Hume no alcanzaron. Ricoeur no está del todo convencido de si la constitución es “la solución verdadera al problema de las diversas trascendencias, o si solamente es el nombre dado a una dificultad cuyo enigma permanece completo y su paradoja abierta”.⁶⁶ Considero que esto es así porque Ricoeur se queda con una versión limitada y estática de la noción de constitución, que él extrae de su lectura de *Ideas I*. Pero por lo menos reconoce que Husserl delimitó el contorno del verdadero problema, y lo formula así: “¿cómo escapar al solipsismo de un Descartes examinado por Hume, para tomar en serio el carácter histórico de la cultura, su poder verdadero de formar al hombre?”.⁶⁷

En cuanto al texto de 1980 y a las paradojas que afectan la pregunta-retrospectiva y el mundo de la vida, cuyo carácter irreductible y enredado es reconocido por Husserl, Ricoeur concluye que “hay que dar crédito a Husserl, al menos, por su extrema lucidez en el discernimiento de las paradojas que emergen de la búsqueda de una ‘fundamentación última’, que ‘confina a veces en el desasosiego’”.⁶⁸ Termino citando el texto de la *Crisis* que Ricoeur consigna aquí como modelo de reflexión:

⁶⁵ *Ibid.*, p. 349.

⁶⁶ *Loc. cit.*

⁶⁷ *Loc. cit.*

⁶⁸ Paul Ricoeur, “Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Crisis* de Husserl, p. 360.

Todas nuestras tentativas por alcanzar la claridad se encuentran sin cesar con nuevas paradojas que nos hacen tomar conciencia, de repente, de que todo nuestro filosofar hasta ahora ha carecido de fundamento. ¿Cómo podemos ahora convertirnos realmente en filósofos?⁶⁹

⁶⁹ *Hua VI*, p. 135 (*Crisis*, p. 138).

Capítulo XI

LEVINAS, LECTOR DE HUSSERL: FINITUD Y TRASCENDENCIA

Permítaseme primero trazar algunas pinceladas en torno a un aspecto esencial del *contexto filosófico* desde el cual el pensamiento de Emmanuel Levinas se desarrolló: la tradición *fenomenológica* fundada a inicios del siglo XX por Edmund Husserl, filósofo judío-alemán de origen checo. La pertinencia de esta referencia aparentemente trivial es la frecuente disociación de la filosofía de ambos pensadores por los académicos dedicados a difundir la obra de Levinas, quienes —como señala recientemente Stephen Minister— tienden a considerar la obra de Husserl ante el proyecto de Levinas “meramente como un ejemplo de los malos hábitos de la filosofía occidental”.¹ Que existen importantes diferencias entre ambos pensadores, no cabe la menor duda. Pero que existen más vasos comunicantes entre ambos de lo que usualmente se destaca, que merecerían tomarse en consideración para entender mejor sus diferencias, es quizás lo que falta reco-

¹ Stephen Minister, “Intersubjectivity, Responsibility, and Reason: Levinas and the ‘New Husserl’”, en: *Philosophy Today*, vol. 50 (volumen especial titulado *Dispossession and Discordance, Currents in Continental Philosophy, Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*), SPEP, Supplement 2006, p. 48.

nocer. Se habla actualmente en el hemisferio norte de un “nuevo Husserl”,² que emerge de la edición masiva de su obra póstuma y permite leerla en su integridad, así como de su relación con la obra de sus principales seguidores “disidentes”, bajo otra luz. Mi aporte aquí modestamente pretende sólo dar un paso en dirección de una relectura de la relación entre ambos autores, cuestionando algunos aspectos de la “lectura” que hiciera el segundo de la obra del primero. Para ello primero recapitularé el itinerario intelectual de Levinas.

§1. AVATARES DE UN ITINERARIO

Nacido en Lituania en 1906, Levinas viajó muy joven a Estrasburgo en 1923 para proseguir sus estudios universitarios inicialmente en sociología, concentrándose casi inmediatamente en las filosofías de Bergson y de Husserl, dedicando su tesis de licenciatura en 1927 a las *Investigaciones lógicas*³ de este último, texto de 1900-1901, que no sólo asestó un golpe mortal al positivismo o naturalismo psicologista en la interpretación tanto de las ciencias formales como del espíritu, sino que a decir de su autor marcó la “irrupción de la fenomenología” en el mundo filosófico europeo del cambio de siglo. A pesar de que la fenomenología de Husserl no dejó de sufrir transformaciones en dirección de una radicalización cada vez mayor de su interrogación, motivada por los descubrimientos de sus análisis descriptivos de la vida del sujeto, que la orientaban en una dirección “trascendental” *sui generis*, los filósofos que se consideraron parte del movimiento fenomenológico mismo nunca dejaron de hallarse bajo la influencia hechizante de esta primera obra inaugural; a su entender, *Investigaciones lógicas* era una obra más lograda que las que la sucedieron, porque era

² Donn Welton (ed.), *The New Husserl: A Critical Reader*, Indiana: Indiana University Press, 2003.

³ *Hua XVIII, Hua XIX/1 y Hua XIX/2* (Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, vol. I y II, traducido por José Gaos y Manuel García Morente; en adelante, *IL I* e *IL II*).

más “realista”, y menos sometida a las exigencias de una difícil y poco comprendida “conversión trascendental”. Éste fue el caso del propio Heidegger, quien no dejó de reconocer hasta el último seminario que condujo en Zähringen-Friburgo, en 1973,⁴ que en las *Investigaciones lógicas* había descubierto la clave fundamental del tema de la *diferencia ontológica* entre ser y ente.

Esto no deja de tener importancia para nuestro asunto, pues luego de obtener su licenciatura, Levinas pasó el año académico entre 1928 y 1929 en Friburgo, participando en el último seminario que Husserl dictó en dicha universidad antes de retirarse. También asistió al curso de “Introducción a la filosofía”, a cargo de Heidegger, viéndose así motivado a una lectura intensa de *Ser y tiempo*,⁵ que aquél había publicado en 1927, obra que a su vez traía consigo una nueva irrupción: el llamado “viraje ontológico” y “hermenéutico” de la fenomenología trascendental. A mi entender, el peculiar destino de la recepción de la fenomenología husserliana en Francia quedó así sellado: dicha recepción, como también la de los discípulos de Husserl en la propia Alemania y en otros lugares, se vio irremediablemente afectada por la “mediación” del hipnotizante impacto del pensamiento de Heidegger. Levinas mismo refirió luego: “Fui a Friburgo debido a Husserl, pero descubrí a Heidegger”.

Este impacto empezó a reflejarse poco después; en primer lugar en la reseña que Levinas escribió en 1929 sobre las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de Husserl,⁶ obra publicada en 1913 y más tarde conocida popularmente como *Ideas I*, por formar parte de un cuerpo de investigación mayor que lamentablemente permaneció inédito.

⁴ Martin Heidegger, *Vier Seminare: Le Thor 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973*, Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1977.

⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1972; en adelante, *SZ* (Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997; en adelante, *ST*).

⁶ Emmanuel Levinas, “Sur les *Ideen* de M. Edmund Husserl”, en: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris: marzo-abril 1929, pp. 230-265.

Tal como ocurrió con el propio Heidegger y con numerosos académicos de Alemania influenciados por este último y por la filosofía de la vida diltheyana, situación reflejada en la publicación de Georg Misch,⁷ *Filosofía de la vida y fenomenología* en 1929, la inevitable descontextualización de *Ideas I* determinó la interpretación del sentido y la recepción del llamado “viraje trascendental” de esta obra. De vuelta a Estrasburgo, en 1929, Levinas completó y sustentó su tesis doctoral, *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*,⁸ por la que recibió un premio en 1930, y fue publicada ese año en la prestigiosa editorial Vrin, de París. Sin duda, tanto esta obra como su participación en la visita que hiciera Husserl a París y Estrasburgo, en 1929, así como su participación con Gabrielle Pfeiffer en la traducción y primera publicación del desarrollo de las *Conferencias de París*, bajo el título de *Méditations cartésiennes* en 1931,⁹ lo hacen responsable de la introducción en Francia del movimiento fenomenológico. Levinas bromeaba al respecto, diciendo que Sartre “le había asegurado un lugar en la eternidad”, al haber señalado en su famoso obituario en homenaje de Merleau-Ponty que Levinas lo había introducido a la fenomenología.

Vincent Descombes, en su obra de 1979, *Filosofía francesa moderna*, que cubre el período de 1933-1977,¹⁰ apenas menciona a Levinas como filósofo francés significativo (se había naturalizado francés en 1930); su notoriedad no se dio sino a partir de

⁷ Cfr., Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie-Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig/Berlin: B. G. Teubner, 1931 (primera edición 1929).

⁸ Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), París: J. Vrin, 1970 (Emmanuel Levinas, *Teoría fenomenológica de la intuición*, Salamanca: Sígueme, 2004, traducción de Tania Checchi).

⁹ Cfr., *Hua I* (Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 1986, traducido por Mario Presas; en adelante, *MC*; cfr., también (*Las conferencias de París* de 1930, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, presentación, traducción y notas de Antonio Ziriñ; en adelante, *CP*).

¹⁰ Vincent Descombes, *Le même et l'autre, Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, París: Editions de Minuit, 1979.

1980 —probablemente debido a una serie de factores, como el colapso del estructuralismo marxista, la introducción en la agenda filosófica y cultural de los años ochenta de cuestiones de ética, política, derecho y democracia, así como el “affaire Heidegger” de mediados de los ochenta, cuyas proporciones mediáticas sacudieron una cierta hegemonía heideggeriana en la fenomenología francesa. No obstante, a decir de Jean-Luc Marion —importante filósofo francés, representante actual del “vuelco teológico de la fenomenología francesa”—: “Si se define a un gran filósofo como alguien sin el cual la filosofía no habría llegado a ser lo que es, entonces en Francia hay dos grandes del siglo XX: Bergson y Levinas”.¹¹

El pensamiento de Levinas es, no cabe duda, mucho más que esta influencia filosófica temprana —y la múltiple bibliografía que existe sobre el mismo lo prueba con creces. Introduce, por cierto, la fenomenología en Francia, primero explicándola, luego comentándola, y más tarde renovándola profundamente introduciéndole cambios radicales. Esto lo llevó a cabo no sólo desde un punto de vista filosófico y racional, sino desde su particular experiencia de vida y su religiosidad judía, por las que asimismo —sin definirse como un “filósofo judío” sino simplemente como un “pensador”— se vio motivado a “traducir la Biblia al griego”, esto es, a traducir a un “lenguaje filosófico” el mensaje ético del judaísmo. Es decir, como señala Catherine Chalié, quiso mantener una doble fidelidad: a la racionalidad filosófica de origen griego, por un lado, y a la sabiduría y hermenéutica talmúdica, por el otro. Su experiencia de vida también fue determinante en la peculiar configuración de su pensamiento y en su relación tensa con la fenomenología de Husserl y Heidegger, pues luego de la guerra y la experiencia del horror del holocausto nazi, que lo afectaron directamente —debido al asesinato en Lituania

¹¹ Jean-Luc Marion, *L'arche: Le mensuel du judaïsme français*, 459, février 1996, p. 65. Citado por Simon Critchley en su “Introducción” a Simon Critchley y Robert Bernasconi (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 28.

de sus padres, hermanos, parientes y conocidos—, no se puede decir que la *meditación* sobre los eventos históricos traumáticos de la *Shoa* no nutrió su obra. Para Levinas, el pensamiento está profundamente arraigado en la vida —cosa que implícitamente Heidegger negó al señalar que de la vida de Aristóteles bastaba decir que “nació, trabajó y murió”. Levinas no le perdonó a Heidegger su ingreso en el partido Nazi ni el haber asumido el rectorado de la universidad de Friburgo en 1933, razón por la cual abandonó una obra sobre este pensador que había iniciado en 1932. Así, intenta romper con la “ontología heideggeriana” en su texto *Sobre la evasión* de 1935, y empieza a explorar el tema de la “ipseidad del yo” o la “subjetividad”, como una dimensión mas allá del mero ser, entendido éste como la existencia bruta, sin sentido, del “*il y a*” (o del anónimo “hay”). Sin embargo, indirectamente, su rechazo a Heidegger afecta su propia interpretación y recepción de Husserl, como él mismo lo indica en 1983:

[...] también en los acontecimientos que se suceden de 1933 a 1945 —y que el saber no ha sabido ni evitar ni comprender— se halla la razón por la cual mi reflexión se aparta de las últimas posiciones de la filosofía trascendental de Husserl o, por lo menos, de sus formulaciones.¹²

A pesar de este alejamiento, Husserl sigue siendo un interlocutor que permanece en el trasfondo de varias de sus obras desde 1930 hasta el final. En algunas más explícitamente que en otras, como en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* en 1948,¹³ o en numerosos pequeños textos entre los que cabe señalar aquellos dedicados a Husserl en *Fuera del sujeto*, de 1987.¹⁴

¹² Emmanuel Levinas, “La conscience non-intentionnelle”, en: Catherine Chaliel y Miguel Abensour (eds.), *Levinas-Les cahiers de l'Herne*, Paris: L'Herne, 1991, p. 76.

¹³ Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1949 (1967).

¹⁴ Emmanuel Levinas, *Hors sujet*, Paris: Fata Morgana (Le livre de poche), 1987.

A continuación se pasará revista muy brevemente a esta “lectura” que hace Levinas de la fenomenología de Husserl, primero desde el punto de vista de su recepción *positiva* de la misma, destacando aspectos que pueden haber tenido explícitamente —aunque *mutatis mutandis*— alguna presencia en el desarrollo de su propio pensamiento. En un segundo momento también haré un breve recuento de las principales críticas que Levinas dirige a la fenomenología trascendental husserliana. Por último, y a título de conclusión, haré un pequeño balance provisional de esta recepción ambigua, apuntando en dirección de lo que —creo— podrían ser coincidencias más profundas en el planteamiento de ambos pensadores que las que el mismo Levinas quizás sospechó. La provisionalidad de estas reflexiones es asimismo producto de su limitación, en tanto que no somos especialistas del pensamiento de Levinas. La audacia que aquí manifiesto se debe sólo a una motivación y a un entrañable recuerdo, pues tuve la oportunidad de leer hace más de cuarenta años en Lovaina, como estudiante de filosofía y en un curso de Teodicea, el libro *Totalidad e Infinito*,¹⁵ y poco después trabajar la *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*, así como otros textos de Levinas y de algunos fenomenólogos franceses. Por esa época también tuve la ocasión de asistir a una conferencia que Levinas dictó en la Universidad Libre de Bruselas. Como mi acercamiento al pensamiento de Husserl estuvo en un inicio mediado por Heidegger y los filósofos franceses, mi estudio posterior de la obra de Husserl se caracterizó por un alejamiento de la interpretación francesa de la fenomenología. Pues injustamente consideré responsables a los maestros franceses de haber forjado una imagen de Husserl a través de sus textos y traducciones, que no fue la que hallé cuando pude tener un acceso directo a la obra inédita de este último. Ahora comprendo mejor que sin esa mediación francesa y levinasiana de Husserl, mi propio acercamiento al pensador checo-alemán sería distinto, acaso menos rico.

¹⁵ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1968 (tercera edición).

§2. EL ESPÍRITU DE LA FENOMENOLOGÍA

En numerosos textos, como *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* de 1974, o en “La conciencia no-intencional” de 1983, y en otros lugares en los que reflexiona sobre el sentido de su propio recorrido intelectual, afirma Levinas:

Es sin duda Husserl quien está en el origen de mis escritos. Es a él a quien le debo el concepto de la intencionalidad que anima la conciencia y sobre todo la idea de *horizontes de sentido* que se esfuman cuando el pensamiento se ve absorbido en lo *pensado*, el cual tiene siempre la significación del ser. *Horizontes de sentido* que el análisis, denominado intencional, vuelve a hallar en la reflexión y hace revivir del *ente* y del *ser*, cuando se inclina hacia el *pensamiento* que ha ‘olvidado’. Debo, antes que nada, a Husserl —pero también a Heidegger— los principios de tales análisis, los ejemplos y los modelos que me han enseñado cómo se vuelven a hallar dichos horizontes y cómo hay que buscarlos. Es éste, para mí, el aporte esencial de la fenomenología, al que yo añado el gran principio del que todo depende: lo pensado —el objeto, el tema, el sentido— hace un llamado al pensamiento que lo piensa, pero determina también la articulación subjetiva de su aparecer: el ser determina a sus fenómenos.¹⁶

En efecto, Levinas siempre se consideró un fenomenólogo, y la cuestión del “método” es un aspecto esencial de dicha caracterización. Asimismo, aunque generalmente marcó sus distancias respecto del contenido *sustantivo* del pensamiento de Husserl, lo primero que señala es su fidelidad a su *espíritu*.

Pues bien, aunque al método le niega la posibilidad de poder acceder a la transparencia, la obra de Levinas no sólo no carece de método, sino que pone en marcha el método husserliano que, en líneas generales, puede llamarse aquel del “análisis intencional”, al que Levinas añade una *sui generis* adopción del sentido

¹⁶ Emmanuel Levinas, “La conscience non-intentionnelle”, *op. cit.*, p. 75.

de la “reducción fenomenológica”. Muchas definiciones del análisis intencional son posibles, y una de las mejores se halla en el prefacio de *Totalidad e Infinito*; también se refiere a aquél en su texto “La conscience non-intentionnelle”.¹⁷ Se trata, en suma, de la búsqueda de la concreción y de un ámbito de lo concreto definido de modo distinto a la tradición empirista o naturalista: lo concreto no son los datos sensibles de la experiencia. A lo concreto precisamente se llega suspendiendo la ingenuidad en la que se ve atrapada la actitud natural *irreflexiva*; una actitud en la que no se es *consciente* de los horizontes y estructuras profundas de la experiencia y de la vida intencional humana, que constituyen la fuente de donde surgen los sentidos que la vida natural, cotidiana, da por sentado. Los “datos” empíricos que uno halla en la actitud natural presuponen, pues, estructuras *a priori* en la vida del sujeto, que son aquéllas desde las cuales dichos datos adquieren sentido. Si en la actitud natural nos movemos en el terreno de las ingenuidades, la filosofía es un trabajo *reflexivo* que se vuelca sobre lo que permanece sin ser reflexionado en la vida diaria irreflexiva. La fenomenología, así, permite dar un paso desde la ingenuidad cotidiana empírica hacia un ámbito que *subyace* a dicha experiencia cotidiana, y permite explicitar lo implícito en ella. No pretende proveernos, en consecuencia, de conocimientos nuevos o descubrimientos frescos, sino sólo ayudarnos a penetrar en el secreto de nuestro encuentro con los objetos. La actitud natural, que ha influido en la tradición filosófica occidental, así como en la ciencia moderna, se halla toda volcada y absorbida por una actitud objetivante, atrapada en el objeto. El propio psicologismo naturalista tiende a abordar al sujeto desde un mecanicismo influido por el fisicalismo. Este sujeto mecanicista-empirista, asimismo, señala Levinas en *Hors sujet*, pretende ser según el naturalismo el origen causal y determinista de la idealidad de las formas lógicas. Levinas comparte la crítica que Husserl dirige en las *Investigaciones lógicas* de 1900-1901 al escepticismo radical que comporta esta forma de naturalismo, y

¹⁷ *Ibid.*, pp. 75-76.

que “compromete de entrada su propia pretensión a la verdad”.¹⁸ Al caracterizar a la conciencia como *intencional*, Husserl habría deshecho esta imagen materialista del psiquismo y la conciencia. Señala Levinas que:

Husserl ha insistido sobre la irreductibilidad de la intencionalidad: apertura que no es ni un principio de contigüidad, de semejanza o de causalidad, ni consecuencia deducible alguna, ni la relación del signo con el significado o del todo con la parte. La intencionalidad —del pensamiento a lo pensado, de lo subjetivo a lo objetivo— no equivale, en efecto, a ninguna de estas relaciones que se leen en el objeto o entre los objetos. Apertura del pensamiento sobre lo pensado —“apertura sobre...”.¹⁹

Levinas elogia que la enseñanza última de la fenomenología husserliana evite interpretar este puro acto de proyección subjetiva desde un punto de vista “objetivo”, para así dar a su método del análisis intencional el rango y la dignidad científica.²⁰ La fenomenología resiste verse interpretada desde un *realismo ingenuo*, absorbida por el objeto. Intentará por lo menos evitar verse absorbida por la objetividad. Ella señala que toda objetividad que olvida su nacimiento intencional en la conciencia no es sino una abstracción. Pero no se trata, observa Levinas, de convertir en “subjetivo” lo objetivo, más bien dirá “que, separado de lo subjetivo que lo transporta, o lo constituye ‘intencionalmente’, lo objetivo es abstracto, esconde sus propias perspectivas, es obra de un pensamiento ingenuo”. La operación que Husserl llama *reducción fenomenológica* justamente intenta “dejar aparecer en el fenómeno todas las dimensiones del sentido —todos los ‘horizontes’ que escapan a la ingenuidad de un pensamiento que descuida reflexionar sobre su propio desenvolvimiento”.²¹

¹⁸ Emmanuel, Levinas, *Hors sujet*, op. cit., p. 208.

¹⁹ *Loc. cit.*

²⁰ *Ibid.*, p. 209.

²¹ *Ibid.*, p. 210.

