



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE  
FENOMENOLOGÍA

ACTA  
FENOMENOLÓGICA  
LATINOAMERICANA

VOLUMEN II



Pontificia Universidad Católica del Perú



SAN PABLO

El lunes 16 de agosto de 1999 se reunieron en la ciudad de Puebla, México, los asistentes al Coloquio de Fenomenología del XIV Congreso Interamericano de Filosofía, antes de darse inicio a las actividades del coloquio.

Asistieron Guillermo Hoyos y Germán Vargas Guillén (Colombia), Alberto Rosales (Venezuela), Raúl Velozo (Chile), Antonio Zirión (México), María Lucrecia Rovalletti, Marie-France Begué y Elba Coleclough (Argentina), Rosemary Rizo-Patrón y Cecilia Monteagudo (Perú), y como observador, Lester Embree (U.S.A.). En dicha reunión se decidió constituir una agrupación denominada «Círculo Latinoamericano de Fenomenología», que en el futuro podría convertirse en una Sociedad Latinoamericana de Fenomenología.

El Círculo se llama latinoamericano por estar radicado en Latinoamérica y haber sido fruto de la iniciativa de fenomenólogos latinoamericanos. En la reunión que dio lugar a su constitución, se decidió que el requisito para ser miembros sería un serio, aunque no necesariamente exclusivo, interés por la fenomenología, y competencia en la misma.





Acta fenomenológica latinoamericana

Volumen II





CÍRCULO LATINOAMERICANO DE  
FENOMENOLOGÍA

# ACTA FENOMENOLÓGICA LATINOAMERICANA

VOLUMEN II

**Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología  
I Coloquio Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica**

(Lima, enero 12 - 16, 2004)



Pontificia Universidad Católica del Perú



SAN PABLO

*Editores responsables:* Rosemary R.P. Lerner, Germán Vargas Guillén  
*Comité Editorial:* Guillermo Hoyos, Roberto Walton, Antonio Ziriñ  
*Secretaría de redacción:* Rodrigo Ferradas  
*Asistencia de edición:* Cristina Alayza, Laura Arias Urizar, Manuel Ato,  
Gianfranco Casuso, José María Siciliani Barraza  
*Diseño de cubierta y diagramación:* Gisella Scheuch

Primera edición: agosto de 2005  
Tiraje: 500 ejemplares

© Círculo Latinoamericano de Fenomenología - CLAFEN  
Apartado 1761 - Tel.: 511-460.2870 Ext. 344, 251  
E-mail: clafen@pucp.edu.pe  
Lima, Perú

© SAN PABLO  
Carrera 46 No. 22A - 90  
Tel.: 3682099 - Fax: 2444383  
E-mail: editorial@sanpablo.com.co  
<http://www.sanpablo.com.co>  
Bogotá - Colombia

*Distribución:* Departamento de Ventas  
Calle 18 No. 69-67 - A.A. 080152  
Tel.: 4114011 - Fax: 4114000  
E-mail: direccioncomercial@sanpablo.com.co  
Bogotá - Colombia

Derechos reservados

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

ISBN:

*Obra completa:* 9972-42-619-x

*Volumen II:* 958-692-860-1

Queda hecho el depósito legal según  
Ley 44 de 1993 y Decreto 460 de 1995

Impreso en Colombia - Printed in Colombia

# Índice

Palabras preliminares ..... 11

**ACTAS DEL III COLOQUIO LATINOAMERICANO DE  
FENOMENOLOGÍA / I COLOQUIO IBEROAMERICANO DE  
FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA**  
(Lima, enero 12 - 16, 2004) ..... 15

**Conferencias** ..... 17

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS

Tiempo y fragilidad: las paradojas del tiempo (Comprensión fenomenológica  
y senequiana del tiempo) ..... 19

ZELJKO LOPARIC

A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger .... 35

PAUL MAJKUT

Toque intolerable: notas acerca de la subjetividad reactiva en el cosquileo  
exteroceptivo ..... 51

ANA PATRICIA NOGUERA DE ECHEVERRI

La dimensión ambiental en el reencantamiento del mundo de los valores  
sociales: una perspectiva fenomenológica ..... 61

GUILLERMO PÉREZ LA ROTTA	
Cine y fenomenología .....	75
WALTER REDMOND	
La rebelión de Edith Stein: la individuación humana .....	89
MARÍA LUCRECIA ROVALETTI	
Intencionalidad y psicopatología .....	107
GERMÁN VARGAS GUILLÉN	
La neonarrativa: descentramiento del sujeto —De la fenomenología y la inclusión— .....	121
ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO	
Tolerancia y confianza .....	137
<b>Ponencias</b> .....	151
VÍCTOR CASALLO MESÍAS	
Ampliación de mundos circundantes: fundamentos de una fenomenología del ver televisión .....	153
EDGAR SANDOVAL	
La fenomenología en Husserl: tiempo e imaginación .....	165
JAIME VILLANUEVA BARRETO	
La subjetividad trascendental como constituyente de las idealidades .....	177
<b>Comunicaciones</b> .....	199
KATHERINE MANSILLA TORRES	
El silencio en la <i>Fenomenología de la percepción</i> de Merleau-Ponty .....	201

**ARTÍCULOS** ..... 211

MARIANA CHU GARCÍA

La historicidad y la tarea de la filosofía en Hegel y Husserl ..... 213

EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

La idea de Europa en Husserl y Patočka ..... 245

NAM-IN LEE

La racionalidad crítica y los problemas de las tradiciones culturales ..... 259

ROSEMARY R.P. LERNER

La situación del filósofo que comienza: dilemas husserlianos en torno  
a la primera evidencia ..... 273

HÉCTOR HERNANDO SALINAS LEAL

Paul Ricoeur, lector del último Husserl o las paradojas hermenéuticas  
de *La crisis* ..... 293

**DOCUMENTOS** ..... 309

EDMUND HUSSERL

Temporalización – Mónada (21/22 septiembre 1934) ..... 311  
(TRADUCIDO DEL ALEMÁN POR JULIA IRIBARNE)

PAUL RICOEUR

Husserl y el sentido de la historia ..... 319  
(TRADUCIDO DEL FRANCÉS POR HÉCTOR HERNANDO SALINAS LEAL)

PAUL RICOEUR

Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Krisis* de Husserl ..... 351  
(TRADUCIDO DEL FRANCÉS POR HÉCTOR HERNANDO SALINAS LEAL)

**COLABORADORES** ..... 363



## Palabras preliminares

Por una racionalidad nacida del mundo de la vida

Además de la continuidad en el tiempo a través de actividades comunes como coloquios, conferencias, cursos, o del mero persistir del grupo como tal, prueba de la resistencia y buenas raíces de una organización filosófica es la continuidad de sus publicaciones. El Círculo Latinoamericano de Fenomenología, con el segundo volumen de su *Acta fenomenológica latinoamericana*, puede dar fe tanto de la continuidad en el tiempo como de la producción mancomunada. Hay razones adicionales por las cuales esta actividad mancomunada nos llena particularmente de orgullo. Toda publicación periódica tiene sus retos y dificultades. Pero una publicación periódica es una empresa titánica cuando ella es producto de un grupo cuyos lazos tienen dimensiones continentales como las de América Latina. Continentes más pequeños, y con tradiciones bibliográficas más antiguas, pocas veces exhiben logros semejantes. Se puede aducir que en nuestro auxilio viene la casi unidad de una lengua. Pero esta vez nos enorgullecemos de incorporar —como debe ser el caso de ahora en adelante— al portugués del Brasil, cuya participación en el trabajo del Círculo pasa de ser meramente formal. La casi unidad de una lengua es nuestra ventaja. Pero ella se halla balanceada, de otro lado, por una muy accidentada geografía, a la que se añaden problemas económicos que aquejan a los países de nuestro continente de modo desigual e intempestivo, dificultando que nuestro entusiasmo por la integración cultural logre afianzarse con una integración económica que la sustente.

Pero por encima de las dificultades, el Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) tiene una mística común: la «ejecución pura y estricta del método fenomenológico». Inspirado por el *Jahrbuch* de Husserl, y en el puro estilo de investigadores que aspiran a autoconstituirse en una «personalidad de orden superior», CLAFEN se enorgullece en presentar este segundo volumen, que es el fruto de un esfuerzo verdaderamente mancomunado. Desde Puebla, México, 1999, y Bogotá, Colombia, 2002,

los miembros de CLAFEN acordaron que la publicación y difusión de las ponencias de los Coloquios Latinoamericanos de Fenomenología las llevaría a cabo la siguiente sede. Así, las actas del coloquio de Puebla se publicaron en Bogotá el año 2000, y las de Bogotá se publicaron en Lima hacia fines del 2003. Estas últimas aparecieron ya en el marco del *Acta fenomenológica latinoamericana* que para entonces se había fundado. Este órgano periódico, además de publicar las actas de los coloquios de CLAFEN, nació con el fin difundir trabajos diversos de sus miembros, así como documentos —traducciones originales de textos clásicos de la fenomenología— no asequibles hasta ese momento en castellano o en portugués. El primer volumen del *Acta fenomenológica latinoamericana*, así, fue publicado por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y estuvo listo para el III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología (Lima, 12-16 de enero de 2004). En dicha reunión, la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia (UPN), por parte de su representante, Germán Vargas Guillén, trajo a la asamblea del Círculo una propuesta de su rector para la co-edición subsiguiente del órgano de difusión de CLAFEN. A raíz de esta generosa oferta se acordó que el segundo volumen se editaría por la PUCP y publicaría con el apoyo de aquella universidad colombiana. Una vez terminada la edición y la diagramación, la PUCP enviaría el texto para su impresión en Bogotá, compromiso este último que la UPN cumplió con el logro de la participación de la Sociedad de San Pablo – Bogotá, en la función de coeditora de este volumen. El acuerdo fue suscrito por los respectivos rectores, y hoy vemos el resultado mancomunado<sup>1</sup>. Los miembros del Círculo expresamos por ello nuestra sincera gratitud para con esta universidad.

El presente volumen sigue el esquema genérico del anterior, con tres grandes secciones. La primera contiene las Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología (Lima, enero 12-16 de 2004), esto es, 13 contribuciones presentadas en dicha ocasión (9 conferencias de miembros ordinarios, 3 ponencias de miembros colaboradores y 1 comunicación de una invitada que no es miembro del Círculo). La segunda sección contiene artículos enviados a la redacción, entre los que cabe mencionar el de nuestro destacado colega coreano, Nam-In Lee, quien lo escribió para leerlo en el III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología al que no pudo finalmente asistir, y un artículo sobre Paul Ricoeur de Héctor Hernando Salinas, de Colombia. Este último, asimismo, nos envió dos traducciones inéditas de textos de Paul Ricoeur que contaron con la revisión de Marie-France Begué, nuestra colega argentina. Debemos decir que gracias a sus buenos oficios nuestra petición de autorización fue conocida y aprobada por el propio Paul Ricoeur pocos días antes de su fallecimiento. En la

---

<sup>1</sup> Dicho sea de paso, la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia no sólo se ha comprometido con el proceso de coedición de este volumen, sino también con otro trabajo del Círculo Latinoamericano de Fenomenología: la Bibliografía de Fenomenología en Español (BFE), ambos proyectos cooperativos de CLAFEN, con el activo concurso de nuestro colega mexicano, Antonio Ziriñ Quijano.

sección de documentos, que es la tercera, además de las dos traducciones de Ricoeur se añade la traducción del Texto Nr. 38 de *Husserliana* XV, el tercer volumen póstumo sobre la intersubjetividad, de Edmund Husserl, a cargo de nuestra colega argentina, Julia V. Iribarne. Springer Science and Business Media, que tiene los derechos de la antigua Kluwer Academic Publishers y de Martinus Nijhoff, gentilmente nos ha autorizado –bajo la égida de los Archivos Husserl de Lovaina– su publicación.

Cabe señalar, por último, que el III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología se llamó, simultáneamente, I Coloquio Inter- e Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica, y que tuvo lugar en el seno del XV Congreso Interamericano de Filosofía y II Congreso Iberoamericano de Filosofía. Nuestro coloquio, que contó con 50 ponencias, fue innegablemente uno de los eventos más exitosos en dicho Congreso. Pero, puesto que el tema del congreso general fue «Tolerancia», los organizadores decidieron publicar con los trabajos presentados al congreso un texto en dos tomos titulado *Interpretando la Experiencia de la Tolerancia*. Así pues, muchas de las ponencias de nuestro III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, en lugar de aparecer aquí, en la primera sección de este volumen, aparecerán por voluntad expresa de sus autores, en dichos tomos. El trabajo de edición sobre ellos está ya muy avanzado.

Los editores no queremos terminar sin agradecer a todos aquellos que han hecho esta edición posible: a la Pontificia Universidad Católica del Perú, a la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia, a los equipos de edición peruano y colombiano, bajo la coordinación del Secretario de Redacción, Rodrigo Ferradas —que trabajó intensamente por más de un año—, a los autores por su valioso trabajo, y, finalmente, a los lectores. Sólo con su concurso puede decirse que este esfuerzo es una auténtica producción (*Leistung*) intersubjetiva de sentido y de validez, aquella de «una comunidad de conocimiento que vive en la unidad de responsabilidad común»<sup>2</sup>.

ROSEMARY R.P. LERNER

Secretaria del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.  
Profesora Principal de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

GERMÁN VARGAS GUILLÉN

Miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.  
Profesor Titular de la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá D.C. – Colombia.

<sup>2</sup> Cfr. Husserl, Edmund, «El origen de la geometría», traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, en: *Estudios de filosofía*, N° 4 (2000), p. 41. (Hua VI, apéndice III al § 9a, p. 373).



ACTAS DEL III COLOQUIO  
LATINOAMERICANO DE  
FENOMENOLOGÍA

I COLOQUIO IBEROAMERICANO  
DE FENOMENOLOGÍA  
Y HERMENÉUTICA

(Lima, enero 12 - 16, 2004)



# Conferencias



# **Tiempo y fragilidad: las paradojas del tiempo (Comprensión fenomenológica y senequiana del tiempo)**

**Time and Fragility: The Paradoxes of Time  
(Phenomenological and Senecan Comprehension of Time)**

**PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS**

Universidad Tecnológica de Pereira  
Colombia

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II.*  
*Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología / I Coloquio Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica.*  
*Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 19-34.*  
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

El presente texto hace una reflexión sobre tres paradojas temporales acudiendo a la comprensión fenomenológica y senequiana del tiempo. Con una se relaciona el tiempo objetivo con el tiempo subjetivo; y se mediatizan ambos tiempos con el tiempo histórico de Ricoeur. La otra se refiere al saber e ignorancia del tiempo en la distensión agustiniana del presente viviente. Y la última se ocupa de mostrar la fragilidad humana y sus creaciones frente a la fuerza destructiva de la naturaleza y del mismo hombre, con apoyo en Séneca y en la poética de Rilke.

This paper presents an analysis of three temporal paradoxes from a phenomenological and Senecan perspective of time. The first, relates objective time with subjective time, both of which are mediated by Ricoeur's historical time category. The second one refers to knowledge and ignorance of time in the Augustinian distension of the living present. And the last shows human fragility and its productions with regards to the destructive forces of nature and of human being itself, based upon Seneca and Rilke's poetics.

La pregunta por la esencia del tiempo nos hace volver a la pregunta por el origen del tiempo. Esta cuestión empero, apunta hacia las configuraciones primitivas de la conciencia temporal.

E. HUSSERL

«Tiempo y fragilidad: las paradojas del tiempo» hace una reflexión alrededor de uno de los enigmas que le acaecen al ser humano: «el enigma del tiempo». El tiempo tiene la característica de interpelarnos constantemente; esa interpelación se ofrece precisamente como una experiencia temporal y justamente nos damos cuenta de que hay tiempo porque esas experiencias tienen duración.

El texto pone de manifiesto el misterio que le es inherente a todo indagar sobre el significado del tiempo, apoyándose en «tres paradojas temporales». Estas paradojas recogen los planteamientos de algunos pensadores y poetas renombrados, que implícita o explícitamente se han ocupado de tematizar sobre el tiempo a lo largo de la historia.

En estricta coherencia fenomenológica sabemos que el mundo real y objetivo no es un *dato fenomenológico* y por eso tenemos que desconectarlo. Ello significa que a toda indagación sobre la temporalidad le es inherente la desconexión del tiempo objetivo como tiempo mundano y natural de la física que se palpa, por ejemplo, en la cronología suministrada por relojes. Husserl señala con insistencia que «mediante un análisis fenomenológico no es posible encontrar ni la más mínima huella del tiempo objetivo»<sup>1</sup>. Esta distinción, tan característica de su filosofía, se propone dilucidar el modo unificado de las vivencias en el flujo vivido (del yo), primando el ahora viviente sobre el ahora presente del tiempo objetivo (o cósmico). Se trata entonces de poner ante los ojos la conciencia de ese fluir temporal; forma constitutiva de conciencia que «posee <según dice> una peculiaridad tan extraña y, sin embargo tan comprensible, que en ella tiene que hallarse una auto aparición del fluir, de modo que, en conse-

---

<sup>1</sup> Husserl, Edmund, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, traducción de Otto E. Langfelder, Buenos Aires: Nova, 1952, p. 52. El texto original en alemán es de 1928.

cuencia, la corriente misma, en el *fluir*, se hará necesariamente aprehensible»<sup>2</sup>; una aprehensión que ya presupone para el filósofo alguna forma de permanencia fluyente. O, si se quiere, alguna forma de duración.

Ahora bien, hablar de *dato fenomenológico* es hacer referencia al «(...) tiempo inmanente del transcurso de la conciencia. Pues el hecho —por ejemplo— de que la conciencia de un acontecimiento acústico, de una melodía que estoy oyendo, acusa una sucesión (...)»<sup>3</sup> y una especie de «duración», significa una evidencia fenomenológica tan clara que en consecuencia alejaría toda duda inherente a la trascendencia temporal.

Esto significa que la captación de cualquier realidad temporal trascendente se sostiene sobre la *dación o donación (Gegebenheit)* de los datos sensoriales internos. Por eso plantea Husserl: «Tratamos la realidad solamente en cuanto es realidad mentada, representada, intuita y conceptualmente pensada. (...) nos interesan las vivencias del tiempo»<sup>4</sup>, es decir, lo dado en la vivencia y no el devenir del tiempo objetivo.

Con estos elementos de fondo fenomenológico adentrémonos entonces en las paradojas temporales.

## § 1. Primera paradoja

El tiempo, en su ontología propia, como dice Paul Ricoeur, reviste una paradoja. «Comparado con el tiempo objetivo, puesto sobre una inmensidad que para nosotros parece sin fin, el tiempo vivido es inmensamente pequeño y sin embargo es el que da sentido a la existencia»<sup>5</sup>. El tiempo objetivo, del que da cuenta Aristóteles, es aquel que marcan los relojes y se mide en años-luz. Este tiempo inexorable, desde otra perspectiva, nos da a entender Lucio A. Séneca, no se detiene ante nada, va como rauda, y sin volver atrás, huye de nosotros así nos ocupemos o no de él<sup>6</sup>. Por contraposición, la brevedad del presente viviente —continúa Séneca a modo de propuesta— tiene (en su expectación) la posibilidad de hacerse más intensamente vivible. Para ello propone una especie de ética muy vinculada a la existencia: lo que se ha dado en llamar una ética como estética de la existencia.

Ahora bien, en la estructuración temporal de la subjetividad, el papel que juega la intencionalidad es fundamental. Ontológicamente, toda conciencia se dirige a un ser diferente de sí misma, esto da a entender que en su esencia intencional la conciencia se niega a sí misma al manifestarse en lo otro; en esta existencia la conciencia desple-

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>5</sup> Ricoeur, Paul, *Temps et récit*, 3 tomos, Paris: Éditions du Seuil, 1983-1985, tomo 3, 1985, pp. 156 ss.

<sup>6</sup> Séneca, *Tratado de la brevedad de la vida*, traducción de Jorge A. Mestas, Madrid: Jorge A. Mestas. Ediciones escolares, 2001, p. 33.

gada como temporalidad existe, pues existir es temporalizarse. La interioridad humana, o la conciencia, tiene como presupuesto necesario al tiempo, «un tiempo» que fluye adentro: de las percepciones internas, presentificaciones, recuerdos, fantasías que se vivencian y tienen esencia aunque no tengan correlato real. Esto lo demarcamos como un tiempo fenomenológico que pone esencias; es el tiempo de la reducción al que le compete conciencia del tiempo o conciencia del devenir.

La constitución de la conciencia del tiempo significa que la conciencia que se tiene de un objeto se sabe a sí misma conciente en los diversos actos en que se aprehende ese objeto como unidad<sup>7</sup>. Las actividades y vivencias de la conciencia que dan origen a la constitución de la conciencia temporal devienen en recuerdos primarios (que Husserl llama retenciones) y esperas (que llama igualmente protenciones). Ambos horizontes son inherentes a toda percepción conciente<sup>8</sup>. Así, la vivencia del presente en forma perceptiva (*protoimpresional*) se vuelve objeto para nosotros en la reflexión inmediata, y el objeto retenido como punto invariable se distiende hacia el pasado, siendo portador él mismo del punto objetivo del tiempo. Allí se dan también las protenciones, en tanto que hay conciencia expectante de algo inexistente o fantástico, puesto eidéticamente (esencialmente) y posibilitando la distensión temporal hacia lo futuro.

Estas modalidades de la presencia del tiempo denominadas, entonces, *recuerdo primario* y *la espera o el estar dispuesto al por-venir* significan que el ver no está limitado al ahora, ya que consigue retener o protender intencionalmente lo que no existe ahora. Esto tiene como trasfondo un permanente brotar de impresiones. Precisamente, lo que hace que la conciencia tome forma temporal es que cada instante se ve relegado por otro, por un nuevo ahora<sup>9</sup> que se transmuta en un antes haciendo surgir el doble horizonte en la distensión presente: manteniendo lo que fue y protendiendo lo que será.

Entonces, aclarando, tenemos el tiempo vivido o inmanente, el de las experiencias o vivencias internas, que es completamente opuesto al mundo y su tiempo, o al tiempo objetivo del que da cuenta Aristóteles. Este tiempo exterior, como diría Ricoeur, es un tiempo estelar y se mide en años-luz; por contraposición, el tiempo vivido es inmensamente pequeño y, como hemos dicho, da sentido a la existencia. Toda percepción humana, entonces, se da en el ahora, como captación del presente vivido, y se repliega hacia el pasado o hacia el futuro.

Para esta primera paradoja preguntamos: ¿hay acaso alguna forma de relacionar ambos tiempos? Hay efectivamente un tiempo que es el *tiempo histórico*, el cual, plantea Ricoeur<sup>10</sup>, funciona como una transición entre el *tiempo del mundo*, que es sucesión

<sup>7</sup> Husserl, Edmund, *op. cit.*, p. 142.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>9</sup> Picard, Ivonne, «Prólogo a *La fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*», en: *ibid.*, p. 16.

<sup>10</sup> Ricoeur, Paul, *op. cit.*, pp. 189 ss.

de instantes sin tiempo vivido, y el *tiempo interior*, que es un presente vivido que apunta ontológicamente hacia el pasado o hacia el futuro. Aquí, siguiendo a Ricoeur, surge una cuestión de orden ontológico: ¿qué es el tiempo histórico? Y, ¿en qué condiciones lo pensamos?

El *tiempo histórico* da cuenta, pues, de esos dos tiempos. El carácter original del tiempo histórico constituye una relación o una mezcla entre el tiempo del mundo y el tiempo del alma. Ello posibilita unir lo que para Edmund Husserl es irreconciliable. El tiempo histórico aparece como un puente tendido entre esos dos aspectos aparentemente irreconciliables del tiempo. El tiempo que construye el calendario, por ejemplo, aparece como un tercer tiempo entre el tiempo de los astros y el tiempo de los comportamientos humanos. Todo acontecimiento es susceptible de recibir una fecha en relación con el calendario. Una fecha, en efecto, lleva a coincidir el tiempo referido al presente y el tiempo sin presente de la astronomía. Por otra parte, en términos de narración, el tiempo se transmuta en tiempo humano en la medida en que se expresa por medio de un relato; narratividad y temporalidad se dan, para Ricoeur, íntimamente unidas: «la temporalidad es una estructura de la existencia —una forma de vida— que accede al lenguaje mediante la narratividad, mientras que esta es la estructura lingüística (...) que tiene como último referente dicha temporalidad»<sup>11</sup>. Entonces, el acontecimiento histórico, susceptible de ser narrado o no, pertenece al tiempo de la memoria de los hombres y al tiempo astronómico; una fecha sintetiza esos dos aspectos del acontecimiento de la historia.

Al haber asumido este aspecto ontológico de la temporalidad, miremos, en perspectiva ética, si precisamente esta brevedad del tiempo puede hacerse más intensamente vivible. Pensamos que Séneca, al ocuparse de la «brevedad del tiempo», da algunos elementos en este sentido.

En el capítulo XI de su *Tratado de la brevedad de la vida* señala: «en tres tiempos se divide la vida: en presente, pasado y futuro. De estos, el presente es brevísimo, el futuro dudoso, el pasado cierto»<sup>12</sup>. Pero igual añade: el tiempo es breve porque nosotros hacemos que lo sea, pues el tiempo que tenemos no es corto «pero, perdiendo mucho de él hacemos que lo sea y la vida es suficientemente larga para ejecutar en ella cosas grandes si lo empleáramos bien. Pero al que se le pasa en ocio y en placeres (...) no lo ocupa en loables ejercicios»<sup>13</sup>.

Aquí el tema que más nos acerca a la ética es precisamente la referencia a un trabajo o a un ejercicio. En su brevedad del presente, el tiempo se puede vivificar intensamente asumiendo una «ciencia del vivir», catalogada por Séneca como una

<sup>11</sup> Ricoeur, Paul, *Historia y narratividad*, Barcelona: Paidós/ICE/UAB, 1999, p. 184.

<sup>12</sup> Séneca, *op. cit.*, p. 35.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 19.

ciencia altamente difícil porque requiere no solamente el ejercicio, sino también la destreza que se logra en la continuidad paciente del ejercitarse.

Llama también la atención esa forma sabia de tomar a la filosofía como una ciencia del buen vivir. La filosofía aquí experimenta una anomalía con respecto a la forma occidental de entenderla que se impuso en nuestra filosofía oficial: una ciencia que, antes que enseñar a vivir, se convirtió, sencillamente, en una racionalización del mundo; en una actitud teórica y contemplativa más que ligada a la vida práctica. Como se sabe esta cosmovisión filosófica, esta forma de *Weltanschauung* tiene una influencia muy fuerte desde Platón y Aristóteles, filósofos más cercanos a la vida contemplativa, a la visión (*ópsis*), más que a la acción (*praxis*).

Efectivamente, lo que Séneca llama la *ciencia de la vida* implica un trabajo sobre uno mismo. Dedicarse al cultivo de sí implica más que una represión sobre los impulsos: es una promoción de la austeridad en los placeres, a la que está ligado el estoicismo antiguo. Lo que se observa en los textos antiguos hace dos mil años, como señala Michel Foucault en *Historia de la sexualidad*, más que una represión sobre los actos e impulsos vitales, «es la insistencia en la atención que conviene conceder a uno mismo (...) —vigilancia autónoma sobre uno mismo— <cuidado frente a> perturbaciones del cuerpo y del alma que hay que evitar por medio de un régimen austero»<sup>14</sup>; esto posibilita, ante todo, tomar un camino sobrio y sereno, en el que el dolor y el sufrimiento no alteren nuestra vida. Este aspecto de la imperturbabilidad del alma, aunque sin proponer una huida mística del mundo, tiene cierta semejanza con lo que la filosofía hindú llama también ataraxia, que lleva a vaciar la conciencia de todo contenido para hacer más pleno el orden total (el cosmos). El estoicismo se orienta obviamente hacia la vida práctica y no hacia un alejamiento de ella cultivando la templanza y la paciencia. De hecho, para los estoicos la virtud se antepone a la pasión y enseña, en su *virtuoso estoicismo*, a soportar con valentía los infortunios que nos da la existencia.

Lo anterior está vinculado de manera estrecha a la necesidad de apropiarnos de nosotros mismos e intensificar las relaciones con uno mismo. Este ocuparse de uno mismo implica muchos aspectos que van desde el cuidado del cuerpo, el *punto cero* (*Nullpunkt*) de las vivencias como lo llama Husserl, y también del espíritu. Dichos cuidados comprenden no solamente una atención a uno mismo, sino que implican por igual un trabajo sobre uno mismo (*Epimeleia*)<sup>15</sup>.

Este trabajo sobre uno mismo requiere dedicar momentos al recogimiento para definir lo que hay que hacer: por ejemplo, memorización de ciertos principios, «poner ante la vista» su propio pasado, o su jornada al final del día, familiarizarse con la

<sup>14</sup> Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, traducción de Tomás Segovia, México: Siglo XXI, 2001, pp. 39-40.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 49.

lectura de regímenes de salud, apropiarse mejor de verdades que ya se saben, acompañamientos, guías espirituales, memorización de ciertos principios útiles, someterse al examen de conciencia, etc. Es en últimas una ética que, bien dice Foucault, se convierte en una «verdadera práctica social»<sup>16</sup>.

El cultivo de sí toma aquí una forma paradójica, pues se requiere perder tiempo, «tiempo objetivo», precisamente para ganarlo en esa misma brevedad que tiene la vida, que en estricta lógica senequiana ya no podría ser breve, sino intensamente vivible.

Si bien decimos que la marcha del tiempo es inexorable y no se detiene, decimos igualmente que la vida, en esa brevedad, se hace fecunda cuando la vivimos intensamente. Vivirla así es estimar ese presente viviente, apropiarnos de nosotros mismos. Significa que en esa marcha inevitable del tiempo, recobrarnos a nosotros mismos desde nosotros mismos implica, además de autonomía y autoconocimiento, fomentar en esta ética de la existencia una vida virtuosa, pues la vida, sintiéndola corta o larga, es preciosa para afirmar la voluntad y la templanza

## § 2. Segunda paradoja

Husserl, en sus estudios sobre *la conciencia del tiempo inmanente*, refiriéndose a San Agustín como aquel «pensador tan grave y tan serio en sus luchas espirituales»<sup>17</sup>, muestra la respuesta agustiniana a la pregunta: ¿Qué es el tiempo? San Agustín responde con una paradoja: «Si nadie me lo pide, lo sé; si quiero explicarlo a quién me lo pide, no lo sé»<sup>18</sup>. En su descripción del tiempo, Agustín, al darse cuenta de que el ahora-presente carece de extensión, hace del presente vivo la experiencia fundamental del tiempo, mostrando esa discordia interna del presente que lleva a la «distensión o prolongación del alma» en el triple presente: de las cosas pasadas, de las cosas presentes y de las cosas futuras; pues el alma atiende, espera y recuerda. Respecto al pasado y al futuro, se pregunta: «¿Cómo 'son', puesto que el pretérito ya no es y el futuro no es todavía? Mas el presente no tiene espacio y pasa continuamente; si siempre fuese presente y no pasara a pretérito, ya no sería tiempo sino eternidad. Si el presente, pues, para ser tiempo tiene que pasar a pretérito, ¿Cómo podemos afirmar que 'es', si su causa de ser es que será pasado, de tal manera que no decimos con verdad que el tiempo 'es' sino porque camina hacia el no ser?»<sup>19</sup>.

En consecuencia, Agustín, para solucionar la inexistencia temporal, se funda en el tiempo del alma. Hace notar que el tiempo tiene extensión en la prolongación o

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>17</sup> Husserl, Edmund, *op. cit.*, p. 49.

<sup>18</sup> San Agustín, *Confesiones*, traducción de L. Riber, Madrid: Aguilar, 1964, Libro XI, Capítulo XIV, p. 626.

<sup>19</sup> *Loc. cit.*

distensión del alma, aunque no por eso el tiempo deja de ser misterioso. En una especie de introspección, Agustín viaja de las cosas exteriores a las interiores.

La paradoja, al afirmar que el tiempo no es, se refiere a cómo en cada instante el tiempo se nos va, y al tomar conciencia de él se distiende hacia un futuro que aún no es, o hacia un pasado que ya no es. Nunca lo tenemos, y cuando lo miramos de frente se nos vierte en un pasado retenido, es decir, «es» cuando no lo hacemos conciente y no lo sabemos aunque lo vivimos, pero cuando lo ponemos «ante los ojos» (en vivencia fenomenológica) no lo captamos en sí, sino en un constante irse. En otras palabras, tiene la misma forma de la conciencia, como dice Sartre, de «ser lo que no es y de no ser lo que es»<sup>20</sup>: ambos entonces son en su esencia temporalidad.

Esta ontología temporal nos permite tematizar cómo en su imposibilidad ontológica de retenerlo, es posible, en un instante de libertad, remitiéndonos a Séneca, posibilitar la recuperación de él (o de un algo de él) a través del reconocimiento de su valor para la existencia. Séneca plantea: «el tiempo que hemos recibido no lo agradecemos. Sin embargo es una deuda que no alcanza a pagar ni la gratitud»<sup>21</sup>. En ese «*ni*» es donde se posibilita ganar algo de él, «*estimar el tiempo, apreciar el día*», esto es, valorarlo, o con una palabra no muy afortunada que utiliza, aprovecharlo.

Esta forma ontológica podría, de esta manera, tener su contraparte ética en la estimación y el aprecio que nosotros hagamos del tiempo. ¿Cómo lograrlo? Al lograr comprender que se muere a cada instante. El equívoco está en «no ver la muerte sino delante, cuando gran parte la tenemos detrás: todo el pasado está ocupado por ella»<sup>22</sup>. Así que teniendo presente esa fatalidad de nuestra posible caída del tiempo sobre la finitud y la muerte podemos vivir plenamente el presente sin preocuparnos del futuro ni la muerte.

«Lo necesario es —pues— aprender a morir (...) piensa en la muerte, es decir, en la libertad. Aprender la muerte es desaprender la servidumbre, es, a lo menos, ser superior al despotismo y ponerse a salvo de toda tiranía. (...) una sola cadena nos sujeta: el amor a la vida. Sin romperla del todo, es menester aflojarla tanto que no sea un verdadero obstáculo»<sup>23</sup>.

En esta sentencia, Séneca antepone al amor por la vida una flexibilidad que nos permita mantener viva nuestra libertad. En la quietud de la pasión, en el dominio de sí mismo contra toda tiranía de la pasión, en la imperturbabilidad del ánimo está el secreto de la verdadera felicidad. Si bien hay que mantener cierta tensión (o relación) con respecto a la vida, es importante aprender a renunciar a ella. Esto es, estar preparado para morir en cualquier momento.

<sup>20</sup> Sartre, J. P., *El ser y la nada*, traducción J. Valmar, Buenos Aires: Losada, 1986, p. 195.

<sup>21</sup> Séneca, *Tratados filosóficos. Cartas*, traducción de Pedro Fernández de Navarrete y Nicolás Estébanez, México: Porrúa, 2000, p. 153.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 153 ss.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 163.

Por eso exclama más adelante: «¿De qué proceden, pues, nuestros aplazamientos y nuestra cobardía?, <proceden> de que no pensamos que algún día nos habremos de marchar. <Por ejemplo> si quieres no ser esclavo de tu cuerpo, figúrate que estás alojado en él, momentáneamente como un transeúnte, y no pierdas de vista que vas a perder el alojamiento de un momento a otro. Así te hará poca mella la necesidad de dejarlo»<sup>24</sup>.

### § 3. Tercera paradoja

Esta paradoja se muestra respecto a la fragilidad humana y sus creaciones frente a la naturaleza y el mundo, que aunque cambiantes y perecederos, permanecen en su ser. Se podría enunciar así: *Las cosas que el hombre pudo haber tardado mucho tiempo en construir, depositando en ellas todo su cuidado y su amor, pueden borrarse de un momento a otro*. El tiempo de la naturaleza y el mundo aparece ante nuestro tiempo vivido como un tiempo sin fin. La fragilidad se hace notoria, no sólo por la fuerza brutal de destrucción que antepone el mundo natural, sino también por la fuerza destructiva del hombre con sus máquinas destructivas implantando la historia.

Para esta última paradoja referiremos a un paralelo entre la descripción que hace el poeta Rainer María Rilke de la primera guerra de 1914 en sus «Cinco Cantos» y la descripción que hace Séneca en su «carta 91» a Lucilio sobre la destrucción de Lyón.

Ambas descripciones hacen notorios los sentimientos de dolor frente a la fragilidad humana. En ambos autores se deja palpar, guardadas las diferencias, una noción de vida interior y de refugio del hombre en sí mismo, una introspección que en Rilke adquiere un tinte místico, una búsqueda del espacio interior del universo que se revela en su intimidad. También en Séneca puede encontrarse una noción interior que también busca refugio no en su intimidad, sino en los cuidados sobre uno mismo, en los placeres del espíritu; la felicidad del sabio —dice Séneca— procede de su alma, es interior; se da independientemente de las influencias externas sin esperar favores ni nada de la suerte ni de los otros<sup>25</sup>.

Rilke se encontraba en Alemania cuando se produjo la catástrofe de 1914. Con el entusiasmo patriótico de movilización que se advertía, sintió con temor la necesidad urgente de una respuesta poética con un documento lírico: los «Cinco cantos»<sup>26</sup>, que fueron, al decir de Holthusen, la poesía más importante en lengua alemana motivada por el funesto acontecimiento. Ante el infortunio, el poeta describe así al dios de la guerra:

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>26</sup> Holthusen, Hans Egon, *Rainer María Rilke*, traducción de Jaime Ferreiro Alenparte, Madrid: Alianza Editorial, 1968, p. 172.

Por vez primera veo que te yergues  
conocido de oídas, lejanísimo, oh tú, Dios increíble de la guerra (...).

Al fin un Dios. Y ya que a menudo no hemos abrazado  
al de la paz, ahora de pronto nos abraza el Dios de las batallas.  
Lanza el incendio: y sobre el corazón lleno de patria  
recorre su cielo enrojado, el cielo que atronando habita<sup>27</sup>.

En este primer cantar Rilke percibe la llegada de la guerra, la anuncia mítica-  
mente con el arribo de un dios que llena el corazón de patria, sin cantar aún a ese  
dios que puede desgarrar la vida. No obstante en el tercer cantar, sorprendido por  
el horror, escribe:

Desde hace tres días, ¿qué es? ¿canto realmente el espanto,  
realmente al dios, al que había creído como uno de los antiguos dioses  
aún sólo remembrantes, desde lejos, con asombro? (...)

(...) ¿es sabedor? ¿puede  
ser sabedor, ese dios desgarrador?  
Cuando él, sin embargo, destroza todo lo sabido. Lo sabido  
desde hace mucho, lo amoroso, lo sabido nuestro de confianza. Ahora las casas  
yacen como escombros sólo en torno de su templo. Al alzarse  
se arroja de sí mismo, escarnecedor, y se yergue en el cielo<sup>28</sup>.

Este poema describe ya el desgarramiento de la vida. El dios mítico, el héroe  
antiguo, antes añorado, se ha transformado, en este tercer cantar, en un ser que trae  
horror y espanto. Pero también es un dios desgarrador que destruye el mundo interior  
y lo que se ha sedimentado desde hace mucho en nuestro espíritu, los sentimientos  
que nos acompañan y tienen una significación especial en nuestra vida, el habitar en  
las casas que son esas «cosas íntimas» portadoras de lo humano que a pesar de ser  
derruidas mantienen viva su esencia. Esencia que no reposa en ellas mismas, sino en  
las complejas relaciones que tienen para con el hombre, que ha habitado en ellas  
amorosamente. Sin embargo, eso mismo también va muriendo, la solicitud puesta  
por el hombre en ellas. En el quinto cantar el espacio interior revelado se convierte  
para él en refugio, ante la inevitable degradación de la vida. Por eso escribe:

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>28</sup> *Loc. cit.*

Entra el único espacio por todo ser: espacio interior de Universo. Quietas, las aves vuelan a través de nosotros. Oh, que quiero crecer, miro afuera, y está en mí creciendo el árbol.

Me preocupo, y la casa está dentro de mí.  
Me cubro, y el sombrero está también en mí.  
Amado, el que yo me hago, reposa en mí la imagen de la creación hermosa y se deshace en llanto<sup>29</sup>.

Este fragmento del poema ha suprimido el mundo yendo hacia la «interioridad». El espacio interior del universo se revive en nosotros en su pura esencia. Este proceso significa una inversión de la mirada hacia el interior de la propia alma, hacia la intimidad. Desde este espacio, y formulando Rilke una tesis metafísica, se revela el espacio interior del mundo exterior. El hombre suprime así el mundo y desde allí ve algo así como la realidad intrínseca de las cosas, algo inasible, pero solamente para quien no ve solicitud en ellas mismas. Entre el espacio interior del mundo y el espacio interior del hombre no encuentra diferencia el poeta. Por eso lo relata: «entra el único espacio por todo ser: espacio interior del universo (...). Oh, (...) quiero crecer, miro afuera y está en mí creciendo el árbol». Entonces, las cosas del mundo visible tienen una interioridad, un espacio esencial que se identifica en su movimiento con el espacio de nuestra interioridad. En el fragmento se resalta además el árbol como aquel ser que simboliza el paso del mundo visible, sometido a un tiempo que nos ignora al decir de Ricoeur, hacia el mundo interior e invisible que ha develado el poeta.

Esta simbólica poesía, de la cual hemos tomado pequeños fragmentos, trata de mostrar cómo, frente a la fragilidad de las cosas humanas, cosas con las que hemos vivido mucho tiempo y que son portadoras de lo humano, son, en su larga o efímera existencia, cosas que el tiempo puede borrar de un momento a otro, cuando paradójicamente el hombre había tardado mucho en construirlas. Hacemos notorio que ese desventurado momento está ligado no solamente a los acontecimientos de la guerra, sino a una serie de circunstancias mucho más profundas que el hombre de ese primer cuarto de siglo XX ya comenzaba a percibir, como el nihilismo, la contingencia de la vida, el desamparo íntimo, la objetivación de la vida y de la conciencia. Frente al desventurado desgarramiento de la vida, Rilke busca refugio en la vida interior, en un camino hacia la intimidad.

<sup>29</sup> Rilke, Rainer María, *Obras de Rainer María Rilke*, traducción de José María Valverde, Barcelona: Plaza y Janés, 1971, p. 971.

Séneca, igualmente, en las cartas a Lucilio<sup>30</sup> (carta 91) refiere el incendio que arrasó la ciudad de Lyon, que el historiador Pablo Cornelio Tácito, en sus «Anales», reseña hacia el año 65 después de nuestra era<sup>31</sup>. El mal fue tan inesperado e inaudito que su amigo Ebucio Liberal no encontró la firmeza de ánimo, que ejercitaba como estoico, ante aquellos males que él preveía, pues a diferencia de otros males, anota Séneca, esta ciudad fue completamente aniquilada y por eso todo se presenta sorprendente. Séneca refiere esta «calamidad pública» en los siguientes términos: «Tantos bellísimos monumentos (...) los abatió en una sola noche, (...) ninguna obra dejó de tener —antes— un cierto tiempo para su ruina: En este caso una sola noche medió entre una ciudad muy grande y ninguna»<sup>32</sup>.