Ahora, si bien el compromiso de Levinas con la fenomenología de Husserl es metodológico en espíritu, mas no sustantivo, hay un tema sustantivo que brevemente quiero rozar: el del Yo puro. El tema controvertido aparece en *Ideas I* de 1913,²² y por lo menos Levinas parece relacionarse con él de modo ambiguo. La idea es que

[...] la fenomenología no sería el discurso de un psiquismo anónimo; la intención del pensamiento noético-noemático es la intención de un yo que no se extraería —así como tampoco se extrae el objeto— del cuerpo psíquico de la conciencia y que, en tanto “trascendencia en la inmanencia” según la expresión paradójica de Husserl, permanece como único, y así absoluto [...]. Ninguna reducción lo alcanza.²³

Ahora bien, Levinas señala que este yo es él mismo un *fuera del sujeto* (*hors sujet*), una

[...] unicidad que se identifica como incesante despertar, [...] que no surge de ningún proceder tematizante y que no reivindica la identidad de lo *mismo*, acusándose en lo diverso, en nombre de una diferencia “común” [...] mostrándose en el decir que pertenece de algún modo a la constitución del yo que él expresa.²⁴

Y aunque el estatuto excepcional de este yo trascendente en la inmanencia hace de él, según Husserl, “un yo puro indescripible y nada más”,²⁵ Levinas irá más allá extrayendo de él consecuencias. Se pregunta si la “posición como yo trascendental en su

²² *Hua III/1* (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993 [segunda reimpresión], traducción de José Gaos; en adelante, *Ideas I*; modificaré la traducción de Gaos, donde sea necesario, siguiendo la reciente versión todavía inédita de Antonio Ziriñón).

²³ Emmanuel Levinas, *Hors sujet*, *op. cit.*, p. 211.

²⁴ *Ibid.*, p. 212.

²⁵ *Ibid.*, p. 214.

unicidad absoluta [...] ¿no remonta a la intriga ética anterior al conocimiento?”²⁶ Esto es, se pregunta si no se ve expuesto este yo puro a la desnudez sin defensas del rostro del otro y al imperativo categórico de asumir la responsabilidad de esta miseria. Levinas reflexiona:

De único a único, más allá de todo parentesco y de toda comunidad previa de género —proximidad y trascendencia fuera de todo sujeto, fuera de toda síntesis de mediador. Pero despertar al indescriptible “yo puro” de la constitución trascendental, rehallado por la reducción fenomenológica.²⁷

Sin embargo, fiel al *espíritu* de la fenomenología husserliana desde 1930 en adelante, Levinas se aparta de lo que él cree ser la letra del texto de Husserl. En ese sentido hay que entender la siguiente cita a propósito de Husserl:

¿Se retienen de una filosofía, que lo marca a uno, las verdades de un “saber absoluto”, o más bien ciertos gestos y ciertas inflexiones de voz que forman para usted el rostro de un interlocutor necesario a todo discurso, incluso interior?²⁸

§3. DESTRONANDO LA TEORÍA, DESCENTRANDO LA “IPSEIDAD”

Más conocidas son las críticas de Levinas a Husserl, que concierne en primer lugar al método del análisis fenomenológico. En numerosos textos de Husserl, sostiene Levinas, aparecen

[...] —conforme a una venerable tradición occidental— un privilegio de lo teórico, un privilegio de la representación, del saber; y, por ende, del sentido ontológico del ser. Y esto a pesar de todas las sugerencias opuestas que se pueden igualmente tomar prestadas

²⁶ *Ibid.*, p. 215.

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ Citado por François-David Sebbah, *Levinas*, Paris: Les Belles Lettres (Figures du Savoir), 2000, p. 7.

de su obra: intencionalidad no teórica, teoría de la *Lebenswelt* (del mundo de la vida), del papel del cuerpo propio, y que Merleau-Ponty valoriza. Ésta —pero también los acontecimientos que se desarrollaron de 1933 a 1945 y que el saber no ha sabido ni evitar ni comprender— es la razón por la cual mi reflexión se aparta de las últimas posiciones de la filosofía trascendental de Husserl o, por lo menos, de sus formulaciones.²⁹

Esta última cita, tomada de un texto de Levinas de 1983, corrige ligeramente su propia interpretación más temprana —según la cual el esencialismo husserliano carece de densidad existencial, con el correspondiente olvido de la raigambre histórica de la experiencia vivida—, destacable en *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* y en *Descubriendo la existencia en Husserl y Heidegger*. La primera caracterización de la obra de Husserl por parte de Levinas es bastante cercana a la que también esgrimió en 1929 Georg Misch, en su *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, y que marcó la recepción europea de la obra de Husserl desde ese año. Asimismo, en *Teoría de la intuición* Levinas recusa la reducción fenomenológica porque según su concepción, si bien en ella nos vemos llamados a “considerar la vida en toda su concreción, ya no vivimos en ella”;³⁰ esto es, la reducción nos invita sólo a “contemplar” teóricamente esta vida, pero abandonando la situación fáctico-vital del ser humano que desborda —como intencional— el ámbito puramente teórico, sin tomar en cuenta la relación intencional propiamente afectiva y práctica por igual. En efecto, Levinas, basándose en ciertos pasajes de *Ideas I* en los que Husserl discute la posibilidad de “traducir” en creencias cognitivas la intencionalidad presente en las vidas volitiva y afectiva, considera que éste las *reduce* a su dimensión puramente teórica. Para Levinas esta dimensión de la vida, así como el Otro, no pueden darse como meros *temas* de

²⁹ Emmanuel Levinas, “La conscience non-intentionnelle”, *op. cit.*, p. 76.

³⁰ Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, *op. cit.*, p. 213.

reflexión o pensamiento. Estas dimensiones constituyen enigmas involucrados en la “relación ética” —centro del pensamiento levinasiano—, enigmas que se resisten a la intencionalidad objetivante y son opacos al entendimiento.

Asimismo, y a grandes pinceladas, la tesis misma de la *intencionalidad*, según Levinas, Husserl la interpreta —siguiendo a su maestro Brentano— como una *direccionalidad tematizante* hacia “objetos”. Ahora bien, si la tesis de la intencionalidad de Husserl consiste en afirmar una *correlación* entre el acto intencional —la vivencia o *nóesis*— y el objeto de dicha intención —o *noéma*—, ambos polos, así como la *correlación* misma, son tematizados desde una actitud “contemplativa”, por lo que Husserl termina “objetivando” los polos y la correlación misma. De acuerdo con Levinas, esto termina absorbiendo la fenomenología husserliana en la ontología de Heidegger, a la que está simultáneamente intentando criticar —a pesar de la supuesta superación del “intelectualismo” por parte de éste en *Ser y tiempo*, al supeditar la actitud teórica a otros modos más primitivos y profundos que posee el *Dasein* de relacionarse con el mundo, notablemente los afectivos.

Otro aspecto de su crítica a la intencionalidad concierne a la lectura de Levinas según la cual aquella consiste en una “perfecta correlación entre *nóesis* y *noéma*” que desemboca en un “paralelismo desanimante” entre dos términos en perfecta relación de igualdad.³¹ En la intencionalidad, que implica la correlación entre una mención (*visée*) anticipante y una dación de la cosa misma en la intuición, “hay —dice Levinas— una igualdad entre lo que es pensado y lo que viene a plenificar el pensamiento”.³² Por el contrario, la intencionalidad debe reinvertirse en *responsabilidad* por el otro, lo cual introduce a su vez una multiplicidad de temas, como los del tiempo y la alteridad.

La crítica a la intencionalidad determina todos los demás temas fenomenológicos que Levinas somete a crítica en su lectura

³¹ Emmanuel Levinas, “Le même et l’autre”, en: *Dieu, la mort et le temps*, Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1993, p. 162.

³² *Loc. cit.*

de la obra de Husserl. No puedo aquí sino enumerarlos brevemente. Por ejemplo, su crítica a la intuición husserliana como visión de esencias, y al modo de intuición que está implicado en la captación del otro como otro; a la *empatía* (*Einfühlung*), que pertenece al tipo de vivencias intuitivas derivadas de la percepción, llamadas *Vergegenwärtigung* —término éste algunas veces traducido como *presentificación* o *re-presentación*. En suma, para Levinas el rostro del otro no es algo visible, vale decir objeto de una percepción, contemplación o visión, sino que es diálogo, compromiso. Es más, la correlación intencional misma y todas las *nóesis*, inclusive aquella “presentificación” llamada “empatía”, cae, según la lectura de Levinas, en el reino de lo “mismo” o de la “mismidad”, pues ésta es abordada desde la propia conciencia o *ego*.

Lo otro, en cambio, la *trascendencia*, ámbito de la “exterioridad”, heteronomía e “infinito”, escapa enteramente al dominio de la “mismidad”. Todo lo contrario pone en cuestión este ámbito de la mismidad o de la supuesta “autonomía”. Lo otro escapa a todo poder cognitivo del sujeto, a su espontaneidad y a su libertad. La infinitud de la trascendencia se manifiesta en el “rostro” del otro. Y este Otro-prójimo es la condición de la posibilidad de la ética, única *filosofía primera* posible. El sujeto, así, no puede sustraerse ni resistirse a la aproximación del otro, a la demanda u obligación que el Otro le impone. No se trata en Levinas de disolver al sujeto en el objeto ni al objeto en el sujeto, sino de pensar la subjetividad en términos éticos, como “el otro en uno”. Eso requiere descender del nivel de la conciencia intencional husserliana a una intencionalidad más primitiva, pre-consciente, pre-objetivante, la intencionalidad del *sentir* más acá del ámbito de la representación. Dicho pensar requiere descender hacia un sujeto viviente que se ve éticamente cuestionado por el Otro-prójimo. La subjetividad como *sub-iectum*, como lo sub-yacente, es sensible y sintiente, vulnerable y pasiva, la dimensión más profundamente individualizada, en el sentido de no ser “un *ego*” sino un “yo mismo” (en el sentido del “heme aquí” —*me voici*).

§4. EL FUNDAMENTO COMO RESPONSABILIDAD

Muchos otros temas en esta “lectura levinasiana” de Husserl merecen ser considerados y desarrollados: la temática de las esencias en vinculación con la intuición; toda la temática de la subjetividad en vinculación con la alteridad y los estratos de la intersubjetividad, con la trascendencia y el infinito, así como con el tiempo y Dios; y, finalmente, la dimensión ética de la fenomenología de Husserl y el importante concepto de responsabilidad.

Sin ellos no se puede fundamentar cabalmente la hipótesis que esta relectura, de algunos textos de Levinas y sus consideraciones sobre Husserl, evoca en nosotros. Dicha hipótesis consiste en la sospecha de que —más allá de las lecturas concretas que Levinas hiciera de la obra de Husserl, o de la presencia o no “temática” de esas reflexiones en la obra de Husserl, existe “operativamente” en la obra de ambos muchos más vasos comunicantes que los que aparecen a simple vista. En procura de que el lector saque sus propias conclusiones, a falta de una demostración detallada, cito de dos textos inéditos de Husserl:

Pero la reflexión ética universal no sólo me concierne a mí [...]. Mi auto-responsabilidad incluye una responsabilidad por el ser de los otros en la razón práctica. [...] El ser-con otro del ser humano es un comunicar, un vivir en común. [...] Todos son responsables de todos. No existe una mera ética privada, sino que la ética individual y la social, la ética universal humana, todas son *una* ética.³³

¿No es la pregunta ética, concebida universalmente, un punto de vista bajo el cual deben sucederse todas y cada una de las cosas pertenecientes al mundo y al conocimiento? Y, a la inversa —cuando de inicio se pone en cuestión el conocimiento del mundo bajo la forma de una ciencia universal del mundo—, ¿no debe estar allí en cuestión el hombre ético?³⁴

³³ Ms. A V 22, pp. 12a-13a (tr., pp. 21-23).

³⁴ *Ibid.*, p. 17a (tr., p. 2).

Capítulo XII

HEIDEGGER, RICOEUR Y BOEHM, CUESTIONANDO *IDEAS I*

§ 1. EL PROYECTO DE 1913 Y SU ALIENACIÓN CONTEMPORÁNEA

Según una expresión de Richard J. Bernstein, Husserl es uno de aquellos filósofos que sufren de “ansiedad cartesiana”.¹ Esta idea ha sido transmitida a lo largo de décadas por filósofos que, aunque parecen compartir una comunidad de ideas y temas con la fenomenología del maestro, recusan lo que llaman la filosofía cartesiana-husserliana de la subjetividad. La filosofía posmoderna, intentando superar el paradigma moderno, ha atacado con fuerza no sólo el concepto del sujeto sino la “metafísica de la subjetividad”. Dichos filósofos se plantean —como señala J.F. Lyotard— la exigencia de “no usar la filosofía cartesiana-husserliana de la subjetividad, que no puede proveer como fundamento sino evidencias sospechosas, pues finalmente son solipsistas, aisladas”.² Es curioso que, en su lectura crítica de la obra de Hus-

¹ Cfr., Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983, pp. 16-20.

² Jean-François Lyotard, “Argumentation et présentation: La crise des fonde-

serl, los deconstruccionistas no se percaten de su coincidencia con los positivistas analíticos,³ quienes han intentado eliminar todo vestigio del elemento subjetivo por no calzar bien con las ontologías materialistas que defienden.⁴

En las décadas del veinte y del treinta del siglo pasado, Merleau-Ponty y Ricoeur intentaron superar la interpretación fenomenológica del *ego*, y su supuesta auto-transparencia, tomando en serio las ideas de falsa conciencia e inconsciente y las concepciones estructuralistas del pensamiento y del lenguaje. Los posmodernos más radicales, a su vez, se vieron fuertemente influenciados por el pensamiento del Heidegger tardío. La interpretación de éste ha sido tan inspiradora que ha sido casi tomada como un hecho adquirido. Parte de esta lectura consiste en la asimilación —como dice David Carr— de dos tradiciones muy distintas de la filosofía moderna: la propiamente *metafísica* y la *trascendental*, esta última representada por Kant y Husserl.⁵ Por ello, Heidegger escoge ignorar totalmente la distinción radical que introduce la tradición trascendental entre una subjetividad empírica y otra trascendental, y que se expresa en las “paradojas de la subjetividad humana”, como señala Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, de ser a la vez “un objeto *en* el mundo y un sujeto *para* el mundo”.⁶

Importantes pensadores del siglo XX, como dice Taminiaux, “por razones fenomenológicas, juzgaron necesario explicarse

ments”, en: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, tomo I: *L'Univers Philosophique*, volumen dirigido por André Jacob, Paris: PUF, 1989, p. 740.

³ Donn Welton, *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2000, p. 1. Welton incluso considera sorprendente el contraste entre trabajos de intérpretes analíticos seriamente interesados en Husserl y la abierta desautorización de la obra de éste por parte de los pensadores deconstruccionistas.

⁴ *Cfr.*, David Carr, *The Paradox of Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition*, New York/Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 3-4.

⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁶ *Hua VI*, § 53, pp. 182-185 (Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia V. Iribarne, pp. 219-222; en adelante, *Crisis*).

con Heidegger”.⁷ Cada uno, a su manera, se halla bajo la estela de Heidegger y de su llamado a reinterpretar las “cosas mismas” que la filosofía ha de describir.

Considero que dicho clima intelectual contribuyó a oscurecer y casi marginar en el olvido el texto programático de 1913, *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.⁸ En las décadas del sesenta y setenta del siglo pasado los análisis genéticos del último período de Husserl se consideraron investigaciones fragmentarias que no lograban integrarse armónicamente con el método programático de *Ideas I*. O, bien, como señala Taminiaux a propósito de la lectura de Merleau-Ponty, interpretar la

[...] evolución del pensamiento de Husserl significa subrayar el contraste entre el claro programa de la fenomenología trascendental y la oscura e infinita paciencia de los manuscritos, y reconocer en ellos por lo menos una ruptura tácita con el logicismo de la filosofía de las esencias y el percatarse creciente de que los fenómenos resisten todo retorno al esfuerzo clásico de adecuación intelectual.⁹

Sin embargo, la publicación masiva de sus manuscritos inéditos, especialmente en los últimos treinta años, ha cambiado el alcance de la interpretación tradicional de la fenomenología trascendental. *Ideas I* de 1913, como el resto de obras publicadas, resulta siendo la mera “cristalización” de un trabajo que continúa ampliándose y replanteándose. Entre 1915 y 1917, Husserl

⁷ Como Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Hans Jonas, Emmanuel Levinas y el mismo Maurice Merleau-Ponty. Cfr. Jacques Taminiaux, *Sillages phénoménologiques, Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, Bruxelles/Paris: Éditions Ousia/Librairie Philosophique J. Vrin, 2002, p. 7.

⁸ *Hua III/1* (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993 [segunda reimpresión], traducción de José Gaos; en adelante, *Ideas I*; modificaré la traducción de Gaos donde sea necesario, siguiendo la reciente versión todavía inédita de Antonio Ziriñón).

⁹ Jacques Taminiaux, *Dialectic and Difference, Finitude in Modern Thought*, traducción y edición de Robert Crease y James T. Decker, Atlantic Highlands/London: Humanities Press/The Mac Millan Press, 1985, pp. 117-118.

abre su programa de investigación a una dimensión *genético-explicativa* de la filosofía fenomenológica, al lado de la dimensión *estático-descriptiva* que la caracterizaba hasta ese momento.¹⁰ Husserl mismo introduce un sinfín de comentarios críticos, correcciones y adiciones a sus tres ejemplares de *Ideas I*, desde 1913 hasta alrededor de 1929.¹¹ Su propia caracterización ulterior de la reducción de *Ideas I* como “camino cartesiano” sancionó la lectura crítica moderna que iniciaron sus propios discípulos.¹²

A continuación pasaré revista a algunos comentarios críticos de esta obra dirigidos por Martin Heidegger, Paul Ricoeur y Rudolf Boehm, para luego darles respuesta desde un análisis immanente de la misma, acudiendo a algunos manuscritos que permanecieron inéditos durante varias décadas. Intentaré mostrar que, a pesar de sus innegables equívocos terminológicos, siguen vigentes y actuales sus intuiciones fundamentales, por lo que sugeriría que se le preste mayor atención como un interlocutor relevante en los debates filosóficos contemporáneos, tanto en el frente teórico como en el práctico. Mi respuesta, en verdad, no es tan “intempestiva”, desfasada, inoportuna o “a contracorriente”, como parece, debido al intenso trabajo actual con los textos inéditos. Si está a “destiempo” es porque las críticas que examina fueron planteadas hace más de ochenta años, en un caso, y hace cerca de sesenta y de cincuenta años, en los otros.

Me limitaré a recoger las críticas a la fenomenología trascendental de Husserl en las lecciones dictadas por Heidegger en 1925, tituladas *Prolegómenos a una historia del concepto del tiempo*;¹³ en el caso de Ricoeur pasaré revista a ciertas consideraciones puntuales sobre *Ideas I* esgrimidas en la introducción de 1950 a su versión francesa de la obra, pasadas por alto por

¹⁰ Rudolf Bernet, Iso Kern y Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989, p. 1.

¹¹ Cfr., la “Introducción” de Karl Schuhmann, en: *Hua III/1*, pp. xli-lvi.

¹² *Hua VIII*, lección 46, p. 126 *passim*.

¹³ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, vol. 20, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1979; en adelante, GA 20.

Heidegger;¹⁴ y en el caso de Rudolf Boehm analizaré los puntos principales de su interpretación de *Ideas I* en el texto de 1959, titulado “Las ambigüedades de los conceptos husserlianos de ‘inmanencia’ y de ‘trascendencia’”,¹⁵ que regresa críticamente sobre los pasajes comentados por Heidegger y Ricoeur.

§ 2. MARTIN HEIDEGGER, UN AUTÉNTICO FENOMENÓLOGO

2.1 SENTIDO Y TAREA DE LA INVESTIGACIÓN FENOMENOLÓGICA

Las lecciones que Heidegger dicta en Marburgo el semestre de verano de 1925 son una pieza notable por dos razones fundamentales. La primera, porque en su voluminosa parte preliminar, titulada “El sentido y la tarea de la investigación fenomenológica”, hace una brillante exposición y una interpretación notablemente claras de las principales tesis fenomenológicas que “le fascinaron” desde su primera lectura de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, publicadas en 1900-1901:¹⁶ la intencionalidad,¹⁷ la intuición categorial¹⁸ y “el sentido original del *a priori*”.¹⁹ También comenta “el principio de la fenomenología” (en relación con la máxima “a las cosas mismas” y con la comprensión de la fenomenología como “descripción analítica de la intencionalidad en su *a priori*”),²⁰ y

¹⁴ Paul Ricoeur, “Introduction à *Ideen I* de E. Husserl par le traducteur”, en: Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Tome premier, Introduction générale à la phénoménologie pure*, traducción de Paul Ricoeur, Paris: Éditions Gallimard, 1950; en adelante, *Introd. Idées I*.

¹⁵ Rudolf Boehm, “Les ambigüités des concepts husserliens d’‘immanence’ et de ‘transcendance’”, en: *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, vol. CXLIX, n° 4, 1959, pp. 481-526.

¹⁶ Martin Heidegger, “Mein Weg in die Phänomenologie”, en: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer, 1969, p. 82.

¹⁷ *GA* 20, pp. 34-63.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 63-99.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 99-103.