Ante esta situación tan absurda e inesperada, Séneca comienza una reflexión alrededor de los males que acosan al ser humano. «En medio de la situación más plácida <dice> se presenta el terror y, sin que haya ningún motivo externo de perturbación irrumpen los males de donde menos se esperaban»<sup>33</sup>.

Esta forma sorpresiva de aparecer la tragedia, que llega como un fantasma perturbador en medio de la noche tranquila, esta forma intempestiva de presentarse el infortunio, es la manifestación más clara de que toda previsión, toda inducción creada a partir de la regularidad natural, y que con ella genera hábitos por asociación, como diría Hume, no responden efectivamente a lo que es el mundo. Vivimos en el mundo de la probabilidad pero no de la certeza; ni de un lado la ciencia en su objetividad logra la certeza, ni en la subjetividad, manifiesta en la firmeza de ánimo que ejercitaba su amigo Ebucio Liberal, pudo escapar a la sorpresa y al dolor. Esa impermutabilidad estoica también perecía ante un hecho tan extraño y sorprendente.

Séneca hace mención de una serie de tragedias en varios estados y concluye como inevitable que el tiempo borre los vestigios de todas las obras humanas y de todas las ciudades. Pero luego, mostrando la vulnerabilidad de todo lo que hay, señala que no solo perecen los objetos humanos (ciudades, obras de arte, etc.) sino las formas naturales mismas. Y escribe: «No sólo se vienen abajo los productos de la mano del hombre (...) las obras construidas por el arte y la industria (...) <sino> las crestas de los montes se diluyen, regiones enteras se han hundido»<sup>34</sup>. Termina diciendo: «sólo sé esto: todas las obras de los mortales están condenadas a su mortalidad, vivimos entre realidades perecederas»<sup>35</sup>. Así, la fragilidad humana y sus creaciones, frente a la naturaleza y el mundo, nos llevan a refugiarnos en nuestra propia interioridad de vida.

<sup>30</sup> Séneca, *Escritos consolatorios*, traducción de Perfecto Cid Luna, Madrid: Alianza Editorial, 1999, pp. 190-198.

<sup>31</sup> Tácito, Publio Cornelio, *Anales*, traducción de Carlos Coloma, Barcelona: Planeta, 1986, p. 455.

<sup>32</sup> Séneca, *Escritos consolatorios*, carta 91, p. 191.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>34</sup> Séneca, *Tratados filosóficos. Cartas*, p. 178.

<sup>35</sup> *Loc. cit.*

Aunque en Séneca no encontramos propiamente un refugio en la intimidad o en la interioridad, de alguna manera la alternativa ética se mueve en esa dirección que va hacia el reencuentro del hombre consigo mismo, de su cuidado, de su cultivo, de su inquietud, del trabajo del pensamiento sobre sí mismo. Es también, como en Rilke, un camino hacia la vida interior o, como en Husserl, un camino que va al encuentro de la experiencia subjetiva.

Por último, terminamos esta reflexión sobre *el tiempo y la fragilidad* ilustrando dicha fragilidad con un texto muy revelador de un poeta colombiano del sur, Aurelio Arturo, que lleva por título «Yerba»:

## YERBA

Acaricio la yerba  
 dócil al tacto  
                   suave  
 y humilde  
                   como el sayal  
                                   como el suelo  
 que lame  
                   que perfuma  
 la planta que la pisa.

La yerba  
 se desliza  
                   serpea  
 como diez mil diminutas serpientes  
 hechicera  
                   hechizada,  
 susurra,  
                   se adormece  
 y nos sume en sueño traspasado,  
 mientras que en amplias líneas altas  
 huye el cielo  
 como un gran viento azul  
                                   distante.

Pero la yerba  
                   Celosa,  
                                   Desconfiada,



como las gotas de fuego,  
que llovieron sobre las ciudades de la planicie:  
se arrastra,  
                  se desliza,  
y se quiebran las columnatas;  
porque ha llegado el reino oscuro y áspero,  
y el hombre está lejos  
o yace bajo la yerba.

Yerba: dulce lecho y cabecera,  
dócil serpiente melódica;  
bajo la mano,  
                  Bajo la caricia  
que la aplaca,  
pero que no perdona el descuido,  
que ama ser hechizada  
como una serpiente,  
que quisiera danzar y ser aire;  
femenina,  
                  sutil,  
grata a la mano;  
muerde el talón que se aleja  
y silba su imperio desolado  
hasta el límite del horizonte;  
y cubre huellas,  
                  ciudades,  
                          años<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Arturo, Aurelio, *Morada al Sur y otros poemas*, Bogotá: Procultura, 1986, p. 68.

# **A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger**

**Kant's Objectifying Language and Heidegger's Non-Objectifying Language**

**ZELJKO LOPARIC**

Universidade Estadual de Campinas / Pontifícia Universidade Católica de São Paulo /  
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul  
Brasil

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II.*

*Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología / I Coloquio Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica.*

*Círculo Latinoamericano de Fenomenología*, pp. 35-49.

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

Depois de expor, usando a filosofia de Kant como exemplo, em que consiste o uso objetificante da linguagem, o artigo prossegue explicitando os perigos extremos que Heidegger relaciona a esse uso e a defesa que ele recomenda: a mudança da nossa relação com a linguagem.

After having exposed what is the objectifying use of language using Kant's philosophy as an example, this paper continues explaining the extreme perils related to that use according to Heidegger, and the defense that he recommends: a change of our relationship with language.

## § 1. O problema de Heidegger com a linguagem

Heidegger não se interessa pela filosofia da linguagem, um modo de teorização que toma a linguagem como um objeto de estudo, entre outros possíveis<sup>1</sup>. Os seus problemas são *com* a linguagem e, por isso, ele fala da linguagem ao invés de filosofar *sobre* a linguagem.

Quais são os problemas de Heidegger com a linguagem? Vários. Um deles, do qual tratarei aqui, é o fato de, na nossa época, a linguagem ser usada de tal maneira que tende a tornar irrelevante ou mesmo sem sentido a pergunta fundamental da metafísica desde Aristóteles: «Que é o ente?». As únicas indagações que guardam sentido são as objetivas, relativas a propriedades reais de objetos reais, entendidas, no sentido kantiano, como objetos representados na intuição e no discurso judicativo. Esse discurso é formulado na linguagem que Heidegger chama de objetificante (*objektivierend*), moldada exemplarmente por Kant.

Para Kant, cabe distinguir dois usos da palavra «é»: o lógico, meramente sintático, abstraído qualquer conteúdo objetivo, e o real. No uso lógico, «é» pode desempenhar duas funções: a de cópula de um juízo predicativo e a de um «quantificador existencial» num juízo de existência<sup>2</sup>. No primeiro caso —por exemplo, no juízo «Deus

---

<sup>1</sup> Cfr. a recusa desse conceito em Heidegger, Martin, «Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus» (1916), em: GA I, *Frühe Schriften*, p. 340 (a sigla GA corresponde, com a indicação de volume, título e página, a Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe / Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, de 1978 em diante); GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1989), p. 498; Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1927, p. 166.

<sup>2</sup> Estou cometendo esse anacronismo, visto que Kant não possui a terminologia adequada para essa função sintática de «é».

é onipotente»—, «é» não é um termo que possa ser interpretado objetivamente, mas apenas uma «palavrinha» (*Wörtchen*) que «não acrescenta nenhum novo predicado, mas serve somente para pôr (*setzt*) o predicado em relação com o sujeito»<sup>3</sup>. No segundo caso —por exemplo, quando afirmo o juízo «Deus é» (ou «Deus existe») —, eu «não ponho (*setze*) um predicado novo para o conceito de Deus, mas apenas o sujeito em si mesmo com todos os seus predicados; na verdade, eu ponho o objeto em relação com o seu conceito»<sup>4</sup>. Neste caso, o «é» expressa que eu penso o objeto como «simplesmente dado» (*als schlechthin gegeben*) ou, ainda, que penso a sua «existência unicamente mediante a categoria pura», não esquematizada (no domínio de experiência representacional possível)<sup>5</sup>.

No uso real de «é», ou seja, nos casos em que os termos dos juízos não são deixados sem conteúdo (ou referidos, como nos exemplos acima, ao campo do pensamento puro), mas aplicados aos objetos no domínio de objetos de experiência representacional possível, a cópula «é» não desempenha apenas a função lógica de pôr um predicado em relação com o sujeito, mas expressa a *síntese objetiva* do sujeito e do predicado, *dada* na experiência representacional possível<sup>6</sup>. Da mesma forma, o «quantificador» «é» ou «existe» não serve apenas para pôr o objeto em relação com o seu conceito, sem acrescentar nada a esse conceito, mas para expressar algo novo —não uma determinação real do objeto, mas sim o fato de este ser *pensado*, isto é, suposto pertencer «ao contexto de experiência total». Em termos contemporâneos, dizer que algo existe significa dizer que ele está contido no universo de discurso constituído de objetos de experiência perceptiva possível. Um juízo existencial não diz nada sobre o objeto ele próprio, mas sobre a relação do objeto com a nossa faculdade cognitiva, a saber, «a conexão da coisa com a percepção»<sup>7</sup>.

Ora, quando isso acontece, quando a linguagem deixa de ser a «casa do ser» para se tornar apenas um modo de registrar informações perceptivas sobre objetos da experiência representacional, há o perigo de o ser como tal ficar esquecido. E quando há esse perigo —o ser de uma coisa tendo sido reduzido a ser objeto, à mera objetividade (*Gegenständlichkeit*)—, a pergunta pelo ser do ente (pelo ente como tal no seu todo) é ameaçada de falta de sentido. Nessa situação, o homem também corre perigo extremo, pois, de acordo com Heidegger (estou usando aqui a linguagem de *Ser e tempo*) o homem existe como pergunta pelo sentido ou pela verdade do ser, não ape-

<sup>3</sup> Kant, Immanuel, *Crítica da razão pura* (segunda edição, B), São Paulo: Abril, B 627 (daqui em diante, CRP). Como de costume, eu mesmo assumo a responsabilidade para a tradução das citações de Kant.

<sup>4</sup> *Loc. cit.*

<sup>5</sup> *Cfr. ibid.*, B 627-7.

<sup>6</sup> Sobre esse ponto, *cfr.* Loparic, Zeljko, *A semântica transcendental de Kant*, Campinas: Unicamp (Coleção CLE), 2002, cap. 7.1.

<sup>7</sup> CRP, B 288n. Creio ser plausível dizer que, em Kant, a existência é um predicado de segundo grau, isto é, um predicado de predicados, designando o fato de um predicado ter referentes (ser aplicável) no domínio de experiência representacional possível e, nesse sentido, não ser vazio.

nas como sintetizador de percepções de objetos. Dito de outra maneira, o ser humano não é determinado inicialmente pela relação sujeito-objeto, mas como sendo o aí da presença viva dos entes no seu todo, ou seja, o lugar do desocultamento do ser.

## § 2. A origem aristotélica da pergunta pelo ente como tal

A pergunta: «O que é o ente?» surgiu inicialmente no quadro da teoria aristotélica das categorias. Analisando as respostas aos diferentes tipos de perguntas —tais como: «O que é este ente?», «Como é este ente?», «Onde é (está) este ente?», «Quando este ente é?», «Que tamanho tem este ente?», etc.—, Aristóteles fez notar que, em cada caso, o «é» tem função diferente, servindo para atribuir, respectivamente, a essência, o acidente, o lugar no tempo, o lugar no espaço, a quantidade etc. a este ou àquele ente, o domínio dos entes sendo fenômenos da natureza, coisas vivas ou mortas, incluindo os seres humanos. Esses diferentes sentidos do «é» são «análogos» entre si, isto é, ao mesmo tempo diversos e semelhantes, podendo ser subsumidos sob diferentes categorias, diferentes modos gerais de caracterizar o ser do ente: substância, acidente, tempo, espaço, quantidade, etc. Como a pergunta: «O que é este ente?» pode ser feita sobre todos os entes naturais, «físicos», a pergunta: «O que é o ente enquanto ente?» torna-se a mais geral de todas e a sua resposta fica a cargo da ciência mais importante de todas, a ontologia, ocupando um lugar superior ao da física, o da metafísica.

## § 3. A desqualificação kantiana da pergunta pelo ente enquanto tal

Como é conhecido, Kant apresentou uma crítica contundente do modo como Aristóteles determinou as categorias: falta-lhe o fio condutor para determiná-las, a saber, uma teoria que fornecesse um princípio unificado para formular as perguntas básicas sobre as coisas. Daí o caráter rapsódico do sistema categorial de Aristóteles. Para remediar essa situação, Kant elaborou: 1) uma teoria das perguntas teóricas, distinguindo as necessárias (decorrentes das regras *a priori* que governam a razão pura) das opcionais, e 2) uma teoria das respostas a essas perguntas, baseada nas formas lógicas dos juízos sintéticos teóricos, *a priori e a posteriori*.

Para caracterizar a sintaxe dos juízos sintéticos em geral, Kant usou, com algumas modificações, a lógica «formal» de Aristóteles. Partindo daí, elaborou também uma tábua de categorias, conceitos necessários para «entender» aquilo pelo que se está perguntando e sobre o que se está respondendo por juízos, tendo essas ou aquela estrutura sintática, ou seja, elaborou uma semântica *a priori* desses juízos. Dessa tábua, o tempo e o espaço não fazem parte pela simples razão de não serem determinações de objetos que correspondam a alguma forma de juízo. As categorias kantia-

nas são conceitos lógico-semânticos, e não mistos (ora lógicos ou materiais) como em Aristóteles.

Nesse contexto, a pergunta «O que é *este* ente?», bem como a pergunta geral «O que é *o* ente?», não têm mais a posição dominante. Todas as perguntas relativas a qualquer uma das determinações categoriais dos objetos são do *mesmo nível semântico*. Em outras palavras, o ente concebido como objeto não é determinado pela sua essência, mais pelo conjunto de leis empíricas que o determinam, ou ainda, pela sua posição no «sistema da natureza». As *perguntas* das ontologias regionais pela essência deste ou daquele tipo de coisa, bem como a pergunta ontológica fundamental pela essência do ente —pelo ente enquanto ente ou pelo ser do ente— perdem o caráter de perguntas-guia. Por isso mesmo, *os enunciados* de essência também perdem seu lugar especial. Mas isso não é tudo. Na primeira Crítica, o próprio conceito de ontologia é abandonado e substituído pela teoria da *exposição* (*Exposition*) de fenômenos por meios conceituais (discursivos), isto é, pela analítica do entendimento judicativo. A filosofia de Kant continua distinta da ciência, não por se propor como ontologia, mas por ser definida pela tarefa de determinar as condições de exponibilidade dos fenômenos em conceitos, de tal maneira que todas as perguntas relativas a eles possam ser respondidas, pelo menos em princípio, por sim ou não, ou declaradas comprovadamente não-solúveis, ficando a tarefa de exposição efetiva de fenômeno por conta das ciências particulares, puras ou empíricas. Sendo assim, o programa kantiano da crítica da razão pura teórica pode ser resumido dizendo que ele tem como objetivo principal a elaboração de uma teoria geral da solubilidade dos problemas necessários da razão pura teórica. A realização desse objetivo exige que seja resolvida uma outra tarefa, chamada por Kant tarefa principal (*Hauptaufgabe*) da filosofia transcendental, formulada da seguinte maneira: «Como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* teóricos?»<sup>8</sup>. O que se quer saber são as condições nas quais um juízo sintético teórico *a priori* possa ser dito objetivamente verdadeiro ou falso. Constituída a partir da solução dessa tarefa, a filosofia torna-se *transcendental*, no sentido de explicitar *que* e *como* as representações conceituais *a priori* se aplicam aos objetos que podem ser *dados* na intuição cognitiva, podendo ser verdadeiros ou falsos destes referentes, ou seja, como uma semântica transcendental. A fim de resolver, isto é, decidir, qualquer pergunta sobre qualquer coisa, é preciso: 1) mostrar que ela é formulada por um enunciado possível e, para tanto, é imprescindível determinar o significado dos seus termos e da sua forma no campo de objetos que satisfazem as condições de possibilidade da experiência cognitiva, e 2) encontrar um procedimento para decidir se o enunciado corresponde ou não ao que é efetivamente dado na experiência. A crítica kantiana da razão teórica torna-

<sup>8</sup> Depois da primeira *Crítica*, Kant estende essa pergunta a todos os juízos sintéticos *a priori*, independentemente do domínio a que se aplicam.

se, assim, uma teoria das condições de possibilidade de objetos ou, mais precisamente, da objetividade de objetos. Ao mesmo tempo, ela é uma teoria da dizibilidade de objetos e da decidibilidade ou demonstrabilidade do que foi dito (em termos de verdadeiro e falso), não da natureza ou do ser de objetos<sup>9</sup>.

Ao elaborar a sua teoria do significado e da prova, Kant se inspirou na matemática grega, em especial na do matemático, físico e filósofo pré-socrático Tales de Mileto<sup>10</sup>. Um problema matemático é definido pelos dados, pela incógnita e pela condição (relação com os dados do problema) que deve ser satisfeita pela incógnita para que seja aceita como solução. Em outras palavras, os problemas matemáticos não surgem do maravilhamento ou do espanto diante do mundo (do *thaumatzeln* aristotélico), mas da nossa ignorância sobre o mundo<sup>11</sup>.

Tanto os dados e a condição, como a incógnita, são submetidos a um modo determinado de dadidade — a construção pelos procedimentos aritméticos ou geométricos. Kant irá interpretar essa condição como construtibilidade *na intuição pura*. Assim, por exemplo, pode-se perguntar qual é a relação entre as medidas *a*, *b* e *c*, lados de um triângulo retângulo. Esses são os dados do problema. Qual é o modo de dadidade (não estou dizendo: de ser) desses dados? A construtibilidade. Qual é o modo presumido da relação entre eles? Também a construtibilidade: a relação entre as medidas *a*, *b* e *c* também deve poder ser construída por operações efetivas e, nesse sentido, dada. Ou seja, os problemas da matemática, desde o pré-socrático Tales, são formulados não com respeito ao que aparece (na linguagem de Heidegger: ao que se desoculta), mas em relação a um domínio de objetos que obedecem um determinado modo de acessibilidade, prescrito pelas exigências internas da ciência matemática: a acessibilidade mediante um certo modo de produção efetiva. A pergunta: «Que são esses dados?», considerada independentemente do método matemático de resolução de problemas, é simplesmente desprovida de sentido. Considerada do ponto de vista de Tales, a pergunta aristotélica: «Que é o ente?» é, portanto, *não-científica*, no sentido de ser *pré-cientí-*

<sup>9</sup> Na formulação generalizada, o problema fundamental da filosofia transcendental é o seguinte: «Como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* em geral?». A extensão do programa kantiano da crítica da razão pura teórica a todos os domínios do discurso *a priori* é analisada em Loparic, Zeljko, «O fato da razão. Uma interpretação semântica», em: *Analytica*, vol. 4, Nº 1 (1999), pp. 13-55; Loparic, Zeljko, *A semântica transcendental de Kant*; e Loparic, Zeljko, «Os problemas da razão e a semântica transcendental», 2005 (no prelo).

<sup>10</sup> Como se vê, Kant também tem seus pré-socráticos. Entre eles, um lugar de destaque deve, sem dúvida, ser reservado a Pitágoras, que teve influência decisiva no desenvolvimento da teoria da prova na matemática grega e, por conseguinte, no racionalismo filosófico grego em geral. É interessante notar que Heidegger, na sua tentativa de retornar à origem esquecida da metafísica e da ciência gregas, praticamente ignora Tales e Pitágoras, recorrendo exclusivamente a Anaximandro, Parmênides e Heráclito, pensadores posteriores aos pré-socráticos «kantianos» e que pouco ou nada contribuíram para o desenvolvimento da ciência grega. Esse fato sugere ser necessário tomar com cautela as teses de Heidegger sobre os problemas fundamentais e a posteridade do pensamento pré-socrático.

<sup>11</sup> Tudo se passa como se Tales, ao se preocupar com a sua ignorância, assumia um atitude *mais adulta* que Aristóteles, preocupado em explicitar aquilo que o deixava maravilhado.

fica ou, se preferirmos, *para-científica*, ou seja, dirigida para outros fins, diferentes dos da ciência, da matemática ou da física (Tales era também astrônomo)<sup>12</sup>.

#### § 4. A linguagem objetificante como herança kantiana

Depois de uma breve hesitação<sup>13</sup>, Heidegger reconheceu, ainda na sua primeira fase, ser um engano considerar a filosofia uma ciência. Mas foi só na segunda fase que ele teve plena clareza desse engano, cometido inicialmente por Platão e Aristóteles, e perpetuado por Hegel —veja-se a sua *Ciência da Lógica*— e por Husserl —considere-se a sua concepção da fenomenologia transcendental como ciência rigorosa *a priori* e universal, depositária, tal como a de Hegel, do saber sobre o absoluto<sup>14</sup>. Sim, a metafísica como ciência rigorosa está para Heidegger no fim. Na perspectiva aberta por Kant, essencialmente antiplatônica, depois de passar por Nietzsche, outro pensador também empenhado em reavaliar o platonismo, o positivismo e o biologismo, ela ficou reduzida, no essencial, à lógica formal, acompanhada da semântica e ampliada pela ciência empírica<sup>15</sup>.

Acresça-se a isso a apropriação, pela ciência, da tarefa tradicionalmente filosófica de explicitar as ontologias regionais (natureza, história, direito e arte). Naquele momento —década de 60 do século passado—, essa tarefa já era assumida pela ciência como uma questão *interna*. O interesse da ciência, escreve Heidegger, «dirige-se para a teoria de conceitos estruturais, necessários em cada caso, da região respectiva de objetos»<sup>16</sup>. O termo «teoria» significa agora, prossegue ele, «*suposição de categorias* às quais é concedida tão-somente uma função cibernética, sendo-lhe retirada todo e qualquer sentido ontológico. O caráter operacional, ligado ao uso de modelos, do pensamento representacional-calculador chega a predominar»<sup>17</sup>.

Esse desenvolvimento tomou alguns séculos. Com o *Cosmotheoros* de Kepler, seguido da Física de Galileu e dos *Principia* de Newton, a teoria emerge com um novo sentido

<sup>12</sup> Generalizando, concordo com Heidegger (e Kuhn) que nenhuma ciência pode prescindir de um horizonte metafísico. Contudo, uma determinada metafísica pode representar um retrocesso quando julgada do ponto de vista dos resultados alcançados pela a ciência ou tornar-se, com tempo, um impedimento para a pesquisa científica.

<sup>13</sup> Nas preleções de verão de 1927, em Marburg, Heidegger defende a tese que a filosofia é ciência não do ente, mas do ser, isto é, uma ontologia, e que ela se fundamenta na objetificação (*Vergegenständlichung*) do ser (cfr. GA 24 [1975], *Grundprobleme der Phänomenologie* [1927], pp. 15, 458). Já um ano depois, nas preleções do inverno de 1928/29, proferidas em Freiburg, Heidegger afirmará que «embora a filosofia seja a *origem* da ciência, ela, por isso mesmo, *não* é ciência, nem mesmo ciência originária» (GA 27 [1996], *Einleitung in die Philosophie* [1928/29], p. 18).

<sup>14</sup> Cfr. Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1969, p. 77.

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.*, p. 63.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>17</sup> *Loc. cit.* Os itálicos são meus.

fundamental. De que este textos tratam? Do movimento. Decerto, esse é um assunto antigo. Galileo o reconhece: *subjecto vetustissimo novam promovemus scientiam*. Foi Aristóteles quem deu a primeira definição do movimento<sup>18</sup>. Na Idade Média, essa definição tornou-se: *motus est actus entis in potentia prout in potentia*, ato de um ente em potência enquanto é em potência. Para os modernos, contudo, essa concepção de movimento foi, como se sabe, motivo de escárnio. Descartes escreveu: «Mas, na verdade, será que não parecem proferir palavras mágicas, carregadas de força oculta e ultrapassando o alcance da mente humana, aqueles que dizem<sup>19</sup> que o movimento, isso que todo mundo conhece perfeitamente, é ato de um ente em potência enquanto é em potência?»<sup>20</sup>. Descartes questiona: *Quis enim intelligit haec verba?* —pois quem entende essas palavras?— e conclui que não se deve definir coisas simples pelas complicadas, sendo necessário isolar as primeiras de todas as outras, mediante «intuição atenciosa»<sup>21</sup>.

Descartes ri da definição escolástica, diz Heidegger, porque ele já não tem mais em vista aquilo que para Aristóteles ainda se mostra com toda clareza: a *kinesis*, o ser-em-movimento (*Bewegtheit*) do ente, o seu autodesocultamento como fenômeno, como existindo «na verdade». Diz Heidegger: «Isso significa que desapareceu a *aletheia*, na qual poderiam aparecer para Aristóteles as múltiplas figuras do movimento na sua unidade secreta»<sup>22</sup>. Heidegger continua: «(...) a partir de Galileu, apenas uma dessas formas ocupa toda a cena: a *fora*. Mas a própria *fora* mudou de sentido, pois o conceito de lugar (*topos*) ao qual ela se refere se desfaz ele próprio diante do conceito de posição de um corpo no espaço geometricamente homogêneo, para o qual os gregos não possuem nem ao menos um nome. Trata-se de um projeto matemático da natureza com base na homogeneidade do espaço»<sup>23</sup>.

Qual seria o objetivo de Descartes? Projetar uma natureza calculável a fim de tornar possível o método experimental. Seria esse tipo de teoria desprovido de qualquer sentido ontológico? Não, responde Heidegger. O espaço e as suas propriedades fundamentais —a homogeneidade, a tridimensionalidade, o movimento local, etc.— ainda são vistos por pensadores decisivos do século XVII como entes efetivamente reais. Newton não deixa dúvidas: as suas hipóteses não são forjadas, nelas não há nada de imaginário. Heidegger usa essa afirmação para enfatizar que «a concepção de teoria de Newton e Galileu se encontra entre a *theoria* no sentido grego e a acepção contemporânea da palavra. Da interpretação grega, ela mantém

<sup>18</sup> Cfr. Aristóteles, *Física*, G, 201a.

<sup>19</sup> No original: «(...) illi verba magica proferre, quae vim habeant occultam & supra captum humani ingenii, qui dicunt» (Descartes, René, «Regulae», em: Adam, Charles e Tannery, Pierre [eds.], *Oeuvres de Descartes*, Paris: Vrin, 1974, vol. 10, p. 426).

<sup>20</sup> *Loc. cit.*

<sup>21</sup> Cfr. *loc. cit.*

<sup>22</sup> GA 15 (1986), *Seminare*, p. 354.

<sup>23</sup> *Loc. cit.*

uma visão ontológica da natureza considerada como conjunto de movimentos no espaço e no tempo»<sup>24</sup>.

Contudo, com o surgimento da mecânica quântica, a ciência física parece ter abandonado por completo seus compromissos ontológicos: «A teoria contemporânea, ao contrário, abandona essa <newtoniana> ambição ontológica; ela é apenas a fixação dos elementos necessários a uma experiência ou, se preferirmos, ela é o modo de proceder visando a execução de um experimento»<sup>25</sup>. Niels Bohr e os físicos contemporâneos não crêem, em momento algum, diz Heidegger, «que o modelo atômico por eles projetado represente o ente como tal. O sentido da palavra hipótese — e com isso a teoria ela mesma — modificou-se. Ela é apenas um 'supondo que...', a ser desenvolvido. Ela possui hoje em dia um sentido *meramente metodológico* e já *nenhum sentido ontológico*, o que, entretanto, não impede Heisenberg de ainda sustentar que ele *descreve* a natureza. Mas o que significa para ele 'descrever'? Na realidade, a via da descrição é obstruída pela experimentação; a natureza é dita 'descrita' a partir do momento em que é conduzida à uma forma matemática cuja função é chegar à exatidão, visando a experimentação. Mas o que se entende por exatidão? É a possibilidade da repetição idêntica da experiência, segundo o esquema: 'se  $x...$ , então  $y$ '. A experimentação visa, assim, o *efeito*»<sup>26</sup>.

Sendo assim, a física contemporânea é orientada «exclusivamente para a calculabilidade do objeto. Na medida em que há descrição aqui, ela não consiste em trazer o aspecto (*Aussehen*) de um objeto diante dos olhos, mas se restringe a constatar algo da natureza, em uma *fórmula matemática* que apresenta uma lei do movimento»<sup>27</sup>. Isso dito, como se deve proceder se o efeito não ocorre? Muda-se a teoria, ou seja, a fórmula. A teoria é, portanto, «essencialmente modificável, tendo um sentido *meramente metodológico*». No fundo, «ela é apenas uma das variáveis da pesquisa»<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 357. Heidegger está simplificando as coisas. A ciência moderna mantém, decerto, uma visão ontológica da natureza considerada como conjunto de movimentos no espaço e no tempo, mas combinava essa visão com uma posição instrumentalista sobre aspectos físicos particulares desses movimentos, posição reivindicada explicitamente por Osiander, Descartes e até mesmo por Kant (cfr. Loparic, Zeljko, «Andreas Osiander: Prefácio ao *De revolutionibus* de Copérnico», em: Cadernos de história e filosofia da ciência, vol. 1, Nº 1 [1980], pp. 44-61; e Loparic, Zeljko, A semântica transcendental de Kant, cap. 9). A mesma mistura de atitudes teóricas encontra-se na astronomia de Ptolomeu, que é aristotélico na sua visão filosófica do sistema solar e instrumentalista não-aristotélico na sua teoria dos movimentos planetários. O instrumentalismo (antiontologismo) da física contemporânea pode ser considerado, portanto, como radicalização de uma tradição cujos antecedentes remontam à antiguidade grega.

<sup>25</sup> GA 15 (1986), *Seminar*, p. 357.

<sup>26</sup> *Loc. cit.*

<sup>27</sup> *Loc. cit.* Os itálicos são meus. Heidegger toma como exemplo a fórmula universal do mundo, com a qual Heisenberg trabalha já há algum tempo: «Para que essa fórmula seja possível, ela não deve se tornar uma descrição da natureza; ela apenas pode ser uma equação fundamental: aquilo com o que se deve contar para que, em cada caso, se possa contar com algo. Mas qual é a determinação fundamental da natureza na física? A calculabilidade? Então resta saber o que é calculável. (...) De fato, a moderna física experimental, do mesmo modo que Aristóteles, busca sempre as leis do movimento. Tal é o sentido da fórmula universal fundamental, na medida em que ela permite deduzir todas as possibilidades do movimento em sua variação infinita» (*loc. cit.*).

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 355.

Neste contexto, o termo «efeito» significa: «1) conseqüência do que é 'antecipado' na teoria; 2) fixação objetiva da realidade efetiva com base na repetição *ad libitum* do experimento». Heidegger comenta: «Esse conceito foi determinado pelo enunciado da segunda analogia da experiência de Kant: 'Tudo o que ocorre (começa a ser) pressupõe algo, ao qual se segue segundo uma regra'. Para a física moderna, o trovão se segue ao relâmpago e isso é tudo. Essa física vê a natureza como uma seqüência de coisas, umas depois das outras, e já não, como em Aristóteles, como uma sucessão de coisas, *surgindo umas das outras*»<sup>29</sup>. A diferença em relação a Aristóteles está clara: «O que para Aristóteles era sucessão de um a partir do outro (*Auseinanderfolge*) (sucessão no sentido de surgimento a partir de, *ek-eis*), tornou-se seqüência de um depois do outro (*Aufeinanderfolge*) (seqüência determinada pela sucessão temporal) —o primeiro pensamento, apesar de ser em certo sentido reabilitado por Leibniz, é desqualificado pelos cartesianos como sendo tão-somente 'uma qualidade não-distinta'»<sup>30</sup>.

## § 5. O perigo

A idéia de a objetificação dos entes no seu todo, resultado do projeto cartesiano de uma natureza calculável, ser perigosa não é característica apenas do Heidegger tardio. Já em 1915, a sua discussão desse ponto é motivada por ameaças decorrentes da homogeneização da região do real físico pela categorias matemáticas de número ou de medida, fazendo com que seja perdida de vista tanto a multiplicidade quanto a unidade dessa região<sup>31</sup> e deixando a impressão de um «vazio mortífero»<sup>32</sup>. A outra ameaça destacada é o nivelamento, que ocorre na vida contemporânea (estamos no início do século XX), das diferenças categoriais e de valores. Enquanto na Idade Média a capacidade vivencial da subjetividade era condicionada pela «dimensão da vida da alma que se estende *até o transcendente*», nos dias de hoje, diz Heidegger, essa capacidade é condicionada «*pela amplitude fugidia de conteúdos*»<sup>33</sup>. E acrescenta: «Nessa atitude de vida que flui superficialmente, as possibilidades de uma crescente incerteza e de uma completa desorientação são muito maiores e praticamente ilimitadas, enquanto a articulação da forma de vida do homem medieval não se perde, de antemão, na amplitude de conteúdos da efetividade sensível, nem fica ancorada aí, mas subordina essa mesma amplitude, como *carecendo de ancoragem*, numa necessidade de fins transcendentés»<sup>34</sup>.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 356.

<sup>30</sup> *Loc. cit.*

<sup>31</sup> Cfr. GA 1, *Frühe Schriften*, p. 262.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 399.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 409. Itálicos no original.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 409-410.

Creio que temos aqui a raiz das preocupações recorrentes em toda a obra de Heidegger, desde *Ser e tempo* até a segunda fase do seu pensamento, a saber, o receio da objetificação niveladora do ente no seu todo pelo projeto matematizante da natureza, formulado na linguagem objetificante, sem sentido ontológico. Foi o segundo Heidegger, contudo, que percebeu com clareza as conseqüências específicas da doutrina kantiana da objetividade para a sua pergunta pelo sentido ou pela verdade do ser. Com Kant, a filosofia separa-se, decididamente, da problemática grega do ente enquanto aquilo que perdura em nossa frente e que está na origem da pergunta maravilhada sobre o ser do ente: «Quando, na época moderna, o ser fica determinado transcendentalmente como objetividade (*Gegenständlichkeit*) e esta como condição de possibilidade do objeto, o ser como que desaparece a favor daquilo que a condição de possibilidade significa e que pertence à mesma espécie que o fundamento racional e a fundamentação»<sup>35</sup>. Heidegger explica este último ponto dizendo que, a partir do momento em que a permanência do ente é determinada com base em condições de possibilidade para a representação, essa representação «fornece a razão suficiente para a presença do presente como objeto remetido a um sujeito». Quando isso acontece, a «representação adquire aquela peculiaridade que determina a relação do homem com o mundo na época moderna; isso significa que a representação possibilita a técnica moderna»<sup>36</sup>. A técnica representa um perigo extremo para o humano por objetificar. Mas a fonte desse perigo não está na própria técnica e sim numa modalidade da representação do mundo ou, para falar a linguagem de Kant, num modo de expor discursivamente o que há, a saber, por meio de conceitos comuns<sup>37</sup>. A linguagem é, na sua essência, a «casa do ser». Quando essa essência se torna oculta, quando a linguagem é usada apenas para exibir conceitualmente o que há, a palavra «é» expressando uma *posição* sintática ou uma *suposição* semântica, os seres humanos correm perigo extremo. Esse perigo «está na própria linguagem, não naquilo *que* discutimos, nem mesmo na maneira como o fazemos»<sup>38</sup>.

Em 1969, Heidegger, se perguntou o que a descoberta de uma fórmula do mundo significaria para a física. Seria o fim da física, respondeu, acrescentando: «Um tal fim modificará totalmente a situação do homem, colocando-o diante das seguintes alternativas: abrir-se a uma nova relação para com a natureza ou, terminada a tarefa de exploração, instalar-se na pura e impensada espoliação da descoberta»<sup>39</sup>. Como conseqüência da segunda alternativa, pode-se prever a transformação da biologia em *biofísica*. Isso significa, diz Heidegger, «que o homem pode ser produzido, de acordo com um

<sup>35</sup> Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen: Neske, 1957, p. 183.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>37</sup> Considerações importantes de Heidegger sobre o comum, o *koinon*, encontram-se em GA 69 (1998), *Die Geschichte des Seins* (1938/1940), pp. 177 ss.

<sup>38</sup> Heidegger, Martin, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Neske, 1959, p. 89.

<sup>39</sup> GA 13 (1983), *Aus der Erfahrung des Denkens*, pp. 357-358.

determinado plano, como qualquer objeto técnico»<sup>40</sup>. A fonte principal desse perigo, contudo, é a linguagem, que com isso fica reduzida ao discurso meramente conceitual sobre um mundo definido como domínio de dados intuitivos (no sentido de Kant).

## § 6. A defesa

A defesa contra esse perigo precisa recorrer ao uso não-objetificante da linguagem. Esse é um vasto tema. Limitar-me-ei a esboçar a primeira versão oferecida por Heidegger de uma tal linguagem, ainda nos anos 20: a tese do caráter indicativo ou indicial da linguagem da filosofia.

Em *Ser e tempo*, Heidegger distingue diferentes grupos de determinações da efetividade dos entes, relacionando-os a diferentes regiões ontológicas. Ele tematiza três grupos de conceitos filosóficos —os existenciais, os pragmáticos e as categorias teóricas— ligando-os aos três domínios de objetos —o de seres humanos, caracterizados pela estrutura de *Dasein*, o de instrumentos, cujo modo de ser («efetividade») é a instrumentalidade, e o de presentidades, que existem como os objetos do tipo considerados pela filosofia tradicional (Kant) e pela ciência objetificante.

Como são concebidos os existenciais, conceitos fundamentais da *linguagem filosófica*? Não como categorias aplicáveis a objetos. Ou seja, não como conceitos aplicáveis aos referentes dados prévia ou independentemente da dadidade do *Dasein*. Nota-se que já em Kant as categorias são co-constitutivas da objetividade (da realidade objetiva teórica). Na filosofia transcendental teórica, uma representação conceitual é um meio de *exposição* de representações intuitivas, de dados sensíveis. Inversamente, as representações intuitivas *apresentam, exemplificam e sensificam* as representações conceituais. O mesmo vale para as categorias, com a diferença de que elas são conceitos *a priori*, podendo ser apresentadas na intuição *a priori*, mediante regras e esquemas também *a priori*. Os existenciais heideggerianos são também *a priori*. Mas eles não servem para expor fenômenos sensíveis previamente dados, mas para indicar as possibilidades *a priori* para os modos concretos do ser no mundo. Não sendo aplicáveis ao múltiplo sensível já disponibilizado pela sensibilidade, os existenciais não são *representações* conceituais, são *indicadores*. O traço essencial desses conceitos é o fato de o teor de significação de cada um deles não visar nem dizer diretamente aquilo a que se refere, mas tão-somente dar «uma indicação, um apontamento de que aquele que compreende é exigido (*aufgefordert*) por este contexto conceitual, a perfazer uma modificação de si mesmo no ser-o-aí»<sup>41</sup>. Essa definição está de acordo

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>41</sup> Heidegger, Martin, *Conceitos fundamentais da metafísica*, Rio de Janeiro: Forense, 2003, p. 340 (GA 29/30 [1983], *Grundbegriffe der Metaphysik* [1929/1930], p. 430).

com a tese «substancial» que a «essência» do ente humano reside no seu a-ser (*Zu-sein*), no o fato que «ele é e tem que de ser»<sup>42</sup>. Aquilo que o homem ainda não é onticamente, ele tem que de ser existencial-ontologicamente, isto é, estruturalmente. A estrutura do *Dasein* é a de um poder ser a ser assumido, de acordo com a indicação: «Torne-se o que você já é»<sup>43</sup>.

Obviamente, as exigências (*Aufforderungen*) expressas pelo modo de falar sobre o ser humano, praticado por Heidegger na sua analítica existencial, são categorialmente diferentes da objetificação ou, usando a linguagem de Kant, da exibição conceitual dos dados perceptivos. Contudo, elas, tampouco, têm o caráter de obrigações moral-éticas expressas no discurso prático do tipo kantiano. Creio ser correto afirmar que a linguagem filosófica do primeiro Heidegger —o mesmo vaiendo, mutatis mutandis, para a linguagem do segundo Heidegger— interpela o ser humano no sentido de uma *ética originária*<sup>44</sup>. O que essa ética pede ao homem é sustentar a abertura do ser, a qual, por sua vez, possibilita os modos de manifestação essencialmente não-objetificáveis do si-mesmo e de outros seres humanos, modos de ser, portanto, que não farão sentido algum, se não for obedecida a exigência em questão.

Depois de criticar a semântica kantiana dos conceitos fundamentais da filosofia teórica, Heidegger rejeita também as concepções sistêmicas da conexão dos conceitos filosóficos. À conexão lógico-formal dos conceitos, Heidegger opõe a «conexão viva» entre os indicadores formais, estabelecida pelos modos do acontecer do ser-o-aí em resposta às exigências da ética originária. Ele escreve: «Mas como todos os conceitos formalmente indicadores e as conexões interpretativas interpelam (*ansprechen*) quem está compreendendo quanto ao ser-o-aí nele, também está dada, com isso, uma conexão totalmente própria desses conceitos. Essa conexão não reside nas ligações que podem ser conquistadas, por exemplo, quando jogamos dialeticamente tais conceitos uns contra os outros, sem referência ao caráter indicador deles. Ao contrário, a *conexão originária e única dos conceitos já é instituída através do ser-o-aí mesmo*. O caráter vivo da conexão depende da medida em que o ser-o-aí chega, a cada vez, a si mesmo (o que não equivale ao grau de sua reflexão subjetiva). A conexão é em si acontecencial: ela está oculta na acontecência do ser-o-aí. Portanto, para a interpretação metafísica do ser-o-aí não há *nenhum sistema do ser-o-aí* <os itálicos são meus>. Ao contrário, a conexão conceitual interna é a conexão da acontecência do ser-o-aí ela mesma, que se modifica enquanto acontecência»<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> No original: «Dass es ist und zu sein hat» (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 134).

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>44</sup> Expliquei esse conceito em Loparic, Zeljko, *Sobre a responsabilidade*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003; e Loparic, Zeljko, *Ética e finitude*, São Paulo: Escuta, 2004, segunda edição.

<sup>45</sup> Heidegger, Martin, *Conceitos fundamentais da metafísica*, p. 341 (GA 29/30 [1983], *Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 432).

Diferentemente de Kant, Heidegger não busca assegurar a especificidade do que pode ou deve acontecer com o ser humano recorrendo à distinção entre o «sistema da natureza», submetido às leis causais da natureza, e o «sistema da liberdade», governado pelas leis moral-práticas, não menos causais e, por isso mesmo, também objetificantes<sup>46</sup>. Ele não usa esse recurso kantiano para escapar da naturalização do humano, porque a distinção entre o teórico e prático, embora garanta um domínio à parte para os seres humanos, preserva a fonte de um perigo ainda maior que a naturalização: a objetificação. O salvamento desse perigo não passa pela moralização objetificante, pensada em oposição à naturalização, também objetificante, mas pela modificação da nossa relação com a linguagem. Essa linguagem deve assegurar o caráter essencialmente não-objetificável —isto é, nem naturalizável nem moralizável— do homem, ente que, enquanto Dasein, há de aceitar acontecer como o aí no qual os entes como tais no seu todo podem vir a se manifestar, isto é, a ser.