²⁰ *Ibid.*, pp. 103-110.

clarifica el “nombre de fenomenología” a través del análisis de los dos componentes del mismo: *φαινόμενον* y *λόγος*.²¹ En dicha exposición, asimismo, es claro que si bien Heidegger echa mano fundamentalmente de la quinta y la sexta de las *Investigaciones lógicas*, tiene un dominio efectivo de pasajes fundamentales de *Ideas I*, especialmente de la tercera sección en la que Husserl se expone sobre el tema de la intencionalidad, de la correlación *a priori* de *nóesis* y *nóema* y de las complejas estructuras noético-noemáticas.

En segundo lugar, es notable también porque su “Parte Principal” puede considerarse un “borrador puramente fenomenológico” de *Ser y tiempo* de 1927,²² y, como sostiene Theodore Kisiel, una “[...] prueba dramática de la aseveración de Heidegger de que el camino a *Ser y tiempo* pasa por la fenomenología en lugar de por el existencialismo”.²³

La “Parte Preliminar” contiene un tercer capítulo crítico en el que se refiere concretamente a los trabajos de Husserl y Scheler, dedicando un amplio parágrafo a una “crítica inmanente” de la fenomenología trascendental de Husserl en *Ideas I*. Antes de recoger los puntos principales de esta crítica, así como el trasfondo de su cuestionamiento, señalaré muy brevemente lo que destaca de los principales conceptos fenomenológicos en su larga exposición de la “Parte Preliminar”.

Característica general de la exposición del contexto histórico en el que emergen la fenomenología y sus tesis principales es su constante confrontación con las tergiversaciones neo-kantianas de los conceptos fenomenológicos, especialmente con aquellos esgrimidos por su maestro Heinrich Rickert, de la escuela neo-kantiana de Baden. A guisa de respuesta a estos críticos, Hei-

²¹ *Ibid.*, pp. 110-122. Este análisis lo retoma y perfecciona en *Ser y Tiempo*, por lo que no será retomado aquí.

²² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge E. Rivera C., Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997; en adelante, *ST*.

²³ Theodor Kisiel, “On the Way to *Being and Time*; Introduction to the Translation of Heidegger’s *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*”, en: *Research in Phenomenology*, vol. XV, 1985, p. 197.

degger primero aborda sistemáticamente tres conceptos claves aportados por la fenomenología.

El primero es la *intencionalidad*, como la estructura de las vivencias o experiencias vividas (*Erlebnisse*) —a las que indistintamente denomina también “comportamientos” (*Verhalten*)—, y que consiste —como el nombre *intentio* literalmente lo expresa— en un “*dirigirse-a-sí-mismo-hacia*”.²⁴ El ejemplo de la percepción le permite caracterizarla no como una mera “observación distante” sino como un comportamiento absorto en el manejo cotidiano de las cosas concretas y prácticas a la mano. La intencionalidad, a diferencia de las interpretaciones cartesianas y modernas en general, no es —como sostiene Brentano— un dirigirse hacia “contenidos de conciencia” sino hacia aquello que, real o idealmente, la trasciende, incluso hacia lo que no existe —como en una alucinación.²⁵ El *hacia algo* al que *se dirige*, en el caso de la percepción, es su percepto. Éste no es sólo la cosa natural del mundo circundante, con sus determinaciones físicas y su relación natural con nuestro cuerpo. El percepto es el “cómo de su ser mentado”, “el carácter perceptible” de la entidad en cuestión, “tal como se muestra” en la percepción concreta.²⁶ Este correlato pertenece a la estructura de la intencionalidad.

Pasa entonces revista a una gran variedad de modos en los que la intencionalidad se manifiesta: vivencias en las que lo mentado se da “*en persona*”, aquellas en que se da un “*mentar vacío*” (*v. gr.*, al pensar, y en gran parte de nuestras conversaciones cotidianas), y actos en los que algo se presenta de modo intuitivo pero no “*en persona*” (*v. gr.*, las *Vergegenwärtigungen* o “presentificaciones”, como el recuerdo, etc.) Sólo operamos en muy raras ocasiones con el pensamiento intuitivo que presenta “las cosas mismas”.²⁷ En esta descripción Heidegger revela manejar no sólo el texto de las *Investigaciones lógicas*, sino también el de *Ideas I*. Pues la in-

²⁴ GA 20, pp. 36-37.

²⁵ *Ibid.*, pp. 39-40.

²⁶ *Ibid.*, pp. 47-53.

²⁷ *Cfr., ibid.*, pp. 53-55.

tencionalidad implica “la co-pertenencia recíproca de la *intentio* y del *intentum*”, o *nóesis* y *nóema*, palabras que derivan del griego *voeîn* que significa percibir (*vernehmen*),²⁸ termina pidiendo una interpretación más radical de la intencionalidad que la que da Husserl, quien —según opina— sigue atado a las acepciones tradicionales de lo psíquico, la conciencia, etc.²⁹

Un segundo concepto fenomenológico central es la *intuición categorial*. Heidegger acota que la “intuición” es equivalente a un “ver” en un sentido amplio de la “simple aprehensión de aquello que se halla en persona tal como se muestra”.³⁰ En su sentido fenomenológico tiene que ver con dos determinaciones: 1) que existe algo como “una aprehensión simple de lo categorial”, *v. gr.*, de los constituyentes de entidades que Aristóteles denominaba *categorías*; y 2) que dicha “aprehensión categorial se halla en la más cotidiana de las percepciones y en cada experiencia”.³¹ La intuición categorial aporta una plenificación intencional a un mentar intencional vacío, en un *acto de identificación*. Esta plenificación identificadora es un acto intencional específico que él llama evidencia, señalando que Husserl con este concepto “hizo un avance esencial más allá de las oscuridades prevalecientes en la tradición de la lógica y la epistemología”.³² Ahora bien, la *verdad*, para Heidegger, no se limita a los “actos relacionales” como los juicios. La fenomenología regresa a un concepto más amplio de verdad introducido por Aristóteles: así, una percepción (u otros actos monotéticos simples) puede ser “verdadera”.

Examinando la “plenificación intuitiva” de juicios de percepción, y siguiendo la “Sexta investigación lógica” de Husserl, sostiene que ella se topa con elementos de la expresión que son “excedentes” respecto de aquello que la percepción aporta (como los elementos categoriales ‘esto’, ‘y’, y la pequeña cópula ‘es’).

²⁸ *Ibid.*, pp. 56-63.

²⁹ *Cfr.*, *ibid.*, pp. 63-64.

³⁰ *Ibid.*, p. 64.

³¹ *Ibid.*, pp. 64-65.

³² *Ibid.*, p. 67.

Pero incluso los elementos plenificados, como el amarillo, o la silla vista, también se topan con un “excedente”, cual es el “*ser* amarillo” de la silla. No hay nada en la percepción sensible que plenifique el “es” en su acepción copulativa o atributiva. “Ser” no es un momento real de la silla, como la madera, el peso, la dureza o el color. No es un “predicado real del objeto”, como señaló Kant. Lo mismo vale para los otros elementos categoriales. Pero tampoco pueden sin más identificarse con lo inmanente o subjetivo. Su verdadera fuente no es la *reflexión* sobre los juicios o actos (tesis que se remonta a Descartes), sino “los *objetos* de dichos actos”, como dice Husserl en sus *Investigaciones lógicas*.³³ El concepto de intencionalidad sirve, pues, para superar el viejo prejuicio que identifica todo lo irreal, no sensorial, con lo inmanente o subjetivo.

Los actos “*fundados*”, categoriales, pueden ser: 1) los *actos de síntesis* (v. gr., los sintácticamente estructurados en expresiones); y 2) los actos de ideación o de *abstracción ideatoria*.³⁴ En los *actos sintéticos* el correlato objetivo es un “estado-de-cosas”, una nueva objetividad, en donde lo que *es* la cosa natural se vuelve expresamente *visible en lo que es*. Si se dice que “el papel es blanco” o que “*a* es más brillante que *b*”, el atributo del blanco está *realmente* en el papel, y el brillo es más intenso en *a* que en *b*, pero este “estado-de-cosas” *sólo es visible* en un *nuevo acto* que revela *el ser* de las entidades reales en su base.³⁵ Lo “objetivo” no se agota en lo “real”. El *acto ideatorio*, en cambio, es un *acto dador* que *da actualmente* otro tipo de objeto que el correlato individual en la base: ἰδέα, εἶδος, la especie, o el universal. Es lo “primero” que vemos de algo cuando decimos: “esto *es* una casa”, es su “en tanto que”, su rasgo universal.³⁶ Así, la ideación expli-

³³ *Hua* XIX/2, § 44, pp. A 613/ B₂141 (Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, vol. II, traducido por José Gaos y Manuel García Morente, pp. 464-465; en adelante, *IL* II).

³⁴ *GA* 20, pp. 82-85.

³⁵ *Ibid.*, pp. 86-91.

³⁶ *Ibid.*, pp. 91-92.

cita toda aprehensión concreta, individual, que incluye la unidad ideal de la especie de modo implícito. La “tesis de que todo lo categorial en última instancia descansa en la intuición sensible” es un replanteamiento aristotélico según el cual “un pensamiento sin sensibilidad fundante es absurdo”.³⁷ En suma, los “actos categoriales constituyen”. “Constituir” —dice Heidegger— no significa producir en el sentido de hacer o fabricar: significa *dejar a una entidad ser vista en su objetividad*.³⁸

El “sentido original del *a priori*” es el tercer descubrimiento que Heidegger atribuye al “comienzo de la fenomenología”. Vincula dicho concepto al horizonte del *tiempo*, por cuanto en su etimología contiene el *prius* —*πρότερον*—, “lo que es ya de antemano”. En el racionalismo moderno el conocimiento *a priori* no tiene necesidad de la experiencia. Su opuesto es lo *a posteriori*. Para este racionalismo lo perteneciente a la esfera subjetiva es *a priori*, y se identifica con el *conocimiento inmanente* (*cogito sum, res cogitans*). Pero, acota Heidegger, por la intuición categorial se sabe que el *a priori* tiene un carácter *universal* “indiferente” respecto de la subjetividad, siendo más bien “*un rasgo de la secuencia estructural del ser de las entidades en su estructura ontológica de ser*”.³⁹

En esto consisten, para Heidegger, los tres descubrimientos que marcan la irrupción de la fenomenología “y su prehistoria”. Luego de aclarar el sentido de la fenomenología y el de su máxima “a las cosas mismas” —entendida como la exigencia filosófica de investigar de modo demostrativo arraigado en un fundamento originario, así como de asegurar este fundamento—,⁴⁰ Heidegger concluye que el “asunto” de la investigación fenomenológica es “*la intencionalidad en su a priori*”, en las dos direcciones de su *intentio* e *intentum*. Su tratamiento ha sido aclarado desde la intuición categorial y el concepto de *a priori*. Este tratamiento,

³⁷ *Ibid.*, p. 95.

³⁸ *Ibid.*, p. 96.

³⁹ *Ibid.*, pp. 101-103.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 103-105.

tradicionalmente ha sido llamado “*descriptivo*”. La descripción “*es una articulación que acentúa lo que es en sí mismo intuitivo*”. “*La descripción es analítica*”.⁴¹ En suma, la fenomenología se comprende a sí misma como descripción analítica de la intencionalidad en su *a priori*.

2.2 EL FRACASO DE LA EIDÉTICA Y EL OLVIDO DEL SER

Antes de emprender la “crítica inmanente” a los desarrollos de la fenomenología en la obra de Husserl y de Scheler, Heidegger recuerda que el fenómeno de la fenomenología ha de ser precisamente lo que, fruto de un trabajo de *poner de manifiesto, se muestra a sí mismo*.⁴² Sobre esta base aparece su preocupación esencial, con la cual desea articular su proyecto. Esto requerirá redefinir radicalmente la tarea de la fenomenología; por ello pasa revista a su génesis histórica entre 1901 y 1911.⁴³

Las únicas dos publicaciones de Husserl hasta 1925 que menciona Heidegger como recogiendo los resultados parciales de dicho desarrollo son “Filosofía como ciencia rigurosa”, aparecida en 1910/1911 en la revista *Logos*,⁴⁴ e *Ideas I*, aparecida en 1913. Heidegger enseguida emprende la tarea de mostrar cómo los horizontes de trabajo de Husserl y de Scheler se fijaron a partir del lenguaje y las disciplinas de la tradición filosófica. Heidegger aborda la elaboración husserliana, en *Ideas I*, del campo original de trabajo de la fenomenología como una región “independiente” respecto del ser real,⁴⁵ al modo dualista tradicional, examinando el segundo capítulo de la segunda sección de *Ideas I* (“La medi-

⁴¹ *Ibid.*, pp. 106-108.

⁴² *Ibid.*, pp. 110-119.

⁴³ *Ibid.*, pp. 124-126.

⁴⁴ *Hua XXV*, pp. 3-62 (Edmund Husserl, *Filosofía, ciencia rigurosa*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2009 [*opuscula philosophica*, 39], presentación y traducción de Miguel García-Baró, en adelante *FCR*). Primero apareció en la revista *Logos I*, 1910-1911.

⁴⁵ *GA 20*, pp. 129-139.

tación fenomenológica fundamental”).⁴⁶ La intencionalidad es “primero dada” en la “*actitud natural*”, de donde emerge el “nuevo campo científico” de las “*vivencias puras*”, y de la “*conciencia pura con sus correlatos puros*”.⁴⁷ Siguiendo a Husserl, en el § 39, sostiene que, a pesar del “abismo absoluto” que separa las dos regiones del ser, éstas están articuladas en un doble sentido: 1) en la unidad psicofísica de los seres animados, y 2) en la relación intencional entre inmanencia y trascendencia. A pesar de esta “comunidad de esencia” entre las dos dimensiones del ser psicofísico que consiste en hallarse “entretejidas” de modo *intencional*, la dimensión psíquica es enteramente *distinta* de la dimensión material. Heidegger se pregunta: “¿cómo se puede todavía decir que la conciencia tiene su propia esencia, una esencia que le es particular?”⁴⁸ Husserl habría introducido la ἐποχή de la tesis de la trascendencia en el capítulo primero de la segunda sección, “con el único propósito de hacer presente la entidad con respecto a su ser”, *ergo*, “lo que en ella está realmente en cuestión es la determinación del ser de esa misma entidad”.⁴⁹ A la *reducción trascendental*, que es el aseguramiento de la esfera de los actos y sus objetos”,⁵⁰ le sigue una segunda reducción, *eidética*, de la corriente de vivencias. De ese modo, Heidegger presupone que los análisis eidéticos (no exhaustivos)⁵¹ de este capítulo *se desarrollan en la esfera fenomenológico-trascendental pura*.⁵² Sostiene que la conciencia en estos análisis es “pura”, esto es, “eidética” o “general”, pues ella “ya no es concreta ni individual”.⁵³ Enfoca luego los §§ 44-46 de este mismo capítulo, en los que se oponen

⁴⁶ Hua III/1, §§ 33-46, pp. 66-99 (*Ideas I*, pp. 74-107).

⁴⁷ *Ibid.*, § 33.

⁴⁸ *Cfr.*, *ibid.*, § 39 (“Conciencia y realidad natural. La concepción del hombre ingenuo”). GA 20, pp. 134-135.

⁴⁹ GA 20, p. 136.

⁵⁰ *Loc. cit.*

⁵¹ Hua III/1, p. 68 (*Ideas I*, p. 76).

⁵² Volveré sobre esto al final.

⁵³ GA 20, p. 137.

el ser meramente fenoménico de lo trascendente y el ser absoluto de lo inmanente, a partir de dos tipos radicalmente distintos de intuición: la percepción inmanente, que constituye una esfera de “absoluta posición”; y la trascendente, que conserva la posibilidad del no-ser de lo percibido. Puesto que el propio Husserl en el § 46 señala que con estas consideraciones “se hace finalmente justicia a cierto núcleo de las *Meditaciones* de Descartes (dirigidas a una meta enteramente distinta)”,⁵⁴ considera que hay aquí una caracterización *ontológica* cartesiana de la región conciencia como una *res*.⁵⁵

Heidegger se pregunta: ¿qué quiere decir “el *ser* de esta región absoluta de la conciencia”? ¿Qué quiere decir *ser absoluto*? Se trata de la *pregunta fundamental* por el *sentido del ser*, “que debe preceder a toda deliberación fenomenológica” y “se halla implícita en ella”.⁵⁶ Ahora bien, según Heidegger, son cuatro las *determinaciones* de la conciencia para Husserl.

La *primera* (la “conciencia es *ser inmanente*”) significa una “relación de inclusión real” entre “lo reflejado y la reflexión”. Concluye, por ello, que Husserl fracasa en la determinación del *ser* de la conciencia como “inmanente”. La *segunda determinación*, dependiente de la primera, sostiene que la conciencia inmanente es *ser absoluto*, puro y simple, por la dación “absoluta” de las vivencias en el sentido anteriormente descrito de “inclusión real” entre el acto de reflexión y el acto reflejado. Según la *tercera determinación*, que pertenece al § 49 del capítulo tercero (“La región de la conciencia pura”), ésta es *absoluta* en un sentido distinto, por cuanto *nulla re indiget ad existendum*. Se trata de la definición de “sustancia” en sentido cartesiano, pues “en principio existe la posibilidad de que la conciencia ‘no se vea afectada en su propia existencia’ por una ‘aniquilación del mundo de cosas’”; consideración —subraya— que Descartes ya había empleado. La conciencia en este sentido, dice Heidegger, “es la

⁵⁴ *Hua* III/1, p. 99 (*Ideas* I, p. 107).

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 116-118 (*Ibid.*, pp. 125-127).

⁵⁶ *GA* 20, pp. 140-142.

presuposición del ser”, “sobre cuya base solamente la realidad puede manifestarse”,⁵⁷ “constituirse”. El “ser constitutivo” “es absoluto”, pues no requiere de la realidad (“al constituirse a sí mismo, constituye toda otra realidad posible”), no siendo dependiente, en cuanto a su constitución, de ninguna otra. En ese sentido, sigue acotando, “la conciencia es el [...] *a priori* en el sentido cartesiano y kantiano”, la prioridad de toda subjetividad sobre toda objetividad. Concluye que esta tercera determinación “no determina *la entidad misma* en su *ser*”.⁵⁸ Por último, según la *cuarta determinación*, la conciencia es *ser absoluto* porque al “ser absolutamente dada y no necesitando de ninguna realidad” es “ser puro”, “esencia pura”, “ser ideal de las vivencias”. Así, dice Heidegger, Husserl “la desliga de toda individuación concreta y de todo vínculo con un ser viviente”, “en la medida en que se hace caso omiso de toda realidad”, pues el ser puro de la conciencia es un ser *ideal, no real*.⁵⁹

Heidegger considera que ninguna de las cuatro determinaciones de la conciencia se extrae de lo intencional en su ser propio. A pesar de su valoración de los conceptos fenomenológicos fundamentales, sostiene que las nociones de “ser aprehendido”, “ser dado”, “ser constitutivo”, y “ser que idealiza” son “perspectivas [...] ajenas a la conciencia”, no originarias. El interés de Husserl, cartesiano, no es propiamente el carácter del ser de la conciencia, sino su examen como campo de una “ciencia absoluta”. Se pregunta si “la genuina determinación del ser de la vivencia” no se halla por el contrario en la “actitud natural”, donde se puede anticipar la determinación del ser de aquel ente concreto, el hombre, cuyas determinaciones son la conciencia y la razón.⁶⁰

En cambio, “El sentido de la reducción —señala Heidegger— es precisamente no hacer uso *de la realidad* de lo intencional”,⁶¹

⁵⁷ *Ibid.*, p. 144.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 145.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 146.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 148.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 150-151.

de modo que la “intencionalidad” husserliana aparece ahora, según él, desligada de la “conciencia real del humano existente fácticamente”. Esto es, la reducción trascendental “ignora toda individuación particular de las vivencias, el hecho de que sean mías o de cualquier otro individuo humano, y las considera sólo en su *qué*”, pero no en “su *ser un acto* en tanto tal”.⁶² La cuestión de la existencia, pues, se pierde con las reducciones, tanto “trascendental como eidética”. Pero resulta “que si hay un ente *cuyo qué es precisamente ser y nada más que ser*, entonces esa mirada ideativa de tal entidad sería el más fundamental de los malentendidos”, y “ese malentendido prevalece en la fenomenología”.⁶³ Lo paradójico es que la fenomenología está movida por el interés de proveer una base científica *a la realidad*.

Como conclusión, el campo temático de la fenomenología no sólo “*deja sin discutir la cuestión del ser de lo intencional*”,⁶⁴ sino que la “reducción fenomenológica” tiene como tarea la demarcación entre dos esferas del ser, sin interrogar al ser de aquellas “entidades que entran en la distinción”.⁶⁵ En suma: “*Dos olvidos fundamentales que conciernen a la cuestión del ser pueden ser identificados. Por un lado, la cuestión del ser de esta entidad específica, de los actos, es olvidada; por el otro, tenemos el olvido de la cuestión del sentido del ser mismo*”.⁶⁶ Las últimas treinta páginas de esta “Parte Preliminar” de las *Lecciones* de 1925, giran todas alrededor de esta cuestión, desde cuyo horizonte reemprende Heidegger una demarcación de la fenomenología de la psicología naturalista y de la psicología personalista en las versiones de Dilthey, Husserl y Scheler, para concluir que el olvido de la cuestión del ser en tanto tal y del ser intencional se funda en la “caída del *Dasein* mismo”.⁶⁷

⁶² *Ibid.*, p. 151.