---

<sup>46</sup> A distinção entre esses dois sistemas encontra-se, por exemplo, em: Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Königsberg: F. Nicolovius, 1797, p. 12.



# **Toque intolerable: notas acerca de la subjetividad reactiva en el cosquilleo exteroceptivo**

**Intolerable Touch: Notes on Reactive Subjectivity in Exteroceptive Tickling**

**PAUL MAJKUT**

National University  
Estados Unidos de América

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II.*

*Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología / I Coloquio Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica.  
Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 51-59.*

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

Estudios recientes se ocupan de un detector del «no-yo» en el cuerpo asociado con el cosquilleo, que distingue entre auto-estimulación y estimulación proveniente de otro. El detector del «no-yo» opera como un mecanismo de cancelación que compara el cosquilleo propioceptivo y el exteroceptivo, bloquea los efectos del cosquilleo auto-producido e impulsa un servomecanismo que resulta en un comportamiento auto-defensivo (retorcerse, patear, acurrucarse fetalmente, etc.). ¿Cuáles son las implicancias de la incapacidad de hacernos cosquillas a nosotros mismos y, más importante que ello, de la habilidad del otro para hacérmolas? ¿Qué correspondencia hay entre esto y las nociones de la fenomenología? En un pasaje bien conocido de *Ideas II*, Husserl discute el tocarse a sí mismo dentro de la jaula de la conciencia: «tentando la mano izquierda tengo apariciones táctiles, esto es, no solamente siento, sino que percibo y tengo apariciones de una mano suave, lisa, formada así y asá. Las sensaciones de movimiento indicadoras y las sensaciones táctiles representantes, que son objetivadas como notas en la cosa 'mano izquierda', pertenecen a la mano derecha»<sup>1</sup>. Fuera de la jaula, experimentos llevados a cabo por Sarah-Jayne Blackmore correlacionaron el cosquilleo (producido por una máquina) de la mano derecha con la izquierda. Demostraron que el grado de «cosquillez» del participante residía en la mano derecha, la mano a la que se le hacía cosquillas. ¿Complementa el pasaje de *Ideas II* nuestra comprensión del detector del «no-yo»? ¿Indica el detector del «no-yo» que la subjetividad se origina como una reacción defensiva frente al otro? Dos cuestiones filosóficas adicionales son también abiertas por el detector del «no-yo»: los roles de (1) la predictibilidad/impredictibilidad como la característica definidora de la «otredad», y (2) del engaño del sujeto como una característica de la auto-construcción.

Recent studies discuss a nonself detector in the body associated with tickling that distinguishes between self-stimulation and other-stimulation. The nonself detector operates as a cancellation mechanism that compares proprioceptive and exteroception tickling and blocks the effects self-administered tickling, and triggering a servomechanism that results in self-defensive behavior (squirming, kicking, fetal huddling, etc.). What are the implications of the inability to tickle ourselves and, more importantly, the ability of the other to tickle us? How does this correspond to notions in phenomenology? In a well-known passage in *Ideas II*, Husserl discusses self-touch within the cage of consciousness: «Touching my left hand, I have touch-appearances, that is to say, I do not just sense, but I perceive and have appearances of a soft, smooth hand, with such a form. The indicational sensations of movement and the representational sensations of touch, which are Objectified as features of the thing, 'left hand', belong in fact to my right hand»<sup>2</sup>. Outside of the cage, experiments conducted by Sarah-Jayne Blackmore correlate machine-administered tickling of the right hand by the left. They demonstrate that a participant's rating of «tickleness» resides in the right hand, the hand tickled. Does the passage from *Ideas II* complement our understanding of the nonself detector? Does the nonself detector indicate that subjectivity originates as a defensive reaction against the other? Two philosophical corollary issues are also posed by the nonself detector: the roles of (1) predictability/unpredictability as a defining quality of «otherness» and (2) deception of the subject as characteristic of self-construction.

<sup>1</sup> Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Zirión, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1997, § 36, p. 184. En adelante, *Ideas II*.

<sup>2</sup> Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1989, § 36, p. 152.

El cosquillar a solas es más solitario que la masturbación. Mientras que a la estimulación onanística la acompañan fantasmas seductores de recuerdo y deseo, el cosquillar propioceptivo es una forma de auto-estimulación empobrecida y vacía y, si su objetivo es la risa, frustrada desde el principio. Somos tan incapaces de hacernos cosquillas a nosotros mismos como de asustarnos sorpresivamente.

El hacerse cosquillas a uno mismo, una forma única de toque —un comportamiento arcaico, según se cree, enraizado en el «juego escandaloso» que fusiona lo macabro y lo alegre— es una relación social primaria. Esto es, en su primacía sensual, provee, en nuestra consideración, una base para la distinción entre el yo y el otro —o, posiblemente y de modo más profundo, ofrece una explicación de la Gran Muralla de la Conciencia, la distinción entre subjetividad y objetividad. Pese a no estar aún de ninguna manera convencido de mi propio argumento, estudios recientes dentro de la biología evolutiva, la neurología y la ciencia cognitiva dan paso a posibilidades intrigantes.

En la *Ética*, Aristóteles señaló claramente la incapacidad de una persona para hacerse cosquillas a sí misma (cosquilleo propioceptivo), comentando sobre lo obvio: Un hombre sentirá menos las cosquillas cuando él mismo se las causa y sabe que lo está haciendo. ¿Es por esto —se pregunta— que uno siente menos las cosquillas hechas por otras personas si uno sabe de antemano que se las harán, y más si no lo prevé?<sup>3</sup> Recuérdese que estos comentarios se hacen dentro de una discusión acerca del poder de la razón sobre la pasión y la emoción —y la predictibilidad, cree el Estagirita, es una característica fundamental de la razón. El problema de la predictibilidad y la impredecibilidad requiere atención; pero un mecanismo neural recientemente

---

<sup>3</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro VII, 7, 1150 b.

descubierto, que inhibe la reacción al auto-cosquilleo o cosquilleo propioceptivo, un proceso de cancelación del estímulo conocido como el «detector del 'no-yo'», define el contexto de esta atención.

Lo más interesante es que, en circunstancias ordinarias, yo no puedo hacerme cosquillas. El término «circunstancias ordinarias» es usado aquí en un sentido fenomenológicamente acrítico e indefinido, puesto que quiero, por el momento, quedarme en la «actitud natural», es decir, dentro del discurso propio del registro y la reflexión de las ciencias naturales, y no de la fenomenología. Tangencialmente, otras consideraciones me han llevado a preguntarme si es incluso posible dejar de lado la actitud natural —reconociendo que hay quienes creen ser capaces de hacerlo. Cualquiera que sea el caso en torno a este problema de actitudes sobre las actitudes, las «circunstancias ordinarias» del cosquilleo propioceptivo y exteroceptivo de las que se ocupa este artículo se sitúan en la reflexión dentro de la actitud natural, es decir, dentro del discurso de las ciencias naturales, aceptando inicialmente que no es posible dar cuenta del cosquilleo por medio de la reducción y el análisis fenomenológicos, pese a reconocer que la fenomenología puede lidiar con la categoría formal del «cosquilleo». Quizás, una comprensión fenomenológica de las «circunstancias ordinarias» está, por definición, más allá del alcance naturalista, puesto que el discurso naturalista es naïf o, como yo prefiero llamarlo, inocente, apoyándome en las categorías de inocencia y experiencia que tan bien describiera William Blake. Obviamente, no hay comprensión fenomenológica que no se encuentre precedida por, y enraizada en, la actitud natural.

Nótese que también estoy dejando de lado los muy interesantes contextos culturales y sociales en los que el cosquilleo fisiológico es «interpretado»; por ejemplo, las sonrisas y las risas. Esta discusión se restringe a consideraciones socio-somáticas. Pese a que la tortura del cosquillear hasta morir de la anabaptista Hermandad de Moravia, consistente en cabras lamiendo las plantas de los pies bañados con agua salada de las víctimas, es fascinante, así como lo son las consideraciones de género y clase de la risa y la risilla, estos aspectos quedan fuera de esta discusión. Lo mismo sucede con comportamientos lingüísticos de orden superior, tales como el humor en la comedia, que resulta en sonrisas y risas —lo vinculado a la «escuela de lágrimas y risas» de García Lorca, los oscuros enigmas de Macedonio Fernández, o el escribidor y la tía Julia de Vargas Llosa. Estos son estudios aparte. La pregunta de Shylock es nuestro punto de partida: «Si nos hacen cosquillas, ¿no nos reímos?»

Hacia donde me dirijo en esta reflexión inconclusa es a la idea de que, si reconocemos que el cosquilleo propioceptivo está bloqueado por un detector del «no-yo», entonces la fuente del toque yace fuera del sujeto y su gemelo fenomenológicamente intencional, el objeto inmanente, y en el otro trascendente, lo que, por su parte, lleva a pensar que el sujeto está constituido por el «otro» trascendente. No llega tan lejos como para afirmar que el «yo» ontológico es una construcción social. Es también

necesario decir que el «sujeto» epistemológico es consecuencia de una naturaleza trascendente, material, a la que uno se aproxima inadecuadamente por medio de la «actitud natural».

Los experimentos de Laurence Weiskrantz con una «máquina de hacer cosquillas» diseñada por él, fueron llevados a cabo para probar la tesis de Aristóteles, partiendo de la pregunta «¿puede una máquina hacer cosquillas?». La importancia de los experimentos de Weiskrantz radica en que las conclusiones alcanzadas contribuyen al largo «debate del cosquillear» entre explicaciones «interpersonales» y explicaciones «reflejas» del mismo, pese a no cerrarlo.

La pregunta, claro, no comienza con la afirmación de Aristóteles de lo obvio —que no podemos hacernos cosquillas a nosotros mismos— sino justamente en el por qué de esta imposibilidad, por qué no podemos hacernos cosquillas. Anotaciones hechas en la *Ética a Nicómaco*, la *Retórica*, la *Poética* y las *Partes de los Animales* se encuentran marcadas por declaraciones erróneas y falta de observación, tal como el comentario errado de que sólo los seres humanos pueden reír; y el libro perdido sobre la comedia, *Tractatus Coislinianus*, es tan poco útil como incompleto.

Dentro de las teorías en disputa sobre el cosquilleo, una explicación preferida por los filósofos es que el cosquilleo exteroceptivo se origina en un «no-yo» que es interpersonal. En este punto de la discusión, algunos identificarán a ese «no-yo» como «el otro», pero por el momento es tomado aquí en un mundo fomal ficteano de no-A. En otras palabras, «el otro» no es en este punto fisiológicamente el a-yo, sino que no tiene subsistencia trascendentalmente objetiva, pero, paradójicamente, el cosquilleo exteroceptivo es, no obstante, social. Los interpersonalistas argumentan que el cosquilleo necesita siempre de otra persona como la fuente del toque. Al contrario, los reflexivistas defienden una teoría que sostiene que el cosquillear requiere solamente imprevisibilidad e incontrolabilidad, un reflejo o patrón motor estereotípico. Experimentos adicionales llevados a cabo por C. R. Harris y N. Christenfeld manipularon la fuente del cosquilleo. Aquellos a los que se les hizo cosquillas, se los cosquilleó dos veces: primero, por el experimentador y, segundo, por lo que aquellos cosquilleados fueron engañados para producir la creencia de que era una «máquina de hacer cosquillas»<sup>4</sup>.

La teoría del reflejo predice que el cosquilleo exteroceptivo interpersonal y no-personal debería ser igual de eficaz. La teoría interpersonal sostiene que la reacción al cosquillear automatizado debería atenuarse.

Harris y Christenfeld usaron 3 criterios: (1) la risa producida, (2) otros comportamientos reactivos tales como sonreír, contornearse, retorcerse, etc., y (3) reportes personales. Con estos criterios, la máquina de hacer cosquillas fue tan exitosa como el

<sup>4</sup> Harris, C. R. y N. Christenfeld, «Humor, Tickle and the Darwin-Hecker Hypothesis», en: *Cognition and Emotion*, vol. 11 (1997), pp. 103-110, p. 106.

hacedor de cosquillas humano, interpersonal. Los experimentadores no encontraron «prácticamente ninguna diferencia» entre los dos tipos de cosquillar y concluyeron que «la risa producto de las cosquillas evidentemente no requiere que la estimulación sea atribuida a otra persona, como parecen implicar los informes interpersonales»<sup>5</sup>. No me extenderé sobre ello, pero debe notarse que la manipulación «clave» del experimento es un engaño intencional. Ello significa que, cuando menos, una descripción adecuada, clara y distinta del experimento debería decir «engañados para producir la creencia» y no, como Harris y Christenfeld inadecuadamente lo describen, en términos de la «creencia» de la persona a la que se le hace cosquillas. La evidencia de estos experimentos sugiere dos consecuencias filosóficas: (1) la fuente del cosquilleo no es interpersonal; (2) el sujeto se constituye por otro trascendente.

Más aún, lo que se sugiere aquí es que el «detector del no-yo» no es personal y que el sujeto es producido o constituido por el objeto. Esto aún no contradice la irrealidad del ego trascendental de Husserl como una vacuidad formal (un «punto-cero de orientación»), ni deja de lado la intencionalidad, pese a que sí revierte la «direccionalidad» inherente a la teoría de la intencionalidad. He argumentado, en otro lugar, que sin el ego trascendental, o la subjetividad trascendental, la estructura de la intencionalidad es dejada sin esta direccionalidad-característica. El sujeto trascendental impersonal (el punto cero) reacciona al cosquilleo del cuerpo que «posee» («yo tengo un cuerpo», como Husserl explica en *Ideas II*) constituyendo un yo objetivo en reacción al toque exteroceptivo del otro/«no-yo», y el otro es simultáneamente dado y apodícticamente seguro. El «yo» es en este sentido el avatar de un sujeto constituido y el sujeto trascendental la respuesta de una objetividad activamente constitutiva.

Weiskrantz diseñó el bien conocido experimento de la máquina de hacer cosquillas que sometió a prueba la tesis de Aristóteles, permitiendo al sujeto un grado de tres niveles de control desconocido para el sujeto del auto-cosquilleo. Obviamente, no había máquina alguna realmente —sólo el engaño de una. Él encontró que la intensidad del cosquillar se correlacionaba con la habilidad del sujeto para controlar, es decir, predecir la intensidad del cosquillar. La intensidad del cosquillar dependía del control<sup>6</sup>.

Los estudios de Weiskrantz lo llevaron a proponer un «detector del no-yo» en el cerebro que se encuentra asociado al cosquilleo propioceptivo, encontrando que la «incapacidad humana para hacerse cosquillas a uno mismo es el resultado de una cancelación neurológica del sensorio, como consecuencia de movimientos auto-producidos»<sup>7</sup>. Sarah Jayne Blackmore confirmó el descubrimiento de Weiskrantz, identifi-

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>6</sup> Weiskrantz, Lawrence, «Preliminary Observations on Tickling Oneself», en: *Nature*, vol. 230 (1971), pp. 589-599, p. 591.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 595.

cando además el tiempo transcurrido y la perturbación del toque como las cualidades definitorias de la predictibilidad propioceptiva<sup>8</sup>. La cancelación del estímulo que previene la auto-estimulación del cosquilleo es mínima cuando no hay ninguna demora o perturbación del toque, pero se incrementa proporcionalmente con demoras y toques zigzagueantes, hasta que el toque propioceptivo se vuelve indistinguible del toque exteroceptivo. El cosquillar es, entonces, una variedad de toque que se mueve; usando la imagen por resonancia magnética (IRM), Blackmore sitúa la fuente del proceso de cancelación del estímulo, el «detector del no-yo», en el cerebelo<sup>9</sup>.

El detector del «no-yo» distingue entre auto-estimulación y estimulación proveniente de otros, comparando el cosquilleo propioceptivo y el exteroceptivo, bloqueando los efectos del cosquilleo auto-proporcionado, e impulsando un servomecanismo que resulta en un comportamiento auto-defensivo, el cual va desde la suave sensibilidad de la picazón y los movimientos nerviosos, pasando por el retorcerse y acurrucarse fetalmente, hasta el patear y golpear violentos.

¿Cuáles son las implicancias de esta incapacidad de hacernos cosquillas a «nosotros mismos» —o debe eliminarse el presupuesto de esta pregunta, replanteándola de tal manera que no postule un «yo» a ser cosquilleado antes de que seamos por primera vez cosquilleados cuando bebés? ¿Hemos dirigido erróneamente nuestra atención al buscar a un «yo» socialmente construido en lugar de enfocar nuestra atención en la fuente subjetiva vacía del yo, es decir, en la subjetividad per se? Nuevamente: ¿ha colocado ya la pregunta un «yo» a ser cosquilleado aun cuando el cosquilleo ocurra en la infancia pre-yóica?

La explicación del detector del no-yo de los orígenes psicológicos de un yo socialmente construido puede vincularse a la teoría fenomenológica, revelando estratos de «objetividad» similares a lo que Husserl llama «residuo existencial», pero la remoción de varias capas, cual piel de cebolla, del yo trascendental —reducciones del ego natural, del ego psicológico— no lleva a un yo trascendental nuclear, como Husserl demanda. Mientras que un «método» de exfoliación puede descartar egos trascendentales no substancializados, no lleva a un ego trascendental. ¿Cómo puede un punto-cero ser revelado si no es afirmando lo que no es? Con la misma seguridad, este método, por las mismas razones, tampoco niega al ego trascendental, dejando que se aluda a él sólo por vías indirectas, las «oraciones raras» de Husserl y Fink, es decir, a través de analogía, solipsismo o paradojas que encuentran al punto-cero de orientación como un punto vacío temporal y espacialmente. Pero, pese a que esta explicación del yo trascendente revela niveles de objetividad, estratos objetuales del yo, la explicación de la subjetividad permanece ilusiva. Una cancelación fisiológica

<sup>8</sup> Blackmore, Sarah Jayne, «Central Cancellation of Self-produced Tickle Sensation», en: *Nature Neuroscience*, vol. 1 (1998), pp. 635-640, p. 637.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 638.

—una reducción, si se quiere— se lleva a cabo. Esta cancelación, explicada como una distinción primordial entre sujeto y objeto, obliga a la subjetividad a separarse y distanciarse de estos estratos, una cancelación que rompe el proceso intencional que lleva a una partición entre sujeto y objeto, lo que irreconciliablemente rompe la relación intencional y noética entre el polo noemático y el polo del sujeto. Podría decirse que la intencionalidad misma comienza en este proceso de cancelación. Como lo expone Provine, «el cosquilleo es considerado como la base neurológica del yo»<sup>10</sup>. En pocas palabras, el cosquillar es el punto de partida fisiológico de un análisis del yo.

La incapacidad de hacernos cosquillas a nosotros mismos nos lleva, entonces, a una conducta más fundamental, es decir, la capacidad del no-yo/«otro» para hacernos cosquillas. Esta capacidad es un empoderamiento del afecto en varios grados, sea o no deseada. En un conocido pasaje de *Ideas II*, recogido luego por Merleau-Ponty, Husserl discute la acción de tocarse a sí mismo dentro de la jaula idealista de la conciencia: «Tentando la mano izquierda tengo apariciones táctiles, esto es, no solamente siento, sino que percibo y tengo apariciones de una mano blanda, lisa, formada así y asá. Las sensaciones de movimiento indicadoras y las sensaciones táctiles representantes, que son objetivadas como notas en la cosa 'mano izquierda', pertenecen a la mano derecha»<sup>11</sup>.

Husserl reduce aquí las «notas» de la cosa (mano izquierda) a la sensación/percepción de la cosa (mano derecha). Desarrollado completamente, Husserl dibuja una pintura que retrata un ego trascendental activo —pese a que, dado que su actividad constituye el mundo entero y todos sus contenidos, «supra-activo» podría ser el término más apropiado— y un ego trascendental pasivo que se reduce a un ego «engañado». En uno u otro caso, el engaño se vuelve la característica definitiva del ego trascendental.

Fuera de la jaula omnicompreensiva de la conciencia husserliana, Blackmore también llevó a cabo experimentos con las manos izquierda y derecha. Estos experimentos demostraron que el nivel de «cosquillidad» de aquellos cosquilleados residía en la mano cosquilleante, o, en otras palabras, como «notas» de la cosa, no en las sombrías representaciones en la conciencia de estas «notas» de la cosa.

Husserl no es lo suficientemente husserliano. Pese a que podríamos aceptar, en aras de la discusión, su descripción de un espectro experiencial de apariciones táctiles, un importante aspecto de esa experiencia pasa desapercibido y sin ser descrito al ignorar una mano izquierda trascendente. Mientras que las sensaciones indicadoras de toque «pertenecen a la mano derecha», pertenecen igualmente a la mano izquierda. Parece que aquí, al situar la fuente de las apariciones táctiles en el cuerpo psico-

---

<sup>10</sup> Provine, Robert R., *Laughter: A Scientific Investigation*, New York: Viking, 2000, p. 100.

<sup>11</sup> *Ideas II*, § 36, p. 184.

somático, Husserl cae en la trampa del «residuo existencial» contra la cual advertía a otros en otro lugar. Más aún, notamos que las manos izquierda y derecha son capaces de sentirse una a otra simultáneamente y que la atribución de la sensación activa depende de un «mecanismo alternante» neurológico. En otras palabras, la actividad y la pasividad de las apariciones táctiles surgen de una fuente externa al toque de una u otra mano, es decir, del cerebro. Es esta experiencia de la sensación táctil lo que brinda una clave a la fuente neurológica de este «ver a través» eidético y alternante (en este caso, «tocar a través») como una función del cerebro y el mecanismo de cancelación del estímulo que previene el auto-cosquilleo.

Harris y Christenfeld explican: «Cuando intentamos tocar nuestra propia piel, nuestro cerebro envía una orden (eferente) a nuestros músculos para que toquen nuestro cuerpo en alguna parte. Este acto motor inicia un evento sensorio (aferente) correspondiente de la piel tocada, que es enviado de vuelta al cerebro, donde es comparado con una copia (copia eferente) de la orden original enviada a los músculos. Si el mensaje sensorio de la piel corresponde con el eferente de la orden a los músculos, los dos se cancelan mutuamente y no se da ninguna respuesta al cosquillear. Si su piel es tocada por otra persona o cosa, sin embargo, no hay copia eferente que cancele el mensaje sensorio de la piel, y el estímulo táctil es interpretado como un toque exteroceptivo (producido por el no-yo) o, especialmente cuando hay movimiento, como una cosquilla»<sup>12</sup>.

Un punto clave aquí es que cuando llegamos al otro lado de la línea media del cuerpo y estimulamos la otra mitad de la simetría corporal, sentimos que cosquillea más, lo que corresponde con el contexto de la detección del no-yo (otredad). Simplemente, es menos probable que el cerebro interprete el estímulo contralateral como información propioceptiva pues, como la información exteroceptiva, arriba al cerebro al mismo tiempo que al detector del no-yo.

No hay conclusiones.

TRADUCCIÓN DEL INGLÉS DE RODRIGO FERRADAS

<sup>12</sup> Harris, C. R. y N. Christenfeld, «Can a Machine Tickle?», en: *Psychonomic Bulletin & Reviews*, vol. 6 (1999), pp. 504-510, p. 507.



# La dimensión ambiental en el reencantamiento del mundo de los valores sociales: una perspectiva fenomenológica

The Environmental Dimension of the Re-Enchantment of the World in Social Values:  
a Phenomenological Perspective

**ANA PATRICIA NOGUERA DE ECHEVERRI**  
Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales  
Colombia

*Acta fenomenológica latinoamericana, Volumen II.*

*Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología / I Coloquio Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica.*  
*Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 61-73.*

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

Se presenta una reflexión radical sobre el valor tolerancia, desde la dimensión ambiental. La tolerancia es un valor de transición, de una cultura que ha dominado al otro, al diferente y a la naturaleza, a una cultura que está aceptando, paulatina y dolorosamente, su pertenencia a la naturaleza. Se muestra cómo la fenomenología es la propuesta filosófica más cercana a esta visión ecológica y ambiental de integralidad del ser humano con la naturaleza. Asimismo, se proponen los valores de respeto y responsabilidad como valores que superarían el valor tolerancia, anclado aún en relaciones de injusticia, inequidad y dominio.

This paper presents a radical reflection on the value tolerance, from the environmental dimension. Tolerance is a transitional value, from a culture that has dominated the other, the different, and nature, to a culture that gradually and painfully has begun to accept its belonging to nature. It is shown how phenomenology is the closest philosophical proposal to this ecological and environmental vision of the human being's inherence to nature. Also, respect and responsibility are proposed as values that would overcome tolerance, a value still anchored in relationships of injustice, inequity and domination.

Entre estas palabras aurales se destaca el triángulo physis, ethos y logos. El entrelazo de las dos primeras, tal como ha mostrado Riedel, cancela el dualismo platónico de dos esferas independientes, tan decisivo luego en la contraposición moderna de naturaleza y libertad, para presentarlas como radicales indisociables del «todo del ser» que en su «emerger a presencia» (physis) no puede dejar de «concernir propiamente» al hombre (HLL, 216). La unidad de ambos radicales la expresa elocuentemente un temprano texto de Holzwege: «A este surgir y abrirse mismo y en cuanto todo lo llamaron los griegos primitivos physis. Ella ilumina, a su vez, aquello hacia y en donde funda su habitar el hombre» (Hz, 31). Ethos designa, pues, un rasgo esencial y originario del hombre, pero no como algo que este tenga en su haber, sino, a la inversa, como aquello a que se debe (el subrayado es mío), a lo que pertenece y por lo que es requerido como su lugar de gravitación. Tal como precisa Heidegger, «lo esencial en el ethos, en este permanecer, es el modo como el hombre se detiene en el ente y cómo él se conserva y se deja mantener. El entenderse en relación al ethos, el saber de ello, es Ética».

PEDRO CEREZO<sup>1</sup>

## § 1. La crisis filosófica del mundo de los valores sociales

La escisión entre naturaleza y cultura producida en el pensamiento occidental por la filosofía platónica y neoplatónica, ha tenido amplias y complejas repercusiones tanto en los conceptos filosóficos de naturaleza, cultura y sociedad, como en las prácticas cotidianas emanadas de procesos educativos y de configuración de imaginarios sociales y de valores relacionales.

A lo largo de la compleja trama de la historia occidental, nuestra cultura ha sido mutilada, precisada y reducida a una concepción metafísica o fisicalista. Tanto el idealismo como el positivismo, en todas sus formas modernas, han tenido como punto de partida no una visión integral y compleja de la realidad sobre la cual ellos concebían, sino una postura de negación de la complejidad, de las facetas o diversos modos de ser y de las contradicciones inherentes a una realidad.

Esta manera lineal de interpretar el mundo no sólo redujo el conocimiento científico a dos grandes tipos de ciencias opuestas y escindidas entre sí: las ciencias sociales y las ciencias naturales, sino que, además, produjo una forma de mirar los valores también lineal —causa efecto— y de manera excluyente. Estos fueron atribuidos exclusivamente al mundo social (escindido éste del mundo natural), que fue por mucho tiempo el único mundo merecedor de derechos, dado que la libertad, según el pensamiento moderno, era también exclusiva del hombre. Quedaba excluida del concepto de libertad moderno la posibilidad de tener en cuenta los límites

<sup>1</sup> Cerezo, Pedro, «De la existencia ética a la ética originaria», en: Heidegger, Martin, *La voz de los tiempos sombríos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991, pp. 43-44.

de dicha libertad más allá del mundo social mismo. Las máximas de las cuales habla Kant en su *Crítica de la razón práctica* son exclusivas del mundo del imperativo categórico o ley moral, que es un mundo absolutamente racional.

La cultura occidental moderna se erige, entonces, sobre la base del reduccionismo y, por tanto, de la exclusión. La alteridad no tiene lugar en el mundo de la Modernidad. El yo-sujeto-razón es el centro de toda verdad, es el punto de partida y de llegada de todo actuar, como un yo-sujeto-razón reducido precisamente a razón y ésta, a razón instrumental.

Quedan por fuera de la Modernidad en su expresión exitosa: la ciencia y la tecnología, otras formas de ser de la misma racionalidad, otras perspectivas de conocimiento no racionales y, por supuesto, todo aquello que no pueda expresarse de forma precisa, con exactitud matemática. La analiticidad y dualidad cartesianas, así como el determinismo mecanicista de Newton, tienen éxito en la Modernidad por cuanto son el sustrato teórico sobre el cual se asientan el desarrollo de la industria, el mercado internacional, y la explotación de una naturaleza objetivada y cuantificada como riqueza y propiedad del hombre.

Quedan por fuera de la Modernidad el cuerpo como multiplicidad y expansión de la naturaleza, y el mundo de la vida, en cuanto vivos, en cuanto poseedores de verdades y de sentidos; en cuanto lugares de construcción cultural. Mi corporeidad me permite expresarme a mí mismo como espacio-temporalidad, siempre la misma y siempre cambiante, como flujo de vivencias de mí como mí mismo y como yo otro, es decir como alteridad. Mi corporeidad es punto de conexión con el otro y con lo otro. Mi corporeidad está de manera originaria en mi propia intencionalidad y como lugar que posibilita el mundo de la vida.

La realidad en su totalidad no es homogénea sino diversa. No es discontinua sino continua y cambiante. Es flujo permanente del ser, que se percibe a sí mismo gracias al cuerpo simbólico-biótico, es decir a ese cuerpo que es al mismo tiempo *natura* y cultura, vida y muerte, cuerpo mitopoiético en cuanto cuerpo simbólico, «sensualia», *aisthesis* y cuerpo biótico en cuanto vida como flujo.

El mundo de los valores emerge de este flujo incesante del ser, como hilos que tejen la red de la cultura. Y la nuestra, la cultura reduccionista de la racionalidad instrumental técnica, tiene rotos varios hilos —valores que tejen la trama— red del mundo de la vida simbólico-biótico. Los valores no son transportados de un lugar a otro, ni se toman prestados como si fueran instrumentos-objeto. Los valores participan de la misma substancia que la naturaleza toda en su *dynamis*. La esquizofrenia cultural de occidente, como la llama Augusto Ángel<sup>2</sup>, consiste en la ruptura de estos hilos-red que permiten configuraciones culturales solidarias, respetuosas e integradoras.

---

<sup>2</sup>Cfr. Ángel Maya, Augusto, *El retorno de Ícaro*, Cali: Corporación Universitaria Autónoma de Occidente, 2001.

La dimensión ambiental aporta elementos significativamente importantes a la reflexión ética. La tolerancia, como valor intercultural, exige una aceptación del otro y de lo otro, pero desde un yo impositor que se «abre» al otro sin renunciar a su posición de dominio.

Se mira al otro como «menor de edad», «minusválido», en condiciones de inferioridad o de sumisión. Es la postura machista, donde lo masculino (la linealidad, la racionalidad lógica-instrumental, la dureza de pensamiento) acepta «lo femenino» (lo femenino que hay en el hombre, en la mujer, en la «naturaleza», como ejemplo de la gran madre) sin pasar a una relación respetuosa y solidaria. La reciente actitud, apoyada por la UNESCO, de preservar los patrimonios culturales, naturales, sociales y arquitectónicos tiene que ver con este tema de la tolerancia. Por ello, para que esta propuesta oficial sea «aceptada» dentro del concierto internacional de las naciones, se le ha dado el tinte «turístico», «folclórico» o, más recientemente, el tinte o maquillaje ecológico, ambiental o pacifista.

Esta esquizofrenia, como predominio de una relación de poder sobre otra que podríamos llamar de «respeto», o, mejor aún, sobre otra que podríamos llamar de disolución de los discursos de poder de la subjetividad y de la objetividad, ha tenido una fuerte presencia en todos los ámbitos del mundo de la vida moderna. Dentro de dicha esquizofrenia, no es posible el cuerpo como texto-textura, contexto y contextualidad, tejido por los textos, textualidades y contextualidades del mundo-de-la-vida. El cuerpo y el mundo-de-la-vida son objetos de placer, vejación, explotación, fetichización y mercantilización; «el cuerpo es aquello que incorpora lo no-corporal de un modo corporativo, es decir, dándole cuerpo y haciéndolo corporal»<sup>3</sup>. El cuerpo es al mismo tiempo *eros* y *thánatos*, vida y muerte; «de nuevo cuerpo dice textura (matricial, ctónica, matricial) y figura (configuración, forma). O el cuerpo como material y forma, textura y texto, texto y figuración: mediación de los contrarios, in-corporación de lo incorporeal, cuerpo simbólico»<sup>4</sup>.

La *Shejiná*, mediación entre la divinidad y la humanidad, es el habitáculo de Dios, de un Dios exiliado, que fuera de su hábitat toma cuerpo en la *Ekklesia*, hábitat, cuerpo incorporado de Dios. Todo lo creado es diversas formas de expresión de Dios.

«La *Shejiná* resulta así el símbolo del cuerpo y el cuerpo del símbolo: Cuerpo simbólico»<sup>5</sup>, lugar donde reina lo incorpóreo que ha tomado forma. Lugar de una mediación trascendental y originaria entre *natura* y cultura, donde ninguna de las dos está por encima de la otra. *Natura* es cultura a través del símbolo y cultura es *natura* a través del cuerpo. Lugar de sutura, de reunión, de encuentro. «La naturaleza sería el cuerpo abierto —la fisura— troquelado o suturado por la cultura: o el sentido como

<sup>3</sup> Ortiz-Osés, Andrés, «Epíodos», en: *Arquetipos y símbolos colectivos*, Barcelona: Anthropos, 1994, p. 289.

<sup>4</sup> *Loc. cit.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 293.

sutura simbólica de una fisura real. La fisura es natural —símbolo real—, la sutura es cultural —realidad simbólica»<sup>6</sup>.

La alteridad es fundamental en la constitución del cuerpo. No es posible el ser del cuerpo-simbólico sino gracias a que no es sólo cuerpo ni sólo simbólico, ni una sumatoria de los dos, sino cuerpo-simbólico. Y no puede ser de otra manera, por cuanto sólo es posible ser simbólico dentro de la diferencia. «Tanto el cuerpo como el símbolo comparecen en su carácter límite tipo *Shejiná* como exponentes del otro: pues si el cuerpo se caracteriza por su ex-posición o posición excéntrica, (...) *el símbolo a su vez co-implica* esa exposición de las realidades tipo cuerpo, ex-ponente de su posición excéntrica o descentrada. (...) si el cuerpo expone lo simbólico *ad extra*, el símbolo expone el cuerpo *ad intra*»<sup>7</sup>. No es posible el cuerpo-simbólico sino como abierto al otro, como complementario. El cuerpo-simbólico, que se abre al otro, se abre a los otros cuerpos que incorporan la vida. No podríamos pensar en un cuerpo-simbólico sino como incorporación del flujo de la vida, como forma de la vida. La vida adquiere en el cuerpo la dimensión simbólica. El cuerpo-simbólico lo es porque es una forma de ser de la vida como simbólica. «El cuerpo reexpone lo de adentro (el alma, la vida o *psyché*) con su afuera»<sup>8</sup>. Por esta razón, el cuerpo es simbólico-biótico. Es vida y es símbolo. Es *ad intra* y *ad extra*<sup>9</sup>.

Así definido el cuerpo, es intervalo, *medium*, umbral. Pero sobre todo, el cuerpo es valor como deseante, como impulso, como intencionalidad-piel. El valor del cuerpo está en todas sus *kinestesis*, es decir, en sus formas de ser, en sus ires y venires, en los cuales el cuerpo es corporeidad, es decir, configuración que evade toda criba, toda retícula cartesiana.

Con esta idea de cuerpo la filosofía ambiental disuelve el sujeto y el objeto cartesianos. La filosofía ambiental se propone como tarea, entonces, comprender y tematizar cómo se dan las relaciones de la diversidad de momentos presentes en el cuerpo-simbólico-biótico, en esa *natura*-cultura como una sola palabra, donde cultura no sólo tolera a *natura*, sino que cultura emerge de *natura*, por lo que cultura es el tejido-valor estructurante de toda relación. La emergencia de los valores no se da a partir de una individualidad segmentada, desarticulada, solipsista, sujeto, con una libertad metafísica e ilimitada. El valor surge de la conexión, de las pautas conectoras, de las relaciones del cuerpo múltiple como cuerpos mezclados. El valor no aparece: emerge. No existe por fuera, es *ad intra-ad extra*<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>7</sup> *Loc. cit.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>9</sup> Cfr. Noguera, Patricia, «El reencantamiento del mundo. Ideas para una ética-estética desde la dimensión ambiental», en: *Acta fenomenológica I*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-CLAFEN, 2004.

<sup>10</sup> Cfr. Noguera, Patricia, *El reencantamiento del mundo. Ideas filosóficas para la construcción de un pensamiento ambiental contemporáneo*, Manizales: PNUMA-Universidad Nacional Sede Manizales, 2004.

El flujo de mis vivencias sólo es posible gracias al mundo de la vida como horizonte de sentidos; ese horizonte de sentidos constituye el umbral, el intervalo en el que el cuerpo-simbólico-biótico es mundo-de-la-vida. El mundo en su diversidad sólo es diverso gracias a mis sentidos, a mi cuerpo y, por ende, a mi intencionalidad puesta en mi sensibilidad originariamente, para permitirme constituir las cosas como ellas son. El ser de las cosas es el valor que otro le da a la cosa. El valor se constituye en el flujo de mis vivencias, gracias al otro, que no es sólo el otro sujeto-yo-razón sino otro inesperado, sorpresivo e incluso incómodo para mí.

La *dynamis* entre *ego*, *alter* y cosa, en el yo-lo otro-el otro, se da como texto, como tejido denso de sentidos, que son clusters de vivencias de la infinita diversidad de alteridades que toman infinitas formas, que construyen su texto, su contexto y su textualidad. Ese plexo es el contexto *a priori* donde es posible la experiencia del cuerpo-simbólico-biótico, que es plétora de valoraciones, porque no es cuerpo-objeto, sino mezcla de cuerpos en constante cópula, en un erotismo creador inacabado. Esa es la naturaleza de la que habla Spinoza, la naturaleza que recupera la Ecología profunda y la naturaleza de la que parte la filosofía ambiental. En ella los valores se expresan en actos, en formas de ser que son formas de morar.

El morar hace que el ser sea morada y la morada el ser. El morar y la morada tienen un nexo profundo con lo mítico, sólo que «el espíritu del positivismo ha trabajado desde siempre en eliminar el mítico mundo de los dioses»<sup>11</sup> y con ellos en eliminar toda posibilidad de comprender el mundo de la vida como simbólico-biótico. Para el positivismo, el mundo es un mundo preciso, calculado, un mundo científico, matemático, mientras que el mundo mítico, el mundo de las múltiples expresiones, es un mundo precientífico que se expresa en imágenes mitopoiéticas, no traducibles en términos exactos. «Los dioses míticos, son poderes fingidos de fuerzas de la naturaleza no explicadas»<sup>12</sup>. La petulancia de la razón científicista y reduccionista niega todo aquello que no pueda ser explicado por ella.

El acontecimiento más importante de la Modernidad fue, por tanto, el abandono que el hombre hizo de los dioses, del mundo de lo sagrado, del mundo de lo mítico, del mundo de lo poético (de la posibilidad de expresión del ser como poético), para pasar al mundo de lo calculado, de lo exacto, de lo explicable racionalmente, del mundo amputado, precisado, despoetizado, desencantado. Y ese es el contexto de la tolerancia, como un valor de la Modernidad que maquilla y hace que se desdibujen formas terribles de dominación. La muerte del mito, de la poesía y de la fantasía, es la muerte progresiva de la tierra. «Muerta está la tierra, ¿quién le puede agradecer?»<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Janke, Wolfgang, *Postontología*, traducción de Guillermo Hoyos, Bogotá: Oficina de publicaciones de la Universidad Javeriana, 1988, p. 31 (*Postontologie*, texto inédito al momento de su publicación en español).

<sup>12</sup> *Loc. cit.*

<sup>13</sup> Citado por: Janke, Wolfgang, *op. cit.*, p. 49.

El agradecer enmudece. Nuestra raza ingrata mira con desprecio toda memoria agradecida<sup>14</sup>. Esto significa que la posibilidad de respeto a lo otro y al otro se troca en tolerancia en cuanto conveniencia, es decir, en cuanto hay un interés de utilidad a mediano o largo plazo. Conviene también tolerar, en cuanto hay una situación de no aceptación que queda muchas veces latente en procesos de resolución de conflictos a partir de la tolerancia.

## § 2. ¿Respeto versus tolerancia? Una mirada desde la filosofía ambiental

Una filosofía ambiental del respeto se opone a una filosofía de la tolerancia en cuanto que la primera no hace concesiones. El respeto no acepta al otro y a lo otro en su íntegra forma diversa de ser. La tolerancia exige que el otro a mediano plazo sea como yo, y que lo otro, también a mediano o largo plazo, sea exclusivo para el yo. La tolerancia es un valor utilitarista. El respeto es eso: respeto.

La construcción emergente de una ética ambiental del respeto, es un proceso complejo de tejidos simbólico-bióticos<sup>15</sup> por cuanto las culturas se expresan en mundo de la vida simbólico-biótico y las estructuras de la vida, sus sistemas complejos de interrelación y autoproducción se autocrean permanentemente. Se entiende la estética como *aisthesis*, es decir como *sensualia*, pero también como autoproducción, recreación de formas, la vida es esteticidad pura<sup>16</sup>.

La inclusión del mundo de la vida como mundo simbólico-biótico en la trama de los valores, transforma las relaciones entre *nos-otros-natura*. La tolerancia será entonces una actitud donde se acepta al otro no por ser otro sino porque no hay otra alternativa. El otro y lo otro se niegan. Como una especie ingrata moramos la tierra, ese mundo de la vida simbólico-biótico del cual hacemos parte, como si ésta fuera una bodega llena de recursos disponibles y para siempre. La toleramos en sus diferencias siempre y cuando ella nos abastezca. Y el otro se convierte en espectáculo para mí. El otro diferente es tolerado mientras represente un atractivo comercial, turístico o patrimonial<sup>17</sup>.

La trama de relaciones tejida en el habitar, en la habitación y en el hábito, se realiza en la comunicación<sup>18</sup>. A partir de dicho tejido simbólico-biótico surge el sí

<sup>14</sup> Cfr. *Loc. cit.*

<sup>15</sup> Cfr. Noguera, Patricia, *Educación estética y complejidad ambiental*, Manizales: Universidad Nacional Sede Manizales, 2000.

<sup>16</sup> Cfr. Noguera, Patricia, *El reencantamiento del mundo. Ideas filosóficas para la construcción de un pensamiento ambiental contemporáneo*.

<sup>17</sup> Cfr. Moreno, César, *Tráfico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad*, Barcelona: Pre-textos, 1998.

<sup>18</sup> Cfr. Bateson, Gregory, *Espíritu y naturaleza*, traducción de Ramón Alcalde, Buenos Aires: Amorrortu, 1993.

mismo y el otro, que es la referencia que confirma al sí mismo. Y esa mirada desde el otro, no puede darse en la Modernidad centrada, por cuanto su punto de partida es el dominio del yo sobre el mundo y sobre el otro.

La tolerancia es un valor surgido de esta relación moderna entre el yo, el otro y el mundo. El respeto sólo es posible cuando se reconoce que el yo no es posible sino a partir del otro y de lo otro. Ellos son el punto de partida del yo y no a la inversa. Ellos producen yo. Esta filosofía del otro y de lo otro, exige la descentración del yo, exige la trama, la ruptura con las jerarquías lineales surgidas del concepto moderno de dominio de la razón sobre el mundo.

«El 'sí-mismo' surge de la naturaleza sin abandonar todo lo que ella le ha aportado en el proceso evolutivo. Somos parte integrante de la 'trama de la vida'. Somos uno de sus hilos tejido en la complejidad de la urdimbre natural. No somos seres externos a la naturaleza ni superiores a ella, que la podamos observar desde fuera y mucho menos manejarla a nuestro antojo»<sup>19</sup>.

La relación respetuosa con la tierra no tiene cabida dentro del paradigma cartesiano que rige la Modernidad; es una relación que hasta ahora empieza a desarrollarse en la ética, porque la superación del reduccionismo ético es más difícil que la superación del reduccionismo científico. El reduccionismo ético ha permeado a tal punto todas nuestras acciones que, al mundo moderno del derecho le parece extraña la introducción de problemas como los derechos de los animales. No es que este aspecto no se esté discutiendo, sino que el imaginario social según el cual sólo los humanos tenemos derechos, es demasiado fuerte aún. Igualmente la idea de respeto apenas comienza a introducirse en las relaciones entre la sociedad y la naturaleza. A muchos filósofos les parece una falta de respeto pedirle al Hombre (con mayúscula), que respete la naturaleza. El lenguaje de la ciencia moderna considera a la naturaleza como recurso. El ser humano administra los recursos de la tierra para su provecho. La ciencia moderna pretendió que su actividad era a-moral; que su actividad es autónoma y se rige por los hechos «objetivos» en tanto que la moral es subjetiva<sup>20</sup>; que el hecho objeto de la ciencia es independiente de la axiología. En la actividad científica impera el principio de la escisión sujeto-objeto.

La tolerancia social, igualmente, surge de la inequitativa relación de alteridades donde se impone un Yo que asume una postura de «dominio magnánimo» frente al otro-objeto. El lenguaje de la administración es gráfico a este respecto, e incluso habla de «el recurso humano». Hasta el ser humano es un objeto, recurso de uso. En la relación del

<sup>19</sup> Cfr. Noguera, Patricia, «El reencantamiento del mundo. Ideas para una ética-estética desde la dimensión ambiental».

<sup>20</sup> Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, traducción de Manuel García Morente, México: Porrúa, 1972. Véase también: Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción de Manuel García Morente, Buenos Aires: Losada, 1981.

ser humano con el entorno, desde la racionalidad científica, se establece como razón de ser el uso de todos los recursos de forma ilimitada, condición para la expansión del progreso continuo, que es uno de los imaginarios fundadores y fundamentales de la Modernidad. Para hacerlo, esta cultura se ha basado en valores antropocéntricos como el de la libertad y el respeto a la vida humana. Sin embargo, la *praxis* histórica de la Modernidad no ha considerado que la vida humana forme parte del tejido básico de la trama de la vida —en donde su propia vida no es más que una hebra—, no ha considerado tampoco que el progreso y la libertad tienen como límite la vida misma, y con ella su posibilidad física, y no ha habido valor más vulnerado que el de la vida humana.

Ted Perry lo expresa de manera poética en el epígrafe de Fritjof Capra en su libro que tiene por título ese concepto de *la trama de la vida*<sup>21</sup>, y que es una adaptación de una parte de la carta del jefe Seattle: «Esto sabemos./ Todo está conectado/ como la sangre/ que une a una familia (...)/ Lo que le acaece a la tierra,/ acaece a los hijos e hijas de la tierra./ El hombre no tejió la trama de la vida;/ es una mera hebra de la misma./ Lo que le haga a la trama,/ se lo hace a sí mismo». Y si el respeto por la vida humana que se ha enunciado como uno de los derechos fundamentales, no se cumple, mucho menos el respeto por la vida en general que apenas se empieza a enunciar<sup>22</sup>.

### § 3. Valores sociales y ética ambiental: una visión fenomenológica

El concepto de respeto al otro en su otredad pura no pudo ser desarrollado por la fenomenología husserliana. No hay que olvidar que hasta su muerte, Husserl fue un pensador moderno, heredero de la más importante escuela de pensamiento metafísico: la escuela alemana del idealismo trascendental. Sin embargo, la duda que envuelve a Husserl en su *Crisis*<sup>23</sup>, cuando encuentra que el yo que reflexiona es el mismo yo natural en actitud filosófica y no un yo diferente, abre una puerta inmensa al ambiente como propiciador de constitución y reconocimiento del yo. Husserl encuentra que es imposible escindir el yo natural del yo que filosofa, es decir, del yo en actitud trascendental. Son una misma cosa aunque diversa y contradictoria. La emergencia fenomenológica de estos dos momentos del yo, hace que se supere la idea de una ética personal y subjetiva hacia una ética compleja, relacional y ecológica.

Husserl muere sin darse cuenta de la aventura filosófica que está proponiendo al mundo. Heidegger, la hermenéutica, el pensamiento complejo, la disolución de bre-

<sup>21</sup> Cfr. Capra, Fritjof, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, Barcelona: Anagrama, 1998, pp. 26-27.

<sup>22</sup> Cfr. Noguera, Patricia, «El reencantamiento del mundo. Ideas para una ética-estética desde la dimensión ambiental».

<sup>23</sup> Cfr. Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991.

chas del conocimiento y el pensamiento ambiental, continúan el camino de la alteridad abierto por Husserl, inspirado a su vez en el conocimiento que tuvo Husserl del budismo y de las filosofías orientales, cuya característica más común es la integralidad y el holismo<sup>24</sup>. De hecho, Occidente se abre a Oriente desde finales del siglo XIX, en un diálogo entre culturas que transforma las artes, las formas de relación entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza y el universo. La fenomenología como flujo de las vivencias de la conciencia en el mundo-de-la-vida como horizonte, es ya una propuesta incluyente e integradora, pues la idea de grados, puntos de vista, escorzos y un cierto relativismo epistemológico, ontológico y metodológico, influye en las transformaciones del concepto de verdad y de realidad, así como en el concepto de cultura, sociedad y naturaleza.

Cada cultura tiene una idea de naturaleza diferente. La occidental cree en una naturaleza «recurso» disponible para el hombre. Otras culturas creen en una naturaleza madre, generadora, matricial, creadora. Otras en una naturaleza sagrada, misteriosa. La fenomenología influye en una transformación del concepto de naturaleza. El Círculo de Eranos, así como el pensamiento de Fritjof Capra, Francisco Varela y Humberto Maturana, tienen sus orígenes en la fenomenología, las cosmovisiones orientales, el budismo y otras corrientes alternativas al racionalismo occidental. La fenomenología vive esa contradicción: de un lado sigue creyendo en la intersubjetividad trascendental; de otro, tiene como *a priori* en el mundo de la vida, como mundo ambiente, como mundo cultura y como mundo horizonte de sentidos, de manera que la fenomenología permite la apertura al otro y a lo otro superando la escisión fundacional del occidente platónico<sup>25</sup>.

La pregunta que se plantea en esta reflexión sobre el mundo de los valores sociales, desde la fenomenología y la dimensión ambiental, es qué tipo de valor es la tolerancia. Igual que el desarrollo sostenible, la tolerancia podría ser un valor de una cultura en transición, de una visión escindida del mundo a una visión integral. De una visión lineal, jerárquica y de dominio de las relaciones entre sociedad y naturaleza, a una visión de emergencia, integralidad y complejidad de dichas relaciones. La tolerancia no puede estabilizarse como valor, pues ella encierra valores terriblemente nocivos en Occidente, como el dominio y la escisión<sup>26</sup>.

¿Por qué la filosofía ambiental aún no ocupa un lugar temático sino como filosofía de la naturaleza —que no es lo mismo—, en los eventos de filosofía? La respuesta que surge de la experiencia de construir una nueva forma del filosofar mismo, es sin duda la ausencia de una aceptación real de la alteridad que significa la filosofía am-

<sup>24</sup> Cfr. Varela, Francisco, *El fenómeno de la vida*, Santiago de Chile: Dolmen Ediciones, 2000.

<sup>25</sup> Cfr. Ángel, Augusto, *La razón de la vida, Platón o la pirámide invertida*, Medellín: IDEA, Universidad Nacional de Colombia, Sede, 2001, tomo II.

<sup>26</sup> Cfr. Noguera, Patricia, *El reencantamiento del mundo. Ideas filosóficas para la construcción de un pensamiento ambiental contemporáneo*.

biental. Ya hay una tolerancia frente a la reflexión ambiental en los espacios de dominio académico de la Filosofía. Pero el desprendimiento paulatino que la filosofía ambiental realiza con respecto a una racionalidad dominante y a una visión eurocentrista del conocimiento, así como la solicitud que la filosofía ambiental hace de una mirada a filósofos rechazados por la Modernidad, como Baruch Spinoza, o la idea que surge de la filosofía ambiental, de un retorno a la naturaleza como creadora y sujeto de derechos, aún es anatema para los sectores más ortodoxos de la filosofía actual.

Sin duda ya hay tolerancia, pero no reconocimiento. La fenomenología es uno de los campos en el cual ya hay reconocimiento y respeto —no tolerancia—, por la filosofía ambiental; basta con mirar autores como Heidegger<sup>27</sup>, Jonas<sup>28</sup>, Janke<sup>29</sup>, García Gómez-Heras<sup>30</sup>, Ortiz-Osés<sup>31</sup> u Hoyos Vázquez<sup>32</sup>. Todos ellos tienen una herencia fenomenológica inmensa. Igualmente, Varela en su libro «El fenómeno de la vida»<sup>33</sup>, hace un hermoso reconocimiento a Edmund Husserl y a su filosofía-río: la fenomenología. Esta no es creación de la razón sino la comprensión que hace el filósofo de la manera cómo es el fluir de la vida.

Así las cosas, los conceptos de flujo y grados, así como la idea de horizonte y sentido, permiten un reencuentro con la vida y un desmonte de la razón en razones. Los valores se constituyen en ese flujo del mundo de la vida, que para la filosofía ambiental es la vida en su sentido más absoluto y complejo. Gregory Bateson<sup>34</sup>, gran admirador de la fenomenología, habla de pautas conectoras en los flujos de la vida, que para él es información y comunicación. Los valores no están escindidos de los procesos de la vida (que se inicia aproximadamente hace cinco mil millones de años). Las opciones que ella ha tomado son valoraciones. ¿Aleatorias? Claro que sí. ¿No surgidas de la racionalidad en sentido kantiano o incluso hegeliano? Por supuesto que no; el valor no es producto de la racionalidad sino a la inversa: la razón, como una producción de la vida en su fluir milenar, es un valor de la vida. Por eso la filosofía ambiental invierte la estructura de la filosofía occidental desde Platón<sup>35</sup>: ella debe ponerse al servicio de la vida.

<sup>27</sup> Cfr. Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Buenos Aires: Editorial Sur, 1960. Véase también: Heidegger, Martin, *Interpretación sobre la poesía de Hölderlin*, traducción de José María Valverde, Barcelona: Ariel, 1983.

<sup>28</sup> Cfr. Jonas, Hans, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, París: Les Editions du Cerf, 1990; Jonas, Hans, *Técnica, medicina y ética*, Barcelona: Paidós, 1992; Jonas, Hans, *Pour une éthique du futur*, París: Editions Payot & Rivages, 1998.

<sup>29</sup> Cfr. Janke, Wolfgang, *op. cit.*

<sup>30</sup> Cfr. Gómez-Heras, J.M.G., *El a priori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*, Barcelona: Anthrosos, 1989.

<sup>31</sup> Cfr. Ortiz-Osés, «Epídisis».

<sup>32</sup> Cfr. Hoyos, Guillermo, «Elementos filosóficos para la construcción de una ética ambiental», en: *Memorias seminario nacional sobre ciencias sociales y medio ambiente*, Bogotá: ICFES, 1989.

<sup>33</sup> Cfr. Varela, Francisco, *op. cit.*

<sup>34</sup> Cfr. Bateson, Gregory, *op. cit.*

La fenomenología comienza dicha inversión superando la dualidad, de manera que la razón es un valor más de la vida y no el centro.

#### **§ 4. Fenomenología y ética ambiental: integración radical del mundo de la vida a partir de valores como la responsabilidad y el respeto**

Los valores de respeto y responsabilidad, como principios fundacionales de la actitud del ser humano con respecto al fenómeno de la vida, exigen un cambio radical de actitud. No puede haber respeto sin responsabilidad, y esto no tiene ya que ver directamente con la tolerancia. Ella, como valor de una sociedad en tránsito, debe ser superada. Es de esos valores que valen en cuanto que permiten el paso hacia. El respeto y la responsabilidad parten de la equidad, y ésta de la justicia. ¿Cómo puede haber respeto en condiciones de injusticia o de inequidad? ¿Cómo puede haber respeto a la vida, cuando en una sociedad como la nuestra las formas de inequidad se manifiestan todos los días en las calles de nuestras ciudades, en el seno de nuestras familias, en las instituciones que, por su naturaleza, deberían ser las más justas, transparentes y responsables? ¿Cómo puede haber respeto cuando los países del mundo occidental y accidentalizado orientan su economía a la competitividad y no a la solidaridad? ¿Cómo puede haber respeto y responsabilidad cuando el mercado de alimentos, de agua, de energía, de «recursos naturales renovables y no renovables», está impactando la trama de la vida de tal manera que estamos llegando a un punto de no retorno? ¿Cómo hablar de equidad en una sociedad cuyos éxitos y riquezas se basan en los fracasos y pobrezas de otras?

La responsabilidad como exigencia de un *ethos* respetuoso de la vida, rebasa la individualidad y exige un viraje profundo de los símbolos de nuestra cultura<sup>35</sup>. El respeto es hoy una utopía, aún estamos en los comienzos de un tipo de tolerancia que se acerca más a una relación de dominio maquillada que a una lenta y tortuosa aceptación del otro y de lo otro en su otredad.

La ética ambiental es, por ello, un campo fundamental de trabajo de las sociedades del presente si queremos tener un futuro equitativo, respetuoso y responsable para todos los seres vivos, incluyendo los humanos.

<sup>35</sup> Cfr. Ángel, Augusto, *La razón de la vida. Platón o la pirámide invertida*.

<sup>36</sup> Cfr. Ángel, Augusto, *La aventura de los símbolos. Una visión ambiental de la historia del pensamiento*, Bogotá: Ecofondo, 2000.



# Cine y fenomenología

Movies and Phenomenology

**GUILLERMO PÉREZ LA ROTTA**

Universidad del Cauca  
Colombia

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II.*

*Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología / I Coloquio Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica.*

*Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 75-88.*

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

Esta ponencia es sobre el libro *Génesis y sentido de la ilusión filmica*. El cine basa su narración en una imitación de la percepción humana, que llamamos «efecto de realidad», el cual, en su configuración, genera un universo singular de representación. La percepción humana es comprendida como intencionalidad significativa del cuerpo que, al habitar el mundo, otorga atribuciones esenciales de realidad intersubjetiva: movimiento, espacio, tiempo, habla. El «efecto de realidad» tiene una propiedad mimética que genera una adherencia del espectador, no sólo porque entrega como *relato* una reconstrucción *filmica* de nuestra percepción; también al interior de esa atribución, *cuenta una historia* en la cual participamos. Las participaciones del espectador son elaboraciones que comportan procesos de reconocimiento como sujeto en el mundo y en su intersubjetividad. Esta experiencia es un movimiento del ensueño, semejante al sueño, porque genera en el acto de ver el filme correspondencias entre lo consciente y lo inconsciente. Su sustancia es el derivar libre de la intersubjetividad como posibilidad creadora y afirmativa en el mundo. Descifrar el relato es enfrentarse a un enigma que corresponde a lo que pulsa en nosotros como sentido explícito y latente. Esto último implica un ejercicio de crítica consciente que procura desentrañar las posibles verdades del relato como propias.

This presentation is about the book *Génesis y sentido de la ilusión filmica* (*Genesis and Sense of Film Illusion*). The movie industry bases its narration on an imitation of human perception called «reality effect» that, in its configuration, generates a singular universe of representation. Human perception is understood as a significant premeditation of the body that, when inhabiting the world, grants essential attributes of intersubjective reality: movement, space, time, speech. The «reality effect» has a mimetic property that generates the spectator's adherence, not only because it yields as a *story a filmed* reconstruction of our perception, but also because within that attribution, it *tells a story* in which we participate. The spectator's participations are elaborations that include recognition processes as a human being in the world and in his intersubjectivity. This experience is a reverie movement, similar to the dream, because it generates in the act of watching the film correspondences between the conscious and the unconscious. Its substance is a free deriving of intersubjectivity as a creative and affirmative possibility in the world. To decode the story is to face an enigma that corresponds to what throbs within us as an explicit and latent sense. The latter implies an exercise of conscious critic trying to eviscerate the possible truths of the story as our own.

## § 1. La percepción como fundación ontológica de realidad

En esta ponencia dejaremos de lado los temas del habla y el tiempo que desarrollamos en nuestro libro<sup>1</sup>, y nos aproximaremos a la cuestión de la percepción humana como experiencia fundante, desde una breve consideración del espacio y el movimiento, a la luz de aportes de la psicología de la *Gestalt* y de Maurice Merleau-Ponty. La experiencia corporal de nuestro movimiento en el espacio tiene dos atribuciones: de una parte ocurre de una forma antepredicativa, como evidencia que funda posteriores elaboraciones racionales o discursivas; de otra parte entrega al sujeto unas dimensiones de *su propia realidad en el mundo*. Para demostrar estos postulados entraremos primero a describir la estructura «objeto-horizonte». La realidad del espacio es un juego constante entre la percepción de los objetos y sus horizontes, relación que implica una perspectiva inevitable para los sujetos que la viven. Dentro de esa parcial experiencia es posible desarrollar un involucramiento del mundo por el cuerpo, para generar formas intencionales de habitarlo. El siguiente experimento de Max Wertheimer comprueba la versatilidad del cuerpo para apropiarse un espacio extraño de acuerdo a sus potencialidades de acción: «Si nos apañamos para que un individuo no pueda ver la habitación en la que se encuentra, sino por mediación de un espejo que la refleje inclinándola 45 grados respecto de la vertical, el individuo verá primero la habitación 'oblicua'. Un hombre que por ella ande, parece como si anduviera de lado. El pedazo de cartón que cae a lo largo de la guarnición de la puerta, parece que cae según una dirección oblicua. El conjunto es raro. Al cabo de unos minutos, se produce un cam-

---

<sup>1</sup> Cfr. Pérez La Rotta, Guillermo, *Génesis y sentido de la ilusión fílmica*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad del Cauca, 2003.

bio brusco: las paredes, el hombre que se pasea por la habitación, la dirección de la caída del cartón, se vuelven verticales»<sup>2</sup>.

El experimento revela una experiencia de lo espacial surgida de la versatilidad corporal para proyectarse en un contexto que *se hace* habitable. El cuerpo recomienza siempre tareas de asentamiento, se acostumbra a los esquemas que segrega y reposa activamente con ellos, como formas virtuales de su ser espacial: se resigna al hacinamiento o, al contrario, se reafirma en la necesidad de lo espacioso, aprende con vértigo a caminar o se harta de avanzar entre la multitud, se esconde en la opresión de un rincón, y progresivamente acumula variaciones en un constante retomar para sí el espacio. A medida que el cuerpo siente y elabora, el espacio empieza a ser para él internamente, como germen que anida su condición espacial sobre las memorias corporales. Y cuando el cuerpo habita el mundo, aparece rodeado de cosas que aparecen parcialmente, pero que se encadenan sensiblemente en una totalidad que él configura. El cuerpo no está simplemente arrojado al mundo, sino inmerso en él, para hacerlo su hábitat en tanto lo descubre y apropia progresivamente. Sobre la base de esta experiencia la racionalidad —por ejemplo, la geometría— puede construir sus verdades, no para corregir una errática percepción, sino para confirmar en la esfera de la razón las significaciones fundamentales que entrelaza la percepción en su perspectivismo que entrega al mundo<sup>3</sup>.

## § 2. La estructura objeto-horizonte

Imagino mi casa en todos sus rincones y al verla interiormente la reconozco con tal exactitud, que puedo caminar a tientas con los ojos cerrados por sus cuartos y corredores. Pero igualmente, al recorrerla con los ojos abiertos existe una relación sobreentendida de mi cuerpo con ella, que la dispone para habitarla en sus ambientes. Mi casa es un horizonte en la misma medida en que tiene diferentes facetas espaciales donde los objetos se me aparecen utilitaria, afectiva y estéticamente<sup>4</sup>. Lo mismo puedo decir en referencia al mundo y sus coordenadas espaciales que son huellas tramas en mi corporeidad como juego dinámico entre los objetos y su horizonte, pero esta experiencia fluye continuamente y no se ejerce como la constitución de un rom-

<sup>2</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, traducción de Jean Cabanes, Barcelona: Península, 1975, p. 263.

<sup>3</sup> Así como la racionalidad construye conceptos sobre las vivencias espaciales, la imaginación poética, de la mano de los símbolos, otorga singulares atribuciones intencionales a nuestra experiencia del espacio; un ejemplo de ello es la simbolización del mar, que ha sido comprendido por los poetas como una imagen de la eternidad. Y en su filme *La muerte en Venecia*, basado en la novela de Thomas Mann, Visconti culmina el relato con una imagen en la que el infinito dionisiaco del mar aparece como el horizonte de la bella imagen apolínea del joven contemplado por el moribundo Aschenbach.

<sup>4</sup> Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, *op. cit.*, pp. 87 ss.

pecabezas, a partir de fijaciones locales y puntuales. Si aprecio el árbol, no es exactamente para aislarlo y tenerlo sólo a él, como si lo que hubiese alrededor dejase de existir y se volviese una región vacía. En realidad estoy con el árbol que sobresale y me da una dimensión del conjunto que le sirve de horizonte: una casa, la montaña a lo lejos. El árbol es realmente espejo de la casa y la montaña, y el percibir es el pasar de una cosa a otra de modo que aquella me ofrece una dimensión de ésta y viceversa. Pero, ¿cómo el objeto refleja en su cara perceptible las dimensiones de otros objetos? Lo que opera en torno al mirar que apresa los objetos en continuidad es la actividad del cuerpo que elabora espontáneamente la globalidad del espacio, como una intención en la que lo corporal se vuelve espacial y el espacio una cualidad del cuerpo. El cuerpo envuelve y habita el mundo desde sus múltiples perspectivas y no termina de hacerlo, progresa indefinidamente en ello<sup>5</sup>.

Si por otra parte considero el movimiento, encontraré que existe una unidad entre conciencia y cuerpo en el acto mismo de realizar todos los desplazamientos, pues mi cuerpo está siempre conmigo<sup>6</sup>, y por ello una realidad trascendental habita diversos espacios para retenerlos como dimensiones permanentes de sus intenciones. Merleau-Ponty describe la espontaneidad motriz del cuerpo de la siguiente manera, cuando intenta explicar fenomenológicamente lo que los psicólogos llaman «sensación cinestésica»: «Lo que ellos expresaban, bastante mal, hay que decirlo, con la 'sensación cinestésica', era la originalidad de los movimientos que ejecuto con mi cuerpo: anticipan directamente la situación final, mi intención no esboza un recorrido espacial sólo para alcanzar el objetivo, dado primero en su lugar; hay como un germen de movimiento que sólo secundariamente se desarrolla en recorrido objetivo. Muevo los objetos exteriores con el auxilio de mi propio cuerpo que los toma en un lugar para conducirlos a otro. Pero al cuerpo lo muevo directamente, no lo encuentro en un punto del espacio objetivo para conducirlo a otro, no preciso buscarlo, está ya conmigo: no necesito conducirlo hacia el término del movimiento, ya toca al mismo desde el principio y es él mismo que al mismo se lanza. Las relaciones de mi decisión y de mi cuerpo en el movimiento son unas relaciones mágicas<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> «La visión y el movimiento son maneras específicas de relacionarnos a unos objetos y si, a través de todas esas experiencias, se expresa una función única, es ésta el movimiento de existencia, que no suprime la diversidad radical de los contenidos porque los vincula, no situándolos a todos bajo la dominación de un 'yo pienso', sino orientándolos hacia la unidad inter-sensorial de un 'mundo'. El movimiento no es un pensamiento de un movimiento, y el espacio corpóreo no es un espacio pensado o representado» (*ibid.*, p. 154).

<sup>6</sup> Cfr. los aportes de Merleau-Ponty en torno a la dimensión trascendental del cuerpo en: *ibid.*, pp. 108 ss. También, la concepción práctica de la conciencia, a partir de la noción de «ser-del-mundo»: «No se hará comprensible la apraxia, no se hará justicia a las observaciones de Liepmann, más que si el movimiento por hacer puede ser anticipado, sin serlo por una representación; y esto no es posible más que si la conciencia se define no como pro-posición explícita de sus objetos, sino, más generalmente, como referencia a un objeto práctico lo mismo que teórico, como ser-del-mundo; si el cuerpo, por su parte, se define no como un objeto entre otros objetos, sino como el vehículo del ser-del-mundo» (*ibid.*, p. 165, nota 95).

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 111-112.

La unidad entre cuerpo y conciencia se manifiesta en dos sentidos originales: de una parte aparece como un movimiento en el que habitamos y dominamos el mundo, a partir de nuestra actividad kinésica y significativa; en la vida no distinguimos representativamente entre una acción que aparece mentalmente para la conciencia y la orden que ella le daría a posteriori al cuerpo; la conciencia es originalmente, dice Merleau-Ponty aludiendo a una indicación de Husserl, no un «yo pienso», sino un «yo puedo»<sup>8</sup>. De otra parte esa constante referencia hacia lo trascendente se ejerce desde la dimensión trascendental de la propia unidad entre cuerpo y conciencia, bajo la forma de un inalienable aparecer, de modo que podremos reconocer una relación significativa entre lo que hace kinésicamente un hombre y su interioridad, y a la inversa, aquello que vivimos internamente adquiere siempre una manifestación gestual<sup>9</sup>.

En cuanto a la percepción del movimiento, al observar el desplazamiento de un pájaro en el cielo, tal experiencia se realiza unitariamente ante mí, sin disociar el movimiento del ser corporal y sensible del pájaro<sup>10</sup>. Sobre la base de esta experiencia original la física y la geometría pueden distinguir a posteriori al móvil de sus desplazamientos y analizar a estos como ocupaciones sucesivas de diferentes espacios, en aras de un dominio técnico. Al considerar conjuntamente la condición de mi ser kinésico y la contemplación del movimiento, advierto que la mirada no es un reflejo mecánico del pájaro sino una acto intencional del ojo. No estoy ante el pájaro como Descartes ante los muñecos con sombrero que no logra discernir perceptivamente como hombres. Contemplar el ave que vuela es saber en el fondo que el mundo está frente a mí: sujeto y espectáculo se transparentan significativamente en el acto de mirar. Por ello ya no podremos concebir a la conciencia como lo inextenso, ni al espacio como lo extenso, porque tal separación promueve la reclusión de la conciencia en una condición ontológica de puro pensar, y una relación con lo extenso en la que sólo interesa aplicar a las cosas —incluido el cuerpo como res extensa y mecánica— unas propiedades abstractas tejidas en la idealidad de aquel pensar. La relación entre conciencia y espacio tiene en la percepción del movimiento una de sus dimensiones originales. Lo que aparece originariamente, como un aspecto de la formación del individuo, es una relación móvil con el mundo en un doble sentido: hay un ser que se mueve y en la misma medida puede descubrir las cosas como móviles; progresivamente descubre las elaboraciones que puede hacer

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>9</sup> Ya Husserl anticipa la consideración de la unidad entre conciencia y cuerpo como aparecer: «aparece un estado de conciencia de un sujeto-yo idéntico, real en sentido estricto, que da a conocer en él sus *propiedades individuales y reales* en el mismo sentido y del que se tiene conciencia —en cuanto es esta unidad de propiedades que se dan a conocer en estados— como único en el cuerpo que aparece. *Bajo la forma del aparecer* se constituye así la unidad psicofísica natural del hombre o animal, *fundada* en el cuerpo» (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, México: FCE, 1997, pp. 126-127, cursivas del autor).

<sup>10</sup> Cfr. Merleau-Ponty, Maurice, *op. cit.*, p. 193.

motrizmente sobre las cosas. Este proceso constituye una posibilidad entre otras, de su diferenciación con el mundo, hasta llegar al acto de mirar donde sobresale una percepción dirigida a la realidad. ¿Cómo sabemos del ser del movimiento si no es porque hemos podido descubrir a las cosas como móviles para nosotros?, ¿si no es porque las hemos tocado con las manos y examinado con la mirada, porque hemos aprendido a reencontrarlas con las manos y la mirada, porque las hemos captado y elaborado en su dinamismo a través del cuerpo, si no es, en fin, porque hemos descubierto nuestra diferencia con el mundo en ese juego?<sup>11</sup> Sólo entonces mirar las cosas en movimiento puede ser esencialmente la continuada consumación de un viaje de retorno a sí mismo en el escenario del mundo.

### § 3. Valor fenomenológico del cine

El valor fenomenológico del cine consiste, entre otras cosas, en que puede volver a revelarme nuevamente la realidad de espacio y movimiento como intenciones referidas al mundo, y por ello es que en sus inicios aparece ante los espectadores como algo que asombra en su familiaridad. La magia emanada del cinematógrafo y de los juguetes y prefiguraciones que lo antecedieron proviene del desdoblamiento de nuestra kinesis, ejercida en aquellos artificios: en esas representaciones se miraban los hombres, en indisociable referencia a su mundo kinésico. Al producir el desdoblamiento de la actividad kinésica en el espacio se empieza a perfilar un efecto de realidad que retoma las propiedades intencionales de la percepción y las revela en un medio convencional y singular. El montaje fílmico imita las condiciones de la percepción, al relacionar los planos de una forma homogénea que busca disimularse en sus cortes, establece un movimiento constante de los objetos y personajes en sus horizontes, y todo ello ocurre genéticamente en el eje axial del cuadro cinematográfico, que opera como el corte de una ventana ante la cual apreciamos un paisaje dinámico que aparece y desaparece. El espacio, junto con los objetos y seres, se prolonga imaginariamente más allá de los bordes del cuadro, precisamente porque el montaje selecciona y aproxima la trama de hombres y mundo que aparecen ante el espectador como su reflejo. Noël Burch ha rastreado las primeras manifestaciones de la integración entre el afuera y el adentro del cuadro y encuentra que las películas de persecución sirvieron para crear narraciones en las que perseguidos y perseguidores aparecen en distintos espacios a través de planos en sucesión<sup>12</sup>. El desplazamiento producido es doble: aparece como movimiento de los personajes

<sup>11</sup> A la luz de un análisis de la enfermedad de la ceguera síquica, Merleau-Ponty logra describir la relación intencional entre la conciencia y sus objetos como dimensiones kinésicas. *Cfr. ibid.*, p. 138.

<sup>12</sup> *Cfr. Burch, Noël, El tragaluz del infinito*, Madrid: Cátedra, 1987, capítulo 6.

pero también como sucesión tópica propiciada por la cámara y el montaje. Esta sucesión supone imaginariamente espacios recorridos que sin embargo no aparecen perceptiblemente. El espacio fílmico configura otras relaciones entre el afuera y el adentro del cuadro que contribuyen decisivamente a construir la interrelación narrativa entre el hombre y su espacio: en primer lugar las miradas de los personajes, dirigidas afuera del cuadro, que forman una continuidad con la presencia de algo o alguien que cabalmente no está en el cuadro, pero existe en nuestro imaginario sólo porque el actor lo mira, y que se confirma perceptiblemente cuando la cámara en alternación lo capta. Entramos con ello en la percepción del personaje, en su elaboración de aquel espacio en el que aparecen sus interlocutores o sus objetos, y que están a su disposición de una manera aproximativa, que selecciona, pero que también avanza en sucesivos acercamientos para envolver integralmente su mundo. En segundo lugar están los seccionamientos de personajes y cosas, que suponen imaginariamente la existencia de su integridad por fuera del cuadro. La cámara penetra en el rostro del personaje, en un gesto de sus manos, o destaca un objeto y con ello el cine potencia con novedad la expresividad de las cosas al aproximarnos a ellas y relacionarlas con las vicisitudes de los hombres. Pero ello es posible gracias a las aproximaciones de una cámara que nos permite hacer una transacción imaginaria y perceptual entre lo que está adentro del cuadro y lo que está afuera. Se configura con ello la posibilidad de relacionar significativamente el microcosmos y el macrocosmos, de volver expresivas distintas magnitudes del espacio, que nunca son vacías sino que integran en su espacialidad a seres y objetos que les corresponden, y se encuentra progresivamente una globalidad del espacio culturalmente significativa. El cine reelabora novedosamente y enfatiza la relación entre los objetos y sus horizontes como una relación entrañable al cuerpo, segrega un espacio de parcialidades y revelaciones, de presencias y ausencias, de acercamientos y alejamientos, de imbricación de mundo y hombre, y aquel que está en el centro de ese viaje es el hombre; para realizarlo ha interpuesto a la cámara, la ha convertido en un instrumento de su mirada y sus intenciones.

#### § 4. La intencionalidad perceptiva e imaginaria del espectador

La mirada de la cámara ha mediado y proyectado a la mirada humana desde una situación original que tiene una enorme fuerza: la percepción como trasfondo, el espacio y el movimiento como sentidos humanos de mundo. Desde esta base el espectador *se reconoce frente a la representación fílmica*, se identifica con la cámara y el montaje que simulan su habitar el mundo. Al apreciar la representación fílmica se produce una experiencia de intencionalidad que consiste en que el espectador reconoce inmediatamente su relación móvil y espacial con un entorno que lo circunda y que él habita.

De este modo, entramos en una nueva consideración imaginaria que intensifica *la presencia para sí* de la propia subjetividad encarnada y mundana<sup>13</sup>, pero que en igual forma la irrealiza, por cuanto trasciende la realidad práctica hacia el orden de la representación ilusoria. La mezcla de imagen en movimiento y de subjetividad, actualizada en la práctica de *ver el cine*, promueve un movimiento profundo de identificaciones y proyecciones del espectador. Al representar el movimiento, al redescubrir significativamente los objetos en sus horizontes, al refigurar la trama de mundo y hombres, el cine genera un éxtasis ilusorio en donde el sujeto se hunde en un estado que llamamos ensueño, porque no es ni la pura vigilia ni el puro onirismo; allí, en ese estado de ensueño, *el espectador se intuye a sí mismo repetidamente en una realidad originaria*, sabe secretamente que lo que aparece le atañe tanto como su propio reflejo en el espejo, y expresa tal familiaridad de una forma extraña y perturbadora, tal y como cuando el adolescente descubre finalmente su yo más original en el reflejo de sí que aparece ante él<sup>14</sup>.

## § 5. El espectador y la narratividad

El efecto de realidad producido por el cine tiene la función primordial de contar historias; en la transformación fílmica del movimiento y en la progresiva ostentación de los objetos en sus horizontes por obra del montaje, *lo que acontece es la revelación del mundo*

<sup>13</sup> Este principio de reconocimiento ante la *representación* de la unidad de mundo y hombre es básicamente *expresión de sí*, en el medio de variados lenguajes, y aparece tempranamente como condición de nuestra humanidad, hecho cuerpo y transmitido por los dobles, en los cuales surge y se desarrolla la conciencia. Se manifiesta en las pinturas rupestres, en la escultura, en los tótems, y en las danzas más primitivas. Es el germen del desarrollo del teatro occidental, a partir de la expresión ritual de la comunicación con el dios Dionisio en la Grecia antigua.

<sup>14</sup> Esta experiencia original y definitiva como fuente de la yoidad ha sido comprendida de diversas formas por la filosofía y la psicología; problema capital de la fenomenología, en tanto toda ella persigue la descripción y la génesis de la yoidad, en el contexto de la relación intersubjetiva y mundana. Interesa resaltar aquí que el cine retoma, como representación perceptual e imaginaria, ese drama y esa continuidad de la existencia; en los límites de esta ponencia, hemos tematizado brevemente la cuestión desde el espacio y el movimiento, pero atañe fundamentalmente al tiempo y al habla, temas que trabajamos en otras secciones de nuestro libro. Un pasaje de *El miedo a la libertad* de Erich Fromm confronta este tema con gran pertinencia cuando cita un trozo de una novela de R. Hughes, referido al personaje de Emily, una niña de diez años: «Ella había estado jugando 'a la casa' en un rincón, en la proa, cerca del cabestrante (...) y, ya cansada del juego, se paseaba casi sin objeto, hacia la popa, pensando vagamente en ciertas abejas y en una reina de las hadas, cuando de pronto una idea cruzó por su mente como un relámpago: que ella era *ella*. Se detuvo de golpe y comenzó a observar toda su persona en la medida en que caía bajo el alcance de su vista. No era mucho lo que veía, excepto una perspectiva limitada de la parte delantera de su vestido, y sus manos, cuando las levantó para mirarlas; pero era lo suficiente para que ella se formara una idea del pequeño cuerpo que, de pronto, se le había aparecido como suyo» (Fromm, Erich, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires: Paidós, 1977, p. 49). Advertimos que la descripción de Hughes conjuga cuerpo, mente, imaginación y juego como unidad, como *mundo de la vida*, y que la yoidad aparece, a la vez, corporal y como sentido interno en el mundo. Para que ello ocurra ha de haber en la revelación una cualidad de reflejo objetivo de sí, y por tanto una condición trascendental y subjetiva del propio cuerpo. La novela se titula: *A High Wind in Jamaica*.

en términos de una historia. Ya las primeras historias del cine establecen la unidad entre el montaje y una *ocurrencia*, las más de las veces, kinésica, que entrega al espectador un simulacro de su *inherencia perceptiva* al mundo y una *fábula* que cuenta algo propio de aquella inherencia: en el filme *Stop Thief* (1901), un vagabundo roba unas salchichas de una estantería y es perseguido por el carnicero. Al contar esas historias sencillas, el cine encontró su lenguaje pero igualmente retomó el mundo en su simplicidad de aventura primitiva, hasta alzarse a la complejidad de historias donde el símbolo y la complejidad eran decisivos<sup>15</sup>. En su desarrollo el cine adoptó códigos narrativos que provenían de la literatura, el teatro y finalmente de la tradición oral, y los transformó en función de las posibilidades expresivas de la imagen en movimiento y el montaje. A partir de estas posibilidades, y sobre la base del efecto de realidad, *se inmiscuye social y personalmente lo imaginario que el espectador recrea creativamente en las historias que se le presentan, y que de diversas maneras le atañen como algo suyo*. Es natural que el espectador se olvide o no advierta ese lenguaje en el que se sostiene subrepticamente la historia, ese efecto de realidad que se disimula conscientemente y le entrega un mundo ficticio, para entregarse al juego y transformación que la historia le propone. La historia, en realidad, *se hace cuerpo en la apreciación del espectador*, es allí donde se vuelve positivamente un *universo imaginario* que tiene las propiedades de la vida real, es allí donde *se totaliza y es fecundada por el espíritu de quien la contempla*. Sobre la intencionalidad narrativa se alza infinita la intencionalidad imaginaria del alma del espectador. El cine vuelve a conquistar, bajo la singularidad de su expresión, el carácter ontológico que la narratividad tiene tradicionalmente para los hombres. Desde hace milenios, y por distintos caminos expresivos, la narratividad *cuenta el mundo que nos es propio*, lo postula e interioriza en nosotros, a través de formas que son mimesis de la vida. Al vivir por obra de lo narrativo, recreamos y valoramos de una manera intersubjetiva ese mundo, y la narración se proyecta en nuestro ejercicio cotidiano con un carácter práctico, porque alienta y modela la vida, en un ámbito ético que nos hace partícipes personales de lo humano<sup>16</sup>. *Pero las narraciones, como el efecto de realidad del cine, vienen y se dirigen intencionalmente de y hacia el «mundo de la vida»*<sup>17</sup>. Porque existe una dimensión antepredicativa de la vida,

<sup>15</sup> Un ejemplo de la complejidad simbólica que alcanza el cine lo apreciamos en la obra de Charles Chaplin, quien logra dar unidad a la pantomima, el melodrama y los símbolos más penetrantes de humanidad. En *El circo*, nos transmite el sentido de la relación entre los humanos y los animales, a través del delirante juego en las alturas de un payaso al que se le suben juguetones unos monos. Y en *Tiempos modernos*, genera una dialéctica crítica entre el maquinismo y las injusticias sociales por un lado, y la lucha del vagabundo por sobrevivir y afirmar su libertad, por el otro.

<sup>16</sup> En su ensayo «El narrador», Walter Benjamin plantea la vinculación original entre la narración y la transmisión de verdades y experiencias que se recrean singularmente en la historia. Este texto es un valioso aporte para el desarrollo de nuestras tesis. Cfr. «El narrador», en: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, traducción de Marco Aurelio Sandoval, Madrid: Taurus, 1991.

<sup>17</sup> Desde la aproximación que Cecilia Monteagudo hace al concepto de *mundo de la vida*, podemos postular que éste tiene que ver, en lo que respecta a la narratividad, con dos sentidos: primero como «mundo circundante se da a la intuición sensible, lo que significa que la corporalidad representa el primer estrato de la vida intencional

que emerge como sociabilidad, podemos desplegar y fijar nuestros lenguajes como confirmación de esa sociabilidad. No somos originalmente discursivos; primero el mundo nos urge y se abre a la percepción, y los otros nos asombran; y luego nuestro cuerpo se va haciendo discursivo, en términos de hablas que tienen variadas modalidades. De acuerdo a estas consideraciones, podemos postular que las narraciones, como expresiones miméticas y bajo distintas modalidades expresivas, *intentan reabrir y resignificar el mundo de la vida*, en un movimiento incesante. Quizás en esa relación entre las narraciones y el «mundo de la vida» estriba el hecho de que constantemente la magia de lo revelado miméticamente nos asombre: hay a la vez un decir, pero también una latencia del decir, que mueve y remueve el curso y la realidad misma de la vida de los hombres en el mundo. Esa narratividad que somos es siempre una elaboración que presupone un mundo que subyace, y donde las cosas empiezan a ser para nosotros. Ellas no dejan de gravitar como comienzo. De lo contrario, ¿por qué nos vuelve a emocionar la luna grande que sale tras la montaña? De lo contrario, ¿por qué queremos filosofar? Eugen Fink decía que el comienzo del filosofar es el asombro. Comienzo en el sentido de que no basta con empezar por allí para irnos a otra parte, por ejemplo hacia un tejido de verdades definitivas, sino que el filosofar es, como ya lo advirtieron Husserl y otros, un constante re-comenzar, y todo merece volver a ser pensado<sup>18</sup>. El movimiento intencional que se desprende de vivir las narraciones es el reconocimiento intersubjetivo, pues ellas expresan los fantasmas, los simulacros, los ensueños, que originalmente postulan un reflejo de sí tan explícito como enigmático, tan transparente como opaco. El juego entre la transparencia y la opacidad es el devenir de un sujeto que nunca está quieto, y es el que es, en el dinamismo de unas figuras que le vuelven a renovar como presencia los misterios de su existencia, así como le entregan nuevas claves de su ser. Pero tales emanaciones de la vida de un sujeto que vive las narraciones son socialmente un proceso que le ocurre a él como individuo singular<sup>19</sup>, y en la misma medida, una mediación de su singularidad por los imaginarios colectivos de una sociedad o cultura determinadas<sup>20</sup>.