⁶³ *Ibid.*, p. 152.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 157.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 158.

⁶⁶ *Loc. cit.*

⁶⁷ *Cfr., ibid.*, pp. 160-182.

§ 3. PAUL RICOEUR, ENTRE INTUICIÓN Y CONSTITUCIÓN

Demos ahora una mirada muy breve a la “Introducción” que Paul Ricoeur publica en 1950 con su versión francesa de *Ideas I*. El fin de su introducción, nos dice, es muy modesto, pues para entonces la masa enorme de inéditos póstumos le prohíben “una interpretación radical y global de la obra de Husserl”.⁶⁸ La introducción tiene tres partes: en las dos primeras recoge algunos temas que extrae “de la crítica *interna* de las *Ideas I* y dispersas en el comentario” que se encuentra en las abundantes notas a pie de página del traductor. En la tercera —que no consideraremos aquí— esboza “*la historia*” o “el nacimiento” de *Ideas I*.⁶⁹

El comentario de Ricoeur inicialmente oscila entre una profunda perspicacia, al detectar el sentido y el objetivo de ciertos desplazamientos en el texto, y una cierta vacilación respecto de lo que Husserl realmente se propone en la obra. Busca claves para su interpretación en libros más tardíos de la época genética, como *Lógica formal y lógica trascendental*⁷⁰ y *Meditaciones cartesianas*, o en el texto de 1933 de Eugen Fink, “La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea”.⁷¹ Dicha vacilación aparece ya en su comentario de la primera sección de *Ideas I*, “Las esencias y el conocimiento esencial”, que “se inicia, dice, con un muy difícil capítulo de lógica que el lector puede provisionalmente omitir”.⁷² El sentido de este inicio le hubiera

⁶⁸ Ricoeur, Paul, *Introd. Idées I*, p. xi.

⁶⁹ *Cfr.*, *ibid.*, pp. xii y xxi-xxxix.

⁷⁰ *Cfr.*, *Hua XXVII* (Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción de Luis Villoro; preparación de segunda edición por Antonio Ziriñ; en adelante, *LFT*). También *cfr.*, *Hua I* (Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos, 1986, traducido por Mario Presas; en adelante, *MC*).

⁷¹ Eugen Fink, “La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea”, en: *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. I, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 361-428.

⁷² Paul Ricoeur, *Introd. Idées I*, p. xiv.

sido más evidente si lo hubiese relacionado, más bien, con las *Investigaciones lógicas*, cuyo primer tomo, de 1900, comienza con un gesto similar de delimitar el ámbito de “objetividades” posibles que se presentan como correlatos de la experiencia humana, ámbito muchísimo más amplio que el del mundo natural y de los productos culturales, pues incluye objetividades ideales que el naturalismo e incluso el neo-kantismo se empeñan en desconocer. Se trata, además, de un inicio que tiene el mero sentido de plantear un “hilo conductor” a la interrogación fenomenológica retrospectiva. Ricoeur muestra su incertidumbre al preguntar: ¿qué sentido tiene presuponer una “armadura lógica” cuando el movimiento espiritual de *Ideas I* conduce hacia la fenomenología que, como filosofía primera, está llamada a fundar toda otra ciencia? Empero, acota que la “finalidad” de esta sección

[...] es mostrar que es posible edificar una ciencia no empírica sino eidética de la conciencia y comprender las esencias de la conciencia como géneros supremos que se hallan en toda la “región” conciencia (en oposición a la “región” naturaleza).

En relación con ambas regiones, “la fenomenología [...] —sostiene Ricoeur— se elevará a un punto del sujeto que será constituyente en relación con estas ciencias que le han dado su primer estatuto”.⁷³

Comentando la “Segunda sección” de la obra (“Meditación fenomenológica fundamental”), apoyándose en Fink, señala un hecho fundamental del que Heidegger parece no percatarse: que luego de introducir la ἐποχή en el primer capítulo (“La tesis de la actitud natural y la desconexión de la misma”), Husserl la deja de lado para *regresar*, en el segundo capítulo (“La conciencia y la realidad natural”), a la *actitud natural*. En consecuencia, los análisis aquí son de “psicología fenomenológica o intencional”,⁷⁴ y la *intencionalidad descrita no es todavía propiamente trascen-*

⁷³ *Ibid.*, pp. xiv-xv.

⁷⁴ Por cierto, en 1923, Husserl sostiene que la vía por la psicología fenomenológica

dental. Ricoeur sostiene, en efecto, que: “[...] los análisis más importantes de la segunda sección están *por debajo* del nivel de la reducción”. Y añade:

Es incierto, si se le cree a Fink, que los análisis de la tercera y cuarta sección superan un nivel indeciso entre la psicología preparatoria y la filosofía verdaderamente trascendental. [...] es difícil decir en qué momento se ejerce efectivamente la famosa reducción fenomenológica.⁷⁵

Se trata, para Ricoeur, de un “capítulo preparatorio”, como el propio Husserl señala al final del mismo: “Provisionalmente sacamos nuestras conclusiones dentro de un marco de validez restringida”.⁷⁶ Pero en él, acota, la reducción es interpretada de modo cartesiano, peligroso, que parece “sustraer algo”, y “sólo deja subsistir una conciencia psicológica, no un sujeto trascendental”.⁷⁷ Por ello, opina que pudo haberse prescindido de este pasaje. En el tercer capítulo (“La región de la conciencia pura”), en el que Husserl señala que la realidad es “relativa” a la conciencia, en el sentido que se “anuncia” como la “unidad de un sentido” a través de una “diversidad de ‘matizaciones’ convergentes”, tampoco se plantea Husserl claramente la dimensión trascendental; aunque Ricoeur admite que “está orientada hacia la idea de reducción y de constitución”.⁷⁸

La correcta comprensión de la reducción fenomenológica (trascendental) sólo se da en el contexto del primer capítulo de esta sección, pues ella allí afecta en bloque a la “tesis general de la actitud natural”. Allí se revela la “tesis del mundo” como obra de una *constitución*. Pero el resto de la segunda sección deja a la

ya se había aplicado *de facto* en la segunda sección de *Ideas I*. Sobre “psicología eidético-fenomenológica”, *cfr.*, *Hua III/2*, pp. 487 ss. (*Ideas I*, pp. 456 ss.).

⁷⁵ Paul Ricoeur, *Introd. Idées I*, p. xv.

⁷⁶ *Hua III/1*, § 46, p. 99 (*Ideas I*, p. 107).

⁷⁷ Paul Ricoeur, *Introd. Idées I*, p. xv.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. xvi-xvii.

“reducción peligrosamente asociada a la idea de la destrucción del mundo y a la idea de la relatividad del mundo y el absoluto de la conciencia”.⁷⁹

La relación dinámica entre constitución e intuición es lo que más preocupa a Ricoeur en el resto de su comentario de las siguientes secciones. La fenomenología trascendental es una filosofía del *ver*, “que saldrá de la reducción fenomenológica en toda su gloria”.⁸⁰ La intuición es *originariamente dadora*, subraya. De modo que la “constitución del mundo no es una legislación formal sino la dación misma del ver por el sujeto trascendental”.⁸¹ En la actitud natural *vemos* sin saber que *damos sentido*. Sólo la actitud fenomenológica alcanzada por la reducción revela al yo trascendental como clave de la constitución. La intencionalidad, vista desde el yo trascendental, es una constitución. No obstante, Ricoeur opina, influenciado por Fink, que *Ideas I* aborda los problemas de constitución, inclusive en la tercera sección, titulada “Sobre el método y los problemas de la fenomenología pura”, situándose “entre una psicología intencional y una fenomenología [...] trascendental”.⁸²

Así, las “dificultades de una interpretación del conjunto de las *Ideas I*” se reducen a lo siguiente:

Toda la fenomenología trascendental está suspendida en esta doble posibilidad: afirmar, por un lado, el primado de la intuición sobre toda construcción; por otra parte, hacer triunfar el punto de vista de la constitución trascendental sobre la ingenuidad del hombre natural. En su *Epílogo* [...] a las *Ideas* (1913), Husserl subraya la conjunción de ambas exigencias.⁸³

⁷⁹ *Ibid.*, p. xix.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. xvii-xviii.

⁸¹ *Ibid.*, pp. xix-xx.

⁸² *Ibid.*, pp. xxv.

⁸³ *Loc. cit.*

La dificultad de esta doble exigencia halla su expresión en el concepto de “idealismo trascendental”; término que no aparece en *Ideas I* aunque sí en manuscritos inéditos anteriores y más tardíos. Sin embargo, este idealismo es tal que “no reniega de la intuición sino que la funda”.⁸⁴ Pero no se trata en este idealismo del problema kantiano, sino de la cuestión del “origen del mundo” —como lo señalaba Fink—; origen que no es “intramundano”. Esta cuestión es incomprensible antes de la ejecución de la reducción, por lo que todas las razones esgrimidas —cartesianas y kantianas— antes de su ejecución resultan equívocas. A diferencia de Heidegger, opina Ricoeur que

[...] el sujeto trascendental no está en absoluto fuera del mundo; al contrario, él es fundación del mundo [...]. Toda nueva dimensión del yo es una nueva dimensión del mundo. Es en este sentido que la intencionalidad sigue siendo el tema común de la psicología intencional y de la filosofía fenomenológica. Pero toda vez que se intente limitar la reducción [...] a la conciencia psicológica, se reduce el sentido del yo a un simple para-sí [...] mental [...] que deja fuera al en-sí. [...] Por el contrario, el método fenomenológico consiste en hacer la exégesis del *ego* tomando al fenómeno del mundo como hilo conductor.⁸⁵

Sea como fuere, concluye Ricoeur: “Quizás [...] el sentido último de la fenomenología no pueda ser abordado sino mediante intentos definitivamente equívocos”.⁸⁶

§ 4. RUDOLF BOEHM, ENTRE INMANENCIA Y TRASCENDENCIA

Boehm, en su largo trabajo de 1959, “Las ambigüedades de las nociones husserlianas de ‘immanencia’ y de ‘trascendencia’”, llama la atención sobre los distintos niveles de sentido que tienen

⁸⁴ *Ibid.*, pp. xxvi-xxvii.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. xxix-xxx.

⁸⁶ *Ibid.*, p. xxxviii.

para Husserl los términos de *inmanencia* y *trascendencia*, los que se entrelazan de manera ambigua precisamente en el segundo capítulo de la “Meditación fenomenológica fundamental”.

En principio, dice, no existe ambigüedad en el empleo de dichas nociones en el segundo tomo de las *Investigaciones lógicas* de 1901, concretamente en la “Quinta investigación”. Inmanencia fenomenológica, allí, se reduce a los “contenidos descriptivos”, “reales” (*reellen*) de las vivencias, mientras que el objeto intencional *real* en el sentido de la cosa mundana es absolutamente trascendente. Dicho sea de paso, Boehm parece decir que la “inmanencia real” se reduce en dicha obra a la “*Stoff*, o sensaciones”, cosa que es un evidente error.⁸⁷ El “yo fenomenológico”, así, “se reduce a los datos actuales”.

La ambigüedad empieza a aparecer en 1907, con las cinco lecciones sobre *La idea de la fenomenología*.⁸⁸ El resumen de las lecciones (“Curso de ideas de las lecciones”), obviando la introducción (primera lección), divide a aquéllas en tres niveles. El “primer nivel de la meditación fenomenológica” (desarrollado en la segunda lección) presenta un *primer sentido* de inmanencia y trascendencia, que es igual al de las *Investigaciones lógicas*, es decir, se trata de una distinción entre dos órdenes de *realidades*. En cambio, el “segundo nivel” (desarrollado en las lecciones tercera y cuarta) presenta el *segundo sentido* de estos términos, el “fenomenológicamente auténtico”, posibilitado por la introducción de la *reducción fenomenológica*. Ésta, entendida como una “reflexión simplemente intuitiva”, brinda un “dato absoluto, que no ofrece nada de trascendencia”, siendo dicho dato “la esencia inmanente” del fenómeno psíquico.⁸⁹ Así, la esencia del fenómeno psíquico reducido es la nueva inmanencia fenomenológica, pura. En cambio, trascendente es todo lo perteneciente al tiempo objetivo, por lo que incluso la vivencia como hecho

⁸⁷ Cfr., *Hua XIX/1*, V. Investigación, § 45, pp. A 470/B₁ 506 (*LI II*, p. 311).

⁸⁸ Cfr., *Hua II* (Edmund Husserl, *La idea de la fenomenología*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989, traducido por Miguel García-Baró; en adelante, *IF*).

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 44-45 (*Ibid.*, pp. 54-55).

psicológico, en tanto perteneciente a la ciencia natural *psicología*, es también *trascendente*. Un “tercer nivel” de meditación fenomenológica (en la quinta lección) aborda más bien los problemas de la “constitución fenomenológica”.

Pues bien, en la segunda sección de *Ideas I*, en el tan comentado segundo capítulo (“Conciencia y realidad”), aparecen varios sentidos de inmanencia y trascendencia, ninguno de los cuales coincide propiamente con el segundo sentido de inmanencia de *La idea de la fenomenología*. El *primer sentido* de dicha pareja de términos (en los §§ 36, y 38-41) sí coincide con el primer sentido de *La idea de la fenomenología* y con las *Investigaciones lógicas*. Así, *inmanente* es todo lo que pertenece a la corriente de las vivencias: la *ὄλη* sensible, y los momentos intencionales de las *cogitaciones* (*μορφή* intencional); en suma, todo el “acervo de ingredientes” que pertenece a un flujo de conciencia (la *nóesis* en sentido amplio).⁹⁰ *Trascendentes* son los objetos intencionales que no pertenecen al mismo flujo de experiencia de las vivencias en cuestión (las vivencias de otros sujetos, los objetos ideales o físicos, y las entidades culturales).⁹¹ Los “actos” dirigidos a la inmanencia y a la trascendencia se dividen correspondientemente. El *segundo sentido* de los términos es una variante más estrecha del primer sentido.⁹² Según él, sólo el objeto de la “*percepción* inmanente” es propiamente inmanente, porque sólo en dicho acto hay “inclusión real” entre acto y objeto. Éste es el sentido de “inmanencia” que Heidegger señala corresponde a la *primera determinación* de la conciencia en *Ideas I*.⁹³ En cambio, “en el recuerdo actual no entra el recuerdo de ayer recordado como ingrediente de su unidad concreta”.⁹⁴ Así, en este segundo sentido, son “trascendentes” no sólo los objetos reales físicos, los otros *yo* y las esencias ideales, sino los objetos de todo otro acto antes

⁹⁰ *Hua III/1 (Ideas I)*, §§ 41 y 97.

⁹¹ *Cfr.*, *ibid.*, §§ 38 y 41.

⁹² *Cfr.*, *ibid.*, §§ 38, 41, 42 y 46.

⁹³ *Cfr.*, la sección § 2.2, *supra*.

⁹⁴ *Hua III/1*, § 38, p. 79 (*Ideas I*, p. 87).

considerado “de dirección inmanente”. Boehm aquí comenta que estas ambigüedades “parecen degenerar [...] en una confusión completa”,⁹⁵ cuando Husserl plantea un *tercer sentido* de estos términos en el § 42, titulado “Ser como conciencia y ser como realidad. Distinción de principio de modos de intuición”,⁹⁶ basándose en una “distinción de principio entre los modos de intuición”. “Lo realmente inmanente” no se da por matizaciones; en cambio, lo realmente trascendente, sí. *Esta distinción*, entonces, se basa en la *primera* distinción real. Lo “realmente inmanente” en sentido amplio (toda vivencia)⁹⁷ se da en una dación “absoluta”, mientras que lo “realmente trascendente” es todo otro modo de presencia.⁹⁸ Por ello, opina Boehm, el *tercer sentido* de los términos en *Ideas I*, incluso relacionándose con dos modos de intuición radicalmente distintos, no coincide del todo con el segundo sentido de la *Idea de la fenomenología* (v. gr., inmanencia como “dato absoluto”), que se opone a inmanencia “real”.⁹⁹ Boehm admite que toda esta sección desarrolla “consideraciones eidéticas”, y que Husserl en los §§ 44 y 46 se refiere claramente a la inmanencia como la esfera de una “presencia absoluta”.¹⁰⁰ Boehm acepta que esa expresión no aparece en *Ideas I*, sino en un Anexo de 1922; en *Ideas I* aparecen sólo expresiones como “dado en tanto absoluto”.¹⁰¹ Así, para Boehm:

[...] este capítulo II de la “Meditación fenomenológica fundamental”, capítulo en el que la distinción entre lo inmanente y lo trascendente se halla expuesta por primera vez en esta obra, termina con una ambigüedad que roza el equívoco y la confusión.¹⁰²

⁹⁵ Rudolf Boehm, *op. cit.*, pp. 494-495.

⁹⁶ *Hua III/1*, p. 86 (*Ideas I*, p. 94).

⁹⁷ *Ibid.*, § 42, p. 88 (*Ibid.*, p. 96).

⁹⁸ *Ibid.*, §§ 44 y 46; Rudolf Boehm, *op. cit.*, pp. 502-503.

⁹⁹ Rudolf Boehm, *op. cit.*, p. 503.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 502-503.

¹⁰¹ *Cfr.*, *Loc. cit.*, nota 3.

¹⁰² *Ibid.*, p. 504.

Boehm concuerda con Ricoeur en que el segundo capítulo de la segunda sección se desarrolla como psicología fenomenológica o intencional en la actitud natural. En *Ideas I*, entre los §§ 33-39 y en una nota del § 41, Husserl repite que sus análisis los realiza en la actitud natural. Pero Boehm no concuerda con la opinión de Ricoeur según la cual este capítulo es meramente “preparatorio”, pues Husserl lo concluye en el § 46 diciendo que ha llegado a la “cima de esta meditación”.¹⁰³ No obstante, Boehm acepta que Husserl señala la “validez restringida” de lo alcanzado hasta ese momento, aunque su complemento recién se dé en los §§ 52-55 del siguiente capítulo, titulado “La región de la conciencia pura”.¹⁰⁴ El supuesto “cartesianismo” de esta sección lleva a Ricoeur a considerar estos análisis como “prescindibles”. Para Boehm, en cambio, no lo son, pues el fin de la psicología fenomenológica es “fundar la posibilidad” de la fenomenología trascendental.¹⁰⁵ La “meditación fenomenológica fundamental”, a pesar de su “aire cartesiano” y de sus ambigüedades, se da *en el capítulo segundo*, “Conciencia y realidad”, debido a la “distinción de principio entre dos ‘modos de presencia’”, la inmanente y la trascendente. Pero la distinción recién se efectúa cuando se ejecuta la reducción en el § 50 del tercer capítulo. Según Husserl, con ella “no hemos perdido propiamente nada, sino ganado el ser absoluto en su totalidad, que, bien entendido, alberga en sí todas las trascendencias mundanas, las ‘constituye’ en sí”.¹⁰⁶ A diferencia de este “absoluto” trascendental, el “ser absoluto” del segundo capítulo no “alberga” ninguna trascendencia mundana. Es incapaz de constituir las. Justamente se les opone. El “ser absoluto” o “conciencia pura” es sólo lo trascendental. La “meditación” del segundo capítulo sólo “anticipa” la distinción fenomenológico-trascendental entre inmanencia y trascendencia,

¹⁰³ Cfr., *Hua III/1*, p. 99 (*Ideas I*, p. 107).

¹⁰⁴ Cfr., *Ibid.*, pp. 99 ss. (*Ibid.*, pp. 108 ss.).

¹⁰⁵ Rudolf Boehm, *op. cit.*, p. 517.

¹⁰⁶ *Hua III/1*, pp. 106-107 (*Ideas I*, pp. 115-116); Rudolf Boehm, *op. cit.*, pp. 518-519.

que sólo se realiza *luego* de la reducción fenomenológica. Pero en esa anticipación ya establece “la posibilidad de principio de operar la reducción fenomenológica”. A diferencia de Ricoeur y Fink, Boehm insiste en que las descripciones de las secciones tercera y cuarta también son trascendentales, con sus análisis sobre la constitución (problemas funcionales) y su descripción de las estructuras noético-noemáticas de la intencionalidad. Ellas retoman la descripción del segundo capítulo de la segunda sección, esta vez a nivel de la “inmanencia pura”, pues incluyen al *noéma* (entidad irreal, trascendente respecto de los acervos de ingredientes de las vivencias). Así, en un sentido epistemológico, si el mundo no existiera, no sólo existirían los nexos de experiencias del flujo de la conciencia, sino también un “algo” del que se es consciente.¹⁰⁷

§ 5. *IDEAS I* RESPONDE A SUS CRÍTICOS

Recapitulando las principales interpretaciones esgrimidas, según Heidegger, el segundo capítulo de la “Meditación fenomenológica fundamental” de *Ideas I* empieza en la “actitud natural” y se eleva a consideraciones eidético-trascendentales desde su § 39, donde “repite” el “gesto cartesiano” y abandona la facticidad. Para Ricoeur, toda la sección permanece en la “actitud natural” y arrastra un lastre cartesiano, por lo que es “prescindible” (duda incluso que la actitud fenomenológica-trascendental aparezca en el resto de la obra). Para Boehm, todo el segundo capítulo está en la “actitud natural” pero no es preparatoria ni prescindible a pesar de sus ambigüedades, pues prepara los análisis trascendentales que ya se dan desde el § 52 del tercer capítulo.

A continuación comentaré dichas interpretaciones críticas, usando *Ideas I* como eje de una respuesta *secundum sententias Edmundi*.

5.1. Respecto de Heidegger, tengo cuatro comentarios. El *primero* consiste en que, en su lectura de los capítulos segundo y

¹⁰⁷ Cfr., Rudolf Boehm, *op. cit.*, pp. 521-526.

tercero de la “Meditación fenomenológica fundamental”, no ve *por lo menos* dos sentidos *radicalmente* distintos de *inmanencia* y *trascendencia*, correspondientes a la actitud natural y a la actitud fenomenológico-trascendental, ni una serie de matices en una exposición atravesada de aparentes “abismos de sentido”. El horizonte ontológico de interrogación, bajo la égida de la cuestión planteada por Platón en *El Sofista* (“¿Qué quieres decir entonces cuando usas [la palabra] ‘ser’?”),¹⁰⁸ explica quizás su lectura algo apresurada. Por ejemplo, en el § 44, que Heidegger interpreta como introduciendo la distinción trascendental —cuando la oposición es meramente “mundana”— hay un claro pasaje donde Husserl en añadidura acota que:

Tampoco una vivencia es nunca íntegramente percibida; en su plena unidad no es adecuadamente apresable. Es por su esencia un río al que, dirigiendo la mirada de la reflexión a él, podemos seguir a nado desde el punto del ahora, mientras se pierden para la percepción los trechos que quedan a la zaga. Sólo en la forma de la retención tenemos conciencia de lo inmediatamente concluido, o en la forma de la rememoración retrospectiva. Y, finalmente, es la corriente entera de mis vivencias una unidad de vivencia a la que por principio es imposible captar en una percepción que “nade a su lado”. Pero *esta* “imperfección” o falta de integridad, que es inherente a la esencia de la percepción de vivencias, es por principio distinta de aquella que radica en la esencia de la percepción “trascendente”, de la percepción mediante exhibición matizadora, mediante lo que se llama aparición.¹⁰⁹

Su punto es que, a pesar de esta “imperfección”, la percepción inmanente es “absoluta” en oposición a la percepción trascendente (en este sentido “psicológico-mundano”), por cuanto no se “matiza” como aquélla.

¹⁰⁸ GA 20, p. 179.

¹⁰⁹ Hua III/1, pp. 93-94 (*Ideas I*, pp. 101-102).

El *segundo* es que Heidegger sólo comenta el § 49 del tercer capítulo, titulado equívocamente “La conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo”, luego de que señala que el “SER INMANENTE ES, PUES, SIN DUDA, SER ABSOLUTO EN EL SENTIDO DE QUE POR PRINCIPIO *nulla 're' indiget ad existendum*”.¹¹⁰ No se percata de otra hipótesis metodológica radicalmente opuesta que Husserl también menciona en el mismo acápite:

Supongamos, dice, que la conciencia, con su *contenido de vivencias* y su *curso* sea en sí realmente de tal índole que el sujeto de conciencia *pudiera* llevar a cabo, en la libre actividad teórica del experimentar y del pensar experiencial, todos esos nexos <de experiencia, actuales y posibles> (para lo que habríamos de hacer entrar también en cuenta la ayuda del entendimiento mutuo con otros yo y corrientes de vivencias); supongamos, además, que existiesen realmente las pertinentes regulaciones de la conciencia, que por parte de los cursos de la conciencia no faltase nada de lo requerible para la aparición de un mundo unitario y para el conocimiento teórico racional del mismo. Ahora preguntamos: supuesto todo esto, ¿sigue siendo *pensable*, y no más bien un contrasentido, que el correspondiente mundo trascendente *no* exista?¹¹¹

En el contexto trascendental de este párrafo, que no se refiere a la mera región “conciencia” que, como *res*, se distingue del “mundo físico” en la actitud natural, resulta por cierto desafortunada la expresión de “aniquilación del mundo” y “conciencia como residuo”, pero es sólo una estrategia entre otras posibles. Husserl mismo se lamenta de esa expresión en sus *Lecciones de filosofía primera* de 1923-1924, a la que alude como la “objeción de la locura”,¹¹² pues no corresponde al sentido auténtico de la ἐποχή y la reducción, que implican la *abstención* de toda tesis, “toma de posición” o “creencia” (casos de la “negación”, la “du-

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 104 (*Ibid.*, p. 113).

¹¹¹ *Ibid.*, pp. 104-105 (*Loc. cit.*).

¹¹² *Hua VIII*, p. 55.

da” o la “aniquilación”). En ese mismo pasaje añade Husserl: “La existencia del mundo está absolutamente fuera de duda, y esta indubitabilidad está implicada en la percepción del mundo mismo en el cual vivimos continuamente”.¹¹³ Correctamente entendido, en el § 49 Husserl no opone dos dominios ónticos, sino que introduce una distinción *ontológica a partir* de la *experiencia* fenomenológica. La *conciencia* trascendental es *absoluta* o pura porque es *experiencia* —no *res*— “absolutamente” insuprimible en relación con cualquier afirmación de sentido de ser o validez de ser.

El *tercero* se refiere a las objeciones de Heidegger a la “cuarta determinación” de la conciencia *pura*, como desligada de la realidad, o de la “conciencia real del humano existente fácticamente”. Pero en el § 53 del tercer capítulo de la segunda sección, Husserl mismo ya aborda ese problema, señalando cómo la conciencia, en tanto constituyente, por un lado, es absoluta, y, en tanto constituida, es trascendente como el resto del mundo psicofísico:

Así, pues, *por una parte*, la conciencia ha de ser lo absoluto en que se constituye todo lo trascendente, o sea, en conclusión, el mundo psicofísico entero, y, *por otra parte*, la conciencia ha de ser un *suceso real subordinado dentro de este mundo*. ¿Cómo se concilia esto?¹¹⁴

La conciliación entre ambos puntos de vista es obra de: “Una *forma peculiar de aprehensión o experiencia*, [...] <una forma peculiar> de ‘*apercepción*’ es la que ejecuta la obra de este llamado ‘enlazamiento’ [...] de la conciencia”.¹¹⁵ Pero incluso como entidad que aparece enlazada con lo físico en la actitud natural, la conciencia (psicológica-intencional) *no se exhibe*, como el cuerpo, con matizaciones sensibles:

¹¹³ *Loc. cit.*

¹¹⁴ *Hua III/1*, pp. 116-118 (*Ideas I*, pp. 125-127).

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 117 (*Ibid.*, p. 126).

[...] la conciencia misma no pierde, en estos entrelazamientos aperceptivos, o en esta referencia psicofísica a lo corpóreo, nada de su esencia propia [...]. El ser corpóreo es por principio un ser que aparece, que se exhibe mediante matizaciones sensibles. La conciencia apercebida *naturalmente*, [...] que se da como humana y animal, [...] en vinculación con la corporeidad, no se convierte ella misma, naturalmente, por esta apercepción en algo que aparezca por medio de matizaciones.¹¹⁶

El *psicólogo en la actitud natural*, dice, ya puede hacer esa distinción. En cambio, en la actitud fenomenológica (trascendental) —enlazada con la anterior— nos volvemos hacia la pura vida de la conciencia trascendental:

Según esto, tenemos en nuestro caso, por un lado, la *actitud psicológica* en la que la mirada que toma esta actitud natural se dirige a las vivencias, [...] como *estado* vivencial del hombre o del animal. Por otro lado, tenemos la *actitud fenomenológica*, entretejida con la anterior como posibilidad esencial, y que reflexionando y desconectando las posiciones trascendentes se vuelve hacia la conciencia pura, absoluta [...].¹¹⁷

Pero ella no se encuentra en “estratósfera” alguna. “La vivencia ‘pura’ —dice Husserl— ‘reside’ en cierto sentido en la apercebida psicológicamente, en la vivencia como estado humano”.¹¹⁸

Vinculado al anterior, el *cuarto* comentario se refiere a la fenomenología trascendental como una disciplina eidética, y a su comprensión de la relación entre el εἶδος y el *factum* en *Ideas I*. Heidegger está perfectamente al tanto, por su examen del *a priori* y de la *intuición categorial*, de que “todo esto aquí” empírico, individual, tiene su *carácter específico*, esencia o “qué”, que com-

¹¹⁶ *Loc. cit.*

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 117-118 (*Ibid.*, p. 127).

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 118 (*Loc. cit.*).

parten otros individuos parecidos. Concuerda así con el análisis de la primera sección de *Ideas I*, “Las esencias y el conocimiento de ellas”.¹¹⁹ Por otro lado, el divorcio que Heidegger pretende leer entre el εἶδος de la conciencia y el *factum* psicofísico parece contradecir lo afirmado por Husserl en esa misma sección, al tratar de la “inseparabilidad del hecho y la esencia”.¹²⁰ A esto se añade que Husserl describe a la fenomenología pura, conforme a su método, como una ciencia eidética *sui generis*. Al igual que la geometría, cierto es, emplea la “intuición eidética”. Pero la fenomenología es una “ciencia descriptiva” opuesta a las “ciencias exactas” (como la geometría), cuyas esencias son “*conceptos ideales*” y, por ende, “algo que no se puede ‘ver’”; por lo que “tienen el carácter de ‘*idea en el sentido kantiano*’”.¹²¹ Las esencias descriptivas, en cambio, son *esencias morfológicas*, se toman “de la simple intuición” y no son “nada ‘ideal’” ni exacto. Por lo que su mayor o menor claridad depende de la claridad lograda en la intuición simple o sensible.¹²² Considera por ello “[...] sólo un prejuicio que induce a error creer que la metodología de las ciencias aprioricas [...] *exactas*, ha de ser, sin más, modelo para toda nueva ciencia y en especial para nuestra fenomenología trascendental”, que es completamente distinta. Lo eidético fenomenológico no es sinónimo de “exactitud”, ni de “idealidad en el sentido kantiano”, como las entidades matemáticas, por lo que el divorcio que Heidegger pretende leer entre la conciencia pura como εἶδος y la realidad en la que ella “reside” resulta desacertado.¹²³ Éste no es el lugar para desarrollar el tema de la evolución en el pensamiento de Husserl desde 1908¹²⁴ de su concepto de una “metafísica en otro sentido”, que luego denomina “filosofía

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 10 ss. (*Ibid.*, pp. 17 ss.).

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 12-13 ss., 22-23 ss. (*Ibid.*, pp. 19 ss., 29 ss.).

¹²¹ *Ibid.*, p. 155 (*Ibid.*, p. 165).

¹²² *Ibid.*, p. 145 (*Ibid.*, p. 155).

¹²³ *GA 20*, p. 168.

¹²⁴ Iso Kern, *Idee und Methode der Philosophie: Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1975, p. 338.

segunda”¹²⁵ y que trata sobre ciertos problemas irreducibles a una reducción eidética, sobre la realidad dada factual o “últimos problemas del ser”. Basta señalar que Husserl no niega estos “hechos trascendentales” de “naturaleza última”.¹²⁶ Sólo que la fenomenología trascendental como “filosofía primera” reflexiona en *otra* dirección, vale decir, presuponiendo dichos “hechos”,¹²⁷ *partiendo* su interrogación de la experiencia constitutiva de todo sentido de ser y validez de ser. En efecto, como ya se ha mencionado en otras oportunidades, si bien en *Ideas I* el *ego* trascendental como εἶδος es una “pura posibilidad” que precede a la realidad, en textos tardíos sobre la intersubjetividad Husserl observa que: “el εἶδος del *ego* trascendental es impensable sin el *ego* trascendental como fáctico”. Se trata de un caso único, pues sin la *existencia* del *ego* como *factum* no hay εἶδος *ego*, y no es pensable el sentido y la validez de toda ciencia y cultura o de un mundo pensable en general. Respecto de la posibilidad de una fenomenología trascendental fáctica, volveré, al desarrollar la respuesta a Boehm.

5.2. Respecto de Ricoeur, tiene razón en que las profundas “ambigüedades” de la “Meditación fenomenológica fundamental” y su “aire cartesiano” desconciertan al lector. Pero no creemos, como tampoco lo hace Boehm, que dichos análisis de psicología fenomenológica tengan un carácter meramente “preparatorio” y, por ende, prescindible. Pues el propio Husserl en sus anotaciones al margen de su ejemplar III de *Ideas I*, que trabajó entre 1923-1924, revaloriza el segundo capítulo de la segunda sección como preparando la ejecución de la fenomenología trascendental desde la psicología. Asimismo, el “cartesianismo” es mucho más conspicuo en la terminología y estrategias del § 49 del capítulo siguiente, titulado “La conciencia absoluta como ‘residuo’ de la ‘aniquilación’ del mundo”,¹²⁸ pues da la impresión errada —co-

¹²⁵ Cfr., *Hua I*, pp. 181-182 (MC, pp. 202-203).

¹²⁶ *Ibid.*, p.182 (*Ibid.*, p. 203).

¹²⁷ *Hua XV*, p. 385.

¹²⁸ *Hua III/1*, p. 103 (*Ideas I*, p. 112).

mo el mismo Husserl acotó en las lecciones del 1923-24— no sólo de que la conciencia pura es un “resto” de mundo que queda luego de su destrucción, sino de que el mundo “se pierde” para recaer en un solipsismo.¹²⁹ No es sino una “hipótesis ficticia” que sólo tiene sentido dentro de la actitud fenomenológica para comprender cómo se forja nuestra creencia en el mundo. Dicha estrategia dificulta la tarea de ver cómo el horizonte del mundo como un *todo* sólo puede ser correlato de una intersubjetividad trascendental. De allí se entiende su revaloración de los párrafos previos preparatorios, de psicología intencional.

El “idealismo trascendental” que se perfila entre los §§ 44-49 de *Ideas I*, aunque allí no utilice esa expresión, y que parece preocupar algo a Ricoeur, junto con el concepto de “constitución”, alienó a Husserl de muchos de sus contemporáneos y seguidores. Ya se han publicado inéditos desde 1908 a 1921,¹³⁰ con versiones más precisas y menos problemáticas que la de *Ideas I* sobre el “idealismo trascendental”. Nuevos argumentos en favor del idealismo trascendental también son recogidos en otros textos casi contemporáneos de *Ideas I*, como el borrador de 1913 para la reedición de la “Sexta investigación lógica”.¹³¹ Su lenguaje no es “cartesiano” ni descansa en una oposición entre la esfera de una inmanencia apodíctica y una trascendencia presuntiva, sino más bien “leibniziano”. Parte del presupuesto de que la “existencia” actual del mundo externo *puede ser afirmada* a partir de una *experiencia*, la cual, a su vez, es la “realización” de una *posibilidad* que la precede y determina (como a toda experiencia), dependiendo de (o yaciendo en) el poder de la conciencia. Luego Husserl se concentra en la diferencia entre una presunción *vacía* y una *justificada* sobre la *posibilidad de un objeto*. Así, en lugar de entrar en argumentos dependientes del dualismo propio de la actitud natural entre inmanencia y trascendencia, Husserl diferencia el *tipo de justificación* que acompaña las “tomas de

¹²⁹ *Hua VIII*, pp. 432-433, 479-482, 499-500; *Hua VI (Crisis)*, §43.

¹³⁰ *Cfr. Hua XXXVI*.

¹³¹ *Cfr. Hua XX/1*.

posición” (*Stellungnahme*) relativas a la *posibilidad* o *realidad* (v. gr., “actualidad” o “efectividad”) de un objeto —sea éste a su vez un objeto fáctico o uno ideal—, acudiendo a la idea de una “plenificación intuitiva” de dichas tomas de posición. Son, pues, “modos de conciencia” distintos, aquellos en los cuales se “dan” (aparecen) —diferenciadamente— los objetos: como *idealmente posibles*, *realmente posibles*, o como *actualmente reales*. La *correlación intencional* misma es indubitable en *todos* esos casos para la mirada fenomenológica. Los “modos de ser” de los objetos *dados* en estos distintos “modos intuitivos de conciencia” dependen —evidentemente— de estos últimos; pero Husserl no comete ahora el error estratégico de querer reforzar esta idea sosteniendo la “independencia” de la conciencia respecto de los objetos. Husserl además señala la *diferencia* y a la vez el *vínculo* entre la forma intuitiva de la conciencia que pone en evidencia la existencia *posible* de un objeto empírico (o ideal) y la que pone en evidencia la existencia *actual* del mismo. El “idealismo fenomenológico” tiene así una acepción amplia y otra estrecha. La conciencia intuitiva *perceptiva*, a su vez, para poder evidenciar la existencia *actual* del mundo, debe ser una conciencia encarnada e intersubjetiva.

El *idealismo fenomenológico* de Husserl, en suma, consistirá en afirmar que el *ser posible* es el ser que tiene la *posibilidad* de ser *intuitivamente dado*.

5.3. En cuanto a la interpretación de Boehm, tengo tres comentarios. El *primero* señala que, en un curso de 1910/1911, titulado “Problemas fundamentales de la fenomenología”,¹³² Husserl introduce otro sentido de los términos inmanencia y trascendencia, que Boehm no menciona. Allí Husserl toma distancia del segundo concepto de “inmanencia” de 1907: el carácter absoluto de lo fenomenológicamente dado. Se percata de la incompatibilidad entre la “dación absoluta” antes definida y la extensión temporal

¹³² *Hua XIII* (Edmund Husserl, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994; en adelante, *PFF*).

inacabada del campo de la experiencia fenomenológica. Incluso en la percepción fenomenológica se da “un ser que dura”, cuyos “ahoras” se transforman en “recién pasados” mientras emergen nuevos “ahoras”. Se pregunta: “*¿Qué pasa aquí con la donación absoluta?* [...] lo pasado trasciende el ahora y debo desconectarlo de modo análogo a como desconecto lo empíricamente trascendente. *Pero, entonces, toda esta empresa de la desconexión pierde su sentido*”.¹³³ Se ve así obligado a sostener que lo *dado* no es sólo el presente inmediato sino también el pasado inmediato retenido y el futuro inmediatamente esperado, *ergo*, la duración misma. No se puede afirmar el ahora sin la *retención*.

En la medida en que admitimos no sólo la retención misma como ser fenomenológico, sino también *aquello de lo que es* retención, hemos permitido una “trascendencia” en *el interior de la actitud fenomenológica*. Cada ahora de la retención es retención de [...] algo recién-sido, y decíamos que este sido se da.¹³⁴

Las consecuencias para la evidencia (inmanencia) fenomenológica son las siguientes:

Nadie exige al investigador de la Naturaleza que los modos de donación sobre los que se edifica sean [...] absolutos, no sólo porque pedir algo así sería de locos [...] sino también porque no es necesario para el establecimiento de una ciencia estricta [...].¹³⁵

Por ende, las anteriores objeciones no impiden la realización “[...] de una ciencia de las vivencias en reducción fenomenológica. Puede que la experiencia fenomenológica no sea mejor, con frecuencia, que la experiencia empírica, pero, en cualquier caso, no es tampoco peor que ella”.¹³⁶ Boehm ha obviado este *sentido*

¹³³ *Ibid.*, p. 160 (*Ibid.*, p. 96).

¹³⁴ *Ibid.*, p. 162 (*Ibid.*, p. 98).

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 168-169 (*Ibid.*, p. 104).

¹³⁶ *Loc. cit.*

de inmanencia —que no es sólo lo *actualmente dado* (el acervo de ingredientes actuales de la conciencia) sino lo *potencialmente dado* (los componentes ausentes, inactuales, implicados o sintetizados con los actuales). El objeto trascendente, a su vez, es aquí un “índice de plexos de conciencia determinados y puros”. Se trata de una crítica implícita a la vía cartesiana en 1910-1911; *Ideas I* no ignora estos resultados.¹³⁷

El *segundo comentario* concierne al hecho de que en *Ideas I* Husserl distingue entre lo eidético y lo fenomenológico-trascendental,¹³⁸ planos que todavía no distinguía del todo en 1907. La introducción de *Ideas I* ya establece dicha diferencia, aunque caracteriza a la fenomenología pura o *trascendental* como “ciencia de esencias”. Así, no sólo las ciencias empíricas pertenecerán a la actitud natural, sino también las ciencias eidéticas, materiales y formales, que se desconectan. Los análisis psicológico-intencionales del segundo capítulo de la “Meditación fenomenológica fundamental” son eidéticos pero pertenecen a la actitud natural. Si Boehm hubiera tomado en consideración esta diferencia fundamental entre la *Idea de la fenomenología* de 1907 e *Ideas I* de 1913, quizás no le habrían parecido tan “confusas” y “ambiguas” las descripciones que Husserl realiza en esta última obra. En el § 62 de este texto Husserl se pregunta si cabría considerar una “ciencia de hechos de las vivencias reducidas trascendentalmente”, pues se han dado “desconexiones específicamente fenomenológicas [...] independientes de la desconexión eidética de la existencia individual”.¹³⁹ Si bien allí rechaza esa posibilidad, lo cierto es que —como reconoce luego en las *Meditaciones cartesianas*— el trabajo fenomenológico efectivo se da sobre la base del “*factum* del *ego* trascendental y los datos particulares de su empiria trascendental”, que para el fenomenólogo “sólo poseen la significación de posibilidades puras”. Por ello, en las *Meditaciones cartesianas*, al introducir la consideración eidética en el

¹³⁷ Cfr., *Hua III/1 (Ideas I)*, § 35.