---

de la subjetividad» (Monteagudo, Cecilia, «Mundo de la vida y autorreflexión de las ciencias del espíritu», en: *La fenomenología en América Latina*, Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2000, p. 170). Y además en el sentido de que «el mundo de la vida es siempre pre-dado pero al mismo tiempo es un horizonte histórico intersubjetivo que continúa constituyéndose» (*ibid.*, p. 172).

<sup>18</sup> Recogemos también la noción que ofrece Teodoro Adorno sobre la obra de arte como enigma: ésta revela y oculta a la vez, y está dirigida, como universo autónomo (mónada), hacia la vivencia y valoración constante de unas verdades que se construyen en su referencia crítica frente a la realidad histórica y social. Cfr. Adorno, Teodoro, *Teoría estética*, Madrid: Taurus, 1980, pp. 162 ss.

<sup>19</sup> La noción de fantasma la tomamos del psicoanálisis, como una escenificación imaginaria en la que se halla presente el sujeto manifestando sus deseos y sentidos latentes de existencia. Se aproxima a lo que Freud llamó fantasía y puede expresarse por ello en los ensueños diurnos o también en el onirismo profundo. Cfr. Laplanche Jean y Jean Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, traducción de Fernando Gimeno Cervantes, Madrid: Labor, 1979, pp. 141 ss.

<sup>20</sup> *Enamorada* (1946), filme de Emilio, el «Indio» Fernández, es un buen ejemplo para ilustrar nuestra tesis, porque expresa en clave el drama interclasista y melodramático del pueblo mejicano, la relación profunda de esta cultura

## § 6. El cine y el espectador

A la luz de lo planteado anteriormente, postulamos que la apreciación de las narraciones implica una compenetración vivencial y hermenéutica entre el espíritu del espectador y la representación fílmica. Lo externo corresponde, de una forma laberíntica nunca completamente esclarecida, a lo interno, al alma<sup>21</sup>. De acuerdo con Edgar Morin, el alma es esa zona de participación, aquel accionar del espíritu, esa posibilidad de creer con singular encanto, que se instala en nosotros cuando apreciamos el filme, oscilando entre el efecto de realidad que aparece como doble del mundo y la proyección y vivencia subjetivas. Dentro de ese velo y transparencia del relato fílmico, está presente la corporeidad del mundo —o la mundanidad del cuerpo— actuando como una realidad que sostiene las revelaciones y ocultamientos, porque es un rostro que me gusta y no sé por qué, es una fotografía que me transmite el espíritu de un mundo narrativo, es la gestualidad del personaje incluidos su voz y su habla, es la consistencia de una historia que tanto como me dice me interroga, lo que me entrega un sentido que no puede ser totalmente transparente para mí, que discierno en buena medida, pero que igualmente presenta evidencias y sobreentendidos y que no alcanzo a racionalizar totalmente<sup>22</sup>. Es en el seno de ese juego entre la plenitud y profundidad de la obra, y mis apreciaciones, desde donde puedo construir verdades que no nacen como algo abstracto, sino como

---

con la religión católica y el sentido polivalente de la virgen. La idealización que hace el general Juan José Reyes (Pedro Armendáriz) del ejército revolucionario, frente a Beatriz Peñafiel (María Félix), la mujer que desea y que pertenece a la clase terrateniente, se unifica y adquiere su quintaesencia pura y utópica a través de la comparación que este general hace entre su amada y la Virgen María, en una escena memorable que ocurre en una iglesia, ante el altar de la virgen. Podríamos plantear y desarrollar a la luz de este filme la idea del fantasma como una realidad y expresión del colectivo. Otro filme reciente del mexicano Juan Carlos Rulfo, *Del olvido al no me acuerdo*, opera con maestría en el exorcismo parcial de los fantasmas históricos y existenciales que asolan intermitentemente a los pobladores del pueblo donde nació el escritor Juan Rulfo. Las interpolaciones entre la naturaleza y los textos y gestualidades de los personajes ostentan un sentido muy singular de la vida en la tierra.

<sup>21</sup> Esta noción es de Edgar Morin y se convierte en un aporte importante para nuestras reflexiones. Cfr. Morin, Edgar, *El cine o el hombre imaginario*, traducción de Ramón Gil Novales, Barcelona: Seix Barral, 1972, pp. 40 ss.

<sup>22</sup> Una ilustración de ello se puede ofrecer al advertir que la estética neorrealista mezcla inteligentemente la gestualidad de los actores naturales, el azar de la existencia y la fábula cotidiana, con una narración y un montaje que nos hacen suponer que estamos ante la vida pura y desnuda. Al apreciar filmes como *Ladrón de bicicletas* o *La vendedora de rosas*, se transparenta en nosotros todo un sentido sobreentendido de la existencia, manifestado en la «ficción» misma. Y dicho sentido tiene, esconde, el inconsciente de una cultura que resulta familiar al espectador, y puede ser comprendido en sus posibles significaciones. Hace falta tomar distancia frente a lo propio para comprenderlo. Una estética como la del neorrealismo nos permite un acercamiento y distanciamiento a la vez, al efectuar sutilmente una mezcla de vida y ficción, plena de sobreentendidos que reclaman el desciframiento. Por otro lado, la noción de evidencia desde la fenomenología es importante porque nos permite comprender el movimiento interminable entre las verdades y aquella relación en la que la intersubjetividad se «llena» de mundo: «la evidencia de la percepción no es el pensamiento adecuado, o la evidencia apodíctica. El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo, estoy abierto al mundo, comunico indudablemente con él, pero no lo poseo, es inagotable» (Merleau-Ponty, Maurice, *op. cit.*, p. 16). La obra de arte, y en particular el filme, nos presentizan singularmente esas evidencias ante las cuales nos interrogamos, pero también son la fuente de nuestra condición de seres-del-mundo.

sentidos que tienen que ver con mi situación existencial y se abren en la misma medida a posibles significados compartidos cultural e históricamente. Al apreciar y comprender el filme oscilamos entonces entre la vivencia de la obra y la racionalización de la misma. El filme recrea y transforma el *mundo de la vida* al mismo tiempo que me entrega evidencias surgidas de su ley interna<sup>23</sup> para ser interpretadas en un dinamismo incesante. Pero ese proceso está atravesado por una intersubjetividad que trasciende en el mundo; compartir el filme puede ser un gesto indefinido de reconocimiento de mí mismo frente a los otros. Puede ser igualmente un gesto de afirmación de la existencia que se esconde en aquel reconocimiento, pero igualmente puede ser una confirmación del interés que tengo en la ficción como universo de lo posible, de lo que todavía no existe de una forma plena, ni en la realidad ni en mí, y sin embargo aventuro que puede existir<sup>24</sup>. El poder estratégico de lo imaginario se evidencia, por medio de la ficción, en tanto que *alcanzamos la verdadera dimensión de nosotros mismos*, porque al escapar por un momento de los límites y condiciones de la existencia como lucha y trasegar real, podemos volver a ella para descifrarla y hacerla verdad en nosotros, para afirmarla en la misma medida en que la cuestionamos. La vida ha de ser soñada para llegar a ser lo que es, y la evasión que procura el filme es algo trascendental, su importancia reside en que somos deseo, derivar, y no positividad biológica. Las imágenes hiladas como relato, advertidas en la ensoñación, en la duermevela de quietud motriz, en el intercambio de fantasmas personales y cristalizaciones de la pantalla, aflojan al yo para que en la apreciación manifieste y proyecte sus deseos. Se trata de un derivar en el que el hombre, sujeto histórico y simbólico, configura objetos y universos deseables dentro de un marco que compromete su temporalidad, su vida toda, y en ella su lenguaje. El mundo puede ser asumido de infinitas formas; habrá tantas historias como vidas puede haber, tantos personajes como individuos, y en la multiplicidad de esas historias y personajes siempre se ejercita lo mismo: *el devenir del sujeto, y la variedad de unas relaciones intersubjetivas*. La cualidad del yo, aquel lugar de su exactitud existencial y autorreflexiva, se halla de una parte en un devenir en el que tortuosamente libera sus estados latentes y *trata de apropiárselos* para trascender como yo. Y de otra parte se ubica en el hecho de que esa dinámica adquiere

<sup>23</sup> Lyotard nos explica cómo están ligadas en la obra de Husserl la cuestión del *mundo de la vida* y la de las evidencias, como horizontes donde se construyen indefinidamente las verdades: «(...) es siempre y exclusivamente en la experiencia actual donde me aparece como ilusoria la experiencia anterior. Así, no hay una 'experiencia verdadera' hacia la cual hubiere que retomar como al índice de la verdad y del error; la verdad se experimenta siempre y exclusivamente en una experiencia actual, la corriente de las vivencias no se remonta, sólo puede decirse que si tal vivencia se me da actualmente como una vivencia pasada y errónea, esta misma actualidad constituye una 'experiencia' nueva que expresa, en el presente vivo, tanto el error pasado como la verdad presente que es corrección de ese error» (Lyotard, Jean François, *La fenomenología*, Barcelona: Paidós, 1989, p. 51).

<sup>24</sup> Esta idea la encontramos en la obra de Adorno y en la «teoría crítica». Desde esa perspectiva se concibe a la obra de arte como un trascender frente a la realidad, que tiene una afinidad con el movimiento del filosofar. Pero podríamos plantear que es una dimensión fundamental de lo humano expresada en la actualidad por distintas corrientes de pensamiento, como el psicoanálisis, la fenomenología o la hermenéutica, entre otras.

su propia densidad en los procesos de participación, en la red que teje con los otros. Ahora bien, el proceso de participación cinematográfico permite *recrear de múltiples maneras la esencia social y en devenir de la subjetividad. Cataliza y expresa las experiencias históricas que en el seno de la sociedad avanzan como drama de la intersubjetividad*. Por ello aventuramos la idea de que al sentir el texto del filme, descubrimos entre las líneas de esa corriente la huella, la cifra, del deseo humano, expresado de infinitas maneras. Pero al mismo tiempo, ese texto nos adhiere al mundo, confirma nuestra referencia indisoluble a él en un gesto de afirmación que se asombra al recrear las presencias soberanas que nos atañen corporal y espiritualmente. El cine nos hace valorar nuevamente el sentido de la tierra.

# La rebelión de Edith Stein: la individuación humana

Stein's Rebellion: Human Individuation

WALTER REDMOND

Universidad de Texas, Austin  
Estados Unidos de América

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II.*

*Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología / I Coloquio Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica.  
Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 89-106.*

Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá. Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

La cosa individual, ¿qué es y cómo se conoce? Desde Platón esto ha sido un problema, pues el contenido de las cosas individuales es general y su materia carece de contenido. Santo Tomás de Aquino, no obstante, abogó por la materia (*materia signata quantitate*), pero Juan Duns Escoto, oponiéndose, propuso una forma individual, *haecceitas*. Seis siglos más tarde el poeta inglés Gerard Manley Hopkins se alegró al conocer la *haecceitas*, pues creyó que confirmaba su propia tesis de *inscape* («in-idad») e *instress* («in-tensión»). En el siglo XX, Edith Stein (Santa Teresa Benedicta de la Cruz) también rechazó el principio tomista de la individuación y elaboró una teoría original de la identidad humana, el núcleo humano (*Kern*) como especie, y del conocimiento especial de esta identidad.

The individual has been a problem since Plato. What is it and how do we know it? For the content of the singular thing is general yet its matter lacks content. St. Thomas Aquinas nevertheless plumped for the matter (*materia signata quantitate*), but then John Duns Scotus proposed an individual form, *haecceitas*. Six centuries later the English poet Gerard Manley Hopkins rejoiced upon discovering *haecceitas*, which he thought corroborated his own theory of «inscape» and «instress.» In the twentieth century Edith Stein (St. Theresa Benedicta of the Cross) also rejected Thomas' individuation principle and worked out an original theory of human identity, the human core (*Kern*) as species, and of our special knowledge of this identity.

Yo, Miguel de Unamuno, (...)  
soy especie única.<sup>1</sup>

La cosa individual, ¿qué es y cómo se conoce? Desde Platón la identidad individual ha sido un problema, pues si el contenido de la cosa individual es general y su materia carece de contenido, ¿qué es lo individual como tal? Y si el entendimiento sólo conoce lo universal, ¿cómo capta lo particular?

Entre las varias soluciones, famosa es la de Santo Tomás de Aquino: la individualidad se basa en cierta cantidad de materia. Pero varios filósofos familiarizados con su doctrina hallaron dificultades en ella y han propuesto otras teorías. Consideraremos tres aquí: la del franciscano inglés Juan Duns Escoto (m. 1308), la del poeta inglés Gerard Manley Hopkins (m. 1889) y en primer término la de la fenomenóloga alemana Edith Stein (m. 1942, Santa Teresa Benedicta de la Cruz).

Edith Stein, a diferencia de Escoto y Hopkins, aplicó la parte novedosa de su tesis sólo a los seres humanos. Es, pues, una teoría de la identidad humana y de su conocimiento. Ella conocía las posiciones de Aquino y de Escoto, y combinó la escolástica y la fenomenología en su propia solución —efectivamente, esta «fusión» (como decía) de las dos tradiciones es uno de los aspectos más interesantes y originales de su filosofía.

El pensamiento de Stein también tiene afinidad con otras corrientes filosóficas, como la existencialista. Kierkegaard protestó contra el idealismo de Hegel porque el individuo no parecía caber en su sistema teórico. Edith Stein habría aceptado su convencimiento de que el individuo no puede «universalizarse», que el hombre existente no puede reducirse a los conceptos, que yo no soy «un» individuo sino «el» individuo que soy. Stein también criticó el «idealismo trascendental» de su maestro Husserl,

---

<sup>1</sup> Unamuno, Miguel de. «Mi religión», en: *Obras completas de Miguel de Unamuno*, editado por M. García Blanco, 16 tomos, Madrid: Afrodísio Aguado, 1950-1958, tomo 16, p. 119.

reestableciendo así el acceso a las cosas individuales transubjetivas<sup>2</sup>. Y como Heidegger<sup>3</sup>, Sartre y otros, reconoció el papel de lo «prerreflexivo» en el conocimiento; en efecto, un argumento importante con que apoyó su concepto de la individualidad es que concuerda con nuestras expectativas prefilosóficas.

De manera que Edith Stein no vaciló en rebelarse contra sus dos maestros, Aquino y Husserl. Veamos ahora su rebelión contra Tomás de Aquino y su propia respuesta al problema de la individualidad<sup>4</sup>. Luego de plantear la cuestión de la individuación y repasar las soluciones de Escoto y Hopkins, examinaremos la teoría de Edith Stein según la expuso en su obra *Potenz und Akt*<sup>5</sup>.

## § 1. Individuación

### § 1.1. Constitución y conocimiento de la cosa individual

Si se me pregunta qué es lo que conozco de una rosa, hablo de su color rojo, su olor, la forma de sus pétalos, y así de sus otras cualidades. Pero éste es precisamente el problema: *otras* rosas tienen el mismo matiz rojo, el mismo olor, la misma forma —o al menos pueden tener estas cualidades generales. Todo lo que conozco de esta rosa, pues, lo podría conocer en otras cosas. ¿Esta rosa no es más que un manojo de propiedades universales «contraídas» (como decían los escolásticos) sin nada propio, singular? Además, la ciencia no habla de las cosas singulares; los botánicos no hablan precisamente de *esta* rosa, sino que la usan para constatar sus cualidades *generales*.

Durante toda la historia de la filosofía se ha preguntado sobre el ser y el conocimiento de la cosa particular y las respuestas han podido ser muy decisivas. El idealismo

<sup>2</sup> Explícitamente en su «Exkurs über den transzendentalen Idealismus» de *Potenz und Akt* (versión española: Stein, Edith, *Crítica del idealismo trascendental*, traducción de Walter Redmond, Madrid: Ediciones Encuentro, 2005 [en prensa]). *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins* (abreviaremos esta obra como PuA) fue publicado póstumamente como tomo 18 de *Edith Steins Werke*, Freiburg: Herder, 1998 (versión inglesa: *Potency and Act*, traducción de Walter Redmond, Washington: Institute of Carmelite Studies, 2000).

<sup>3</sup> *Fräulein Stein* era colega de Heidegger, quien sugirió que ella preparara su primera comparación de Aquino y Husserl («Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung») para el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. El texto fue publicado en: *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, suplemento del *Jahrbuch*, 1929. Edith Stein leyó *Ser y tiempo* de Heidegger y dijo que influyó en su *Potenz und Akt* (cfr. PuA, p. 5). Trató de esta obra de Heidegger explícitamente en un apéndice inédito destinado a aparecer en *Endliches und ewiges Sein* (Freiburg: Herder, 1986, p. xvii), «Martin Heideggers Existentialphilosophie», publicado finalmente en: *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben* (Lovaina/Freiburg: Nauwelaerts/Herder, 1962, pp. 69-139).

<sup>4</sup> Sobre su rebelión contra Husserl, ver: Redmond, Walter, «Edith Stein, santa Teresa Benedicta de la Cruz. Una defensa del realismo», en: *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 1, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 123-141.

<sup>5</sup> La autora escribió *Potenz und Akt* en 1931 como *Habilitationsschrift* cuando solicitaba un puesto docente en la Universidad de Freiburg-im-Brisgau.

es un ejemplo. A Hume, quien había dicho que no experimentamos la «sustancia» de la rosa sino sólo sus cualidades, Kant respondió que la sustancialidad pertenece a la mente, y la rosa individual se queda en un *apeiron* «noumenal».

### § 1.1.1. Los griegos

Platón habló de lo entendible de la *rosa*, es decir, de sus cualidades, sus εἶδη, formas, «ideas», pero entre esta *rosa* y su ser-así originario se abrió un abismo, un χωρισμός. Trató de cruzarlo con la ayuda de las metáforas, μίμησις y μέθεξις, imitación y participación. Conocemos esta rosa mediante los sentidos (la vemos, la tocamos, la olemos, etc.), pero no con nuestro νοῦς o entendimiento, que sólo capta lo general. Aristóteles rechazó las «ideas» y llamó a la cosa individual la «πρώτη οὐοία», la sustancia primera, como lo que lleva los accidentes; en cambio la sustancia segunda es universal y corresponde al concepto. Habló, como Platón, del ἄτομον εἶδος, la especie última indivisa, «más baja», que no puede dividirse en más formas generales, y vio la μορφή o forma de *rosa* como moldeando cierto trozo de la πρώτη ὕλη, la «materia prima». El entendimiento abstrae la forma general de la rosa singular —conociéndola, pues, como general. Desde la temprana Edad Media hasta nuestros días los filósofos se han ocupado del «problema de los universales»: ¿cómo se compaginan individuo y rasgos, sensación e intelección, existencia y esencia?

### § 1.1.2. Tomás de Aquino

Según Tomás de Aquino, el «principio de individuación» de esta rosa no puede ser la forma de *rosa* (por ser ésta general y compartida por todas las rosas) ni la materia (pues la materia prima, por carecer totalmente de formas, también es general «negativamente»). El principio no es la materia sin más, sino la materia «quantitate signata», marcada o sellada con cierta cantidad<sup>6</sup>. La forma de *rosa*, pues, es la especie última «indivisa» o «specialissima», la forma más baja. Sin embargo, no existe ninguna forma o especie *individual* que «contraiga» la especie última de rosa a las rosas particulares.

Y según Tomás de Aquino, conocemos esta rosa «indirectamente», cuando el entendimiento «se vuelve» al *phantasma* o representación sensible de la rosa y lo compara con el correspondiente concepto intelectual de *rosa*<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I, 86, 1.

<sup>7</sup> Cfr. *ibid.*, I, 84, 7.

Estas explicaciones no han convencido a varios pensadores que dudan de que hagan justicia a la realidad de la rosa individual y a nuestro conocimiento de ella<sup>8</sup>. Escoto y Edith Stein rechazaron la doctrina de Tomas de Aquino, y Hopkins elaboró su propia tesis «metafísico-poética» del individuo.

## § 2. Escoto

Escoto estudió en la Universidad de Oxford y enseñó allí, en París y en Colonia. A todas luces quiso respetar tanto la generalidad de las cosas como su individualidad. Por un lado reconoció la objetividad (si bien «diminuta») del ser-así general de las cosas singulares, y por otro elaboró una célebre explicación de su unicidad. La individualidad de esta rosa, dijo, no se debe ni a su forma de *rosa* ni a su materia, porque estos dos aspectos son generales (tampoco se debe a cierta cantidad de la materia, como dijo Aquino, porque la cantidad no pasa de ser un accidente de la rosa)<sup>9</sup>.

Escoto propuso una «entidad singular o individual» como «última realidad del ente»; la llamó *haecceitas*, «estoidad», el hecho de ser «esto»<sup>10</sup>. Esta rosa es rosa por su forma de rosa, pero esta forma no es la «última», pues otra forma, la *haecceitas*, es la «diferencia individual» que «contrae» su forma general de *rosa* (en realidad, todo su ser-así: su vivir, su rojez, su olor, etc.) a esta rosa individual. Pero la *haecceitas* no añade ningún contenido nuevo a la rosa; sólo hace que la rosa sea *haec*, «ésta»<sup>11</sup>.

Escoto creyó que las cosas individuales son inteligibles, entendibles directa e «intelectualmente», en sí mismas (si bien los sentidos no captan lo general, dijo, no se sigue de ahí que el entendimiento no pueda conocer lo singular)<sup>12</sup>. El entendimiento conoce la rosa singular como individual (pues conoce sus formas y la *haecceitas* es una forma), y la conoce como existente (pues entendemos las proposiciones contingentes que se refieren a las cosas existentes)<sup>13</sup>. Sin embargo, Escoto no creyó que el conocimiento de las cosas sea claro, pues cada cosa tiene su propia razón de ser, conocida sólo por Dios; en cambio nosotros —viajeros en camino a Dios— no conocemos las cosas individuales plenamente, ni siquiera nos conocemos cabalmente a nosotros mismos.

<sup>8</sup> Sin embargo, un tomista como Armand A. Maurer podría responder de esta manera: «<the passivity of matter> prevents it from accounting for any of the positive perfections in an individual being, including its individuality, or in the case of man his personality. The nobility of being an individual or a person does not come from the individual's matter but from its act of being, which is the intrinsic root of all its perfection» (*Medieval Philosophy*, Nueva York: Random House, 1962, pp. 178-179).

<sup>9</sup> Cfr. *Opus Oxoniense*, 2:3:5, n. 1.

<sup>10</sup> Cfr. *ibid.*, 2:3:6, n. 15; «*haecceitas*» en: *Reportata Parisiensia*, 2:12:5, nn. 1, 8, 13, 14, y *Quaestiones in libros Metaphysicorum*, 7:13, nn. 9 y 26.

<sup>11</sup> Cfr. *Opus Oxoniense*, 2:3:6, n. 15. «*Haec*» en latín significa «esta» o «estas (cosas)».

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*, 2:3:6, n. 16 y 2:3:9, n. 9.

<sup>13</sup> Cfr. *ibid.*, 4:45:3, n. 17.

### § 3. Hopkins

Gerard Manley Hopkins, con T. S. Eliot, tuvo más influjo en la poesía de lengua inglesa del siglo XX que cualquier otro poeta. Como Escoto, estudió en la Universidad de Oxford. Al principio era anglicano de religión, pero se convirtió a la iglesia católica y entró en la Compañía de Jesús. Como jesuita, tras trabajar en varias parroquias en Inglaterra, fue nombrado profesor de lenguas clásicas en la Universidad Católica de Dublín. Casi todas sus poesías, incluyendo la famosa «El naufragio del *Deutschland*», aparecieron por primera vez sólo hasta después de su muerte (en 1918), y desde la edición de 1930 Hopkins comenzó a impactar en el mundo literario. Su estilo poético fue sumamente original y formuló su propia teoría prosódica, *sprung rhythm*.

La belleza de cada objeto cautivó a Hopkins, y en sus poesías quiso celebrar su unicidad. Acuñó los términos «*inscape*» e «*instress*» para expresar su propia doctrina de la individualidad. *Inscape* («in-idad» literalmente) es la propiedad del estar-en-esto, la intimidad ontológica de esta rosa, su índole irrepetible, las notas individuales comprimidas en ella. Y el poeta trata de reproducir esta interioridad; el poema también tiene, pues, su *inscape*. Por otro lado, el *instress*, o «in-tensión», es la presión interna que mantiene comprimidas las cualidades de la rosa singular. El *instress* en efecto hace pensar en la «*contractio*» escotista de la forma última al individuo por la *haecceitas*.

La cosa individual, pues, emerge como peculiar, novedosa, idiosincrática. La naturaleza, dice Hopkins, nunca se cansa de producir cosas inéditas, nunca se agota, pues en ella «vive la frescura en lo más hondo de las cosas»<sup>14</sup>. La cosa singular es «una sola vez»: esta libélula, esta piedra redonda, las cuerdas de este violín, esta partitura de Purcell, este martín pescador. El «*serse*» —*selving*— es lo más propio que el individuo hace:

Cada cosa mortal hace una sola y la misma cosa:  
 Reparte este íntimo ser en que cada una habita;  
 Se es, se hace; dice «yo mismo», anunciándose,  
 Gritando «*lo que hago eso soy yo: para eso he venido*»<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Gardner, W.H. y N.H. Mackenzie (eds.), *The Poems of Gerard Manley Hopkins*, Londres/Nueva York/Toronto: Oxford University Press, 1967, p. 66. La traducción de éste y los demás poemas es nuestra.

«God's Grandeur»

And for all this, nature is never spent;  
 There lives the dearest freshness deep down things.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 57.

«As kingfishers catch fire»

Each mortal thing does one thing and the same:

Deals out that being indoors each one dwells;

*Selves* —goes itself; myself it speaks and spells,

*Crying* What I do is me: for that I came.

En 1872, cuando estudiaba filosofía con los jesuitas, Hopkins descubrió la *haecceitas* de Escoto, y la vio como una confirmación de su teoría personal de *inscape* e *instress*. Vio el encuentro con Escoto como una «misericordia de Dios» y dijo: «desde aquel tiempo cada vez que percibía un inscape de cielo o mar pensaba en Escoto»<sup>16</sup>.

Dedicó un soneto a la *haecceitas*, a los «estos» de la Universidad de Oxford —de su Oxford y del «Oxford de Duns Escoto»:

Pero ¡ah! *este* aire que yo recojo y espiro, de *este* aire vivía él;  
Estas hierbas y aguas, estos muros son lo que rondaba  
quien más que todos los hombres mueve mis espíritus a la paz;  
De la realidad el desenmarañador más finamente vetado;  
Una intuición la suya, sin rival, sea Italia sea Grecia, (...) <sup>17</sup>

Esto es, Tomás de Aquino y tal tradición griega.

## § 4. Edith Stein

### § 4.1. Individuación externa e interna

Las teorías de la *haecceitas* y del *inscape* dan cuenta de *cualquier* cosa individual. Edith Stein distinguió dos sentidos de «individuo»: el individuo que lleva el principio de su individualidad dentro de sí mismo y el individuo que la debe a un principio fuera de sí mismo<sup>18</sup>. De la individuación interna dice que si la *species specialissima*, la forma última de la cosa, puede existir en un solo ejemplar, hay que llamar a la diferencia específica «individual» y al ejemplar un «individuo». Si bien dice que este lenguaje no es «tradicional», evidentemente evoca a la doctrina de Escoto<sup>19</sup>; incluso llama a la individuación

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. xxi, xxiv.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 79.

«Duns Scotus's Oxford»

Yet ah! This air I gather and I release

He lived on; these weeds and waters, these walls are what

He haunted who of all men most sways my spirits to peace;

Of realty the rarest-veined unraveller; a not

Rivalled insight, be rival Italy or Greece.

<sup>18</sup> «Wir schieden unter den konkreten Individuen, für die wir ja jetzt die Frage des aktuellen Seins zu untersuchen haben, solche, die ihr *principium individuationis* in sich tragen, und solche, bei denen es ein äußeres ist. Die Frage wird für beide getrennt behandelt werden müssen» (PuA, p. 41).

<sup>19</sup> «Wo die *species specialissima* nur in einem Exemplar existieren kann, ist die spezifische Differenz als *individuell* zu bezeichnen und das Exemplar als *Individuum* (in einem ausgezeichneten, von dem traditionellen unterschiedenen Sinn)» (*ibid.*, p. 202). También: «<In die Form> des Individuums nur Individuen eingehen. Nehmen wir in die Form des Individuums das 'dies' mit auf, das es bestimmt festlegt, so kann es nur von einem Individuum ausgeführt

interna «*haecceitas*». De las dos formas de la individualidad, dice: «una es la '*haecceitas*' (el 'ser esto'), la cual está fundada en la '*quidditas*', y otra cuyo fundamento está fuera del *quid*»<sup>20</sup>.

La individuación *externa* que propone Stein es básicamente tomista, pero la interna es de su propia cosecha. En la individuación externa, la última especie general está multiplicada —o puede multiplicarse— en muchos individuos. Por ejemplo, la especie *rosa* está distribuida entre las rosas concretas; cada rosa es «distinta en número» de las otras, pero «en la especie» todas coinciden. En cambio, una cosa que se individuaba internamente es «una» no sólo en número sino también *en especie*; es decir, la *especie misma* ya es individual en sí misma.

La línea divisoria entre la individuación interna y externa cae entre las «personas» o «espíritus» (Dios, ángeles y hombres) y las cosas sub-humanas.

## § 4.2. Individuación externa

En los minerales las especies más bajas se reparten en individuos<sup>21</sup>, y su individuación viene de fuera; «este 'fuera' indica que el *quid* dentro del individuo tiene que ligarse con algo que no está fijado en el individuo, algo a lo que en cierto sentido la fijación a este *quid* le es contingente»<sup>22</sup>.

La forma sustancial de una cosa que carece de vida difiere de la de un organismo viviente porque éste también es *entelequia*: el acto de la materia que presta el modo de ser llamado «vida»<sup>23</sup>. La entelequia —pide la palabra prestada a Aristóteles— es la fuerza vital («cual si algo se le quedara del hálito creador»<sup>24</sup>) que tiene como fin organizar cierta cantidad de materia en cierta hechura individual. El efecto es la «colección» de la materia —el término recuerda la «*contractio*» de Escoto y el «*instress*» de Hopkins— en la forma del individuo y en la individualidad de la entele-

---

werden. (Das 'dies' hat einen allgemeinen Sinnesbestand, ist also selbst noch allgemeine Form; es liegt aber in diesem Sinn, daß es Fixierung je eines Singulären ist, und man kann es so fassen, daß es die Form selbst individuiert) (*ibid.*, p. 34).

<sup>20</sup> «Für unsere Problematik genügt vorläufig die Feststellung einer Doppelform der Individualität: einer in der die '*haecceitas*' (das 'dieses sein') in der '*quidditas*' begründet ist, und einer, bei der ihr Grund außerhalb des *Quid* liegt» (*ibid.*, p. 30).

<sup>21</sup> «Daneben steht die Möglichkeit einer niedersten Species, die sich in einer Mehrheit von Individuen, begrenzt oder unbegrenzt vielen, vereinzeln kann (...) Zu dieser Art von Individuen gehören alle materiellen Dinge» (*loc. cit.*). Stein usa el ejemplo de globos de oro, trozos de granito, cristales, etc. (*cf. ibid.*, pp. 30-32, 171, 214-215).

<sup>22</sup> «Dies 'außerhalb' weist darauf hin, daß das *Quid* innerhalb des Individuums mit etwas verbunden sein muß, was in sich nicht festgelegt ist und dem die Festlegung auf dieses *Quid* in einem gewissen Sinn zufällig ist, d.h. auf einen formalen Sinn von *Materie*, der noch zu erörtern sein wird» (*ibid.*, p. 30).

<sup>23</sup> «Die *Entelechie* ist die substantiale Form der belebten Materie. Sie ist der Akt der Materie, in die sie eingeht und der sie das Sein gibt, jenen eigentümlichen Seinsmodus, den wir 'Leben' nennen» (*ibid.*, p. 223).

<sup>24</sup> «(...) als sei etwas von dem schöpferischen Atem in ihr zurückgeblieben» (*ibid.*, p. 224).

quia misma<sup>25</sup>. Edith Stein dice que un tilo difiere de otro no sólo «en número» y por estar en distintos lugares, sino en sus cualidades —pero éstas a su vez son «*de ratione materiae*»<sup>26</sup>. El animal difiere de la planta porque sus «adentros» están abiertos<sup>27</sup>. A cada uno le corresponde su propio «trozo de materia» y su propia fuerza vital. Las diferencias individuales se deben a las distintas disposiciones de la materia para recibir la forma y también a los influjos externos durante la producción del individuo, al medio ambiente y a las distintas condiciones de vida en su desarrollo<sup>28</sup>.

### § 4.3. Individuación interna: las personas

Las personas —a saber, el espíritu infinito, Dios, y los espíritus finitos, los ángeles y los hombres— abrigan en sí mismas el principio de su unicidad. Edith Stein sigue la doctrina de Tomás de Aquino cuando habla de la individualidad de Dios y de los espíritus «puros» —los ángeles—, pero la abandona en el caso de los hombres. Cuando se trata de los seres humanos, en efecto, hace una cosa sorprendente: *aplica la teoría tomista de los ángeles a los seres humanos*.

Al decir esto, Edith Stein, conforme a esta fase de su metodología fenomenológica, está prescindiendo de la existencia real no sólo de los ángeles sino también de todo lo que considera, a fin de enfocar el ser-así de las cosas, su esencia, su forma:

<sup>25</sup> «<Die Entelechie> ist *lebendige Kraft* als sei etwas von dem schöpferischen Atem in ihr zurückgebliebenen (...) Diese Kraft ist eine begrenzte, auf ein endliches Ziel gerichtete und damit richtungsbestimmte: ein bestimmtes Quantum bestimmt qualifizierter Materie zu bestimmter Gestalt zu organisieren. Aus dieser Umgrenzung ihres Seins, ihrer Aufgabe, ihrer Materie ergibt sich die 'Sammlung' dieser Materie in die Form des Individuums und die Individualität der Entelechie selbst» (*loc. cit.*).

<sup>26</sup> «Diese Linde ist von jener nicht nur numerisch unterschieden, auch nicht nur dadurch, daß diese an einem anderen Platz steht als jene oder an dem Platz, an dem früher jene gestanden hat, sie sind einander auch nicht völlig gleich. (...) Es sind die 'äußeren Umstände' die zu dem verschiedenen Ergebnis geführt haben, äußere formende Kräfte, die neben der substantialen Form auf die Gestaltung des Individuums eingewirkt haben. (...) So läßt sich die individuelle Eigenart '*de ratione materiae*' verstehen. Aber muß es unter allen Umständen so sein? Die Unterschiede der äußeren Bedingungen können kaum merklich sein und die Unterschiede der Entwicklung sehr erhebliche: muß dann nicht das Prinzip der individuellen Gestaltung im Inneren, in der Entelechie, gesucht werden? (...) Als Telos der Entelechie ist danach der Organismus als Exemplar der Spezies anzusprechen» (*ibid.*, p. 219).

<sup>27</sup> «Das, was wir für das Tier gegenüber der Pflanze als wesentlich Neues fanden, war der Aufbruch eines 'Inneren'» (*ibid.*, p. 227).

<sup>28</sup> «Der ganze leiblich-seelische Organismus ist als Individuum zu bezeichnen, als eine Einheit die nicht beliebig zerstückt werden kann, ohne zerstört zu werden. (...) Jedem gehört *sein* 'Stück Materie' zu und jedem *seine* Lebenskraft als 'Materie' seines seelischen Seins, und jedes ist von jedem anderen durch die Form der subjektivität getrennt. (...) Die qualitative Verschiedenheit der Individuen (...) kann ihren Grund haben in Verschiedenheit der Materie, die hier und dort mehr oder minder geeignet für die Formung durch die Spezies sein kann. (...) Dabei kommen Einflüsse in Betracht, die schon während der Erzeugung auf die Materie des werdenden Organismus einwirken und sie mehr oder minder günstig disponieren; ferner Unterschiede der äußeren Lebensbedingungen, der Umwelteinflüsse, unter denen die Entwicklung des Individuums vor sich geht. Prinzipiell sind völlig gleiche Individuen einer Spezies denkbar» (*ibid.*, p. 234).

«No preguntamos aquí si la esencia de Dios, de los ángeles y del hombre es así *de hecho*; las ideas que les corresponden no sirven sino como ejemplos de posibles cumplimientos de la forma que nos interesa aclarar»<sup>29</sup>. La individualidad, dice Stein, está fundada en *lo que es* el individuo cuando la especie es «irrepetible». Dios, pues, es un «auténtico individuo» porque es imposible que su lo-que-es, la esencia divina que abarca toda plenitud, se instancie en varios ejemplares<sup>30</sup>.

Para entender la teoría de la individuación humana de Edith Stein hay que conocer un aspecto de la «angelología» de Aquino. Según ésta, la forma última, o sea la especie última, la especie más baja, del ángel particular no puede instanciarse en varios ángeles individuales, como si fueran distintos unos de otros «en número». Tomás de Aquino razona así: «Las cosas que coinciden en especie pero difieren en número coinciden en su forma y son distintas por su materia. Se sigue, pues, que si los ángeles no están compuestos de materia y forma (...), es imposible que dos ángeles sean de una sola especie»<sup>31</sup>. El principio interior de la individualidad angélica es lo que son, su propia esencia, forma, o especie.

Es importante entender exactamente lo que dice Edith Stein aquí y lo que no dice. Desprende esta doctrina de la cuestión de los ángeles y la aplica al hombre: *cada ser humano es su propia «especie última»*.

#### § 4.4. Crítica del tomismo

Edith Stein, como Hopkins, era sensible a lo individual, y así revela sus dudas acerca de la teoría de Tomás de Aquino: «Para Tomás, la materia, el principio de la individuación, no es la materia totalmente carente de formas, sino la '*materia signata*', el 'pedazo de materia' determinado en su medida. En todo esto hay metidos ciertos problemas que todavía no se han resuelto»<sup>32</sup>. El espíritu del hombre ya es individual, a diferencia del de los animales que son individuados por su vínculo a la materia, dice Stein, y reconoce que su teoría se aleja de la de Tomás de Aquino<sup>33</sup>. Podemos ver la

<sup>29</sup> «Wir gehen hier nicht darauf ein, ob das Wesen Gottes, der Engel, des Menschen *tatsächlich* so sei; die entsprechenden Ideen dienen nur als Beispiele möglicher Ausfüllung der Form, die es zu klären gilt» (*ibid.*, p. 30).

<sup>30</sup> «Das Individuum ist ein Singuläres, ein Einmaliges. Das kann in dem begründet sein, *was es ist*: wenn dieses keine Wiederholung zuläßt. So kann das göttliche Wesen, weil es alle Fülle umschließt, nicht in mehrerem Exemplaren vorhanden sein. Darum ist Gott als echtes Individuum in Anspruch zu nehmen» (*ibid.*, p. 29).

<sup>31</sup> «Ea enim quae conveniunt specie et differunt numero conveniunt in forma et distinguuntur materialiter. Si ergo angeli non sunt compositi ex materia et forma, ut dictum est supra, sequitur quod impossibile sit esse duos angelos unius speciei» (*Summa Theologiae*, I, 50, 4).

<sup>32</sup> «Nach Thomas ist die Materie, die Individuationsprinzip ist, nicht die völlig ungeformte *materia prima*, sondern die *materia signata*, das dem Maß nach bestimmte 'Stück Materie'. In all dem stecken noch ungelöste Probleme» (PuA, p. 76).

<sup>33</sup> «Das ist offenbar eine Abweichung von der Auffassung des hl. Thomas, der nur den Engeln jedem eine eigene Spezies zuerkennt» (*ibid.*, p. 178, anotación).

inquietud que la motiva en este pasaje: «Cuando creemos que hemos 'conocido realmente' a un hombre, tenemos algo por delante que no podemos expresar en propiedades ni aprehender en general ni por su pertenencia a algún tipo. 'Lo que es y como es en sí mismo' —eso es algo absolutamente único. Es el 'núcleo' que da las cualidades al alma (y al cuerpo)»<sup>34</sup>.

Cuando Stein se encara al problema de la individuación explícitamente<sup>35</sup>, repasa la teoría tomista de la *materia signata*, y de ella dice: «Pero todo este planteamiento, aunque sea perspicuo como una consideración abstracta de posibilidades, no puede satisfacernos pues no hace justicia al fenómeno concreto de la individualidad humana; y quizá haya otras posibilidades que le hagan más justicia»<sup>36</sup>. Después de esbozar su propia teoría, Stein presentará dos argumentos contra la tesis de que la individualidad del hombre se deba sólo a la materia. Pero su motivo general es que esta tesis menoscaba la singularidad de cada ser humano y no responde a nuestras intuiciones naturales respecto de ella.

#### § 4.5. La teoría de Edith Stein

Edith Stein introduce así su propia solución: «En nuestra concepción natural de lo que es el hombre, la concepción que en nuestra vida irreflexiva tenemos de nosotros mismos y de los demás, la individualidad significa algo distinto. Creemos —sin que nos sea claro teóricamente— que cada uno de nosotros y de los demás es único en su clase; quiero decir, creemos que cada cual es su propia especie, como Tomás sostuvo de los ángeles»<sup>37</sup>. No nos inclinamos naturalmente a aceptar que la materia sea lo que nos individúe, dice; inclusive quien lo admite teóricamente «se siente ofendido en su dignidad humana si se le trata tan sólo como un 'número', como un 'ejemplar de algún tipo'. Detrás de todos nuestros anhelos de ser 'comprendidos', detrás de todas nuestras quejas de 'ser incomprendidos' está el deseo de ser tomados como

<sup>34</sup> «Wenn wir glauben, einen Menschen nun 'wirklich erkannt' zu haben, so stehen wir vor etwas, was sich nicht mehr in allgemein faßbaren Eigenschaften und durch Zugehörigkeit zu einem Typus ausdrücken läßt. 'Was und wie er selbst ist' —das ist etwas schlechthin Einmaliges. Das ist der 'Kern', der ihn seelisch (und auch leiblich) qualifiziert» (*ibid.*, p. 187).

<sup>35</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 269-275.

<sup>36</sup> «Aber diese ganze Betrachtung, obgleich sie als eine abstrakte Möglichkeitserwägung einleuchtet, kann doch nicht befriedigen: Sie wird dem konkreten Phänomen der menschlichen Individualität nicht gerecht, und vielleicht bestehen andere Möglichkeiten, die ihm eher gerecht werden» (*ibid.*, p. 269). Edith Stein también toca el problema en un texto que no incluyó en la forma final de *Potenz und Akt* (ver el apéndice, pp. 285-288).