¹³⁸ Cfr., *Ibid.*, p. 6 (*Ibid.*, p. 10).

¹³⁹ *Ibid.*, p. 134 (*Ibid.*, p. 143).

§ 36, señala que “nos mantendremos desde ahora en adelante, naturalmente, dentro del marco de una fenomenología puramente eidética”.¹⁴⁰ Este comentario también pretende dar una respuesta a Heidegger y a su crítica del “sujeto ideal” descarnado.

Y respecto de la “vía cartesiana”, cabe decir que ni en *Ideas I* ni en las *Meditaciones cartesianas* —como muchos sostienen sin examinar más que el título— se pone en marcha exclusivamente la “vía cartesiana”. Iso Kern ya mostró que *Ideas I* emplea no sólo la “vía psicológica” sino también la “vía ontológica” en la primera sección.¹⁴¹

§6. EL VALOR DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO COMO PRAXIS FILOSÓFICA

Si muchas de las evidencias novedosas de Husserl han permanecido incólumes luego de haber sido sometidas a “deconstrucciones” frecuentes e implacables por sus supuestos seguidores, esto puede haberse debido a algunas herramientas metodológicas duraderas ofrecidas por la práctica fenomenológica de *Ideas I*. Lo *primero* a mencionar es la diferencia radical, a pesar de su entrelazamiento innegable, entre hechos y esencias, siendo asequibles tanto su diferencia como su entrelazamiento a través de modos variados y *sui generis* de dación o intuiciones. La caracterización de los *hechos* como realidades o *actualidades* y de las *esencias* como *posibilidades*, y la distinción entre posibilidades empíricas o ideales —así como entre posibilidades ideales *exactas* y posibilidades ideales *morfológicas*—, se ven posibilitadas por la práctica repetida de la “intuición” como el “principio de todos los principios” y fuente última de evidencia. En *segundo* lugar, cabe mencionar la diferencia radical entre las conciencias y actitudes

¹⁴⁰ *Hua I*, p. 107 (MC, pp. 98-99).

¹⁴¹ *Cfr.*, Iso Kern, *Husserl und Kant, eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964 (*Phaenomenologica* 16), pp. 195-239; y Rudolf Bernet, Iso Kern y Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Felix Meiner, 1989, pp. 62-72.

natural y trascendental, diferencia aprehensible intuitivamente a través de una aproximación correcta a los distintos significados de inmanencia y trascendencia. En consecuencia, la conciencia como un *objeto-en-el-mundo* opone dos *regiones* diferentes de la realidad natural: una inmanente o psicológica, y una trascendente o física; mientras que la conciencia como *sujeto-para-el-mundo* nos enfrenta al reino de la “inmanencia” *trascendental* que propiamente no conoce ninguna “exterioridad”, puesto que toda “objetividad en sí-misma” sólo puede comprenderse como *correlativa* a ella, en el sentido de ser *constituida* por ella en un proceso abierto, temporal, horizéntico, y continuamente modificado, que se ofrece a una descripción, ella también abierta e infinita. Por ello Husserl señala que:

Nuestro proceder es el de un viajero que explora una parte desconocida del mundo, que describe cuidadosamente lo que se le ofrece a lo largo de sus caminos antes no hollados, caminos que no siempre serán los más cortos. A tal viajero puede henchirle la segura conciencia de llevar a enunciado lo que de acuerdo con el momento y las circunstancias *tenía* que ser enunciado, lo cual, por ser fiel expresión de algo visto, conservará siempre su valor —aunque nuevas exploraciones vayan a requerir nuevas descripciones con múltiples mejoras. Con igual espíritu queremos ser en adelante expositor fiel de las configuraciones fenomenológicas y salvaguardar por lo demás el hábito de la libertad interior incluso frente a nuestras propias descripciones.¹⁴²

En efecto, la naturaleza temporal, infinitamente abierta, de la conciencia, nos lleva finalmente al carácter abierto y perfectible de las descripciones fenomenológicas que pueden ser continuamente retomadas, generación tras generación, por comunidades de fenomenólogos guiados por la idea de un conocimiento absolutamente fundado (en el sentido de ser últimamente

¹⁴² *Hua III/1*, p. 224 (*Ideas I*, p. 235).

responsable),¹⁴³ y por la meta práctica de una vida completamente ética capaz de revolucionar los modos de vida de una nueva humanidad espiritual.

Esta senda es, a la manera de la ciencia genuina, una senda infinita. Por ello la fenomenología exige de los fenomenólogos que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis*.¹⁴⁴

Es por ésta y por muchas otras razones que *Ideas I* debe tomarse como interlocutor válido en los debates contemporáneos en los frentes teóricos y prácticos.

¹⁴³ *Hua V*, p. 139 (*Ideas I*, p. 372).

¹⁴⁴ *Hua IX*, p. 301 (Edmund Husserl, *El artículo de la Encyclopaedia Britannica* [1929], México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, traducción y edición de Antonio Ziri6n, pp. 81-82).

Capítulo XIII

HUSSERL RESPONDE A GADAMER: FENOMENOLOGÍA Y LENGUAJE

Es posible argumentar en favor de la dimensión hermenéutica de la concepción del lenguaje en Husserl. Soy consciente de que esta opinión colisiona con visiones establecidas respecto de la fenomenología de Husserl a la luz de las principales críticas continentales contemporáneas, entre ellas las inauguradas por Heidegger y retomadas por Gadamer y Ricoeur —en el frente hermenéutico—; por Sartre, Merleau-Ponty y Levinas —en el frente fenomenológico, existencial y ético—; y por Derrida, Foucault, Deleuze, Lyotard, Guattari y otros —en el frente estructuralista y deconstruccionista posmoderno. No obstante ese escepticismo algo generalizado, creo que se puede mostrar que dicha dimensión hermenéutica es detectable en un triple horizonte: 1) el del estatuto del sentido y la función de la interpretación, es decir, el horizonte “interno” del lenguaje; 2) el de la dimensión sensible o encarnada, esto es, el horizonte “externo” del lenguaje; y 3) el de la dimensión intersubjetiva del lenguaje, tanto en su génesis o constitución, como en su resultado o comunicabilidad. Horizonte interpretativo del sentido, horizonte sensible encarnado y horizonte intersubjetivo y dialogal —oscilando entre la identidad y la

diferencia—, serían dimensiones de la concepción hermenéutica del lenguaje en Husserl.

Mi argumento se sustenta, sin embargo, en la convicción de que una *conditio sine qua non* no suficientemente reconocida o, más bien, comprendida de ese triple horizonte hermenéutico es la concepción fenomenológica de la “idealidad” —que Husserl bastante infructuosamente trató de formular convincentemente en beneficio de sus contemporáneos y seguidores. Se explicará además el sentido de la idealidad del lenguaje como algo distinto de la idealidad involucrada en las ciencias formales y exactas, con las que erróneamente se la ha identificado.

§1. INTERPRETACIÓN HERMENÉUTICA DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA

En esta ocasión, en consecuencia, no propongo propiamente una lectura de Husserl a partir de Gadamer; por ejemplo, una interpretación de la fenomenología del primero desde un punto de vista hermenéutico; perspectiva ésta que, según algunos, se hallaría en una posición largamente “aventajada” por haber superado las “deficiencias” de las que la fenomenología de Husserl supuestamente adolece. Aquí examinaré, más bien, lo que considero es el triple horizonte hermenéutico que le es inmanente. Se trata de cosas distintas.

Pero, para apreciar esta propuesta, sí me referiré primero brevemente al modo como concretamente el propio Hans-Georg Gadamer, quien revitalizó la tradición hermenéutica de un modo decisivo a partir de la década de los sesenta en el siglo XX, abordó la obra del fundador de la fenomenología y quizás influyó una cierta lectura canónica de la fenomenología desde la hermenéutica, como una tradición todavía anterior o ajena al “giro lingüístico”. Gadamer nunca escribió extensamente sobre Husserl, a diferencia de otros filósofos de la tradición continental que han debatido y contrastado frecuentemente sus respectivas obras con la de Husserl —como Heidegger, Levinas, Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur, Derrida, Scheler, o aun Ingarden,

Fink, Landgrebe, Schutz y Gurwitsch.¹ Apenas le dedicó cuatro ensayos a Husserl (“El concepto de experiencia en Husserl y Dilthey”, de 1957;² una reseña en 1963 sobre “El movimiento fenomenológico”;³ “La ciencia y el mundo de la vida”, de 1969;⁴ y “Sobre la actualidad de la fenomenología de Husserl”, también de 1969),⁵ además de una brevísima remembranza de Husserl en el libro de 1989 de Hans-Rainer Sepp, *Edmund Husserl y el movimiento fenomenológico*,⁶ y de algunos comentarios dispersos en ensayos y entrevistas. Finalmente, dedicó menos de seis páginas a Husserl en su texto de 1975, “Subjetividad e intersubjetividad. Sujeto y persona”.⁷ A pesar de ello, Gadamer tiene ideas claras respecto de aquello que merece destacarse en la obra de Husserl, y de lo que, desde su perspectiva, son dificultades insuperables. Luego de terminar su disertación bajo la dirección de Paul Natorp, Gadamer conoció a Husserl en 1923, matriculándose en sus cursos sobre las *Investigaciones lógicas*⁸ y

¹ Cfr., David Vessey, “Who was Gadamer’s Husserl?”, en: http://www.davevessey.com/Vessey_Gadamer_Husserl.pdf, p. 1.

² Según Vessey, el texto fue excluido de las actas del Coloquio de Royaumont (*Husserl, Tercer Coloquio Filosófico de Royaumont*, Buenos Aires: Paidós, 1968, traducido por Amalia Podetti), donde fue presentado, pero el material sobre el que se basó probablemente fue incorporado en la primera y segunda parte de *Verdad y método*. Cfr., *loc. cit.*

³ Hans-Georg Gadamer, “Phänomenologische Bewegung”, en: *Philosophische Rundschau*, 11, 1/2, 1963, pp. 1-45.

⁴ Hans-Georg Gadamer, “The Science of the Life-World”, en: *Philosophical Hermeneutics*, translated by David Linge, Berkeley: University of California Press, 1976, pp. 182-196.

⁵ Hans-Georg Gadamer, “Zur Actualität der Husserlschen Phänomenologie”, en: *Gesammelte Werke*, vol. 3, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 160-171.

⁶ Hans-Georg Gadamer, “Erinnerung”, en: Hans-Rainer Sepp, *Edmund Husserl und die Phänomenologische Bewegung*, Munich: Alber, 1988, pp. 13-16.

⁷ Cfr., Hans-Georg Gadamer, “Subjectivity and Intersubjectivity, Subject and Person”, en: *Continental Philosophy Review*, 33(3), 2000, pp. 275-287.

⁸ Cfr., *Hua XVIII*, *Hua XIX/1* y *Hua XIX/2* (Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967, vol. I y II, traducido por José Gaos y Manuel García Morente; en adelante, *IL I* e *IL II*).

“Lógica trascendental”,⁹ al mismo tiempo que seguía cursos con Heidegger y se perfilaba como discípulo de éste. Sin embargo, “confiesa que era demasiado joven en la época para apreciar las complejidades de la fenomenología de Husserl”.¹⁰

Gadamer contaba con aprobación relatos sobre cómo Husserl exigía intervenir en los seminarios con “moneda pequeña” —esto es, con casos ilustrativos y concretos— y no con “grandes billetes” o especulaciones grandilocuentes. También admiraba su poder descriptivo al capturar la esencia de una experiencia.¹¹ Ahora bien, en relación con este contexto, David Vessey señala dos malinterpretaciones de Jean Grondin que tuercen la intención de Gadamer al referirse a Husserl: 1) en la página mencionada de “Erinnerung”, Gadamer refiere cómo Husserl, “con hechizante ingenuidad”, explica su experiencia en Berlín “para ilustrar la estructura eidética de una percepción al desviarse por una ilusión”. Grondin repite esta historia destacando la expresión “hechizante ingenuidad”, como si Gadamer las aplicara a la fenomenología de Husserl, y no —de modo apreciativo— a la habilidad intuitiva de Husserl para describir un evento. 2) Otra deformación de la intención de Gadamer en Grondin se percibe al sostener éste que Gadamer se refería a Husserl como un “relojero que se ha vuelto loco”. Gadamer, por el contrario, se refería favorablemente a cuán concentrado se hallaba Husserl al reflexionar, que no se dejaba distraer por el tiempo o por circunstancias ajenas. Gadamer en su “Erinnerung” (p. 14) sostiene que su amigo Fjodor Stepun —un actor consumado en 1923—, quien asistió con él a una clase de Husserl, lo imitó de tal manera que hacía parecer a Husserl como “un relojero que se ha vuelto loco”. Stepun imitaba el movimiento circular que describía Husserl con los dedos de una mano en la palma de la otra cuando exponía, fijándose en los gestos de Husserl sin concentrarse en la

⁹ Cfr., *Hua XI* y *Hua XXXI*.

¹⁰ David Vessey, “Who was Gadamer’s Husserl?”, *op. cit.*, p. 4.

¹¹ Hans-Georg Gadamer, “Erinnerung”, *op. cit.*, p. 14.

filosofía expuesta. Gadamer no se refiere, pues, al pensamiento de Husserl, sino que está describiendo críticamente al Stepun imitador por fijarse en los gestos y no en las ideas de Husserl.¹² En añadidura, apreciaba lo que él describía como el “profundo impulso misionero” de Husserl y su inquietud por querer reformar y sanear la cultura humana en su integridad. Pero relatava también su impresión de que la pedagogía y el pensamiento de Husserl carecían de dotes para el diálogo y la conversación, teniendo esto un impacto negativo en su filosofía. Consideró positivamente el lema de Husserl “a las cosas mismas”, expresión de su descubrimiento de la “intencionalidad de horizonte” en su teoría de la percepción, más allá del formalismo de los neokantianos. Pero evaluó como un error el paso que él diera de las *Investigaciones lógicas* (de 1900-1901) a las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*¹³ (de 1913). Pues este paso significaba abandonar su posición “realista” inicial respecto de las idealidades universales, en provecho de un idealismo trascendental que refería dichas idealidades a la actividad constitutiva de un *ego* trascendental, a través de la reducción trascendental. Finalmente, pensó que Husserl al final de su vida descubrió e introdujo el concepto de “mundo de la vida”, con el cual intentó resolver algunos de los problemas de su fenomenología trascendental entendida como una “ciencia rigurosa”. A pesar de dicho concepto, según su punto de vista, nunca superó dichas dificultades, pues reaparecieron en los intentos “fallidos” de plantear el tema de la intersubjetividad, el cuerpo y la vida práctica. A pesar de ello, Gadamer siguió admirando en Husserl

¹² Cfr., Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer, A Biography*, New Haven/CT: Yale University Press, 2004, p. 98, y David Vessey, “Who was Gadamer’s Husserl?”, *op. cit.*, p. 5.

¹³ *Hua III/1* (Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993 [segunda reimpresión], traducción de José Gaos; en adelante, *Ideas I*; modificaré la traducción de Gaos, donde sea necesario, siguiendo la reciente versión todavía inédita de Antonio Ziriñ).

su disponibilidad a reconocer dichas dificultades y a esforzarse hasta el final por superarlas.¹⁴

En verdad, la crítica gadameriana al idealismo trascendental de Husserl de 1913 no fue original, pues fue compartida por toda la primera generación de estudiantes de Husserl, pertenecientes a las escuelas fenomenológicas de Göttingen y de Múnich, y por el mismo Heidegger. Sin embargo, Gadamer fue algo más lejos que éstos, pues criticó duramente a intérpretes de Husserl que tuvieron una comprensión más inmanente del desarrollo de su obra, como Fink, Landgrebe, Merleau-Ponty, Schutz y Gurwitsch. Sin embargo, esta última actitud pudo haberse debido a que siempre se mantuvo bajo la égida de la recepción crítica de Husserl por parte de Heidegger y Scheler.

Para resumir, Gadamer concuerda fundamentalmente con la temática husserliana de la “intencionalidad de horizonte” en la “teoría de la percepción”; tema que, según su opinión, le ayuda a Husserl a superar tanto el psicologismo naturalista como el idealismo neo-kantiano, y con la presentación del “mundo de la vida” en la *Crisis*¹⁵ de 1936, que es el concepto husserliano con el que más se identifica.

En la obra tardía de Husserl la palabra mágica *Lebenswelt* (mundo de la vida) aparece —una de aquellas palabras raras y maravillosamente artificiales (no aparece antes de Husserl) que han hallado su camino a la conciencia lingüística general, atestiguando el hecho de que traen una verdad no reconocida u olvidada al lenguaje. De modo tal que la palabra *Lebenswelt* nos ha recordado todas las presuposiciones que subyacen a todo conocimiento científico.¹⁶

¹⁴ Hans-Georg Gadamer, “Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie”, *op. cit.*, p. 60.

¹⁵ Hua VI (Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia V. Iribarne; en adelante, *Crisis*).

¹⁶ “The Ideal of Practical Philosophy”, en: Hans-Georg Gadamer, *Praise of Theory: Speeches and Essays*. Traducido por Chris Dawson, New Haven/CT: Yale University Press, 1998, p. 55.

Pero Gadamer está en desacuerdo con Husserl en cuatro puntos: 1) en la supuesta tesis de Husserl de que habría una “percepción pura” “sin interpretación”, una “intuición directa” como “pura dación”, cuando en el fondo “todo ver es ya un ‘percibir algo como algo’”,¹⁷ critica asimismo el corolario de esta tesis, según el cual todo conocimiento se concibe bajo el paradigma de la “percepción sensible” como dación *absoluta* de la cosa, cuando en el fondo la percepción no es sino derivada, como Heidegger dice, pues ella está fundada en una preocupación y un comercio práctico más primitivos con las cosas. 2) Si bien está de acuerdo con la crítica husserliana al psicologismo naturalista y con el estatuto universal objetivo de las esencias, también critica a la fenomenología eidética, bajo la égida de Heidegger, porque supuestamente la fenomenología trascendental introduce un hiato entre el εἶδος o las esencias y el estado *actual* de las cosas que busca explicar;¹⁸ opinaba que Scheler, por el contrario, sí había logrado conectar “más explícitamente” las esencias con la actualidad,¹⁹ mientras que Husserl era incapaz de abordar al *Dasein* humano fáctico, real, finito e histórico; en suma, interpreta el “idealismo” husserliano en el sentido de un dualismo entre “verdad y actualidad”;²⁰ si el concepto de “mundo de la vida” en Husserl no logra superar ese dualismo, es por su interpretación “demasiado epistemológica” de este concepto (crítica semejante a la que dirige al concepto de “vivencia” —*Erlebnis*— de Dilthey). 3) Desaprueba también el concepto de subjetividad en Husserl que, sin más, Gadamer asimila al modelo cartesiano de la certeza, siguiendo la lectura que hace Heidegger de Husserl en sus cursos de Marburgo; en ese sentido le contrapone al supuesto

¹⁷ Hans-Georg Gadamer, “Philosophy and Literature”, en: *Man and World*, 18, 2, 1985, p. 242.

¹⁸ Hans-Georg Gadamer, “The Phenomenological Movement”, en: *Philosophical Hermeneutics*, traducido por David Linge, Berkeley: University of California Press, 1976, pp. 134-135.

¹⁹ *Ibid.*, p. 136.

²⁰ *Loc. cit.*

carácter “transparente” de la conciencia que propondría Husserl, la “hermenéutica de la sospecha”, formulada contra ella por la “santa trinidad” de pensadores progresistas: Marx, Nietzsche y Freud. Tampoco se satisface con la incorporación que hace Husserl de la conciencia del tiempo como nivel más profundo de los horizontes de la conciencia, pues —retomando las críticas de Heidegger— considera, por un lado, que el tiempo no es una estructura de la conciencia sino el horizonte del desvelamiento de los entes; y porque, por otro lado, también es un concepto contradictorio con la supuesta auto-transparencia de la conciencia.²¹

4) Finalmente, el concepto husserliano de subjetividad subyace y contamina de entrada su teoría de la intersubjetividad,²² teoría “fallida” que reflejaría la incapacidad del pensamiento de Husserl para el diálogo. En cuanto a este último concepto Gadamer se basa exclusivamente en una mirada algo sesgada de la “Quinta meditación” de 1931, pues a pesar de que en su artículo de 1975 menciona de paso los tres tomos sobre la intersubjetividad editados por la *Husserliana* en 1973, no parece tener noticia alguna sobre su rico y amplio contenido, que relativiza enteramente las versiones también inéditas de 1931.

Para terminar, la interpretación gadameriana está sin duda inspirada en Heidegger,²³ pero Scheler es quien quizás le da mayores herramientas para señalar ciertas “limitaciones” precisas en el pensamiento de Husserl (cabe anotar que escuché a Scheler mucho tiempo antes de asistir a las clases de Husserl o de Heidegger). Para Gadamer, al hablar de hermenéutica, Dilthey es la figura transicional entre Husserl y Heidegger. Pero al hablar de fenomenología, Scheler es la figura transicional entre Husserl y Heidegger.²⁴ Debe quedar muy claro, sin embargo, que Gadamer se comprende a sí mismo como trabajando *en la tradición*

²¹ Hans-Georg Gadamer, “Subjectivity and Intersubjectivity”, *op. cit.*, pp. 280-281.

²² *Ibid.*, p. 276.

²³ David Vessey, “Who was Gadamer’s Husserl?”, *op. cit.*, p. 22.

²⁴ *Ibid.*, p. 23.

fenomenológica, si se interpreta “correctamente” el llamado “a las cosas mismas”; una tradición que en su caso él ve inspirada en la “intencionalidad de horizonte” de las *Investigaciones lógicas* y en el “mundo de la vida” de la *Crisis* de Husserl, así como en los escritos de Scheler y en los del Heidegger de Marburgo.

Ésta no es la ocasión de dar respuesta a las objeciones de Gadamer desde una lectura inmanente de los textos de Husserl. Hasta aquí, solo he querido echar luces sobre la peculiar —aunque limitada— lectura “hermenéutica” que pone en marcha Gadamer sobre el texto de Husserl. Mi interés en lo que resta de este capítulo es fundamentalmente señalar, más allá de la peculiar lectura interpretativa de Gadamer, también esquemáticamente, los elementos que constituyen, según mi consideración, el triple horizonte hermenéutico del lenguaje según Husserl.

§2. LENGUAJE, SENTIDO E INTERPRETACIÓN

En la primera de las *Investigaciones lógicas*, titulada “Expresión y significación”,²⁵ Husserl aborda el fenómeno del lenguaje, como parte de los pasos preliminares, fenomenológicos, que le permitirán despejar el modo como se conectan, por un lado, las objetividades ideales de la lógica (vale decir, sus conceptos, principios y teorías) con el ámbito de la subjetividad humana. Dicha “correlación” no es en absoluto evidente de suyo. Husserl ya ha rechazado con argumentos demoledores la derivación inductiva de dichas objetividades a partir de “generalizaciones” de los eventos psíquicos, que es la teoría defendida por los naturalistas psicólogos lógicos. También ha argumentado fuertemente a favor del estatuto ideal, esto es, “objetivo” y “trascendente” de las objetividades de la lógica, como es también el caso de las objetividades matemáticas. Toda esta argumentación está contenida fundamentalmente en nueve de los once capítulos que componen el primer tomo de las *Investigaciones lógicas*, titulado *Prolegó-*

²⁵ *Hua* XIX/1, pp. A 23-105 / B₁ 23-105 (*IL* I, pp. 313-400).

*menos a la lógica pura.*²⁶ No queda claro, pues, cómo “entran en contacto” estos dos dominios tan disímiles: el trascendente objetivo de las objetividades ideales lógicas, y el inmanente subjetivo de la vida psíquica cognitiva. Ésta será la tarea que se propone el segundo tomo, titulado, *Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento.*²⁷

Ahora bien, no es casual que la primera investigación esté dedicada al lenguaje (a la “expresión”). En efecto, las “significaciones lógicas” sólo logran concreción, se realizan o sedimentan y se conectan con el sujeto viviente, según Husserl, en el medio de un “cuerpo sensible”. Ciertamente que en esta investigación Husserl aborda el lenguaje desde la perspectiva y el interés de sus “investigaciones lógicas”, y no, por ejemplo, en el contexto dialógico de una reflexión sobre la intersubjetividad social. Pero los elementos que ella contiene ya nos sirven para proyectar una teoría más comprensiva del lenguaje, incluso en este período temprano del desarrollo de la fenomenología husserliana.

Husserl distingue desde un inicio el *fenómeno lingüístico*, la *expresión*, de la simple “señal”.²⁸ Ésta, como un mero “signo indicativo”,²⁹ consta de “ciertos *objetos* o *situaciones objetivas*” existentes, actualmente percibidos, que *motivan* en nosotros, por *asociación de ideas*, “la *convicción* o *presunción*” de que “ciertos otros objetos o situaciones objetivas [...] *también* [...] *existen*”.³⁰ Ejemplos de señales son “el estigma <como> el signo del esclavo; la bandera [...] <como> el signo de la nación. [...] los huesos fósiles [...] <como> signos de la existencia de animales antediluvianos”, etc.³¹ La señal, por ende, sólo “*muestra*” lo indicado. La *expresión*, por el contrario, es un “signo significativo”, cuyos elementos, *íntima* o *esencialmente fusionados* en una

²⁶ Cfr., *Hua* XVIII, pp. 16-213 (*IL* I, pp. 35-239).

²⁷ Cfr., *Hua* XIX/1 y *Hua* XIX/2 (*IL* I y II).

²⁸ Cfr., *Hua* XIX/1, p. A 23/B₁ 23 ss. (*IL* I, p. 315 ss.).

²⁹ *Ibid.*, §§ 2-4, pp. A 24-30/B₁ 24-30 (*Ibid.*, pp. 316-322 *passim*).

³⁰ *Ibid.*, A 25/B₁ 25 (*Ibid.*, p. 317).

³¹ *Ibid.*, A 24/B₁ 24 (*Ibid.*, p. 316).

“unidad fenomenológica”, distancian al lenguaje humano de las meras señales. Los elementos de la expresión son: 1) el “sentido” *expresado*; 2) la “vivencia psíquica” o el “acto lingüístico”, manifestado o *notificado*, de aquella persona involucrada en la comunicación; 3) el fenómeno físico “exterior” (*v. gr.* el signo, el “trazo” escrito) *percibido*; y 4) la objetividad mentada o nombrada o, bien, la “referencia a una objetividad expresada” (que no necesariamente tiene que estar presente ni ser percibida). Que Husserl considere el “sentido” expresado (también denominado “significación”) —que es de naturaleza “ideal”, ni psíquica ni real³²— como el elemento *esencial* del acto expresivo se debe a su constatación de que en la “vida solitaria del alma” la función notificativa de la vivencia del locutor ejercida por el signo físico desaparece, quedando este signo físico en el soliloquio como una palabra meramente “representada” o “imaginada”.³³ Sin embargo, y no obstante dicho carácter esencial y protagónico de la significación, Husserl insiste en la *íntima o esencial fusión* de todos los cuatro elementos en la “unidad fenomenológica” del lenguaje.³⁴ Como sostenía Gadamer, “comprender no es ‘entrar’ en otra persona o fusionarse con ella, sino convenir sobre un objeto”.³⁵ En el lenguaje, para Husserl, también lo esencial es expresar una *significación* a través de la cual se refiere algo sobre algo, y sólo indirectamente —inesencialmente— la expresión “notifica” o señala al interlocutor la presencia de ciertos contenidos psíquicos en el hablante.

Destacaré aquí, sin embargo, los siguientes dos elementos, de los cuatro que he mencionado: uno *ideal*, que es el ámbito del sentido o de la significación; y el otro *fenomenológico o real*,

³² *Ibid.*, § 11, p. A 42/B₁ 43 ss. (*Ibid.*, p. 334 ss.).

³³ *Ibid.*, § 8, p. A 35/B₁ 35 ss. (*Ibid.*, p. 327 ss.).

³⁴ *Ibid.*, § 10, p. A 39/B₁ 39 ss. (*Ibid.*, p. 331 ss.).

³⁵ Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), Tübingen: J.C.B. Mohr-Siebeck, 1990, p. 387 (Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, vol. 1, Salamanca: Sígueme, 1996, traducido por Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, III, 12., p. 461; traducción modificada).

que es el de la vivencia psíquica notificada. Respecto del *primero*, lo “expresado”, decíamos, se trata de un elemento “ideal”; la significación, en tanto ideal, “anima”, da “vida”, al signo en la expresión, convirtiéndolo en “signo significativo”. Además, sólo lo “ideal” es en sentido propio intersubjetivamente “comunicable”, “mutuamente comprensible”. La “idealidad” del sentido es su “trascendencia” respecto de los ámbitos privados psíquicos de cada cual, en suma, su “objetividad”. Vale en este punto la aclaración que, si bien en las *Investigaciones lógicas* Husserl tiene en mente las “significaciones lógicas”, por ende, aquellas de tipo formal y exacto, la gran mayoría de “significaciones ideales”, aquellas que animan el lenguaje de muchas ciencias y disciplinas meramente “descriptivas”, así como el lenguaje cotidiano, son, según Husserl, meramente *morfológicas, no exactas*, debiendo ser entendidas como meras “tipicidades” de contornos más o menos precisos.³⁶ Respecto del *segundo* elemento, el *fenomenológico o real*, esto es, la “vivencia psíquica”, si bien ella es “meramente notificada”, y su existencia es solamente “efímera” —a diferencia de la naturaleza de la significación ideal que “dura” en la medida que esté “encarnada” y sedimentada en el signo sensible—, cumple para Husserl un papel importante, por cuanto la vivencia es *intencional*. Esto es, ella es la responsable de la “animación” del signo o trazo escrito o hablado por la significación ideal correspondiente; ella es la que le “da vida”, a través de una significación ideal, al cuerpo sensible del signo. Por ello Husserl la llama “acto de dar sentido”, o acto de “significar”. Este elemento intencional en la expresión, también denominado “intención significativa”, es asimismo descrito como *aprehensión* (*Auffassung*), *apercepción* (*Apperzeption*) o *interpretación* (*Deutung*). En suma, el *lenguaje* en general, por su misma constitución y naturaleza, no es solamente “comunicación”, “expresión” de un sentido ideal respecto de alguna cosa, sino que involucra una dimensión intencional de “dar sentido”, de “interpretar” mundo.

³⁶ *Hua III/1 (Ideas I)*, §§ 73-74 *passim*.

A esta dimensión me refería como el primer horizonte hermenéutico del lenguaje según Husserl: el del *sentido* y la función de *interpretación*.

§3. EL HORIZONTE INTERSUBJETIVO DEL LENGUAJE

Si en las *Investigaciones lógicas* Husserl parece atribuirle sólo a la vivencia psíquica la función intencional de “dar vida” al signo físico, imbuyéndolo de significado ideal a través de su función “interpretativa”, “aperceptiva” o “aprehensiva”, más tarde aclarará que es una comunidad humana histórica y lingüística la que tiene la función protagónica de contribuir a la *génesis* o *constitución* misma del “significado ideal” como significado “objetivo”, y *por ende* “intersubjetivamente comunicable”. En las *Investigaciones lógicas*, como ya se ha señalado, Husserl realiza un análisis de la *unidad fenomenológica* del “acto lingüístico” o de “expresión”. La dimensión intersubjetiva está presente allí sólo de modo implícito,³⁷ tanto en la “idealidad” del sentido, como en la función de notificación y comunicación de la expresión. Por el contrario, la dimensión intersubjetiva del lenguaje sí deviene explícita en sus textos inéditos sobre la intersubjetividad (desde 1905 en adelante), sobre todo en aquellos en los que Husserl destaca su estrato propiamente *social y cultural* —más allá del estrato instintivo primordial o el estrato (menos esencial, aunque el más conocido, por lo tanto el más criticado) “reflexivo”, de la constitución “perceptiva” del *alter ego*. También es explícita en “El origen de la geometría” de 1936.³⁸ Haré referencia aquí, por razones de brevedad, sólo al “Origen de la geometría”, pues, aunque su tema es, por cierto, el de “los objetos ideales que son temáticos

³⁷ Cfr., Mariana Chu, “La intersubjetividad en la primera de las *Investigaciones lógicas*”, en: *Estudios de Filosofía*, vol. 4, Lima: PUCP/IRA, pp. 3-13.

³⁸ *Hua VI*, pp. 365-386 (Edmund Husserl, “El origen de la geometría”, traducción de Jorge Arce, revisado por Rosemary Rizo-Patrón, en: *Estudios de filosofía*, vol. 4, *op. cit.*, pp. 33-54; en adelante, OG). Citaré este texto anotando sólo la paginación original de *Hua VI*, consignada en el margen de la traducción castellana.

en la geometría”, y la pregunta que se plantea es: “¿cómo llega la idealidad geométrica (como la de todas las ciencias) desde su origen primigenio íntimo y personal, [...] hasta su objetividad ideal?”,³⁹ se trata de un texto que tiene algunas reflexiones sobre el lenguaje en general.

Respecto de la idealidad reitera primero que:

[...] el lenguaje mismo en todas sus particularidades —como palabras, oraciones y discursos— está enteramente construido de objetividades ideales [...]; por ejemplo, la palabra *Löwe* (león) ocurre una sola vez en el idioma alemán; es idéntica a través de las innumerables veces que se le pronuncia por cualquier persona dada.⁴⁰

En este caso concreto, el significado geométrico, por ejemplo, cuando recién es aprehendido o concebido por el “primer geómetra” en la antigüedad, no tiene todavía dicho rango objetivo hasta que éste no pueda reactivarlo en su memoria, rememorarlo en una cadena de reiteraciones, compartirlo y co-constituirlo intersubjetivamente “en una comunidad de empatía y lenguaje”; en suma, hasta que el significado no esté “co-realizado” por distintas personas en una comunidad de comunicación.⁴¹

Husserl sostiene que “no entrará en el problema general del origen del lenguaje”, pero sí se ve obligado a “decir algunas palabras acerca de la relación entre el lenguaje, como función del hombre dentro de la civilización humana, y el mundo como el horizonte de la existencia humana”.⁴² Este “horizonte de mundo”, señala, es el “horizonte de nuestros congéneres”, y el “lenguaje [...] pertenece a este horizonte de humanidad”, pues la humanidad es una comunidad lingüística “abierta e infinita”, “mediata e inmediata” —o, como diríamos hoy, diacrónica, histórica o temporal y/o sincrónica, simultánea y espacial. La co-humanidad,

³⁹ *Ibid.* (OG), p. 369.

⁴⁰ *Ibid.* (*Ibid.*), p. 368.

⁴¹ *Ibid.* (*Ibid.*), p. 371.

⁴² *Ibid.* (*Ibid.*), p. 369.

el mundo común y el lenguaje, reitera, están “inseparablemente entrelazados”.⁴³

Así, esta co-humanidad, en un mundo común, no sólo constituye *por medio del lenguaje* la dimensión del *sentido* ideal, objetivamente asequible y reactivable (o iterable) por una pluralidad de congéneres, sino que ella también está en el origen de la constitución *del lenguaje* mismo, incluyendo su dimensión sensible. El lenguaje es *producto* de una constitución co-humana dotada de sentido. Pero el lenguaje también se convierte en una herramienta por medio de la cual la co-humanidad sigue *produciendo* el lenguaje mismo. El lenguaje constituido, deviene herramienta constituyente, pues no sólo se reactiva, sino se transforma y constituye nuevos sentidos en un proceso abierto e indefinido, enriqueciendo el mundo común como mundo humano y cultural.

Esta dimensión intersubjetiva constituye el segundo horizonte hermenéutico de la concepción del lenguaje en Husserl: tanto en su génesis o constitución como en su resultado ideal, en tanto fundamento de la comunicabilidad.

§4. SENSIBILIDAD E IDEALIDAD DEL SIGNO

El tercer horizonte hermenéutico del lenguaje, según Husserl, concierne al fenómeno físico “exterior” (el signo, el “trazo” escrito) *percibido*. Jacques Derrida, en su conocido ensayo *La voz y el fenómeno*,⁴⁴ se esfuerza por demostrar —“a través de la primera *Investigación*, [...] es decir, en una lectura que no quiere simplemente ser ni aquella del comentario ni aquella de la interpretación”⁴⁵— el carácter “no-esencial”, superfluo y “dispensable” del *signo* como *trazo físico* en la concepción del len-

⁴³ *Ibid.* (*Ibid.*), p. 370.

⁴⁴ Jacques Derrida, *La voix et le phénomène, Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: Presses Universitaires de France, 1967; en adelante, VP (Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno, Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, Valencia, Pre-Textos, 1995 [segunda edición], traducción de Patricio Peñalver; en adelante, VF).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 98 (*Ibid.*, p. 149).

guaje de Husserl, en provecho de un supuesto carácter “inmaculado” e “incontaminado” de la “idealidad” de la significación en el soliloquio autárquico de una conciencia transparente a sí misma. Interpreta así la doctrina del signo en Husserl para catalogar a éste como una víctima más de la “metafísica de la subjetividad” y de la “presencia” no mediada de la significación (de la *φωνή*) a la conciencia en una “guerra del lenguaje contra sí mismo”.⁴⁶ Contra dicha tesis reitero que Husserl insiste, en las *Investigaciones lógicas*, en que los cuatro elementos que configuran la expresión (signo físico, vivencia intencional, sentido ideal y objetividad mentada) “no forman [...] una simple conjunción” sino una “unidad íntimamente fundida y de carácter peculiar”.⁴⁷ Por cierto que en dicha obra la función del signo sólo aparece en la comunicación como “notificando” (en calidad de “señal”) las vivencias psíquicas del que habla.⁴⁸ Sin embargo, desde textos inéditos anteriores, hasta “El origen de la geometría” de 1936, su función es muchísimo más relevante. Aunque este último texto, nuevamente, trata del papel del signo en la geometría, una ciencia exacta, las reflexiones de Husserl son proyectables a una teoría más comprensiva del lenguaje. En este contexto, el signo lingüístico es más bien puesto en relación directa con la significación ideal, como su “cuerpo sensible”, sin el cual dicha significación ideal carece de existencia, realidad histórica, objetividad y comunicabilidad.

Ya se ha hecho referencia a la función de una co-humanidad lingüística en la constitución del sentido objetivo ideal. Pero, como señala Husserl,

[...] la objetividad de la estructura ideal todavía no está plenamente constituida. [...] Lo que falta es la *existencia permanente* de los ‘objetos ideales’ aun durante períodos en los cuales el inventor y

⁴⁶ *Ibid.*, p. 13 (*Ibid.*, p. 51).

⁴⁷ *Hua XIX/1*, p. A 39/B₁ 39 (*IL I*, p. 331).

⁴⁸ *Ibid.*, p. A 32-33/B₁ 32-33 (*Ibid.*, p. 325).

sus allegados ya no se hallan relacionados de ese modo en vigilia o aun ya no viven.⁴⁹

Más allá incluso del signo oral, “[l]a importante función de la expresión escrita, documentada lingüísticamente, es la que posibilita las comunicaciones sin un destinatario personal inmediato o mediato”.⁵⁰ Sólo en los signos escritos, según Husserl, se *sedimenta* la significación ideal intersubjetivamente constituida, y puede ser *reactivada*, pero también *transformada* —a lo largo de la historia— por distintas comunidades lingüísticas humanas. En ese sentido el signo escrito ejerce un papel protagónico en la *constitución* de la significación ideal, objetivamente asequible por muchos, y en su *transmisión* histórica.

Pues bien, el signo, y fundamentalmente el signo escrito, es el *cuerpo sensible* en el que se *sedimenta, realiza y transmite* históricamente la significación “ideal”. Sin embargo, no se trata del mero cuerpo sensible material, físico, en su acepción más efímera y contingente del *hic et nunc* proferido o trazado. Los signos *sensibles* mismos, los “trazos” físicos en tanto tales, son identificables como sistemas estructurados en distintos idiomas e “iterables” al infinito. La palabra “león”, como distinguible de *lion* en inglés o *Löwe* en alemán, y que puede ser plasmada en rasgos físicos diversos una infinidad de veces, como *palabra*, o las mismas *letras* y *números*, son “signos” físicos, pero en el sentido en que Charles Sanders Peirce hablaba de “legi-signos”. En esta última acepción, los signos sensibles se distinguen de los “sin-signos” o de los trazos físicos concretos diversos y efímeros que infinidad de veces se concretizan en, o esfuman de, textos, pizarras o pantallas electrónicas. Así, para Husserl los signos sensibles también tienen una dimensión “ideal”, o una “materialidad ideal”. A esto es a lo que podríamos llamar la dimensión sensible de la idealidad, o la dimensión ideal de lo sensible. Lo importante, sin embargo, es que sin este cuerpo “sensible-ideal” en el que las significaciones

⁴⁹ *Loc. cit.*

⁵⁰ *Hua VI (OG)*, p. 371.

ideales se “sedimentan”, y a través del cual ellas son “reactivables”, “transmisibles” y “transformables”, no hay modo de comprender la constitución misma de las significaciones ideales. En otras palabras, sin la dimensión *sensible* del lenguaje no habría ni ciencias ni cultura, ni mundo humano posible.

§5. LA TRIPLE DIMENSIÓN HERMENÉUTICA DEL LENGUAJE EN HUSSERL

Como conclusión, cabe señalar que si bien el sentido es *ideal*, su idealidad (“esencialidad”) no está reñida con su ejemplificación individual ni su facticidad; por el contrario, exige dicha ejemplificación sensible y dicha facticidad para poder sostenerse. Pero he señalado que esta dimensión *sensible* y *encarnada* del lenguaje tampoco equivale a un cuerpo físico *hic et nunc*, contingente y efímero, sino a una “sensibilidad ideal”. También sostuve que sólo se constituyen, tanto el sentido ideal (que es el alma del lenguaje) como el signo sensible que le sirve de vehículo, de modo intersubjetivo e histórico. Finalmente, afirmo que dicha “idealidad” —resultado de la constitución intersubjetiva e histórica del lenguaje— posibilita su “comunicabilidad” y su ser “asequible a una pluralidad”, vale decir, la fusión de horizontes y el diálogo.