<sup>37</sup> «In der natürlichen Auffassung des Menschen, der Auffassung, die wir im unreflektierten Leben von uns und von andern haben, bedeutet uns Individualität etwas anderes: Wir halten uns selbst und die andern, ohne uns darüber theoretisch klar zu sein, jeden einzelnen für einzig in seiner Art, d.h., für eine eigene Spezies, wie es Thomas für die Engel in Anspruch nimmt» (*ibid.*, p. 270).

individuos, con nuestra peculiaridad única y específica»<sup>38</sup>. Hay que tomar «específica» aquí al pie de la letra: cada uno de nosotros es su propia especie.

Edith Stein se pregunta si hay argumentos que apoyen esta actitud fundamental que precede a nuestras teorías antropológicas<sup>39</sup>. Admite con Tomás de Aquino que la índole del conocimiento humano exige un vínculo con la materia<sup>40</sup>, pero niega que tal vínculo exija una pluralidad de individuos. Pues existe otra posibilidad: que cada alma humana sea una especie que moldea la materia en su *propio* cuerpo —a saber, es una especie que hace que el cuerpo sea «no sólo un organismo de tipo humano sino la expresión de su peculiaridad individual y el instrumento de su eficacia espiritual específica (= individual)»<sup>41</sup>. Con la expresión «= individual» quiere decir que la especie misma es individual. Sin embargo, no excluye el papel de la materia en la individualidad; admite que la formación más o menos acabada del hombre singular también se debe a la materia y a varios factores que influyen en la «autoformación» del individuo (los cuales ella ya ha estudiado en *Potenz und Akt*)<sup>42</sup>.

#### § 4.6. ¿Clones?

Edith Stein parece tocar el meollo de nuestras controversias sobre la clonación cuando dice que hay algo horrible, antinatural, en la idea de un «doble». Pero niega que la noción del doble sea absurda<sup>43</sup> y no cree que podamos demostrar que sea imposible; no obstante, ofrece unas razones teológicas<sup>44</sup>. El relato de la creación del Génesis que introduce al hombre como imagen de Dios sugiere que cada individuo es una expre-

<sup>38</sup> «Auch ein Mensch, der theoretisch eine entgegengesetzte Auffassung vertritt, fühlt sich in seiner Menschenwürde gekränkt, wenn er nur als 'Nummer', als 'Exemplar eines Typus' behandelt wird. Aller Sehnsucht nach 'Verständnis', aller Klage über 'Nichtverstandenwerden' liegt das Verlangen zugrunde, als Individuum, mit seiner spezifischen Eigenart, die eine singuläre ist, erfaßt zu werden» (*ibid.*, pp. 269-270). Edith Stein fue número 44074 cuando murió en Auschwitz.

<sup>39</sup> «Sollte eine solche vor aller Theorie liegende Grundhaltung und —einstellung des Geistes sich als unberechtigt erweisen lassen?» (*ibid.*, p. 270).

<sup>40</sup> «Nach der Darstellung des Verhältnisses von Leib und Seele, wie sie Thomas z. B. in der *Quaestio de anima* gibt, ist es der Typus der menschlichen Erkenntnis, d.h. die Rolle, die die Sinnlichkeit darin spielt, was die Bindung der Seele an einen Leib und damit an ein Stück Materie notwendig macht» (*ibid.*, p. 269).

<sup>41</sup> «Wenn die Bindung an einen materiellen Leib eine Mehrheit von Exemplaren derselben Spezies möglich macht, so macht sie sie doch nicht *notwendig*. Es besteht die andere Möglichkeit, jede Menschenseele als eine Spezies zu fassen, die sich die ihr zu Gebot stehende Materie zu *ihrer* Leib formt, d.h. ihn nicht nur zu einem Organismus vom Typus des menschlichen, sondern zum Ausdruck ihrer individuellen Eigenart und zum Werkzeug ihres spezifischen (=individuellen) geistigen Wirkens gestaltet (...)» (*ibid.*, p. 270).

<sup>42</sup> «(...) allerdings wiederum mehr oder minder vollkommen gestaltet, je nach der Disposition der Materie (und anderer Umstände, von denen früher schon bei der Erwägung der 'Selbstgestaltung' die Rede war)» (*loc. cit.*).

<sup>43</sup> «Die Vorstellung eines 'Doppelgängers' hat etwas Entsetzliches, Widernatürliches an sich (was allerdings darauf hindeutet, daß es nicht etwas völlig Unmögliches, Absurdes sein dürfte)» (*loc. cit.*).

<sup>44</sup> «Das es nicht zwei völlig gleiche geben könne läßt sich rational nicht beweisen. Es lassen sich aber dafür Argumente aus dem Glauben anführen» (*ibid.*, p. 273).

sión única de la esencia divina y esta singularidad es el «talento» especial que lleva consigo en la vida<sup>45</sup>. La idea de un «doble» es siniestra, dice, porque nos parece que a uno de los dos, o tal vez a los dos, les fuese robada la nobleza más alta del hombre —más alta aún que su racionalidad—: a saber, este don de su singularidad personal. La razón es que pone al individuo en una relación única con Dios<sup>46</sup>.

La clonación de los seres humanos, sin embargo, no más que la existencia de gemelos idénticos, evidentemente no se opone a la teoría de Stein, precisamente porque sostiene que la individuación no se debe totalmente a la materia; es decir, la individualidad sobrepasa la dotación genética.

#### § 4.7. Teorías de la personalidad

Edith Stein critica también una «concepción teórica» que concibe la identidad del individuo como «intersección» de varios tipos (edad, sexo, posición social, pueblo, etc.) y considera al hombre como producto de la herencia y del ambiente». Pero esta teoría «evidentemente sólo reduce una incógnita a muchas otras»<sup>47</sup>, pues no aclara el problema de si la individualidad no pasa de un racimo de tipos que a su vez hay que aclarar. Para resolver la cuestión de la identidad humana, dice, hay que resolver otros problemas previos (los cuales en efecto ha tratado en *Potenz und Akt*)<sup>48</sup>.

Hoy en día, dice Stein, se evitan términos tales como «alma» y «forma», y preferimos hablar del «carácter», de la personalidad, de las disposiciones innatas y de los rasgos adquiridos en la vida. El carácter del individuo se concibe como fruto de una plétora de influjos de nacionalidad, cultura, familia, etc. Pero Edith Stein ha mostrado que la formación del carácter mismo se remite «al ser original del alma, a lo que el

<sup>45</sup> «Auch die bevorzugte Art, wie im Schöpfungsbericht vom Menschen hervorgehoben wird, da er nach dem Bilde Gottes geschaffen worden sei, legt die Auszeichnung nahe, da jeder einzelne in seiner Eigenart einen Strahl des göttlichen Wesens widerspiegeln sollte: da die persönliche Eigenart —jetzt in dem vollen Umfang: als Quale, Erschlossenheit und Kraft— das besondere 'Talent' ist, das Gott jedem einzelnen ins Leben mitgegeben hat» (*ibid.*, p. 274).

<sup>46</sup> «Daraus erklärt sich auch das Unheimliche und Widernatürliche des Doppelgängers: Es ist, als wären einer von beiden oder auch beide der besonderen persönlichen Gottesgabe beraubt, die den höchsten Adel des Menschen bedeutet —höher noch als der allgemeine Vorzug des Menschen, die Vernunftbegabung, weil sie jeden in eine ganz persönliche Verbindung mit Gott bringt, die natürliche Grundlage für das Gnadengeschenk der Gotteskindschaft» (*loc. cit.*).

<sup>47</sup> «<Die theoretische Auffassung der Individualität> nimmt die Eigenart als 'Schnittpunkt' verschiedener Typen (Alter, Geschlecht, Stand, Volk etc.), den Menschen als Produkt aus Vererbung und Umwelt. Damit wird freilich nur eine Unbekannte auf viele andere zurückgeführt» (*ibid.*, p. 270).

<sup>48</sup> «Wie jene 'Typen' zu deuten seien, das wurde vorhin als Problem offengelassen (ob als echte Spezies oder Zufallsergebnisse der Kreuzung von Individuen). Das Problem der Vererbung wurde gestreift in der Erwägung, wie bei der Entstehung neuer Individuen durch Zeugung das Verhältnis der neuen Form zu der der Erzeuger-Individuen zu fassen sei; das Problem der Umwelteinflüsse ist angeschnitten mit der Frage der Aufnahme 'geistiger Aufbaustoffe' ins Innere der Seele. Es scheint mir, daß die rechte Auffassung der Individualität erst den Schlüssel zur Lösung all dieser Probleme geben würde» (*ibid.*, pp. 170-171).

alma es en sí misma; quiero decir, al núcleo, a aquello que determina cómo se vive actualmente y por ende cómo se forman los 'rasgos' habituales», e insiste en la pregunta todavía más fundamental: «¿Se trata de la esencia genérica del hombre? ¿De una especie de la que esta esencia se diferencia pero que aparece en muchos individuos (por ejemplo, como el tipo de alguna comunidad)? ¿O de una especie 'individual'?»<sup>49</sup> Contestará que la persona humana es una especie individual.

#### § 4.8. Dos argumentos

Edith Stein cree que su teoría tiene una fundamentación pre-filosófica natural. Hay que explicar la identidad humana, dice, como una «impronta individual de cualidades», una forma sustancial distinta en cada hombre<sup>50</sup>. Ofrece dos argumentos para mostrar que la materia, por sí sola, no puede dar cuenta de esta marca singular. El primero es «puramente fenomenal»: es el ser originario del hombre lo que forma y transforma el cuerpo durante su vida real, no al revés. «El actual vivir espiritual y el habitual formarse espiritual, así como el ser originario del hombre que se manifiesta en este vivir y formarse, son los que forman y transforman el cuerpo material y lo sellan 'a su propia imagen'»<sup>51</sup>.

El segundo argumento refleja la perspectiva «ontológica general». Puesto que la materia es lo que recibe el ser y la forma, pero lo espiritual es lo que presta el ser y la forma a la materia, si la individualidad se fundara sólo en la materia, habría que concebir la individualidad como aberración de la especie. «Ya que la materia es potencial y es lo que recibe el ser y la forma, pero lo espiritual es actual y es lo que da el ser y la forma, la impronta individual sólo podría atribuirse a la materia si hubiera de considerar esta impronta como una desviación de la especie intencionada (general), como defecto (como objetos 'anormales' y 'degenerados')»<sup>52</sup>. Pero si la persona no alcanza

<sup>49</sup> «Das wenige, was an früherer Stelle über Charakterbildung gesagt wurde, ließ erkennen, daß alle Charakterbildung auf das ursprüngliche Sein der Seele, auf das, was sie in sich selbst ist, oder ihren Kern, zurückweist; auf das, was von innen her das aktuelle Leben und damit die Ausbildung habitueller 'Züge' bestimmt. Eben das ist es, wonach jetzt immerfort gefragt wird: Ist es das generelle Wesen des Menschen, ist es eine Spezies, zu der dieses sich differenziert, die aber in einer Mehrheit von Exemplaren vorkommt (etwa ein Gemeinschaftstypus), oder ist es eine 'individuelle' Spezies?» (*ibid.*, p. 271).

<sup>50</sup> «Die substantiale Form, die den einzelnen Menschen als leiblich-seelischen Organismus gestaltet, kann nicht bei allen eine undifferenziert gleiche sein, weil dieser ganze leiblich-seelische Organismus und sein aktuelles Leben eine individuelle qualitative Prägung haben» (*loc. cit.*).

<sup>51</sup> «Diese Prägung aus der Materie herzuleiten geht nicht an: 1. weil rein phänomenal das aktuelle geistige Leben, die habituell-geistige Gestaltung und das in beidem zutage tretende ursprüngliche Sein des Menschen es sind, die fortschreitend den materiellen Leib gestalten und umgestalten und 'zu ihrem Bilde' prägen (...)» (*loc. cit.*).

<sup>52</sup> «(...) 2. weil —allgemein-ontologisch gesprochen— die Materie das Potentielle, Sein und Form Empfangende, das Geistige aber das Aktuelle, das Sein und Form Gebende ist. Die individuelle Prägung ließ sich nur dann auf die Materie zurückführen, wenn sie, als Abweichung von der intendierten (allgemeinen) Spezies, als Mangel aufzufassen wäre (wie 'abnorme' und 'entartete' Gebilde)» (*ibid.*, pp. 271-272).

su ideal, la deficiencia se debe también al *espíritu*. Pues crece la impronta individual de la persona —es decir, el sello del organismo total de cuerpo y alma, el sello del vivir actual con todos sus efectos— cuando se aumenta su intensidad espiritual. Por ejemplo, cuando se desarrolla un solo lado del carácter, la causa es una deficiencia de actividad espiritual<sup>53</sup>.

Edith Stein concluye que si la diferenciación entre los hombres se debe no sólo a la materia sino a su espíritu, la razón es que poseen distintas formas sustanciales individuales, distintas especies. Y fortalece su argumento con otra tesis tomista: lo que distingue a los ángeles superiores de los inferiores es su apertura cognoscitiva, y evidentemente esto no puede tener nada que ver con la materia<sup>54</sup>.

### § 4.9. Conocimiento del individuo

Hemos visto que el problema fundamental en la tradición «platónica» es que todo lo que percibimos de la cosa individual son sus cualidades «repetibles» pero no queda nada —o así parece— que podamos reconocer como posesión exclusiva de *este* individuo. Escoto dijo que sí, conocemos la *haecceitas* individual pero oscuramente, porque la «estoidad» no añade ningún contenido al individuo. Y la noción del *inscape* e *instress* de Hopkins es compatible con el planteamiento de Escoto.

La tesis de Edith Stein es distinta. También dice que conocemos al hombre individual como tal, pero este conocimiento *tiene contenido* —paradójicamente un contenido que por ser individual no podemos supeditar a conceptos generales ni por ende expresar en términos generales. Veamos cómo explica su punto de vista.

La forma sustancial del individuo abarca tres cosas: una fuerza vital, la apertura a los contenidos abstractos o el poder intelectual, y también un «cómo» (usa la palabra latina «*quales*») —y estos tres aspectos y por ende la forma sustancial misma varían en

<sup>53</sup> «Das geht aber nicht an. Die individuelle Prägung der Person —des ganzen leiblich-seelischen Organismus, des aktuellen Lebens und aller seiner Auswirkungen— steigert sich mit der Intensität ihres geistigen Seins. Und wenn damit eine gewisse Einseitigkeit verbunden ist, eine Festlegung des geistigen Lebens auf gewisse Formen der Aktivität und ein Zurücktreten anderer, damit zusammenhängend eine stärkere Ausbildung gewisser 'Seiten' des Charakters auf Kosten anderer, so ist dieser Mangel —gemessen an einem Idealbild des Menschentums— wohl auf Kosten der 'Materie' zu setzen, d.h. auf Kosten der Begrenztheit der Kraft, die keine allseitige Entfaltung geistiger Aktivität gestattet; aber das Prinzip, auf das die positive Entfaltung, die geistige Aktivität, zurückgeht, muß ein geistiges, kann kein materielles sein (...) Im übrigen kann die einseitigkeit der Entfaltung im aktuellen Leben und habitueller Gestaltung außer auf die Begrenztheit der Kraft auch auf eine Begrenztheit der erschlossenheit zurückgeführt werden, denn die Erschlossenheit ist bei endlichen Geistern keine universelle (...)» (*ibid.*, p. 272). La «*Materie*» entrecomillada aquí se refiere a la fuerza vital.

<sup>54</sup> «Da nach der Thomistischen Engellehre die Unterschiede der höheren und der niederen Engel als Unterschiede der Erschlossenheit zu fassen sind, ist es auch von da her unmöglich, diese Unterschiede als *de ratione materiae* zu fassen (...)» (*loc. cit.*).

los hombres individuales<sup>55</sup>. Cuando describe este *cómo*, hace pensar en el «serse» de Hopkins: «Cada quien sólo 'barrunta', 'rastrea', su *cómo*, tal cual, en *cómo* 'se siente'; no indica un modo pasajero de su ser (el 'humor' en que uno se encuentre en cierto momento) sino su modo de ser específico: *cómo él mismo es como sí mismo*<sup>56</sup>. También podemos barruntar el *cómo* de otro hombre. Pero no tardamos en enterarnos de su *cómo*, así como tardamos en reconocer sus rasgos personales o su «carácter». Más bien, el otro ser humano «nos toca por dentro con más o menos fuerza, muchas veces en el primer encuentro. Se dirige a nosotros mediante lo que llamamos sus fenómenos expresivos. No nos habla, sin embargo, mediante lo que expresa la cambiante actualidad de su vida ni tampoco mediante lo que refleja los rasgos duraderos de su carácter (estos dos aspectos se expresan en un lenguaje general de tipos), sino mediante una impronta individual de estos fenómenos típicos, los cuales sin embargo no se destacan con igual claridad»<sup>57</sup>.

Reaccionamos de varias maneras al *cómo* del hombre que conocemos por primera vez. «A esta 'impresión personal' que recibimos de otro ser humano corresponde una actitud espontánea de nuestro propio ser hacia él; la actitud es de simpatía y antipatía, y en su intensidad más grande, de amor y odio. Y estas actitudes varían de tantas maneras como la peculiaridad de las personas amadas u odiadas y de las personas que aman u odian»<sup>58</sup>. Edith Stein insiste en que no podemos «medir» el *cómo* de dos hombres, si bien podemos percibir una « semejanza » o « afinidad ». La razón es que podemos referir la semejanza de su *cómo*, su «*quale*», al mismo inventario común de cualidades<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> «Die substantiale Form des Menschen stellt sich da als Einheit aus einem Maß an Kraft, das ihm zu Gebote steht (und jedem ist das *seine* eigen, das von andern als Quantum, nicht als Quale verschieden ist; prinzipielle sind Individuen mit gleichem Kraftmaß denkbar); eine Leerform, die Erschlossenheit für Gehalte bedeutet (verschieden bei den Einzelnen, aber doch nicht so, daß Gleichheit bei einer Mehrheit von Individuen undenkbar wäre); und einem Quale, das diese Leerform von innen her erfüllt und dem gesamten Sein der Substanz anhaftet» (*ibid.*, pp. 272-273).

<sup>56</sup> «Jedes Quale aber wird nur als solches ' gespürt ', von jedem darin, wie er ' sich selbst fühlt ', <es bezeichnet> nicht einen vorübergehenden Modus seines Seins (wie er jeweils ' gestimmt ' ist), sondern seinen spezifischen Seinsmodus: *wie er selbst als er selbst ist*» (*ibid.*, p. 173).

<sup>57</sup> «Und es wird am andern gespürt: Man lernt es nicht mehr und mehr kennen in fortschreitender Erfahrung, wie man einzelne Eigenschaften und den ganzen Charakter allmählich kennenlernt; man wird davon innerlich berührt, stärker oder schwächer, meist schon bei der ersten Begegnung mit einem Menschen, er spricht uns an durch das, was wir Ausdrucksphänomene nennen, aber nicht durch das, was die wechselnde Lebensaktualität zu Ausdruck bringt, und auch nicht durch das, was die dauernden Charakterzüge widerspiegelt —dies beides geschieht in einer allgemein-typischen Ausdruckssprache—, sondern in einer individuellen Prägung dieser typischen Ausdrucksphänomene, die allerdings nicht an jedem gleich stark hervortreten» (*loc. cit.*).

<sup>58</sup> «Diesem 'persönlichen Eindruck', den man von einem Menschen empfängt, antwortet eine unwillkürliche Einstellung des eigenen Seins ihm gegenüber: Sympathie und Antipathie, in ihrer höchsten Steigerung Liebe und Haß, beide so mannigfach differenziert wie die Eigenart der Personen, denen sie gelten, sowohl als der Liebenden oder Hassenden selbst» (*loc. cit.*).

<sup>59</sup> «Zwischen einem solchen Quale und einem andern kann 'Ähnlichkeit', 'Verwandschaft', empfunden werden, aber sie läßt sich nicht auf einen gemeinsamen gleichen Bestand zurückführen und darum nicht messen» (*loc. cit.*).

## § 4.10. El núcleo

Edith Stein combina aquí los varios elementos de su compleja antropología (no del todo clara, ni más que la de Escoto y Hopkins). El *cómo*, la fuerza vital y la apertura intelectual constituyen una sola sustancia individual<sup>60</sup>. La sustancia es el *núcleo* de la persona que, como entelequia, construye el organismo total de cuerpo y alma en su desenvolvimiento. Y esto significa no sólo que «informa» la materia en el sentido aristotélico, sino que se apropia también, para su *telos* o meta —a saber, el individuo acabado— tanto de la materia que necesita para subsistir como del «material» para construir el alma. Cuando escasean la materia del cuerpo y este «material del alma», el individuo no se desenvuelve como podría y debería desenvolverse, y por ello no logra su *telos* personal<sup>61</sup>. El *telos* de cada persona, el pleno desenvolvimiento de sus capacidades, está prescrito de antemano en su núcleo original; si ha de alcanzar su meta, tiene que hallar aquello para lo que está abierto<sup>62</sup>.

Edith Stein expresa de varias maneras la raíz de «cómo el individuo es como sí mismo»: el núcleo de la persona, o sea el ser originario de su alma y el lo-que-es-el-alma-en-sí-misma, la impronta individual, la especie individual, la forma sustancial o sustancia, su *cómo*.

Acepta la «*materia signata quantitate*» de Tomás de Aquino para explicar la individualidad de los seres sub-humanos. Y está de acuerdo con él en que la materia juega un rol en la individuación humana. Pero no cree que la materia sea lo único que individualiza al hombre singular, pues el factor principal es el núcleo. «Barruntamos» este núcleo en nosotros y en otros, pero, por no ser universal, es inexpresable.

Edith Stein trasciende la persona individual en *Potenz und Akt*, y en ello convergen su filosofía y su espiritualidad. En realidad pocas antropologías han destacado tanto la unicidad, y por ende el valor de cada ser humano; pero para ella el hombre sigue siendo un misterio.

<sup>60</sup> «Es ist die *eine* Substanz der Seele, an der Kraft, Erschlossenheit und Quale abstraktiv herausgehoben werden. Sie sind nicht nur real untrennbar, sondern auch sinngemäß eins: so daß jedem Quale seine *spezifische* Erschlossenheit und Kraft zugehören. Wenn also das eine Moment ein schlechthin Einmaliges ist, so werden es auch die anderen sein» (*ibid.*, p. 274).

<sup>61</sup> «Es zeigte sich, daß die ursprünglich vorhandene Kraft kein abgeschlossenes und unveränderliches Quantum ist, sondern auf der einen Seite im aktuellen Leben sich aufbraucht, auf der andern Ergänzung erfährt, teils vom Leibe her, teils durch unmittelbare Aufnahme in die Seele. Wie der Leib aus Mangel an den materiellen Stoffen, die zum Aufbau nötig sind, hinter seinem Telos zurückbleiben und von ihm abweichen kann, so auch die Seele. Wenn es ihr an Kraft fehlt, dann kann sie nicht die Aktualität entfalten, zu der sie 'ihrer Natur nach' befähigt wäre, und kann die entsprechende habituelle Prägung nicht erfahren: sie kann dann aber auch nicht 'ihre' Welt so aufbauen, wie es ihrer Erschlossenheit entspräche, und so wiederum nicht den Zugang zu all dem finden, was sie in sich aufnehmen und woraus sie sich nähren könnte» (*loc. cit.*).

<sup>62</sup> «Die volle Entfaltung ist als Telos in der Entelechie, dem ursprünglichen Kern der Person, vorzeichnet. Das Erreichen des Ziels ist daran gebunden, daß die Seele das finde, wofür sie erschlossen ist» (*ibid.*, p. 275). Hace pensar en Wittgenstein; por ejemplo: «(...) so muß die Möglichkeit des Sachverhaltes im Ding bereits präjudiziert sein» (Wittgenstein, Ludwig, *Logisch-philosophische Abhandlung*, Annalen der Naturphilosophie, 14 [1921], 2.012).

# Intencionalidad y psicopatología

Intentionality and Psychopathology

**MARÍA LUCRECIA ROVALETTI**

Universidad de Buenos Aires/ Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Argentina

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II.*

*Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología / I Coloquio Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica,  
Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 107-120.*

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

Tomando como punto de partida los vínculos entre fenomenología y las ciencias psicológicas, se analiza la noción de *intencionalidad* con especial referencia al campo psicopatológico. En la percepción, uno puede pasar por la certeza o por la duda, pero siempre habrá en el seno de la vida psíquica una *Ur-doxa*, una proto-creencia en el mundo. Por eso, cuando ésta falla nos encontramos en las etapas precoces de la *esquizofrenia*. Se pierde el marco que otorga *sentido* a todo saber particular (Blankenburg), se produce un profundo disturbio de la intersubjetividad y se vive en un horizonte distinto de *significados*. Hay, por otra parte, una deficiencia en la *temporalización*: se vive en una anticipación constante, constreñido por el tiempo. Son pacientes que no pueden planificar el tiempo ni afrontar un tiempo intersubjetivo. Muestran así una impaciencia, hasta una intolerancia típica. Alejados de la *actitud cotidiana*, viven bajo el régimen de la «reducción» involuntaria y torturante. Sin embargo, se mantiene en ellos un *ego* (yo activo) a despecho del caos de la persona y el mundo. Por eso, dirá Binswanger, este signo de la pertenencia humana constituirá la base de toda posible comunicación, e incluso de toda posible curación.

Starting with the links between phenomenology and psychological sciences, the notion of *intentionality* is analyzed, with specific reference to the psychopathological area. In perception, the subject can go through certainty or doubt, but there will always be within psychic life an *Ur-doxa*, a proto-belief in the world. Therefore, when perception fails, we come across the first stages of *schizophrenia*. The *framework* that gives sense to every particular piece of knowledge (Blankenburg) is lost, a deep disturbance of intersubjectivity is produced and the subject lives in a different horizon of *meanings*. On the other hand, there is a deficiency in temporalization, subjects live in a constant anticipation, constrained by time. They are patients that cannot plan time nor face intersubjective time. They show impatience, even typical intolerance. Far from the *daily attitude*, they live under a torturing and involuntary reduction. However, they maintain an *Ego* (active Ego), notwithstanding the chaos of the person and the world. Therefore, as Binswanger will say, this sign of human belonging will set the basis of any kind of possible communication, and even of any possible cure.

No cabe duda que una antropología filosófica no puede constituirse en la actualidad sin el apoyo del psicoanálisis, la psicopatología y la psiquiatría. Pero (...) ¿cómo podrá una fenomenología establecer un diálogo y dejarse enseñar por formas de saber que han sido elaboradas a partir de principios, medios de investigación, problemas, deberes y fines que no coinciden en casi ningún punto con los suyos? (...). Desearíamos que la lectura de esta obra haga evidente la inscripción potencial de la locura en el núcleo mismo de las estructuras constitutivas de la condición humana.

A. DE WAELHENS<sup>1</sup>

Sin lugar a dudas, el planteamiento fenomenológico constituye una solución a varios problemas planteados a la psicopatología, a saber la defensa frente al *psicologismo*, la *redefinición de lo psíquico*, la reconsideración de la *subjetividad* y del concepto de *experiencia*. Precisamente L. Binswanger<sup>2</sup>, buscando fundamentar «la psiquiatría como disciplina científica», encuentra que la fenomenología —Husserl y Heidegger— frente a otros intentos de fundamentación no parte de supuestos, sino del fenómeno y *deja que éste se muestre a sí mismo*. Esta *mostración* —no construcción ni deducción— de su eidos como *ser-en-el-mundo*, es la *condición de posibilidad* de la existencia misma. Por eso, comentando el caso Suzanne Urban y traduciendo de este modo el lema husserliano de *zu den Sachen selbst*, insiste que «es necesario dejarse conducir y llevar progresivamente por la naturaleza de las cosas»<sup>3</sup>.

Partiendo de la determinación heideggeriana de la constitución fundamental del *Dasein*, Binswanger concibe los fenómenos psicopatológicos fácticamente dados como *variaciones especiales* de dicha *constitución fundamental*: son a nivel óptico «mutaciones» (*Abwandlungen*) de los distintos *modos de existencia* y no simples deficiencias o alteraciones morbosas de la forma de existencia<sup>4</sup>. Pero además de captar el mundo de los

<sup>1</sup> Waelhens, A. de. *La psicosis. Ensayo de interpretación analítica existencial*, Madrid: Morata, 1973, pp. 9-11.

<sup>2</sup> Binswanger, L., «Psychoanalyse et Psychiatrie clinique» (1920), en: *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne*, Paris: Gallimard, 1981, pp. 152-153 (Binswanger, L., «Psychoanalyse und klinische Psychiatrie», en: *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze II*, Bern: Franck Verlag, 1955, pp. 64-66).

<sup>3</sup> Binswanger, L., «Der Fall Suzanne Urban», en: *Ausgewählte Werke. Band 4: Der Mensch in der Psychiatrie*, Heidelberg: Roland Ansager Verlag, 1994, p. 210.

<sup>4</sup> Hasta aquí, Binswanger se mueve en el «análisis existencial», en los modos existenciales y en sus mutaciones existenciales. En cambio, en el «análisis fenomenológico constitutivo-trascendental», se ocupa de la conciencia trascendental en sus momentos constitutivos y de sus *alteraciones morbosas* en cuanto alteraciones de una instancia funcional.

enfermos mentales, busca también esclarecer estos *modos estructurales* en correspondencia con la teoría husserliana de la *constitución fenomenológico-trascendental* del ser y del mundo.

En este sentido, piensa que la tentativa de Husserl para fundar la experiencia de las cosas mismas en las *estructuras de la vida intencional* podría servir para orientar la exploración psiquiátrica, y esto lo conduce a buscar en las dimensiones fundamentales del existir, las *condiciones de posibilidad* del ser enfermo que son también aquellas de la psiquiatría<sup>5</sup>.

Es verdad que hasta *Über Phänomenologie* (1922), para Binswanger quedaban sin resolución los vínculos entre la *ciencia fenomenológica de las esencias* y la psicopatología empírica, en la medida que se carecía de un ámbito donde poder sustentar la *normalidad* de la conciencia fenomenológica y la *patología* del ser sufriente. En este sentido, insistía en la necesidad de llevar *al primer plano* los lazos de la fenomenología (representando una ciencia eidética o esencial) con la psicología y la psicopatología (representando una ciencia empírica). Reconocía la dificultad de este cometido y hasta parecía reprocharle a Husserl el de volverla insuperable, ya que «no facilita la tarea», pues, por un lado, ahonda un abismo infranqueable entre el conocimiento de hechos y el conocimiento de esencias y, por otro, nos habla de la relación entre «psicología y filosofía», destacando el avance paso a paso del método fenomenológico<sup>6</sup>.

Indudablemente que la teoría de la intuición categorial —tal como se plantea en *Investigaciones lógicas*<sup>7</sup>— había permitido liberarse del conocimiento naturalista objetivante que a nivel de psicopatología llevaba a poner una distancia con el paciente y

<sup>5</sup> «Nous n'entendons ce qu'est une situation normal ou pathologique, que si nous comprenons comment elle est possible, que si nous la référons à ses conditions de possibilité» (Maldiney, H., «Daseinsanalyse: phénoménologie de l'existant?», en: Fédida, P. [ed.], *Phénoménologie, psychiatrie, psychanalyse*, Paris: Echos-Centurion, 1986, pp. 9-27, p. 16).

<sup>6</sup> «Husserl macht uns die Sache hier nicht leicht, da er das erfüllen will, was er mit der einerseits eine, man kann wohl sagen, unüberbrückbare Kluft zwischen Tatsachen —und Wesens— Erkenntnis gräbt, ja graben muß, wenn er das erfüllen will, was er mit der Wesenserkenntnis anstrebt, andererseits aber auch von dem 'innigen Zusammenhang' zwischen Psychologie und Phänomenologie spricht (Ideen, S. 158) und immer wieder das 'schrittweise Vorgehen' der phänomenologischen Methode von der in der Erfahrung gegebenen Einzeltatsache zur reinen Wesenschau betont» (Binswanger, L., «Über Phänomenologie», en: *Ausgewählte Werke. Band 3: Vorträge und Aufsätze*, Heidelberg: Roland Ansager Verlag, 1994, p. 49 [Binswanger, L., *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris: Gallimard, 1981, pp. 95-96]). A pesar del provecho que Binswanger pudiera extraer de la *fenomenología estática*, no disponía en ese entonces de un material «trascendental genético». Será la correspondencia entre psicología/psicopatología y cosmología de Heráclito, la que le permita una nueva perspectiva: el alma no toma sentido si no se inscribe en el fenómeno del mundo. Para Heráclito, el fenómeno del «mundo» aparece como un orden de justicia, de norma vivificante, a la vez que distingue sueño de vigilia, y vida replegada de vida en comunidad. Por eso, para Binswanger, «enfermo» es el que se olvida de sí mismo en la medida que se abstrae de la comunidad, y «sano» es aquel de la vida de vigilia que pertenece al *cosmos común*.

<sup>7</sup> Cfr. Hua XIX/2. Segunda parte, Capítulo 6, «Intuiciones sensibles y categoriales». La sigla Hua corresponde con indicación de tomo a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke —Husserliana*, vols. I-XXXVIII, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag: Martinus Nijhoff), 1950-2005.

analizar su vida psíquica desde parámetros objetivos-generales previamente establecidos. La fenomenología, en cambio, permitía comprenderlo a través de un conocimiento intuitivo y directo, una aproximación que va más allá del dominio meramente sensorial.

Pero, para ello, la *eidética* no podía definirse ya como una nueva etapa en la historia de la *universalidad abstracta*, sino que debía abrir el campo racional de la *empíria*: era preciso que ella se retroalimentara de sus propias aplicaciones. Desde su nacimiento, la psiquiatría fenomenológica se vio confrontada al problema de la integración de una *ciencia trascendental de las esencias puras* con el *proyecto* necesariamente *empírico de la ciencia psicopatológica*, y sólo pudo alcanzar una solución satisfactoria en las adquisiciones últimas de la *fenomenología genética*. Por eso, Binswanger reconocerá que a partir del «descubrimiento inmanente a la conciencia, hemos adquirido un saber fenomenológico que nos ha esclarecido el carácter particular de la conciencia (...) de modo incomparablemente más penetrante que todas las conspiraciones o fragmentaciones naturalistas»<sup>8</sup>.

Por ello, cuando Maldiney plantea que «la locura es una posibilidad del hombre sin la cual él no sería lo que es»<sup>9</sup>, o cuando Binswanger considera que «el enfermo mental se distingue del sano no primariamente como enfermo sino como hombre, es decir primariamente es un ejemplo de humanidad, cuyo modo de presencia manifiesta una de las posibilidades de ser-hombre»<sup>10</sup>, nos muestran nuevas formas de experiencia que deben ser analizadas también en el horizonte de la fenomenología.

Más que encontrar la negatividad en las «deficiencias», interesa mostrarlas como «disturbios intencionales»<sup>11</sup>. Precisamente la patología traduce esa capacidad que existe siempre en el sujeto sano de poner algo en términos absolutos pero sin llevarlo a cabo, algo que no sucede en el sujeto enfermo<sup>12</sup>.

## § 1. La conciencia como *apertura*

La originalidad del camino husserliano reside en la concepción de la conciencia como *apertura* al mundo, a los otros y a sí mismo. Frente a un cartesianismo o a un

<sup>8</sup> Binswanger, L., *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 95 (Binswanger, L., «Über Phänomenologie», p. 49).

<sup>9</sup> Maldiney, H., *Regard, parole, espace*, Lausanne: L'âge de l'homme, 1994, p. 210.

<sup>10</sup> Kuhn, R. y H. Maldiney, «Preface», en: Binswanger, L., *Introduction à l'analyse existentielle*, p. 20.

<sup>11</sup> Cfr. Mundt, Ch., «Concepts of Intentionality and their Application to the Psychopathology of Schizophrenia. A Critique of the Vulnerability Model», en: Spitzer, M. y B. A. Maher (eds.), *Philosophy and Psychopathology*, New York: Springer, 1990, pp. 35-43.

<sup>12</sup> «Si la phénoménologie de Husserl apporte au psychiatre les vues et les méthodes indispensables aussi bien à son action pratique qu'à sa compréhension théorique, réciproquement, l'action et la pensée psychiatriques mettent en oeuvre et en fonctionnement la phénoménologie» (Kuhn, R. y H. Maldiney, *op. cit.*, p. 14).

psicoanálisis animados por un retorno introspectivo al sí mismo, con un repliegue al mundo interior, la fenomenología constituye «la acogida a la exterioridad, es decir a esto que distinto de sí, que nos excede y haciéndolo, nos ayuda a superarnos a nosotros mismos»<sup>13</sup>.

En efecto, toda una tradición dualista parte de una conciencia aprisionada en los límites precarios de un cuerpo, lo cual hace ininteligible la relación del hombre con el mundo. Sin embargo, la conciencia no es una cosa (*res cogitans*) que se contrapone a otra cosa que es el cuerpo y en general la materia (*res extensa*), sino que es un acto que expresa su originario «relacionarse a», «tender hacia». De este modo, la conciencia no es el alma, ni el espíritu, ni la razón, sino apertura originaria. Por eso Merleau-Ponty afirma que «se trata de reconocer la conciencia misma como proyecto del mundo, abocada a un mundo que no abarca ni posee, pero hacia el cual no deja nunca de enderezarse»<sup>14</sup>.

La conciencia es el movimiento mismo de la vida psíquica que va de de lo uno a lo otro. Por eso los actos intencionales no son actos clausurados, definitivos, sino que están enmarcados o animados por un movimiento que los precede y que los supera, y que en todo caso termina en un objeto, el llamado *objeto intencional*, término de diversos actos intencionales<sup>15</sup>. En los actos humanos hay pues una forma tendencial en tanto tienen o proyectan una meta, un fin, un telos: son teleológicos.

En este sentido, la intencionalidad antes que ser aquello que lleva al objeto a la mirada del sujeto, es la fuerza que al abrir al sujeto abre lo otro, es decir, al mundo y a los otros yo<sup>16</sup>. La intencionalidad es ante todo aspiración, esfuerzo (*streben nach*); es «intencionalidad pulsional» (*Triebintentionalität*)<sup>17</sup>.

Si la *reducción fenomenológica* nos ha permitido alcanzar la *subjetividad trascendental*, ello no implica que desde la perspectiva *genética* se le vaya a otorgar unos derechos ilimitados. Se trata más bien de esclarecer lo «irreductible fenomenológico» (*phänomenologische Residuum*)<sup>18</sup> que subyace siempre a la actividad intencional (objetivante) de la conciencia, que se encuentra en el *origen* (de modo no tematizado) y al *término* (bajo una forma tematizada) de la «ciencia trascendental»<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> «(...) l'accueil de l'extériorité, c'est-à-dire de ce qui est autre que soi, nous excède et, ce faisant, nous aide à nous dépasser nous-mêmes» (Depraz, N., *La conscience. Approches croisées, des classiques aux sciences cognitives*, Paris: Armand Colin, 2001, p. 69).

<sup>14</sup> Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, pp. XII-XIII.

<sup>15</sup> Cfr. San Martín, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos, 1987, p. 49.

<sup>16</sup> Cfr. Montavont, A., *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: PUF, 1999.

<sup>17</sup> Su impulso se dirige antes a un «fin» (Ziel) que procede de un estado sensible a la carne, antes que remitir a un estado-de-cosas mundano. Cfr. Hua XV, p. 595.

<sup>18</sup> Cfr. Hua III/1, § 33.

<sup>19</sup> Cfr. Van Eynde, L. «Finitude et évidence dans la phénoménologie clinique de Wolfgang Blankenburg», en: *L'art du comprendre*, N° 9 (2000), p. 70.

En esta *pre-intencionalidad*, o *intencionalidad impresional* o *hylética* (Bernet)<sup>20</sup> o intencionalidad operante (Fink)<sup>21</sup>, la unidad del flujo de la conciencia se constituye sola, espontánea y asociativamente como una melodía musical. Son actos in-articulados, todavía «actos egológicos en potencia». El yo *puro*, como principio de unificación de la conciencia, aparece posteriormente; en esto Husserl se acerca a Freud, para quien el yo tiene precisamente como tarea adherir los trozos del sujeto dividido que ha acreado consigo su partición (*Spaltung*). Esta *intencionalidad anónima*, signo de la finitud humana, patentiza la imposibilidad de una reflexión total, de una conciencia como plena posesión de sí. El análisis de la génesis intencional nos muestra que una interferencia en este proceso puede dar lugar a una patología esquizofrénica.

## § 2. Del yo actual al pre-yo

Si de las experiencias actuales hacemos ahora un *análisis regresivo*, somos conducidos a una «experiencia pre-categorial» (pre-predicativa), que constituye el suelo (*Boden*) donde hunde sus raíces toda predicación. Desde este «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), el yo actual o sujeto constituyente recibe a los objetos, antes de todo saber riguroso, como «síntesis pasivas».

Por lo tanto, hay que distinguir en Husserl un «yo actual» en el que se da una conciencia «explícita» del objeto, y «un yo inactual» en el que la conciencia del objeto está implícita, y es potencial, no tematizada. Este «yo inactual» es desde el punto de vista genético, el primero en constituirse y acompaña al «yo actual» en todo momento. Llamado también *self*, es un centro anónimo que polariza a su alrededor la *pasividad*.

Dicho de otro modo, toda vivencia actual (corriente de la vida psíquica), todo acto de captación atenta, siempre se halla circundado por un área de *vivencias inactuales*. «La corriente de las vivencias no puede nunca constar de puras actualidades»<sup>22</sup>. El objeto se da siempre bajo perspectivas parciales, que van acompañadas de perfiles imaginarios, recordados, correspondiendo cada uno de ellos a un acto de conciencia distinto.

Al través de estas dimensiones implícitas, somos llevados a la totalidad de la conciencia que es siempre *una* en el fluir de su temporalidad. Toda percepción incluye simultáneamente una *anticipación*, por la cual capto el proyecto con sus posibles explicitaciones, y una «herencia de las percepciones precedentes».

<sup>20</sup> Cfr. Bernet, Rudolf, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris: PUF, 1994.

<sup>21</sup> Cfr. Fink, E., VI. *Cartesianische Meditation*, Teil 1: *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 18; Beilage XXI (*Finks Beilage zum Problem des Unbewussten*), en: Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI), p. 473.

<sup>22</sup> «Der Erlebnisstrom kann nie aus lauter Aktualitäten bestehen» (Hua III/1, § 35, p. 79). Esto nos lleva a distinguir «intencionalidad» y «atención». Hay, por tanto, una intencionalidad in-atenta, implícita, que es la que contiene la tesis fenomenológica respecto del inconsciente.

Toda *impresión originaria* no sólo es un instante singular, sino que está precedida y seguida por otras impresiones originarias en el seno de este mismo flujo, ofreciendo cada una de ellas otro «bosquejo» (*Abschattung*) temporal<sup>23</sup>.