En ese sentido, concluyo considerando que la triple dimensión hermenéutica del lenguaje en Husserl (el sentido y la interpretación, la intersubjetividad y la encarnación) no sólo está atravesada de, sino que se sostiene en su concepción *sui generis* —muy incomprendida por sus contemporáneos y seguidores— del papel de la “idealidad”.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Los datos bibliográficos completos de las obras citadas en este libro se hallan consignados en las notas a pie de página de cada capítulo, de modo independiente.

En el caso de la obra crítica completa de Edmund Husserl, en alemán, cito de la edición oficial, Edmund Husserl, *Gesammelte Werke (Husserliana)*, Dordrecht/Países Bajos: Springer (anteriormente Den Haag: Martinus Nijhoff, y Dordrecht/Londres/Boston: Kluwer Academic Publishers), con la sigla *Hua* seguida del número de volumen y página. En el caso de la sub-colección *Husserliana Dokumente* se usa la sigla *Hua Dok*, y en el de *Husserliana Materialien* la sigla *Hua Mat*. De tener disponible la traducción respectiva al castellano, me refiero en segundo lugar a ella entre paréntesis.

Con la autorización del Profesor Dr. Ullrich Melle, director de los Archivos Husserl de la Universidad Católica de Lovaina en Bélgica, a quien agradezco, también cito ocasionalmente algunos manuscritos inéditos de Edmund Husserl (*cfr., infra*), usando las siglas establecidas por dicha institución. La anotación completa de los manuscritos puede consultarse en el apéndice de la obra colectiva que se editó en 1993, *El pensamiento de Edmund Husserl en la reflexión filosófica contemporánea* (Lima: Instituto Riva-Agüero/Pontificia Universidad Católica del Perú), especialmente

pp. 279-284, así como en el siguiente vínculo electrónico de los Archivos Husserl de Lovaina (<http://www.hiw.kuleuven.be/hiw/eng/husserl/verzeichnis.php>). La traducción de los pasajes inéditos citados, así como de las citas extraídas de textos en idiomas distintos al castellano —cuando no se indica expresamente otra cosa—, es mi responsabilidad.

A continuación consigno la lista completa de los volúmenes de la Obra Completa de Edmund Husserl (*Husserliana*) publicados a la fecha, muchos de ellos citados a lo largo de todo el presente texto.

EDMUND HUSSERL. OBRAS COMPLETAS - HUSSERLIANA

HUSSERLIANA 1

Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge. [*Meditaciones cartesianas y Conferencias de París*] Editado por S. Strasser. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERLIANA 2

Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. [*La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*] Editado por Walter Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERLIANA 3

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Introducción general a una fenomenología pura. Primer Libro*]. Editado por Walter Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff Publishers, 1950.

Husserliana 3-1

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck. [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* Primer Libro: Introducción general a una fenomenología pura. Primera mitad del tomo I. Texto de las ediciones 1-3. Reimpresión]. Editado por Karl Schuhmann. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1977.

Husserliana 3-2

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912-1929). [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* Primer Libro: Introducción general a una fenomenología pura. Segunda mitad del Tomo I. Textos complementarios (1912-1929)]. Editado por Karl Schuhmann. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1988.

HUSSERLIANA 4

Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.* Segundo Libro: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución]. Editado por Marly Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1952.

HUSSERLIANA 5

Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und

die Fundamente der Wissenschaften. [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Tercer Libro: Fenomenología y los fundamentos de las ciencias]. Editado por Marly Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1971.

HUSSERLIANA 6

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. [*La crisis de las ciencias europeas y la filosofía trascendental. Una introducción a la fenomenología*]. Editado por Walter Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1976.

HUSSERLIANA 7

Erste Philosophie (1923/1924). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte. [*Filosofía primera* (1923/1924). Primera parte: La historia crítica de las ideas]. Editado por Rudolf Boehm. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1956.

HUSSERLIANA 8

Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. [*Filosofía primera* (1923/1924). Segunda parte: Teoría de la reducción fenomenológica]. Editado por Rudolf Boehm. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1959.

HUSSERLIANA 9

Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925. [*Psicología fenomenológica*. Lecciones del semestre de verano. 1925]. Editado por Walter Biemel. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1968.

HUSSERLIANA 10

Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917).
[*La fenomenología de la conciencia interna del tiempo (1893-1917)*]. Editado por Rudolf Boehm. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1969.

HUSSERLIANA 11

Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926. [*Análisis de síntesis pasiva. De las lecciones y manuscritos de investigación, 1918-1926*]. Editado por Margot Fleischer. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1966.

HUSSERLIANA 12

Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901). [*Filosofía de la aritmética. Con textos complementarios. (1890-1901)*]. Editado por Lothar Eley. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1970.

HUSSERLIANA 13

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. [*Sobre la fenomenología de la intersubjetividad. Textos del legado literario. Parte 1. 1905-1920*]. Editado por Iso Kern. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERLIANA 14

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928. [*Sobre la fenomenología de la intersubjetividad. Textos del legado literario. Parte 2. 1921-*

1928]. Editado por Iso Kern. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERLIANA 15

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935. [*Sobre la fenomenología de la intersubjetividad.* Textos del legado literario. Parte 3. 1929-1935]. Editado por Iso Kern. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERLIANA 16

Ding und Raum. Vorlesungen 1907. [*Cosa y espacio.* Lecciones 1907]. Editado por Ulrich Claesges. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERLIANA 17

Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. [*Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*]. Editado por Paul Janssen. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1974.

HUSSERLIANA 18

Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. [*Investigaciones lógicas: primera parte. Prolegómenos a la lógica pura. Texto de la primera y segunda edición*]. Halle: 1900, ed. rev. 1913. Editado por Elmar Holenstein. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1975.

HUSSERLIANA 19

Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. [*Investigaciones lógicas*. Segunda parte. Investigaciones sobre la fenomenología y la teoría del conocimiento]. Editado por Ursula Panzer. Halle: 1901; ed. rev. 1922. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1984.

HUSSERLIANA 20/1

Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913). [*Investigaciones lógicas*. Volumen complementario. Primera parte. Borradores para una revisión de la Sexta Investigación lógica y el prefacio de las *Investigaciones lógicas* (Verano 1913)]. Editado por Ulrich Melle. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2002.

HUSSERLIANA 21

Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901). [*Estudios sobre la aritmética y la geometría*. Textos del legado literario (1886-1901)]. Editado por Ingeborg Strohmeier. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1983.

HUSSERLIANA 22

Aufsätze und Rezensionen (1890-1910). [*Artículos/ensayos y reseñas (1890-1910)*]. Editado por B. Rang. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1979.

HUSSERLIANA 23

Phäntasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). [*Imaginación, conciencia de figura/imagen, memoria: sobre la fenomenología de las presentificaciones intuitivas.* Textos del legado literario (1898-1925)]. Editado por Eduard Marbach. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1980.

HUSSERLIANA 24

Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/1907. [*Introducción a la lógica y la teoría del conocimiento.* Lecciones de 1906/1907]. Editado por Ullrich Melle. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1985.

HUSSERLIANA 25

Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten. [*Artículos/ensayos y lecciones.* 1911-1922. Con textos complementarios] Editado por Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1986.

HUSSERLIANA 26

Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908. [*Leciones sobre la doctrina del significado.* Semestre de verano 1908]. Editado por Ursula Panzer. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff, 1987.

HUSSERLIANA 27

Aufsätze und Vorträge. 1922-1937. [*Artículos/ensayos y lecciones.* 1922-1937]. Editado por T. Nenon H.R. Sepp. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1988.

HUSSERLIANA 28

Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914. [*Lecciones sobre ética y teoría del valor.* 1908-1914]. Editado por Ullrich Melle. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1988.

HUSSERLIANA 29

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934-1937). [*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Textos del legado literario (1934-1937)]. Editado por Reinhold N. Smid. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1992.

HUSSERLIANA 30

Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/1918. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11. [*Lógica y teoría general de la ciencia.* Lecciones de 1917/1918, con textos complementarios de la primera versión de 1910/1911]. Editado por Ursula Panzer. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1995.

HUSSERLIANA 31

Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung 'Transzendente Logik' 1920/21 Ergänzungsband zu '*Analysen zur passiven Synthesis*' [*Síntesis activa: de la lección sobre 'lógica trascendental'* (1920/1921)]. Texto complementario de *Análisis de síntesis pasiva*. Editado por Roland Breeur. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2000.

HUSSERLIANA 32

Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927 [Lecciones sobre la naturaleza y el espíritu. Semestre de verano de 1927]. Editado por Michael Weiler. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2001.

HUSSERLIANA 33

Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/1918) [Los 'Manuscritos de Bernau' sobre la conciencia del tiempo]. Editado por Rudolf Bernet & Dieter Lohmar. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2001.

HUSSERLIANA 34

Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935). [Sobre la reducción fenomenológica. Textos del legado literario (1926-1935)]. Editado por Sebastian Luft. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2002.

HUSSERLIANA 35

Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/1923. [Introducción a la filosofía. Lecciones de 1922/1923]. Editado por Berndt Goossens. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2002.

HUSSERLIANA 36

Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921). [Idealismo trascendental. Textos del legado literario (1908-1921)]. Editado por Robin D. Rollinger en cooperación con Rochus Sowa. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2003.

HUSSERLIANA 37

Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924. [*Introducción a la ética.* Lecciones del semestre de verano de 1920 y 1924]. Editado por Henning Peucker. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2004.

HUSSERLIANA 38

Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912). [*Percepción y atención.* Textos del legado literario (1893-1912)]. Editado por Thomas Vongehr and Regula Giuliani. New York: Springer, 2005.

HUSSERLIANA 39

Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937). [*El mundo de la vida. El mundo y su constitución.* Textos del legado literario (1916-1937)]. Editado por Rochus Sowa. New York: Springer, 2008.

HUSSERLIANA 40

Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893-1918). [*Investigaciones sobre la teoría del juicio.* Textos del legado literario (1893-1918)]. Editado por Robin Rollinger. New York: Springer, 2009.

HUSSERLIANA 41

Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der eidetischen Variation. Texte aus dem Nachlass (1891-1935). [*Sobre la teoría de la esencia y sobre el método de la variación eidética.* Textos del legado literario (1891-1935)]. Editado por Dirk Fonfara. New York: Springer, 2012.

Los volúmenes anteriores se ven acompañados por dos series complementarias de la *Husserliana*:

EDMUND HUSSERL. DOCUMENTOS (HUA DOK)

HUSSERLIANA: EDMUND HUSSERL DOKUMENTE 1

Schuhmann, Karl. *Husserl-Chronik. Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*. [Crónica de Husserl. La vida y el pensamiento de Edmund Husserl]. La Haya, Países Bajos: Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1981.

HUSSERLIANA: EDMUND HUSSERL DOKUMENTE 2/1

Fink, Eugen. *Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre*. [Meditaciones cartesianas. Primera parte: la idea de la doctrina trascendental del método] Editado por G. van Kerckhoven, H. Ebeling & J. Holl. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1988.

HUSSERLIANA: EDMUND HUSSERL DOKUMENTE 2/2

Fink, Eugen. *Cartesianische Meditation. Teil II: Ergänzungsband*. [Meditaciones cartesianas. Segunda parte: Volumen complementario] Editado por G. van Kerckhoven. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 1988.

HUSSERLIANA: EDMUND HUSSERL DOKUMENTE 3/1-10

Husserl, Edmund. 1994. *Briefwechsel*. [Correspondencia]. Editado por Karl Schuhmann. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers.

Band I: Die Brentanoschule [La escuela de Brentano]

Band II: Die Münchener Phänomenologen [La escuela de Múnich]

Band III: Die Göttinger Schule [La escuela de Gotinga]

Band IV: Die Freiburger Schüler [La escuela de Friburgo]
 Band V: Die Neukantianer [Los neo-kantianos]
 Band VI: Philosophenbriefe [Cartas de los filósofos]
 Band VII: Wissenschaftskorrespondenz [Correspondencia científica]
 Band VIII: Institutionelle Schreiben [Escritos institucionales]
 Band IX: Familienbriefe [Cartas familiares]
 Band X: Einführung und Register [Introducción y tabla de contenidos]

HUSSERLIANA: EDMUND HUSSERL DOKUMENTE 4

Spileers, Steven. 1999. *Husserl Bibliography* [Bibliografía de Husserl]. La Haya, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers.

EDMUND HUSSERL. MATERIALES (HUA MAT)

HUSSERLIANA: EDMUND HUSSERL MATERIALIENBAND 1

Logik. Vorlesung 1896 [Lógica. Lección de 1896]. Editado por Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2001.

HUSSERLIANA: EDMUND HUSSERL MATERIALIENBAND 2

Logik. Vorlesung 1902/03 [Lógica. Lección de 1902/1903]. Editado por Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2001.

HUSSERLIANA: EDMUND HUSSERL MATERIALIENBAND 3

Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/1903 [Teoría general del conocimiento. Lecciones de 1902/1903]. Editado por Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2001.

HUSSERLIANA: EDMUND HUSSERL MATERIALIENBAND 4

Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919 [Naturaleza y espíritu. Lecciones del semestre de verano de 1919]. Editado por Michael Weiler. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2002.

HUSSERLIANA: EDMUND HUSSERL MATERIALIENBAND 5

Urteilstheorie. Vorlesung 1905 [Teoría del juicio. Lección de 1905]. Editado por Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2002.

HUSSERLIANA: EDMUND HUSSERL MATERIALIENBAND 6

Alte und neue Logik. Vorlesung 1908/1909 [Lógica vieja y nueva. Lecciones de 1908/1909]. Editado por Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2003.

HUSSERLIANA: EDMUND HUSSERL MATERIALIENBAND 7

Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909 [Introducción a la fenomenología de la cognición. Lección de 1909]. Editado por Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers, 2005.

HUSSERLIANA: EDMUND HUSSERL MATERIALIENBAND 8

Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte [Textos tardíos sobre la constitución del tiempo (1929-1934)]. Editado por Dieter Lohmar. Dordrecht, Países Bajos: Springer, 2006.

MANUSCRITOS INÉDITOS CITADOS

- A IV 5 (1912-1934) Sobre la ontología. Esencia de la ciencia. Racionalidad.
- A V 22 (1931) Ética universal. Ciencia y vida. Ciencia y ética —teoría y praxis, contemplación mítica y científica del mundo; vida filosófica.
- C 3 III (1931) Reducción al presente viviente como último suelo absoluto de todas mis validaciones. Estructuras del presente viviente —asociación pasiva, estructura de acto, vigilia y no vigilia, modos de actos, el *constituir* trascendental *del mundo*, etc.
- E III 4 (1930) Teleología.
- F I 10 (1906-1909) Lecciones. Introducción a la lógica y a la teoría del conocimiento 1906/07. III *Noética*. Teoría del conocimiento y fenomenología.
- F I 24 (1909-1923) Ética formal y el problema de una razón ética.

NOTA SOBRE LOS TEXTOS

Los capítulos y apéndices de este libro constituyen una reelaboración de varios textos que han aparecido previamente en revistas y obras colectivas diversas desde 1991, aun cuando todos ellos han sido sometidos a una rigurosa corrección, que a veces comporta una importante modificación (eliminaciones y añadidos). A continuación ofrezco las fuentes o las circunstancias en las que originariamente fueron publicados o se dieron a conocer.

– El texto de la introducción fue leído en un ciclo de conferencias organizado por el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en el año 2005, por iniciativa del joven estudiante de filosofía, Elvis Mejía, y luego publicado en el libro editado por él y Miguel Giusti, titulado *¿Por qué leer filosofía hoy?* (Lima: Fondo Editorial/PUCP, 2007), pp. 165-180.

– El primer capítulo fue originalmente leído bajo el título de “Analyse intentionnelle et crise des fondements dans les recherches phénoménologiques d’Edmund Husserl”, en el II Coloquio Peruano-Francés de Filosofía realizado en Francia (Estrasburgo-Paris-Tolosa), del 10 de octubre al 6 de noviembre de 1991, consagrado a *La noción de análisis*, y publicado en Gérard Granel y Élisabeth Rigal, *La notion d’analyse*. (Toulouse: Presses Universitaires de Mirail, 1992), pp. 193-216. Luego fue publicado como

“Análisis y Fundamento. Husserl y la tradición”, en: *Areté, Revista de Filosofía* (Lima: PUCP), vol. IV, n° 1, 1992, pp. 291-320.

– La versión original del segundo capítulo apareció con el título “‘Últimos fundamentos’ y ‘filosofía primera’ en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl”, en Rosemary Rizo-Patrón de Lerner (ed.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea* (Lima: Instituto Riva-Agüero/Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993), pp. 51-84.

– “Las bases intuitivas de la racionalidad”, contenido del tercer capítulo, fue el título de una conferencia leída en el XV Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica, titulado *Experiencia de sí y experiencia histórica*, organizado por el Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli, Sección Fenomenología y Hermenéutica, en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, el 23 de septiembre de 2004. Posteriormente fue publicado en *Escritos de filosofía* (Buenos Aires: Academia Nacional de las Ciencias, 2005), pp. 177-199.

– El texto original del cual se ha extraído el cuarto capítulo, apareció con el título “Husserl, lector de Descartes”, en *Areté, Revista de Filosofía* (Lima: PUCP), vol. VIII, n° 2, 1996, pp. 319-337.

– La base del quinto capítulo fue la conferencia “Sensibilidad y entendimiento en Kant y Husserl”, presentada en el Ciclo de Homenaje a Kant, organizado por la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Lima, Perú, el 19 de noviembre de 2004.

– Una primera versión del sexto capítulo fue leída en la reunión científica del proyecto “La razón y sus fines. Elementos para una antropología filosófica en Kant y en Husserl”, en Santiago de Compostela, el 20 de enero de 2011.

– “Hegel: sobre la fenomenología y el espíritu”, contenido del séptimo capítulo, fue originalmente una conferencia leída bajo el título “Del espíritu objetivo al espíritu subjetivo y viceversa: reflexiones husserlianas sobre un tema hegeliano”, el 14 de junio de 2007, en el marco del Ciclo de conferencias en conmemoración del bicentenario de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, titulado “Actualidad de la filosofía de Hegel”, organizado por el

Goethe Institut de Lima y el Centro de Estudios Filosóficos de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Una pequeña parte de esa conferencia fue anteriormente leída con el título “Husserl, ¿lector de Hegel? De una fenomenología del espíritu a otra”, en el X Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica (Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 24 de septiembre de 1999), y en el Coloquio Internacional “El Retorno del Espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea” (Lima: PUCP, 29 de septiembre de 1999), y finalmente publicado en Miguel Giusti, (ed.) *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea* (Lima: PUCP), 2003 (pp. 167-187).

– El texto original del octavo capítulo, “Heidegger y la ‘repetición’ de Husserl: entre la adecuación y la apodicticidad”, apareció en *Areté, Revista de Filosofía* (Lima: PUCP), vol. XIII, n° 2, 2001, pp. 57-90.

– Una versión preliminar del noveno capítulo, con el título de “Arendt, ¿lectora de Husserl?”, fue leída en las II Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica, dedicadas a Hannah Arendt: Mundo Pluralidad, Acción, en el Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en Lima, el 21 de octubre de 2006; las *Actas* de dichas Jornadas están disponibles en la página web del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (http://red.pucp.edu.pe/cipher/?ii_jornadas.htm/).

– El décimo capítulo fue originalmente leído en las III Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica consagradas a Paul Ricoeur, el 13 de octubre de 2007, y se hallan disponibles en las *Actas* de dichas Jornadas en la página web del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (http://red.pucp.edu.pe/cipher/?iii_jornadas.htm).

– El origen del undécimo capítulo fue la conferencia “Levinas, ¿lector de Husserl?” leída en el Coloquio Franco-Andino de Filosofía, Ética, justicia y política en Emmanuel Levinas, Cátedra Andina de Filosofía Contemporánea (9-12 de octubre de 2006), en la Alianza Francesa de Lima, el 10 de octubre 2006. Poste-

riormente apareció en el *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. I (Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, 2007), pp. 121-130, y en *Paradoxa, Revista de Filosofía*, año 6, n° 11-12, diciembre 2006, pp. 66-74.

– Una versión resumida del duodécimo capítulo fue originalmente presentada con el título “Actualidad de *Ideas I* de Husserl. Respuesta intempestiva a sus críticos”, en el IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (“Fundadores de la fenomenología: Recepción y diálogo latinoamericano”), en Bogotá, Colombia, el 31 de agosto de 2007. La versión completa apareció con el título “La actualidad de *Ideas I*. Respuesta intempestiva (*unzeitgemäß*) a sus críticos”, en: R. Rizo-Patrón y A. Ziri6n (eds.), *Acta fenomenol6gica latinoamericana*, vol. 3 (Morelia/Lima: Pontificia Universidad Cat6lica del Per6/Universidad Michoacana de San Nicol6s de Hidalgo, 2009), pp. 79-104; y en versi6n electr6nica en: <http://www.clafen.org/AFL/V3/>.

– El d6cimo tercer cap6tulo fue le6do bajo el t6tulo de “El triple horizonte hermen6utico del lenguaje, seg6n Husserl”, en las IV Jornadas de Fenomenolog6a y Hermen6utica (Lima: PUCP), y luego publicado con el mismo t6tulo en: *Hermen6utica en di6logo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP/Organizaci6n de Estados Iberoamericanos, 2009), pp. 101-123.