Aunque en mi percepción el «objeto» se me presente en «aspectos», en virtud de la unidad temporal entre mis *retenciones* y *protenciones*, voy conservando los ya presentados y anticipando los futuros. De este modo, cada uno de éstos no puede convertirse en objeto por sí mismo, sino que es visto justamente como aspecto: cada uno remite entonces al objeto en su integridad (*horizonte interno*) y esto permite considerarlo siempre como siendo el «mismo».

Cuando hablamos de objeto, «objeto intencional», nos referimos a esa síntesis (no intelectual), a esa unidad de todos los fenómenos que se *dan* o se pueden *dar* en el acto intencional<sup>24</sup>. Sin embargo, esta donación nunca se presenta masivamente. No hay un objeto que se dé *todo en sí* ante un sujeto que acabe siendo un mero registrador de datos, como pareciera ocurrir en las ciencias positivas.

La conciencia tiene una historia que se ha ido constituyendo desde unos «esquemas de implicación», como dice San Martín, «que dirigen la unificación de las diversas posibilidades de experiencia de una cosa»<sup>25</sup>; estos son los que van determinando *qué* y *cómo* son las cosas, qué experiencia tenemos o podemos tener de ellas.

Más aún, hay un *aprender a conocer originario* (*ursprüngliches Kennenlernen*)<sup>26</sup> que es el comienzo, la génesis (*Ur-stiftung*) de cada esquema. Por tanto, lo primero que se da en la vida psíquica es la constitución de *esquemas de familiaridad*<sup>27</sup>, en sus diversos modos de donación. Desde las primeras etapas de nuestra infancia, tenemos que «aprender a ver cosas»<sup>28</sup> y este «aprender a aprender» significa el «estilo general» que se mantiene como *forma habitual* del *yo*. La base fundamental de la vida consciente está constituida por un conjunto de «habitualidades» continuamente actuantes en nuestra experiencia. Este «aprender a conocer» primario implica una relación de comportamiento de las cosas entre sí, de las cosas con mi propio cuerpo, y de mi cuerpo con los demás cuerpos<sup>29</sup>.

Husserl hace de la intencionalidad un comportamiento que obliga a tener en cuenta el rol del cuerpo en cuanto Leib. Considera que la intencionalidad es previa-

<sup>23</sup> Cfr. Hua X, Nr. 50, p. 333.

<sup>24</sup> El conjunto de objetos dados, propios de un *modo de darse*, constituye una «región» y suele ser estudiado por las distintas ciencias.

<sup>25</sup> San Martín, J., *op. cit.*, p. 69.

<sup>26</sup> Cfr. Hua I, § 38, p. 113. En ese mismo párrafo, habla de «otras formas esencialmente anteriores (...). Todo lo que es ya conocido remite a un primitivo entrar en conocimiento de ello. Lo que llamamos desconocido tiene, sin embargo, una forma estructural de cosa ya conocida» (Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, México/Madrid/Buenos Aires: FCE, 1985, p. 136).

<sup>27</sup> Cfr. *loc. cit.* y San Martín, J., *Estructura del método fenomenológico*, Madrid: UNED, 1986, p. 258.

<sup>28</sup> Cfr. Hua I, § 38, p. 112.

<sup>29</sup> Cfr. Hua XV, nota 1, pp. 320-321.

mente un modo de comportamiento en la medida que está ligada a la praxis, antes que un vínculo perceptivo en relación a un objeto. La *constitución pasiva*, está íntimamente ligada con la *praxis*, es la *pasividad práctica*.

En esta *génesis pasiva* se procuran los materiales sobre los que luego el yo *activo* actuará. En *Ideas* I<sup>30</sup>, Husserl considera como materia (*hyle*) de la vivencia a los componentes sensoriales y de la esfera de los impulsos. En *Investigaciones lógicas* II (1908)<sup>31</sup>, habla de la existencia autónoma de *afectos no-intencionales*.

Hasta aquí la unidad de la conciencia se constituye sola, sin un *ego actual* (*ego egológico*). La conciencia aquí es espontáneamente asociativa, propia de un todo con partes independientes, al modo de una melodía musical. Por eso, en *Ideas* I<sup>32</sup>, reconoce nuevamente estas sensaciones pre-intencionales o contenidos *hyléticos*, que serían el origen de los sentimientos, emociones, tendencias y pulsiones, y otras vivencias de la afectividad. La vida mental de un individuo está compuesta de procesos intencionales *activos* y *pasivos* (automáticos). Serán estos múltiples procesos intencionales combinados en conjunto los que constituirán una síntesis, el *objeto fenomenológico*. «Síntesis», porque los múltiples procesos dirigen múltiples perspectivas a un objeto idéntico.

Gurwitsch<sup>33</sup> señala que en estas perspectivas hay una *Gestalt-coherence*: cada parte hace referencia a las otras partes en tanto que todo, de modo que si una parte se separa del conjunto podría perder su significación. Por eso, podemos decir que la rugosidad del tapiz es lanera. Todo objeto, por tanto, tiene su horizonte interior de múltiples aspectos en el cual unos dependen de otros. Del mismo modo, hay un *horizonte externo* (un contexto) y un *horizonte temporal* (los distintos tiempos en que se me da el objeto).

Más aún, cuando yo percibo algo no estoy aislado, sino que me encuentro en conexión con otros hombres, participando en una vida común (*Miteinanderleben*). Entre mis percepciones y las de los otros, constantemente se producen *rectificaciones* de la experiencia y hasta una *concordancia intersubjetiva*<sup>34</sup>. De modo análogo ocurre entre las distintas experiencias de mi vida personal, se producen modificaciones y nuevos logros en la constitución de mi *identidad*.

### § 3. El mundo como experiencia *ur-dóxica*

En la vida normal, pueden producirse cambios en el *self* y en el *mundo*, pero dentro de ciertos límites, dado que algunos aspectos no pueden alterarse: son invariantes. Más

<sup>30</sup> Cfr. *Hua* III/1, § 85, pp. 209 ss.

<sup>31</sup> Cfr. *Hua* XIX, § 58, pp. 708-709.

<sup>32</sup> Cfr. *Hua* III/1, § 85, pp. 207-209.

<sup>33</sup> Cfr. Gurwitsch, Aron, *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*, Madrid: Alianza Editorial, 1979.

<sup>34</sup> Husserl plantea una *constitución intersubjetiva del mundo*. A esta intersubjetividad, fundamento de la constitución del mundo, la designa entonces como «intersubjetividad trascendental».

allá de los cambios ordinarios dóxicos (*opinables*), en el seno de la vida mental hay una *Ur-doxa* (*proto-creencia*, Husserl), una certeza primordial inquebrantable en los rasgos del *self* y del *mundo*.

En este sentido, Binswanger en *Manía y melancolía*<sup>35</sup>, retomando una idea de origen kantiano, habla de la «coherencia» o «concordancia» de la experiencia ordinaria, y cita al texto de Husserl de *Lógica formal y trascendental*<sup>36</sup>: «El mundo real no reside sino en la presunción constantemente prescripta que la experiencia continuará desarrollándose según el mismo estilo constitutivo».

Indudablemente que toda percepción puede pasar por la *duda*, por la *certeza*. Pero el sujeto siempre puede vivir las relaciones con el mundo, consigo, con el tiempo y con el otro sustentándose en un fondo de comprensión *anónima* y *pre-reflexiva*. La experiencia pre-predicativa es el lugar de la experiencia *proto-dóxica*, dado que ofrece a toda práctica y a todo juicio el «suelo universal» de la creencia en el mundo<sup>37</sup>.

El objeto, por otra parte, a pesar de los infinitos procesos de aproximación y ajuste, no pierde su forma y estilo. Y si una propiedad es vivida como incompatible con otra que se refiere al mismo objeto, puede ser cambiada, claro está, dentro de ciertos límites<sup>38</sup>. La persona sana puede reconocer la relación todo-partes, puede identificar lo que se puede suprimir sin eliminar al mismo tiempo el objeto que percibe. Puede usar el método de las «variaciones libres» y modificar libremente con la *imaginación* las relaciones en que se presenta un objeto hasta alcanzar unas invariantes y, con ello, el *eidos*; es decir, la *forma universal necesaria* sin la cual algo como esta cosa, en cuanto ejemplo de su especie, sería impensable absolutamente<sup>39</sup>. Todos estos cambios son posibles sobre la base del estatus inalterable del *mundo*.

Ahora bien, cuando esta *confianza o fiabilidad trascendental*, esta *fe perceptiva*<sup>40</sup> se da vuelta, nos encontramos en las etapas precoces de la *esquizofrenia*. En la esquizofrenia, lo improbable se vuelve real, y los atributos esenciales de las cosas devienen inciertos y dudosos. Lo esencial deviene contingente. Los aspectos invariantes y constituyentes del *self* y del *mundo* se vuelven poco fiables, a veces sin ninguna referencia, hasta pueden ser vividos como explotando y evaporándose. Acaece entonces una *metamorfosis del mundo*<sup>41</sup>.

<sup>35</sup> Binswanger, L., «Melancholie und Manie», en: *Ausgewählte Werke, Band 4: Der Mensch in der Psychiatrie*, p. 355. Binswanger cita esta frase también en *Über Ideenflucht* (1932), y en la Clase Inaugural del *Coloquio de Münsterlingen* (mayo, 1961).

<sup>36</sup> «Die reale Welt ist nur in der beständig vorgezeichneten Präsumption, daß die Erfahrung im gleichen konstitutiven Stil beständig fortlaufen werde» (Husserl, Edmund, «Formale und transzendente Logik», en: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. X, p. 222).

<sup>37</sup> Cfr. Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1972, § 7, pp. 23-26.

<sup>38</sup> Recordemos la «ley de la buena forma» de la teoría gestáltica.

<sup>39</sup> Cfr. Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, § 87, pp. 410-420.

<sup>40</sup> Cfr. Merleau-Ponty, *op. cit.*

<sup>41</sup> «Significanza e in-significanza, obietività e inobietività, delle cose si fondono e si co-fondono insieme» (Borgona, E., *I conflitti del conoscere. Strutture del sapere ed esperienze della follia*, Milano: Fertonelli Editori, 1988, p. 92).

Es lo que Blankenburg designa como la «pérdida de las evidencias naturales», que están pre-dadas al hombre sano por la *génesis pasiva*, pre-intencional y pre-reflexiva. Escuchemos a su paciente Ana Rau: «¿Qué es lo que me falta? Algo tan Pequeño, algo tan Importante sin lo cual no se puede vivir (...). No era adulta (...). En las cosas cotidianas más simples yo tengo necesidad de sostén (...). Cada ser humano debe saber cómo comportarse (...). Las bases me faltan (...). Hay cosas que de tal modo me son extrañas. Se trata de la vida simplemente (...). Los otros, yo tengo siempre que alinearlos tras ellos (...), yo recibo las cosas siempre como los otros, pero yo no podría jamás afirmarme contra los otros, yo no podría jamás fiarme de mis juicios (...)<sup>42</sup>».

Pues bien, lo que le falta a Ana son las «reglas de lo cotidiano», dice Blankenburg<sup>43</sup>, parangonando a Strauss con su noción de «axiomas de lo cotidiano». Estos axiomas son los que permiten a la persona sana reencontrar en las «cosas mismas la forma en las que ellas quieren ser aprehendidas e interpretadas»<sup>44</sup>.

Ana no pierde el sentido del paso del tiempo, pero no encuentra su lugar. Hay una *falta de retrocontinuidad*. Puede objetivar la secuencia pasado-presente-futuro, pero no logra enraizarse. La paciente carece del marco mismo que otorga sentido a todo saber particular. Ella misma recalca la banalidad de sus preguntas, pero a su vez experimenta que esta cuestión tiene un carácter fundante. Le falta la *Ur-doxa*, aquello en lo cual Husserl veía la fundación de la vida intencional<sup>45</sup>. Cuando ese marco trascendental falla, y las vías de lo cotidiano no son más trazadas por el sujeto, éste se encuentra desprovisto frente a las cosas, y captado por *lo extraño, lo terrorífico*<sup>46</sup>.

Esta presunción trascendental puede hasta llegar a estallar como ocurre en aquellos esquizofrénicos con ideas de «fin del mundo». El «mundo» que es un *a priori* para toda persona sana, algo con el que cuenta siempre y que no tiene que justificarse en cada situación, se retira. Busca entonces desesperadamente construirse un mundo en el cual poder vivir y lo hace por la vía del «delirio» (*fase restitutiva* del mundo).

#### § 4. La temporalidad «impaciente»

La vida cotidiana se presenta como un mundo intersubjetivo: un mundo de interacción y comunicación. Yo no soy el único perceptor y agente de mi mundo, existen

<sup>42</sup> Blankenburg, W., *La perte de l'évidence naturelle*, Paris: PUF, 1991, pp. 77-78.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>44</sup> *Loc. cit.*

<sup>45</sup> Para Blankenburg, las relaciones del yo natural y el yo trascendental aparecen «des-compuestas» en la epojé esquizofrénica, y esto que falta en su actuar es el fundamento de legitimación; es decir, el origen de su propio actuar queda sin legitimar. Se instala un vacío no sólo en referencia al fondo que sostiene la evidencia natural sino al propio sí mismo como «instancia de fundación».

<sup>46</sup> Cfr. Binswanger, L., «Der Fall Suzanne Urban».

otros que también atribuyen *significaciones* a su entorno inmediato a partir de su propio comportamiento. De este modo, se transforma un hecho neutro en un *evento* cargado de *sentido*.

Ahora bien, cuando yo percibo al otro, y el otro me percibe a mí, esto se realiza mediante «esquemas tipificadores» que exhiben, sin embargo, un variado y sutil intercambio de significados subjetivos. Precisamente lo que transforma la simple co-presencia física de dos o más personas en una interacción, es la posibilidad recíprocamente concedida y reconocida de dar accesibilidad a la comunicación, algo que está alterado en toda existencia psicótica, y de modo paradigmático y radical en la esquizofrenia.

El *esquizofrénico* no se comunica con otros de sí, sino con su propia y desesperada soledad. Es una forma de encuentro que no tiene la estructura común de nuestro *Lebenswelt*. Hay un profundo disturbio y transformación de la intersubjetividad. Se entra en un horizonte de significados distintos y se concretiza el hundimiento de la confianza trascendental.

En el contexto de una vertiginosa extensión del campo de los significados, naufraga toda conexión entre éstos, se disuelve toda jerarquía y articulación interna y se cae en una *anarquía* de significados: el pensamiento procede entonces por similitud e identidad, descubre analogías y semejanzas donde nosotros no prestamos ninguna atención<sup>47</sup>. Ello conduce a un empobrecimiento y a una inmovilización: toda posible significación que se oponga a ello no puede ser sino vivida como proviniendo de una fuerza hostil. La casualidad no existe más<sup>48</sup>.

En esta nueva *lógica de la debilidad* y de *la analogía*, se produce un debilitamiento de los *hilos intencionales*, de las *síntesis activa y pasiva*. Se produce una modificación radical de la conciencia: la ligazón de los actos intencionales no sigue las indicaciones factuales sino una impostación inmotivada de relaciones<sup>49</sup>.

Las percepciones delirantes no pueden temporalizarse (*sich zeitigen*) en un *continuum*. El tiempo no constituye un «flujo temporal» (*Zeitfluss*), pues no corre, sino que se detiene. La «fase» o etapa de la impresión no es aquí una fase-límite de retenciones por comunicarse continua e intencionalmente la una con la otra, sino ya una fase-final. Se trata de una temporización como en «corto circuito», pues carece de *retenciones* y *protenciones* propias.

Esta deficiencia en la temporización (*Zeitigung*), en el sentido de la *retirada* de los *momentos retencionales* o mnemónicos, *predominio de la pre-espera* o del *acecho* en general y

<sup>47</sup> Cfr. Minkowski, E., *Traité de psychopathologie*, Paris: PUF, 1966.

<sup>48</sup> Si en un primer momento aparece una metamorfosis de significados, cuando el deterioro avanza, se llega a una disolución de los mismos.

<sup>49</sup> Cfr. Grühle, H. W., *Verstehen und Einfühlen*, Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer Verlag, 1953. Sin embargo, el delirio no se reduce a un «síntoma», como piensa una psiquiatría científico-naturalística, sino que constituye una experiencia personal *apofántica*: es una biografía concentrada.

un *presente aislado amenazador*, hace que la mundanidad del mundo tome en general el carácter fisiognómico de la *mueca*.

Por eso, ante un desasimiento del *presente* como suelo de la experiencia, ante un despegue del *pasado* que no otorga ya apoyo pues está saturado del fracaso de sus restricciones presuntuosas, a este tipo de paciente sólo le queda entregarse a la *fascinación* del *advenir desconocido*<sup>50</sup>. Esto los lleva a vivir en una anticipación constante, en una «prisa» de la existencia, en una incapacidad de espera. Hay una febrilidad habitual en la manera de tomar decisiones, y una tensión en el desarrollo temporal de la acción: viven aprisionados y constreñidos por el tiempo. Por eso, no pueden planificar el tiempo ni manejar lo imprevisto. A este tipo de temporalidad, Pringuey la denomina «impaciente». Sin embargo, esta «impaciencia» existencial no se reduce a una irritabilidad basal de orden sintomático, sino que «c'est la existence elle-même qui s' impatiente chez le schizophrène»<sup>51</sup>.

Más aún, como su vida carece de la fluidez cotidiana que otorga matices y, sobre todo, permite interactuar con el otro, son incapaces de afrontar el tiempo intersubjetivo. Hay en ellos una *intolerancia* notoria. Por eso frente a una existencia *impaciente*, el principio terapéutico por excelencia ha de presentarse ante todo como un *elogio a la paciencia*.

## § 5. Vivir bajo el régimen de la «reducción»

Cuando Ana señala que «la existencia es tener confianza en la manera de ser» y que «es sin duda la evidencia natural lo que me falta», ella sólo encuentra «la in-evidencia de lo evidente»<sup>52</sup>. Por eso, se ve forzada a construirse en cada momento nuevas evidencias naturales, hasta que ese proceso resulta imposible, y se suicida.

Ana, como otros pacientes alejados de la *actitud cotidiana*, viven bajo el régimen de una «reducción» in-voluntaria y torturante: la *epojé* esquizofrénica se les impone por su misma enfermedad, poniendo fuera de juego la *tesis de la realidad*. Por ello necesitan desplegar grandes esfuerzos para conservar un mínimo de *evidencias pragmáticas*, necesarias para la supervivencia, y no tienen otro modo de lograrlo que hacerse fundamento de sí mismos, en una especie inversión óptico-ontológica, para hablar en términos de Bauerfeld.

<sup>50</sup> Kimura denomina a esta temporalidad esquizofrénica como *ante-festum*, señalando con ello ese vivir en la pura instantaneidad, pero también ese estremecimiento permanente ante el advenir, propios de un evento festivo. Cfr. Kimura, B., *Écrits de psychopathologie phénoménologique*, Paris: PUF, 1992.

<sup>51</sup> Pringuey, D., «La impatience schizophrénique», en: *L'évolution psychiatrique*, tomo 62, fascículo 2 (1997), pp. 362 y 366.

<sup>52</sup> Blankenburg, *op. cit.*, p. 121.

La experiencia del enfermo constituye, por ello, una mixtura de *experiencia empírica* y *experiencia trascendental*. Como señala Tatossian<sup>53</sup>, en la esquizofrenia el *yo empírico* trata de asumir las tareas del *yo trascendental* desfalleciente. De este modo, las estructuras trascendentales del ser humano devienen objeto de experiencia cotidiana del enfermo y reemplazan las estructuras empíricas del hombre normal. La *epojé*, en tanto enfrentarse al mundo poniéndolo «entre paréntesis», que tanto esfuerzo implica a nivel filosófico, el esquizofrénico la realiza dolorosa y espontáneamente.

Hay, sin embargo, un *ego* (yo activo) que se mantiene a despecho del caos de la persona y del mundo. Para Binswanger, este signo de pertenencia humana constituirá la base de toda posible comunicación, e incluso de toda curación posible. En este sentido, «es necesario recordar que la esencia del examen clínico es la escucha, que puede ser también escucha en el silencio del silencio (...)»<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Cfr. Tatossian, A., *Psychiatrie phénoménologique*, Paris: Etim, 1997, p. 144.

<sup>54</sup> Barison, F., «La psichiatria tra ermeneutica ed epistemologia», en: *Comprendre*, N° 5 (1990), p. 32.

# La neonarrativa: descentramiento del sujeto —De la fenomenología y la inclusión—

Neo-Narrative: The De-Centering of the Subject  
—On Phenomenology and Inclusion—

GERMÁN VARGAS GUILLÉN  
Universidad Pedagógica Nacional  
Colombia

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II.*  
*Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología / I Coloquio Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica.*  
*Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 121-135.*  
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

La ponencia parte de la tesis de que la narrativa, en la perspectiva de Paul Ricoeur, mantiene la noción de «intropatía» desarrollada por Husserl en la quinta de las *Meditaciones cartesianas*; este planteamiento configura la noción de «sí mismo», pero impide dar el paso hacia «la inclusión del otro» —que exigirá la misma fenomenología de Husserl—. El problema, pues, es cómo preservar —a la vez— el «sí mismo» y cómo propiciar la «inclusión del otro». La polifonía que impone el «giro lingüístico» supera la metafísica de la conciencia, pero ignora la paradoja de que *nos comunicamos y no nos comunicamos*; al final, los sujetos se comprenden y pueden actuar comunitariamente porque no sólo se surca el sentido de las expresiones y de los significados, sino porque se da interacción entre las intenciones; en suma, porque los *juegos de lenguaje* están soportados por *juegos de intenciones*. La *neonarrativa* impone la *pluralidad de las voces*. Ella misma es una fenomenología de la construcción comunitaria del sentido. La ponencia examina los límites y las posibilidades de esta fenomenología y vuelve sobre la hipótesis<sup>4</sup> del entendimiento y la comprensión fundada en la experiencia de dar sentido y de su constitución estética. Tras este recorrido se hace posible dar con el asunto del sujeto: cómo éste deja de ser centro —en la polifonía— y cómo se abre no sólo al diálogo, sino también a las múltiples perspectivas de la comunicación en las que se construye, comparte y realiza el sentido.

This lecture formulates the thesis that narrative, in Paul Ricoeur's perspective, maintains the notion of «empathy» developed by Husserl in the fifth of his *Cartesian Meditations*. This statement builds the notion of «oneself», but prevents from taking the step towards «the inclusion of the other» —that Husserl's phenomenology would later demand—. The problem is how to preserve «oneself» and, at the same time, how to allow the «inclusion of the other». Polyphony —imposed by the linguistic turn— overcomes the metaphysics of consciousness, but ignores the paradox that *we communicate and we do not communicate with each other*. At the end, people understand each other and are able to act together because not only the sense of expressions and meanings is searched, but interaction among intentions occurs; in sum, because *language games* are supported by intention games. *Neo-narrative* imposes a plurality of voices. It is, by itself, a phenomenology of the communal construction of sense. This paper examines the limits and possibilities of this phenomenology, and returns to the hypothesis of the understanding and comprehension founded in the experience of making sense and of its aesthetic nature. After this journey, it is possible to arrive to the issue of the subject: how he ceases to be the center —in polyphony— and how he opens up not only to dialogue, but also to the multiple perspectives of communication in which sense is built, shared and enacted.

## § 1. Introducción

El problema tratado en esta ponencia es el del sujeto. La pregunta con la cual se despliega la investigación se formula en los siguientes términos: ¿es posible una fenomenología de la inclusión que no esté determinada por la lingüística?, o, en otros términos, ¿hay en la experiencia intropática una dimensión no-lingüística?

Para desarrollar esta investigación es posible recurrir a la «Quinta meditación cartesiana»<sup>2</sup>, como se hace recurrentemente cuando se pretenden discutir las dimensiones de subjetividad como las de intersubjetividad en la experiencia de mundo, así como para comprender la constitución de una y otra, según la perspectiva fenomenológica.

El análisis, por tanto, se deja guiar por la hipótesis de Paul Ricoeur de que es la *Auslegung* o la explicitación<sup>3</sup> la que funda el despliegue de la interpretación que, a su vez, tiene el carácter de fundamento de la hermenéutica, en el sentido de que, en ella, el sujeto se narra a sí mismo. Para Ricoeur, «(...) la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse. Este acabamiento de la inteligencia del texto en una inteligencia de sí mismo, caracteriza la especie de filosofía reflexiva que he llamado, en diversas ocasiones, reflexión concreta»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. Ziri6n Quijano, Antonio, «El sentido sin el lenguaje y la tarea de la fenomenologfa», en: *Folios*, N.º 16 (2002), pp. 5-12.

<sup>2</sup> Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducci6n de Mario A. Presas, Madrid: Tecnos, 1986 (Hua I). La sigla entre par6ntesis corresponde, con indicaci6n de tomo (eventualmente se indicaran p6ginas de ser pertinente), a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke - Husserliana*, vols. I-XXXVIII, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag: Martinus Nijhoff), 1950-2005.

<sup>3</sup> Cfr. Ricoeur, Paul. *Historia y narrativa*, traducci6n de Gabriel Aranzueque Sauquillo, Barcelona: Paid6s, 1999; Ricoeur, Paul, *Del texto a la acci6n. Ensayos de hermen6utica* II, traducci6n de Pablo Corona, M6xico: FCE., 2002, p. 267.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 141.

Aparentemente, a la luz de la tradición fenomenológica, una de las discusiones a las que debería ser sometida una tesis como la anterior es, exactamente, aquella en la que se pone en juego el sentido que tiene la correlación en este tipo de consideraciones. Si la esencia de la fenomenología es mantener la correlación *noesis-noema*, habría, entonces, que preguntarse: ¿en el caso del texto, de la comprensión de sí mismo y del despliegue de proyecto —al que tiende el «arco hermenéutico» del que habla Ricoeur<sup>5</sup>— cómo se da la *correlación*? Resulta que el texto se da como *noema*; la proyección o el carácter de proyecto, como *noesis*; y la comprensión de sí mismo es la correlación como tal.

Sin embargo, hay otra observación del propio Ricoeur que debería ser puesta en juego para mantener esta posibilidad de respuesta: «¿Qué entendemos por relación referencial o por función referencial? Lo siguiente: al dirigirse a otro hablante el discurso dice algo sobre algo; aquello sobre lo que habla es el referente de su discurso»<sup>6</sup>. En todo caso, lo que interesa poner de manifiesto es el hecho de que la propuesta de Ricoeur hace énfasis en lo que se podría coincidir en llamar una *fenomenología lingüística* que es, precisamente, lo que da lugar para que se despliegue, según las propias expresiones de Ricoeur, lo que él pretende sistematizar bajo el título de una *hermenéutica fenomenológica*.

Al pensar en la *compresión del sujeto*, la pregunta por el lenguaje se puede formular en los siguientes términos: ¿sólo se comprende el sujeto en o mediante el lenguaje? Esta pregunta impone una investigación retroactiva en la que se pueda comprender el estrato fundante del lenguaje a efecto de caracterizar su autonomía o su dependencia con respecto a una estructura, si se quiere, más básica o —se puede decir con un tecnicismo fenomenológico— «irreductible».

## § 2. La herencia de la «Quinta meditación cartesiana»

En torno a la «Quinta meditación cartesiana» ha habido la polémica de si en ella se está tratando de salvar la dimensión intersubjetiva, habida cuenta de que en la serie de conferencias que la preceden Husserl ha reconstruido el llamado «camino cartesiano» —que va de las lecciones sobre *La idea de la fenomenología*<sup>7</sup> (1907) a *Ideas*<sup>8</sup> (1913)— o si es ella en sí misma una *teoría*.

El interés de esta elucidación radica en hacer visible cómo se da la experiencia del otro. Se trata el problema como queda formulado en el § 43 de la «Quinta medita-

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>7</sup> Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, traducción de Miguel García-Baró, México: FCE, 1982.

<sup>8</sup> Husserl, Edmund, *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, México: FCE, 1986 (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle: Max Niemeyer, 1913).

ción cartesiana» y se establece cómo se dan allí las dimensiones metodológicas y teóricas de la *reducción de la experiencia trascendental*. El examen se dirige, pues, al desarrollo o la propuesta de solución en el § 44.

En el § 43 la pregunta de Husserl se puede resumir en los siguientes aspectos o dimensiones: en primer lugar, es claro que a los otros «los experimento como objetos del mundo», pero, en segundo lugar, «los otros son en el mundo» y, al mismo tiempo, en tercer lugar, esos «sujetos <son> para ese mundo»<sup>9</sup>. En cuarto lugar, ese mundo «extraño a mí como intersubjetivo» se presenta como una pura datidad.

Ahora bien, es preciso preguntarse cómo se constituye el otro «desde mi vida intencional» y, en consecuencia, cómo se da «un desarrollo sistemático de la intencionalidad» hasta llegar a su «plenificación»<sup>10</sup>.

Queda en evidencia que al otro, desde mi posición de sujeto, no puedo más que constituirlo, puesto que no tengo ningún acceso directo al *alter* que no esté mediado por mi propio yo.

El título *trascendental o hilo conductor trascendental*, como lo llama Husserl<sup>11</sup>, hace referencia, en este caso, a que, desde la esfera de mi experiencia de ser, preciso otorgar o dar sentido al *alter*; esto no significa que el otro como tal no pueda constituir su sentido o que no lo tenga por sí; quiere decir que para mí *el otro, en cuanto otro, existe en la medida en que yo lo constituyo*.

Frente a esta problemática, el § 44 da una alternativa que es, propiamente, la que está invocada por el título del párrafo: «Reducción de la experiencia trascendental a la esfera de propiedad (*Eigenheitssphäre*)»<sup>12</sup>. La cuestión es que se requiere dar una constitución trascendental tanto al extraño<sup>13</sup> como a lo extraño<sup>14</sup>. Allí el problema empieza a tener un ámbito de solución cuando se da un pleno reconocimiento de que el otro, como tal, tiene que ser constituido desde mi subjetividad; al igual que tienen que serlo las otras esferas de realidad.

Fenomenología designa, como Husserl siempre lo indicó, el «ir a las cosas mismas». Este desplazamiento no es a la *hyle*, sino a la dimensión de sentido que el sujeto experimenta del mundo y que le permite constituir sentido de esa pura facticidad, sea ella un «dato» (*factum*) o un «estrato eidético» (*eidós*).

Si «ir a las cosas mismas» es captarlas en su darse, entonces la «experiencia intuitiva»<sup>15</sup> es la que «funda» tanto «al extraño» como «lo extraño»<sup>16</sup>. En todo caso, este intuir es un *ver interior*. El sentido que el otro tiene para mí es el de alguien a quien

<sup>9</sup> Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, p. 122.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>16</sup> *Loc. cit.*

intuyo —a quien veo en mí, desde mí— que se comporta como un otro yo. En esto consiste la operación reductiva: «(...) Si yo reduzco a los otros hombres a mi propiedad, obtengo cuerpos físicos incluidos en ella; pero si me reduzco a mí mismo como hombre, obtengo mi *cuerpo orgánico* y mi alma, o sea, a mí mismo como unidad psicofísica y, en esta unidad, mi yo personal, el cual, en este cuerpo orgánico y *por medio* de él, actúa sobre el mundo exterior y padece la acción de éste (...) yo he perdido mi sentido natural de ser un yo, en la medida en que permanece eliminada toda referencia de sentido a un posible 'nos' o 'nosotros' y he perdido toda mi mundaneidad, en el sentido natural. (...) Todo esto (...) es (...) lo exclusivamente propio en mi experiencia del mundo, lo que la atraviesa por todas partes y es intuitiva, y unitariamente coherentemente en ella»<sup>17</sup>.

La constitución de mundo, al igual que la constitución del sentido del mundo, se da en mí pasivamente —de manera anónima, en la esfera de la intuición— cuando todavía sin palabras, sin expresiones, sin lenguaje, experimento y realizo la experiencia, en cuanto vivo.

La expresión «conocer es vivir», tan cara a Herrera Restrepo, significa que aún sin saberlo, lo sé. Y, precisamente, eso es lo que impone e implica la denominación —fundamento de toda la fenomenología— *conciencia*. Ésta es un *saber que acompaña la experiencia de mundo*, es un saber aún sin saber que tengo experiencia de saber. Husserl observó que «el juicio encuentra su sedimentación lingüística en la apofánsis, en la proposición enunciativa»<sup>18</sup>; en fin, que toda la experiencia de mundo se da lingüísticamente sedimentada. Ahora bien, el dar (*geben*) impone una acción diferente de experimentar; la donación de la experiencia es darse (*Gegebenheit*), en ese caso, el lenguaje.

Sin embargo, la experiencia misma sin ningún estrato reflexivo, en su puro darse, en cuanto «vivencia en el vivir» —si cabe la redundancia— es constitutiva de mundo, abre el horizonte de sentido y aún no está «atravesada» por el lenguaje.

Ricoeur sostiene la presunción de que la *reducción* es un procedimiento —discutido por Husserl en la «Quinta meditación»—; como tal se tendría que restringir a un dispositivo de carácter exclusivamente metodológico<sup>19</sup>.

Como ha quedado expuesto, la *reducción* como tal es el *despliegue de la subjetividad* en el mundo de la vida; claro está, cuando pienso en el alter y cuando pienso en el mundo, ella tiene un carácter metodológico; pero cuando experimento la pura *facticidad*, la *hyle*, el mundo, en cambio, es la estructura misma del operar de la subjetividad. Experimentar subjetivamente el mundo equivale a reducir lo dado a mi esfera de propiedad, a vivirlo. La *operación reductiva* no es metodológica, es la *experiencia misma*.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>18</sup> Husserl, Edmund, *Experiencia y juicio*, traducción de Jas Reuter, revisada por Bernabé Navarro, México: UNAM, 1980, § 13, p. 64.

<sup>19</sup> De ello ha hecho claridad tanto en su ensayo «Fenomenología y hermenéutica», en: *Del texto a la acción*, p. 64; como en su ensayo «Hegel y Husserl: sobre la intersubjetividad», en: *ibid.*, pp. 273 ss.

*Pensar* es discurrir reflexivamente. Tal operación se realiza lingüísticamente; es reducir la experiencia de mundo a estructuras *predicativas*, así se den —como dice L. Vigotski— como un *habla silenciosa* o un *habla interior*. *Vivir es*, en cambio, *reducir* la mundaneidad del mundo a mi esfera de propiedad. Queda en discusión la pregunta: ¿qué diferencia hay entre *una fenomenología lingüística y una fenomenología de la intencionalidad*?

Un caso extremo de la operación reductiva se encuentra si se amplía el título lenguaje hasta anular la diferencia entre una comprensión de la experiencia humana *como* texto y la *experiencia subjetiva de mundo*, al punto de identificar *experiencia con texto*. En tal reducción el *como* incluye la dimensión analógica para comprender la acción como texto. Sin embargo, el *como* presenta un *plus* en el que hay posibilidad de decir que la acción no es texto, es, como tal, *experiencia de mundo*.

Una *fenomenología de la intencionalidad* hace referencia a la experiencia de que sin palabras, anónimamente, el mundo se da al sujeto y él lo experimenta plenamente; una *fenomenología lingüística* señala que en el ámbito del darse del mundo al sujeto hay posibilidades de tematización o de racionalización que exigen el uso del lenguaje y que, consecuentemente, tales posibilidades se realizan en cuanto se toma la nuda vivencia para desplegarla en estratos de comprensión, exhibiéndolas progresivamente en estratos lingüísticos.

La tesis que se sostiene aquí es que la *fenomenología lingüística* tiene a la base una *fenomenología de la intención*: la posibilidad de comprender lo dicho está determinada por la posibilidad de comprender lo vivido.

Todavía se precisa establecer cómo se da con el otro, cómo aun sin palabras se juega la posibilidad de que él tenga sentido para mí y que yo pueda expresarme aun cuando todavía no se dé el juego lingüístico.

### § 3. Fenomenología de la intención vs. fenomenología del lenguaje

*Intencionalidad* designa la correlación. El «hecho» (*factum, data*) como tal no es objeto de la fenomenología. El sujeto no se enfrenta con los «hechos», él les otorga sentido a ellos. Es así como decimos que *el sujeto abre mundo*. Se debe preguntar si cuando un sujeto se expresa los otros captan las expresiones con las que intenta hacerse comprender o captan las vivencias a las que alude con sus expresiones; la cuestión que queda por discutir es si evidentemente hay, como la llama Ricoeur, una «fenomenología del acto de 'seguir un relato'»<sup>20</sup>—que se puede enmarcar en la *fenomenología lingüística*— diferente de una fenomenología intropática o una *fenomenología de la intencionalidad*.

<sup>20</sup> Cfr. Ricoeur, Paul, «Para una teoría del discurso narrativo», en: *Historia y narratividad*, p. 92.

Tratar la experiencia del *alter como si* «yo estuviera en su lugar» significa que «nunca voy a ocupar el lugar que él ocupa», que la experiencia del otro es reducida a mi esfera de propiedad —porque de hecho solamente lo puedo comprender en cuanto lo determino o lo delimito desde mi propia experiencia de vida—, pero no lo reemplazo.

El otro en cuanto *residuo* tiene carácter *irreductible*; a pesar de que el otro tiene sentido para mí en cuanto yo puedo relacionarme con el conjunto de sus manifestaciones hacia mí o de él en un mundo que me concierne, ese residuo no es la totalidad del otro. El otro es reducido a mi esfera de propiedad, pero él no es sólo lo que *yo reduzco* o delimito a mi esfera de propiedad.

El *intendere* al que alude el título intención es el estar dirigido a... Si reconozco *al otro* y lo diferencio de *lo otro*, igualmente hago la operación mediante la cual me afirmo como sujeto ante *el* y no ante *lo otro*. La expresión «yo pienso, yo existo» no tiene sentido más que ante *el* otro. Como expresión es un juego de lenguaje; sin embargo, hay una vivencia de base a partir de la cual se pueden desplegar múltiples expresiones; en éstas el sujeto se constituye como tal realizándose intencionalmente, dirigiéndose *al* otro y no a *lo* otro.

Los juegos de lenguaje tienen referente en la dimensión intencional; no es que ellos permitan desplegar la interacción, sino que la interacción es la que permite realizar múltiples juegos de lenguaje. Si bien la comprensión lingüística de la intencionalidad es posible, lo es porque en la relación con el *alter* no es plenamente comprendida ni por quien hace las veces de sujeto en primera persona, ni por quien es —se puede utilizar en ese caso la expresión de Ricoeur siguiendo a Peirce— *intérprete* de la misma.

La condición de intérprete interpretante hace que lo que el yo comprende del otro pueda ser *Erklären*, esclarecido, y *Auslegung*, explicitado; pero, una y otra son posibles, no necesarias, pues puedo, igualmente, *dar por entendido*.

En la *fenomenología de la experiencia intencional* hay un fundamento de la realización de la experiencia tanto subjetiva como intersubjetiva: dar por entendido. Al lado de esta fenomenología se encuentra la posibilidad de hacer una *fenomenología lingüística*<sup>21</sup>. Ésta se amplía desde una base intersubjetiva armonizada con la comprensión de que el mundo de la vida se nos da lingüísticamente sedimentado. La comprensión *también* se realiza a través del lenguaje. Éste conecta las dimensiones subjetivas de la experiencia de hablar y las dimensiones intersubjetivas de las posibilidades de escuchar, de ser escuchado, de comprender mediante la escucha y de hacerse comprender me-

<sup>21</sup> Como la que puede partir de los manuscritos de Husserl titulados, respectivamente, «Origen de la geometría» y «Espíritu común». Cfr. Husserl, Edmund, «El origen de la geometría», traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, en: *Estudios de filosofía*, N° 4 (2000), pp. 34-54 (Husserl, Edmund, «Vom Ursprung der Geometrie», en *Hua VI*, pp. 365-386); Husserl, Edmund, «El espíritu común», traducción de César Moreno Márquez, en: *Thémata*, N° 4 (1987), pp. 131-158.

dante el habla. El habla, aun cuando pueda ser soliloquio, es intersubjetiva: «el *cogito* habla consigo mismo», usa discursivamente el lenguaje. La reflexión mantiene la doble posición de un *cogito* que vuelve sobre otro *cogito*, que es él mismo.

La vía de una *fenomenología lingüística* parte de las consideraciones de Husserl en las *Investigaciones lógicas*. Allí se buscaba la objetividad de la expresión y la relación entre expresión y comunicación. En el § 7 de la «Primera investigación lógica»<sup>22</sup> Husserl trató «las expresiones en función comunicativa»; en el § 8 Husserl estudió «las expresiones en la vida solitaria del habla». *Comunicación y vida solitaria del alma* son las dos expresiones que se refieren cuando se discute la vía de una *fenomenología lingüística*. Ésta desemboca en *fenomenología de la comunicación*. La *fenomenología lingüística* enfatiza que el diálogo es el fundamento tanto de la interacción con el *alter* como de la reflexión. El soliloquio, a su manera, es diálogo del alma consigo misma; es *correlación*.

Husserl advirtió: «(...) la comunicación se hace posible porque el que escucha comprende la intención del que habla. (...) Lo que hace posible, ante todo, el comercio espiritual y caracteriza como discurso el discurso es que enlaza a dos personas, es esa correlación, establecida por la parte física del discurso, entre las vivencias físicas y psíquicas, mutuamente implicadas, que experimentan las personas en comercio respectivo»<sup>23</sup>. Se introduce la noción de discurso comunicativo en el que hay un funcionamiento de éste como conjunto de señales que se realizan con la intención comunicativa que, a su vez, es una función notificativa<sup>24</sup>.

El uso de ese lenguaje en expresiones comunicativas, en expresiones para el *alter*, busca que el otro comprenda algo que se le está notificando. La comprensión del otro sólo se puede dar intuitivamente. En ese caso, dice Husserl, «percibe que el que habla exterioriza ciertas vivencias psíquicas y percibe también, por tanto, esas vivencias»<sup>25</sup>.

La *fenomenología lingüística* lleva también a pensar cómo el discurrir no necesariamente está dirigido al *alter*, sino que está dirigido a sí mismo. Es a esto propiamente a lo que se llama *reflexión*. Ésta tiene «relaciones entretejidas»<sup>26</sup> en las que hay significaciones que expresan multívocos. El sujeto realiza actos de significación que procuran la «plenitud intuitiva»<sup>27</sup>. En ella la expresión «*mienta algo* y al mentarlo se refiere a algo objetivo»<sup>28</sup>. El sujeto tiene referente merced a la intuición, a la representación, a los productos de la fantasía, a su relación con la objetividad, a, por así decirlo, el eco de

<sup>22</sup> Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid: Revista de Occidente, 1976, p. 239.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>24</sup> *Loc. cit.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>27</sup> *Loc. cit.*

<sup>28</sup> *Loc. cit.*

su voz interior. La reflexión es un discurrir en el que el sujeto procura comprender explícitamente; en ella caracteriza un referente para procurar *Auslegung*, explicitarlo.

La *fenomenología lingüística* abre tanto la posibilidad de *narrar* como de *narrarse*; es vía para explicitar la vivencia. La fenomenología de la narración —de seguir una historia, el curso de un pensamiento; de mirar los nexos intraónticos del puro darse de la objetividad<sup>29</sup>— es una de las posibilidades que tiene el sujeto al experimentar el mundo.

Sin embargo, existe también el *dar por entendido*.

*Dar por entendido* es un título que radicaliza el «ir a las cosas mismas» o la absoluta exención de supuestos; es asumir que un gesto de otro manifiesta, por ejemplo, rabia, alegría o tristeza; y que *lo doy por entendido* sin necesidad de meditar sobre el sentido de la señal. El gesto, como señal, es comprendido por el mero hecho de estar en el campo de mi experiencia, por ser *reducida o reductible* a mi esfera de propiedad. Si quiero «ir más allá» de «las cosas mismas», en el despliegue de la comprensión opero el tránsito a la apofánsis.

Si en el dar por entendido quiero hacer un análisis progresivo en el sentido de entender las implicaciones del gesto, o si pretendo hacer un análisis regresivo tratando de comprender la génesis de la expresión, entonces doy el paso del *dar por entendido* al ámbito de no dar por entendido: a la consecuencia o a la génesis. En el puro vivir, sin palabras hay comprensión; pero en el intento de mirar regresiva o progresivamente la vivencia para que se me de plenamente comprensiva introduzco el lenguaje. El lenguaje tiene, en ese caso, un papel historizante, conecta el tiempo presente con el tiempo pasado.

La fenomenología del *dar por entendido*, intropáticamente, es inclusión del otro, referencia a él. El otro es *presupuesto y puesto*. Ambas dimensiones del *alter* se *extrañan* cuando se da el paso a la *fenomenología lingüística* que busca esclarecer (*erklären*). Este extrañamiento pone al *alter* como tal —*alter*—; y el sí mismo se extraña, igualmente, mediante la conversión subjetiva de la mirada que me hace objeto a mí mismo mediante la *reflexión trascendental*.

Puesto en el *extrañamiento* que produce la *distancia* entre vivir y explicitar la vivencia, se abre la pregunta sobre cómo la narración puede incluir al otro; sobre todo si él no es quien ejecuta la narración. La frase, por ejemplo, «lo vi furioso» narra porque temporaliza la experiencia: indica que no está presente a mí como alguien que, como si yo estuviera en su lugar, tiene furia, y ante quien debo reaccionar procurando su calma o con algún tipo de actitud que, igualmente, sería comprensible para él, a pesar de su furia.

<sup>29</sup> Cfr. Vargas Guillén, Germán, *Investigaciones epistemológicas*, Bogotá: Técne, 1997, pp. 11, 166.

Si narro, es porque la situación ha dejado de ser presente, se ha diluido en un flujo temporal, en este caso pasado: si narro lo hago en perspectiva de elaborar perspectivas de futuro —en el ejemplo: con ese otro que en el pasado estaba furioso. «Lo vi furioso» implica —en la narración— que algo debo hacer en el futuro para restituir la relación, para reconvenirlo, para comprenderlo, en fin, para tener algún tipo de interacción en donde lo experimentado pueda ser restituido a algún flujo de acción deseable.

El problema es cómo preservar en la narración, a un mismo tiempo, el sí mismo y cómo propiciar la inclusión del otro, pues narro desde mí, otorgando significado —ya no sentido— a la experiencia del *alter* desde mi propia experiencia; la narración trae consigo la *monofonía*. El giro lingüístico ha impuesto la superación de la metafísica de la conciencia. Esa monofonía, que tiene consecuencias monológicas, es superada por la polifonía, por la dimensión dialógica.

Debe ser puesta en cuestión, sin embargo, la interacción comunicativa. En ella hay un *plus* y un *minus*. El *plus* consiste en que se dice más de lo que se manifiesta; el *minus* en que se expresa menos de lo que se dice: en la transposición del sentido en significado se pierde; en toda interpretación del significado se opera una adición. El intento de transponer el sentido en un significado hace que se pierda, que se disèque y se momifique lo experimentado, su sentido pleno de experiencia; en la interpretación del significado se dinamiza la comprensión «yendo más allá» de la intención manifiesta.

Tal es la paradoja de que *nos comunicamos* y *no nos comunicamos*: es posible transponer en lenguaje la experiencia subjetiva de mundo, pero no es posible transponerlo todo, por una parte; y, por otra, es posible comprender lo que el otro dice, pero no es posible comprenderlo tal y como el otro lo experimenta.

El giro lingüístico opera bajo la premisa de que no debo imaginar lo que otro piensa, sino que lo interpelo para que él, en primera persona, narre. La inclusión del otro, aparentemente garantizada porque se interpela y el otro toma la palabra, se coarta, coopta y coacciona porque no se pregunta desprejuiciadamente, ni en cualquier momento, ni sin intereses; todo interrogar se basa en intenciones, intereses y motivaciones.

¿Cómo, en el diálogo mismo, se puede superar la monotonía y la monología? El diálogo encubre el ejercicio del «sacerdocio positivista».

## § 4. Neonarrativa: pluralidad de las voces

Si el lenguaje es la expresión del operar de esta razón,  
 hay que decir que nuestra experiencia corpórea del  
 mundo nunca se expresa en un primer momento con palabras.  
 Las palabras siempre llegan tarde: ellas sólo se hacen presentes  
 después de los gestos que acompañan al cuerpo en su vivencia del mundo.

DANIEL HERRERA RESTREPO<sup>30</sup>

La hipótesis es que *el punto de vista del narrador* también está en discusión. El sentido es construido, y tiene que serlo, comunitariamente; el como si no solamente revela un pleno y absoluto reconocimiento del otro, sino que, además, a pesar de la dimensión subjetiva del sentido, impone una fenomenología de los sentimientos y de la sensibilidad moral. *Moral*, en este caso, indica los modos de ser sujeto —no una valoración de esos modos.

La fenomenología del sentido se refiere a la constitución del entendimiento en el ámbito de lo *todavía sin palabras*. Nos comprendemos sin hablar en múltiples circunstancias de la vida cotidiana, aunque es posible traducir esas formas de entendimiento en lenguaje.

Si entro, por ejemplo, a un ascensor y necesito guiarme a un piso determinado, basta con que el otro pulse el número al que también me dirijo para dar por sobreentendido que no necesito volverlo hacer o que el otro va para el mismo piso. El camino hacia mi salón de clase me ofrece la posibilidad de ver que otro viene en mi dirección y, sin palabras, podemos cedernos mutuamente la acera.

La transacción de sentido sin palabras significa que «el lenguaje viene tarde»<sup>31</sup>; el *cogito*, en sus funciones trascendentales, da sentido, y éste es experimentado de manera directa por el *alter*.

Fue Nietzsche quien afirmó que «el lenguaje es mentiroso»: cuando se apalabra o se incluye en los cánones del lenguaje una explicitación de lo experimentado, de lo sentido, de lo vivido, aparece, también, la posibilidad de ideologización, de encubrir, mediante el lenguaje, los propios intereses. Por eso la función deconstructiva tiene que ir del lenguaje a la intención, por así decirlo, de la expresión ideológica a la expresión utópica —para utilizar la terminología de Ricoeur.

En el orden de la experiencia el lenguaje es dispensable; en el de la *comprensión de la experiencia* es indispensable. La neonarración impone descender al estrato del senti-

<sup>30</sup> Herrera Restrepo, Daniel, *La persona y el mundo de su experiencia*, Bogotá: Universidad Simón Bolívar, 2002, p. 45.

<sup>31</sup> *Loc. cit.*

do para ver cómo se da la inclusión del otro, para que se interroge por qué se pregunta lo que se pregunta.

En su despliegue, la neonarrativa es la inclusión del otro a partir del examen de las motivaciones desde la cuales el otro interroga en una dirección determinada; no pone en discusión lo que dice, sino lo que quiere decir. Lo que el otro dice, traducido en lo que quiere decir, pone en relación las intencionalidades —en su diversidad— del otro y mías.

Neonarrar es, desde el punto de vista de la *fenomenología lingüística*, jugar con las dimensiones explicitadoras del lenguaje para poner en diálogo las distintas perspectivas.

Si la *fenomenología lingüística* se soporta en una *fenomenología de la intención*, entonces no se estudia lo que se dice, sino lo que se quiere decir, lo que se intenciona en la vivencia que conduce a decir; es en la interacción de un sujeto con otro que, en el descenso de la *fenomenología del lenguaje a la de intención*, se juega la esfera desiderativa que soporta el entendimiento y la comprensión; la esfera desiderativa funda la experiencia de dar sentido y de constituirlo estéticamente<sup>32</sup>.

Neonarrar es superar la *fenomenología lingüística* para recuperar la experiencia subjetiva de mundo en su dimensión comunitaria, intersubjetiva, puesto que el sujeto sólo se afirma —experiencial, vivencialmente, aún sin palabras— frente al otro. Puesto que la *experiencia se da lingüísticamente sedimentada* a la reflexión, hay que advertir que *el lenguaje es sedimento*; lo fluyente no es el mundo de la apofánsis, sino el de la experiencia humana de mundo; por eso la hermenéutica no refiere lo que se dice, sino a lo que se quiere decir. Cuando interpreto —por ejemplo, el discurso de un ministro o un parlamentario en el Senado de la República— no me preocupo por lo que está dicho, sino por lo que está en juego en términos de la intención que se quiere jugar histórico-políticamente; evalúo tal intención desde mi entendimiento, comprensión y horizonte de lo público.

Neonarrativa es pluralidad de las voces que hace un reconocimiento de las múltiples perspectivas subjetivas de mundo experimentadas por sujetos particulares que sólo pueden realizar sus intereses en la escena del mundo común.

## § 5. Lenguaje es un título amplio

Si, como lo afirma Husserl en *Crisis* (§ 50), «(...) todo se complica tan pronto como nos hacemos cargo de que la subjetividad sólo en la intersubjetividad es lo que es: Yo que actúa constitutivamente. Para el punto de vista 'Yo', esto significa los nuevos

<sup>32</sup> Cfr. Hoyos Vásquez, Guillermo y Germán Vargas Guillén, *La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión*, Bogotá: ICFES, 1997, pp. 62-68.

temas de la síntesis concerniente específicamente al Yo y al otro Yo (cada uno puramente como Yo), los nuevos temas de las síntesis-tú-yo y, de igual modo pero más complicadamente, de la síntesis-nosotros»<sup>33</sup>, entonces, lenguaje es, por supuesto, lo que se dice, pero también lo que se manifiesta, en último término, lo que se expresa.

Por cierto, la obra de arte no es reductible en su sentido a palabras, aun cuando, claro, se pueda hacer un discurso sobre lo que ella pueda significar para nosotros. El gesto es susceptible de múltiples interpretaciones, pero, en ningún caso, puede reducirse a texto.

La serie de experiencias que cada sujeto tiene en el ámbito de su imaginación da para múltiples explicitaciones lingüísticas, pero ninguna de ellas abarca lo que se ha vivenciado en esa esfera.

En fin, si lenguaje tan sólo quisiera decir *logificación* o se redujera a lo que se puede explicitar mediante palabras, se estaría cerrando la dimensión de la experiencia al campo de sus posibilidades semánticas y textuales. Evidentemente, se puede hablar, no del cuerpo como texto, sino del *cuerpo como lenguaje*.

Neonarrar, en ese sentido, es asumir la experiencia de mundo tal y como se da en la intención primera del cuerpo experimentando el mundo. Se tiene, pues, que hablar de un cuerpo sin palabras —experimentando anónimamente el mundo; dándole sentido— aunque se advierta la experiencia del cuerpo como lenguaje fluente que expresa al cuerpo mismo. El cuerpo como lenguaje expresa sentido, sin recurso al habla; es expresión.

La neonarrativa es el reconocimiento de que ese cuerpo está siempre orientado al *alter*, es reconocido y reconocible por la interacción con él y es, por tanto, en primera persona *sujeto* del mundo, pero, *descentrado de sí mismo* porque sólo se constituye como tal al ser expreso o manifiesto para otro, con el otro, en medio de los otros.

En este sentido, la *fenomenología de la inclusión* refiere la posibilidad de pensar neonarrativamente el cuerpo como lenguaje y éste impone el descentramiento del sujeto, su reconocimiento comunitario como ámbito en el que la construcción de sentido está determinada por la relación que tiene el yo con el tú, por estar dirigida toda la experiencia personal o subjetiva al ámbito de las experiencias comunitarias que se despliegan en distintas formas de sedimentación como resultado de un intento de hacer una conexión entre las diversas expresiones o momentos del tiempo<sup>34</sup>.

La temporalidad del cuerpo, en el tiempo presente, constituye sentido; la conexión de ésta con el pasado y con el futuro, con el *haber sido* y con el *poder ser*, abre el sentido de «volver a narrar»; se neonarra al ser sujeto del mundo —con otros, en

<sup>33</sup> Hua VI, p. 175 (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991 [de ahora en adelante, *La crisis*], p. 181).

<sup>34</sup> Cfr. Hua VI, p. 270 (Husserl, Edmund, *La crisis*, p. 278).

medio de los otros—, en vista de *enarcar* —desde la perspectiva del «arco hermenéutico» del que habla Ricoeur— el sentido de mundo, el *porvenir*.

Con estas indicaciones se hace visible que la *fenomenología de la inclusión* es, ante todo, una fenomenología del *cuerpo como lenguaje* que reconstituye sentidos de mundo en el presente desde el *haber sido*, para el *poder ser* con otros, en medio de los otros; constituyendo y realizando el sentido de la socialidad común.



# Tolerancia y confianza

Tolerance and Trust

**ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO**

Instituto de Investigaciones Filosóficas - Universidad Nacional Autónoma de México  
México

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II.*

*Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología / I Coloquio Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica.*

*Círculo Latinoamericano de Fenomenología*, pp. 137-149.

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

El ensayo trata de describir y examinar la confianza interpersonal —ejemplificada por una conversación en que prima la veracidad genuina y concebida como un «oasis de felicidad» análogo al del juego según lo describió Eugen Fink—, y encuentra en la tolerancia no sólo una de sus condiciones, sino también una motivación de la actitud de apertura que la confianza presupone. La tolerancia que aquí entra en juego se funda en un «hacer y darse pausa», de acuerdo con sugerencias obtenidas en la comparación entre la fenomenología y la técnica psicoterapéutica del enfocamiento (*focusing*) de Eugene T. Gendlin. La pausa se propone entonces como medio práctico y concreto para mejorar las relaciones interpersonales.

The essay tries to describe and examine the interpersonal trust —exemplified by a conversation in which genuine veracity reigns, and conceived as an «oasis of happiness» analogue to play as described by Eugen Fink—, and finds in tolerance not only one of its conditions, but also a motivation of the attitude of openness that trust presupposes. The tolerance here in play is founded in a «making and giving pause», according to suggestions obtained in the comparison between phenomenology and Eugene T. Gendlin's psychotherapeutic technique of focusing. The pause is then propounded a concrete and practical means to improve interpersonal relationships.

Cuanto más me clavaba sus ojos verdes,  
más claro veía yo en mi interior.

PATRICK MODIANO, *Ioyita*

Hablamos con otra persona: un amigo o una amiga, un compañero de trabajo, quizá un familiar, una hermana o un hermano, un tío o un sobrino, o en casos extraordinarios (al menos en nuestra cultura) nuestro propio padre o nuestra propia madre; o puede ser acaso un extraño, que entonces, durante la plática, perderá sin duda poco o mucho lo extraño. El lugar es indiferente: puede suceder en un lugar conocido, en alguna habitación o en la cocina de nuestra propia casa, o en un rincón del campo, ante un bello paisaje, al lado de un arroyo o una caída de agua; o puede ser en el lugar de trabajo, en algún rincón que se aísla del resto justamente durante el momento de la charla y gracias a ella; o en camas paralelas, en un hotel compartido por casualidad con un compañero de viaje también casual; puede ser, en fin, en cualquier parte, o casi en cualquier parte —porque quizá para ciertas personas o personalidades haya sitios o lugares en que una conversación de ese tipo no pueda definitivamente darse. Tampoco es necesario que haya previa o simultáneamente algún interés personal específico (terapias o ayudas de cualquier tipo, por ejemplo). Tampoco hace al caso la presencia de algún medio de estimulación «artificial», digamos, drogas, bebidas, algún ambiente prefabricado. No es en todo caso necesario que haya previa o simultáneamente algún interés personal específico —ni el de mejorar o remediar una relación deteriorada, ni el de aliviar o el de ayudar, o el de planear, y ni siquiera —esto es algo más importante— el interés de aplicarle alguna suerte de terapia al otro, o de ejercerla con él, o de aplicársela o ejercerla uno mismo con la ayuda del otro—; ni tampoco es preciso que haya ningún interés sexual, suave o fuerte, ni siquiera el de esa tenue sensualidad que fácilmente se presenta en esos casos y que puede hasta pasar desapercibida. Esto no hace directamente el caso, no es un elemento del tipo de relación que quiero describir. Y mucho menos, por lo demás, como es obvio, la presencia de ningún medio de estimulación «artificial», digamos, ninguna droga, ninguna bebida,

ning6n ambiente prefabricado para propiciar nada. Nada de esto es necesario; pero tampoco se trata de elementos que tengamos que eliminar forzosamente de la situaci6n que imaginamos —y hasta podemos admitir que emp6ricamente y en ciertas condiciones, para ciertas personalidades, algunos o alguno de esos elementos o factores son o pueden ser propiciadores, facilitadores, por el tipo de relajamiento que provocan, o por las asociaciones personales que ustedes quieran y manden. Imaginamos esa conversaci6n en y por s6 misma: una conversaci6n —empiezo ahora a describirla— en la cual, como suele decirse, las palabras fluyen. Con lo cual no se quiere decir que fluyan precisamente en un discurso seguro de s6 mismo, pues esas palabras que «fluyen» pueden ser dichas incluso con una gran inseguridad respecto de su justeza o su fidelidad, con titubeos, retractaciones, vueltas atr6s y nuevos intentos que indican m6s bien una necesidad y una voluntad de apegarse a la palabra justa, a la descripci6n justa, fiel, de lo narrado, de lo vivido, de lo que pretenden narrar o describir. M6s bien se dice en casos as6 que las palabras fluyen porque pueden ser dichas al otro sin el temor de que el otro las escuche mal o las distorsione, porque surgen con la confianza de que el otro las escucha y recibe sin ning6n inter6s extraño a la conversaci6n misma, quiz6 para aprovecharlas o usarlas en la difusi6n de alg6n chisme llamativo; y de que tampoco las est6 escuchando, como se dice, s6lo con un o6do, mientras piensa en otra cosa o mientras 6l mismo est6 ocupado formulando mentalmente la frase que quiere pronunciar en seguida, en cuanto nosotros hagamos el m6s breve silencio (aunque esto, digamos entre par6ntesis, puede en efecto suceder por momentos sin quebrantar mayormente la fluidez o la armon6a de la conversaci6n). Y por otro lado, hay que decir todav6a, bien puede ser que esta conversaci6n que imaginamos se cargue m6s, por as6 decirlo, en nosotros, es decir, en uno de los interlocutores, en lo que tiene y quiere decir, mientras el papel de escucha se carga m6s, o completamente, en el otro interlocutor; pero tampoco es necesario que decidamos aqu6 y desde ahora las diferentes modalidades del equilibrio conversacional. Pero lo que hay ante todo que subrayar es aquello a lo que he llamado fluidez, pero que no es precisamente fluidez, sino esa franqueza con la que en esas ocasiones podemos hablar, la confianza —6sta es justamente la palabra— que sentimos al hablar, que funciona claramente y sin m6s an6lisis —es decir, sin que el que habla haya reflexionado en ella o haya llevado en forma alguna su atenci6n a ella—, y que, simplemente vivida, es como un medio, una condici6n, o hasta como un disparador de las palabras, de la voluntad o las ganas de decirlas, de la voluntad o las ganas de confiarse al otro.

Se trata de examinar esta confianza que por lo pronto est6 ah6, vivida, sentida, no pensada, como una condici6n, si no acaso como un m6vil o una motivaci6n de nuestro discurso. Pero llamarle discurso a esto es un poco pomposo, porque precisamente la 6ndole de lo que en tales ocasiones decimos o podemos decir —y esto especificar6 mejor el tipo de conversaci6n al cual me estoy refiriendo— no es nada digno de un discurso p6blico (al menos en condiciones «normales»), sino algo personal, priva-

do, íntimo, confidencial quizá: la confesión de algún secreto largo tiempo guardado, la revelación de un sentimiento amoroso que nos ha parecido ingenuo o pueril, la expresión de un temor incomprensible, de un deseo descabellado, de una vergüenza vivida insoportablemente, de un dolor o una culpa que no nos abandona por más años que pasan. Pero aunque puede y suele haber algo de esto en las conversaciones a las que me refiero, tampoco algún motivo particular necesita ser el único o siquiera el central. Basta que la conversación tenga esa calidad, ese carácter personalísimo, de lo que ahora llamaré *veracidad personal genuina*. Esto no es, pues, un discurso, sino una corriente, tal vez, como he insinuado, un poco atropellada, como pedregosa, como escabrosa, a veces un poco dubitativa, insegura respecto de la justeza de las palabras, pero esencial y finalmente fácil, cómoda o cada vez más cómoda, o en la cual —y aquí hay alguno de sus meollos— lo que parecía difícil o imposible de decir, aquello que estaba tan encerrado, tan encarcelado, tan celosamente guardado bajo las siete llaves del alma, resulta maravillosa o sorpresivamente fácil, llano, y es puesto ahí, ya, a la luz del día —porque hemos sentido la confianza de hacerlo, porque esta confianza nos lo ha permitido.

Esta confianza, este confiarse, no carecen de motivos, por supuesto, ni de condiciones y situaciones. Pero los que me pueden interesar aquí no son los que se encuentran en la comodidad del lugar, o en su belleza, en el suave acogimiento del diván o del sillón, en el calor de la bebida en ninguna otra circunstancia «externa» —pues a lo mejor no hay ninguna bebida, ningún diván, sino una silla o una peña incómoda, la luz de las estrellas como único estímulo, el frío de la noche en un campamento improvisado en un sitio agreste, o lo que quieran imaginar, incluyendo cansancio y mosquitos y comida escasa. Pero posiblemente ahí, y con todo, se da la condición o situación a la que quiero dirigir su atención: el simple hecho —simple hecho, pero que puede ser sentido como un milagro— de que nuestro interlocutor escucha, y escucha no sólo poniendo el oído, sino que sigue lo que decimos y en alguna forma nos hace saber y sentir que lo sigue. En esta forma de entendimiento, presentido primero, acaso, quizá buscado, quizá imprevisto, y en todo caso susceptible de surgir sin planeación y sin voluntad alguna, y de ser vivido desde luego sin pensar en él, sin reflexión alguna, en ese entendimiento mutuo en que el uno pone una escucha tolerante, respetuosa, atenta, dedicada, y el otro pone unas palabras auténticas, de veracidad genuina (o, puede decirse, «se pone uno mismo» en sus palabras), me parece ver una de la más extraordinarias y poco comunes modalidades de relación entre personas, y también, en mi opinión, de las más interesantes desde los puntos de vista de la filosofía y la fenomenología, la sociología, la psicología y la psicoterapia —por lo menos—; pero sin lugar a dudas, y al margen de todo eso, uno de los sucesos de relación interhumana más felices que pueden darse.

Eugen Fink escribió un bellissimo tratadito llamado *Oasis de la felicidad* en el que hacía el ensayo de una ontología del juego: no cabe duda: «*el juego* —escribía Fink—

tiene —en relaci6n con el curso vital y su inquieta din6mica, su oscura inseguridad y su futurismo acosante— *el car6cter de un 'presente' tranquilizador y un sentido autosuficiente, es semejante a un 'oasis' de felicidad que nos sale al encuentro en el desierto de nuestra brega por la felicidad y nuestra b6squeda tant6lica*<sup>1</sup>. Quisiera poder hacer comprender aqu6 ese tipo de relaci6n interpersonal en que florecen la confianza y el respeto (la tolerancia) como otra suerte de «oasis de felicidad» de diferente 6ndole, no s6 si tan ontol6gicamente autosuficiente, o tan placentero y m6gico como el del juego, pero en un sentido preciso m6s profundo, y m6s prometedor social, pedag6gicamente, cultural y pol6ticamente, pues contiene en s6, a diferencia del juego<sup>2</sup>, un germen de expansi6n hacia el torrente de la vida que lo rodea, y alberga entonces la posibilidad de extenderse a ese desierto de desconfianza en que vivimos cotidianamente.

Hay que distinguir en primer lugar esta confianza de la confianza de la cual hablan los soci6logos y los te6ricos de sistemas y que consiste en nuestra muy b6sica capacidad de comprometernos con expectativas respecto de las cuales no tenemos una garant6a de satisfacci6n o cumplimiento<sup>3</sup>, y que van desde la consabida confianza en que el sol saldr6 ma1ana de nuevo hasta la confianza en el sistema legal y judicial de nuestro pa6s. Aunque se distinga, como hace Luhmann<sup>4</sup>, entre una «confianza impersonal» (traduzco as6 el t6rmino ingl6s *confidence*) y una «confianza personal» (en ingl6s *trust*), por el grado de involucramiento personal, o de responsabilidad, con que el agente asume u otorga su confianza y est6 dispuesto a atribuirse el peso del fracaso de la expectativa, no son estas variadas confianzas las que aqu6 quiero examinar. Hay, sin duda, un concepto com6n de confianza, m6s b6sico y radical, que la confianza vivencial y personal a la que quiero referirme comparte con el concepto de confianza que interesa a los soci6logos. Se tratar6a del tener fe o esperar, «apostar» —dir6ase hoy— por el resultado positivo de alg6n lance, as6 sea este lance una verdadera apuesta en un juego, o el que el avi6n en que viajamos surque los cielos en paz y llegue a su destino sin contratiempos, o que el sol salga ma1ana, o el cumplimiento de un contrato cualquiera, o, precisamente, el lance de hacer en la conversaci6n que imaginamos algunas hondas confiancias. Tambi6n es cierto que la «confianza impersonal» (*confidence*) puede considerarse —aunque estos no sean los t6rminos de Luhmann— como una actitud o un proceso «pasivo», en el sentido de Husserl, y que como tal nuestra confianza, la que lleva al *confiarse a otro* y que es nuestro tema, se puede enten-

<sup>1</sup> Fink, Eugen. *Oasis de la felicidad. Pensamientos para una ontologia del juego*, traducci6n de Elsa Cecilia Frost, M6xico: UNAM, Centro de Estudios Filos6ficos (Cuadernos, 23), 1966, p. 14.

<sup>2</sup> Salvo cuando el juego es a la vez espect6culo p6blico; pero lo que entonces parece ocurrir es que el juego-espect6culo absorbe en su propio 6mbito de excepci6n feliz a los espectadores. El estudio de esta situaci6n y sus repercusiones requerir6a un espacio que aqu6 no podemos concederle.

<sup>3</sup> Cfr. Gambetta, Diego (ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, New York: Basil Blackwell, 1988.

<sup>4</sup> Cfr. «Familiarity, Confidence, Trust», en: Gambetta, Diego, *op. cit.*, y para lo que sigue tambi6n su libro *Trust* (versi6n espa1ola: *Confianza*, traducci6n de Amada Flores, Barcelona: Anthropos, 1996).

der como una especie de ella. Pero no es, en todo caso, una especie de «confianza personal» o «subjetiva», es decir, de *trust*, en el sentido de Luhmann, porque ésta encierra siempre, por tenue o mínimamente que sea, una *toma de posición* voluntaria, si bien no necesariamente del todo activa, y lo que menos tiene la *confianza del confiarse a otro* es el estar sujeta a nuestra voluntad. Y tampoco es una toma de posición.

Normalmente hablamos, está claro, a partir de decisiones y tomas de posición propias, autónomas, libres, sujetas a nuestro arbitrio. Pero la confianza que me «hace» o me «permite», en circunstancias bien determinadas, aunque teóricamente todavía no bien establecidas, tomar la decisión de «confiarme a otro», es decir, lo que se llama «sentirse en confianza», eso no puedo decidirlo, no está sujeto a mi voluntad, y por lo tanto no puede equipararse a ningún «otorgamiento de confianza» en el sentido social o especialmente en el sentido jurídico. El «sentirme en confianza» con otro depende más bien de ciertas motivaciones que, en términos generales, están en función *del otro*, o más precisamente, de mi relación con el otro, de mi percepción o mi representación del otro. La confianza que siento «me la da» el otro. Pero el otro, claro, puede dármela sin proponérselo, y hasta sin estar siquiera dispuesto a responder a ella. Pero éste es otro tema —relacionado con el que nos ocupa, pero posterior. Ahora importa definir con más precisión ese «sentimiento de confianza», o esa confianza sentida, y su motivación.

Esta confianza puede surgir o brotar, aunque con los antecedentes y motivaciones que veremos, a partir de cualquier complejo vivencial anterior (el malestar, el enojo, la indiferencia, la abulia, por poner algunos ejemplos), *pero no cualquiera puede motivarla*. Naturalmente, la primera condición es la relación misma con el otro, y aquí debe presuponerse una teoría del conocimiento intersubjetivo, de la empatía y sus formas; pero justo los motivos a los que nos referimos formarían parte de una teoría de la intersubjetividad completa o íntegra. El otro está ahí, y está conmigo. ¿Es preciso que necesite su confianza, que tenga necesidad de buscarla? Es decir, ¿se requiere que me encuentre en tal estado de ánimo que me dirija a buscar la confianza del otro, o a que el otro me dé confianza? Esto es lo que se niega al decir que la confianza puede brotar a partir de cualquier complejo vivencial anterior; la confianza no necesita ser buscada. Puede, sin embargo, ser buscada. Y la búsqueda puede ser una búsqueda afanosa o urgida. Puedo sentirme urgido de sentir confianza, de que el otro, o alguien, me brinde su confianza. Pero a pesar de la urgencia posible, no puedo en modo alguno decidir que la confianza surja.

Me parece que esta simple constatación fenomenológica tiene una trascendencia sociológica, pero sobre todo pedagógica, muy grande. La confianza, en el sentido en que me he estado refiriendo a ella, no puede ser impuesta, ni dictada, ni ordenada, ni su ausencia puede (o debe) ser reprochada o castigada. Ha de saberse esto sobre todo en el ámbito escolar y familiar. La confianza surge sólo cuando es motivada. Y el juego de motivaciones que la hace surgir es muy complejo.

Antes de abordarlo, hay que decir algo m1s sobre la confianza como confianza sentida, como confianza vivida. Y ante todo, que no se trata de alg1n tipo de vivencia espec1fica, sino de aquellos complejos vivenciales que Husserl denominaba *actitudes*. Si puede decirse que la llamada *actitud natural* encierra siempre y constantemente una tesis de creencia en la existencia efectiva del mundo o de lo real, es decir, una *confianza* en esa existencia (no inmotivada, claro est1), no puede decirse en cambio que la confianza espec1fica que estamos examinando, como *confianza en otro*, sea de ninguna manera constante o est1 siempre presente. Esto es obvio. Pero cuando la actitud de la confianza surge, entonces efectivamente es vivida, como la actitud natural, como un trasfondo que en cierto modo domina o impera sobre el resto de las vivencias que se tienen mientras dura. La actitud de confianza, diremos, puede estar viva, despierta, o puede estar simplemente en la inactualidad: no ser m1s que una posibilidad, buscada acaso, o no buscada, sospechada y querida o ignorada.

Pero aun cuando est1 viva y despierta, no es la actitud de confianza una actitud necesariamente reflexiva, necesariamente «objetivante» ni objetiva ella misma. Quien vive en la confianza, y se conf1a, y se comporta conforme a ello en relaci6n con otro, no necesita saberlo, en el sentido espec1fico de tener conciencia actual de ello. La confianza embarga como la magnificencia de una obra de arte o de un paisaje embeleso. S6lo que en este embeleso, que es un acto, el yo est1 dirigido a la magnificencia (aunque sin objetivarla): 1sta es el tema (afectivo); pero en la confianza, que es una actitud, el yo no est1 dirigido a la confianza, *sino que vive en ella*: la confianza no es tem1tica. Viviendo en ella, el tema del yo es muy distinto: una complejidad objetiva, o un c1mulo de estados de cosas de diversa 1ndole y tambi1n muy variable, dependiendo del intrincamiento intencional del momento. Pero en el trasfondo se encuentra precisamente, como foco o sol que brinda luz y posibilita la visi6n —un trasfondo claro, por lo tanto—, cierta actitud o virtud o cualidad *del otro en quien uno se conf1a*, o como podemos decir, *cierta peculiaridad de la actitud del otro que justamente ha motivado o ha hecho posible la confianza*. Hasta dir1amos que la ha incitado.

1ste es entonces nuestro tema: 1qué es lo que motiva mi confianza? Conforme con lo que he dicho: 1qué necesito percibir o ver en el otro, o c6mo necesito represent1rmelo, para que pueda surgir mi confianza? 1C6mo o qu1 hace el otro para resultarme en un momento dado confiable, digno de confianza?

1Ser1n estas preguntas ociosas? 1No es su respuesta una especie de sabidur1a humana com1n? 1Pero no sucede aqu1 algo semejante a lo que le suced1a a San Agust1n con la cuesti6n del tiempo? Pues parece muy sencillo responder que el otro tiene que manifest1rse como una persona respetuosa, tolerante y comprensiva. Pero es justamente el preciso sentido de lo que se enuncia as1 de sencillamente lo que no resulta tan sencillo desentra1ar —y desentra1ar, claro est1, de un modo fenomenol6gico. Est1 ya en cuesti6n la genuina naturaleza de estas cosas o de estas virtudes; pero est1 en cuesti6n tambi1n el proceso que se lleva a cabo en la relaci6n entre

ambos sujetos por el cual aquéllas pueden llegar a ser poseídas por el uno y captadas por el otro. ¿Y qué son bien a bien esa posesión y esta captación? Y, si vamos un poco más a fondo, ¿cuál es bien a bien la necesidad o la condición humana que le exige a un sujeto, a una persona, no sólo aguardar el respeto y la tolerancia de otro sujeto, sino ya desde antes ser susceptible o capaz de vivir con el otro la confianza o vivir la confianza por el otro? (Y estoy dejando aquí de lado múltiples cuestiones empíricas, relacionadas con los condicionamientos y la evolución culturales o históricos y que pueden ser muy pertinentes en estas cuestiones. Pero incluso el mínimo manejo de estos temas requiere una previa claridad conceptual fenomenológica, que es la que aquí se busca).

Al menos parece por lo pronto que ninguna de estas preguntas puede responderse sin las demás; y en particular, parece seguro que la cuestión de la confianza va necesariamente de la mano con la cuestión de la tolerancia. Hablando objetivamente —esto es, sin considerar la complicación que trae consigo el constante tener en cuenta la percepción o representación de un sujeto por el otro, complicación que un análisis completo no podría ignorar— no parece posible la confianza en uno sin la tolerancia del otro: éstos parecen, pues, conceptos correlativos. Aunque aclaro que sigue sin ser aclarada la cuestión de *esta tolerancia*, y que estamos por ahora «tolerando» que este término cubra aquella gama de conceptos antes citados: *respeto, comprensión, y, debemos añadir, aceptación, acogimiento, simpatía...* y tal vez algunos otros. ¿Amor? Tal vez, en efecto, amor. Pero no hemos llegado ni llegaremos aquí tan lejos.

Voy a limitarme a señalar, espero que con cierta precisión, la necesidad de comprender fenomenológicamente esa correlación, ese vínculo acaso esencial, entre la tolerancia en este amplio sentido y la confianza, y a enunciar algunas de sus posibles implicaciones. Ante todo, no es sólo cosa de constatar que la tolerancia funciona o se presenta como una mera condición de la confianza. Esto es cierto, pero es demasiado poco. La tolerancia del otro testimoniada por mí no es sólo lo que da ocasión o posibilita que entre yo en confianza y «actúe» *en consecuencia*. La tolerancia parece ser el motivo mismo de la confianza, o al menos una poderosa invitación a ella. Pero la confianza, como dije, es una actitud y, como tal, un vehículo o un medio para ciertas otras vivencias, conductas, acciones, tomas de posición. Esto es, normalmente, en el caso del cual hemos partido, la conversación misma que se hace en confianza, con la apertura que la caracteriza. Así pues, parece posible concluir que la tolerancia es también motivo, o estímulo, para esas vivencias, para ese «actuar en consecuencia», para la *apertura confiada* a la que en particular me he referido.

Lo cual, en una fórmula, puede decirse: el otro —la tolerancia del otro—, *me abre —me da la confianza para abrirme*. Un abrirme que es naturalmente abrirme a él, al otro; pero ahora hay que observar que este abrirme al otro presupone necesariamente abrirme yo mismo, abrirme a mí mismo, para mí mismo. Hablo de esta apertura, como es obvio, con mucha vaguedad y en un lenguaje nada técnico; pero es ella misma

como proceso vivencial lo que m6s requerir6a de un an6lisis fenomenol6gico detallado. Y no ser6a la 6ltima raz6n de ello el hecho de que la fenomenolog6a misma se ha presentado, en las exposiciones de su fundador, como un examen de s6 mismo, como una autorrevelaci6n o autoconocimiento. No es forzar ni las palabras ni el sentido de las mismas afirmar que este examen, que esa autorrevelaci6n, consisten al menos en buena medida en una *apertura de s6 mismo*.

En un trabajo anterior, presentado en otro contexto<sup>5</sup>, me atrev6 a comparar la fenomenolog6a como disciplina cient6fica de autoconocimiento universal, con la disciplina o la t6cnica del *focusing* («enfoque» o «enfocamiento», diremos provisionalmente en espa6ol) como arte de autoconocimiento individual. Aqu6 cabe traer a colaci6n s6lo algunos puntos. El enfoque se presenta ante todo como una t6cnica de autoconocimiento y de autocontrol o autosuperaci6n personal, pero tambi6n como una condensaci6n, por as6 decirlo, del proceso de introspecci6n que se lleva a cabo en toda psicoterapia exitosa. No debe extra6arnos que estos temas del autoconocimiento y por ende tambi6n de la confianza y la tolerancia (comprensi6n, aceptaci6n del otro, etc.) hayan sido mucho m6s elaborados dentro de las disciplinas psicol6gicas y psicoterap6uticas que en las filos6ficas.

Sea como fuere, lo que aqu6 me interesa recordar en relaci6n con mi tema son algunos de los pasos del procedimiento en que el *focusing* o enfoque consiste y, adem6s, la constataci6n hecha por sus te6ricos y vivida en la pr6ctica por mucha gente, de que la inspecci6n o concentraci6n requerida se lleva a cabo de una manera mucho m6s eficaz cuando el sujeto est6 precisamente con otro sujeto que lo escucha, y que lo escucha en una actitud que puede caracterizarse justo con el complejo de t6rminos que hemos englobado en el de tolerancia.

Pues en efecto, nada menos que el primer paso de la serie de pasos en que Eugene T. Gendlin articula el procedimiento del *focusing*<sup>6</sup> consiste —voy a decirlo con mis palabras— en una especie de *distanciamiento del sujeto respecto de s6 mismo*, respecto de sus propios problemas, temores, enredos, etc., pero sobre todo y en primer6simo lugar, respecto de sus propias *ideas acerca de s6 mismo*, respecto de las teor6as y los juicios que tiene ya formados acerca de s6 mismo —juicios que son, en una mayor6a aplastante, prejuicios. El sujeto que hace *focusing* necesita, pues, como primera condici6n, mirarse a s6 mismo como una realidad personal que, al menos por el momento, provisional y estrat6gicamente, es una realidad sin m6s cualidades y atributos, sin m6s valor o disvalor, que los que la inspecci6n o el examen mismo vayan descubrien-

<sup>5</sup> Me refiero al trabajo «Focusing and Phenomenology» presentado en el Primer Congreso Coreano-Norteamericano de Fenomenolog6a: «Technology, Nature & Life: Contemporary Social and Cultural Problems in the Light of Phenomenology», que tuvo lugar en Se6l, Corea, del 25 al 26 de octubre de 2002. Est6 en preparaci6n el volumen que reunir6 los trabajos que se presentaron en esa ocasi6n.

<sup>6</sup> Gendlin, Eugene T., *Focusing*, New York/Toronto/London/Sydney/Auckland: Bantam Books, 1981, segunda edici6n.

do en los pasos posteriores. Ese distanciamiento, esa especie de detención ante las teorías y las valoraciones, esa previa «neutralidad valorativa» (que no debe malentenderse ni por un segundo como la negación de la moral o de la ética), si no alcanza a caracterizar en su integridad todos los contenidos del concepto de tolerancia que estamos utilizando, sí se halla, creo, sin duda, en su núcleo o en su fundamento mismo. A ese momento de detención y de despojamiento, me parece adecuado llamarlo *pausa*. Pues es también, o requiere también, una pausa en el correr de la vida, en el tráfigo de nuestra brega y nuestra búsqueda tantálica. Pausa que es descargarnos por un momento de la piedra de Sísifo de las exigencias que nos imponemos a nosotros mismos, del peso de las acusaciones y los reproches y las culpas y las penas y las vergüenzas que ya siempre tenemos echados auestas. Solamente gracias a esta suerte de *epojé* individual respecto de nuestra realidad personal, nos ponemos en condiciones de iniciar una exploración sin prejuicios de nosotros mismos, porque de entrada nos hemos vuelto, así «desvestidos», precisamente sujetos comprensibles, abiertos de nuevo a nuestra propia comprensión y a la comprensión ajena.

Es éste un punto principal en el cual se compara la fenomenología (al menos en su versión original husserliana) con la técnica del enfocamiento: pues el primer paso metódico de la fenomenología es también una suspensión, una *epojé*, una *pausa* ante la presión de los prejuicios. Y se trata además de una pausa que se efectúa como preparación para el examen de sí mismo, *para la apertura de sí mismo ante sí mismo*. Un motivo muy significativo de esta comparación, en lo que a este punto y otros se refiere, es que, con las teorías y las ideas preconcebidas, quedan puestos entre paréntesis todos los *contenidos* problemáticos o temáticos, *y el énfasis se pone en un principio formal o de método*. Dicho de otra manera, ni la fenomenología ni el enfocamiento aportan, por principio y de principio, nuevas ideas o teorías sobre la realidad en su conjunto o sobre la realidad humana, sino que descubren ante todo un medio, una manera, una vía de acceso para que esa realidad se manifieste concretamente en y por sí misma, desde abajo. No insistiré más en la comparación, pero sí quiero enfatizar de nuevo el punto clave: el fundamento o el primer momento de la tolerancia consiste en un *hacer pausa*.

Ahora bien, la tolerancia era no sólo la condición de la confianza, de la apertura confiada, sino, en alguna forma que no hemos acabado de entender, también era su motor, su estímulo. Nos referíamos a la tolerancia de un sujeto que despertaba la confianza en otro. Pero nos faltaba tomar en cuenta un factor de la mayor importancia, que el repaso de la técnica del enfoque nos ha venido a recordar: la tolerancia, o la pausa en que el distanciamiento consiste, es ante todo una *pausa ante uno mismo*. La tolerancia que me hará abrirme es en primer lugar la tolerancia que he de tener respecto de mí mismo. La pausa primera (no quizá en el orden temporal) es la pausa que me debo a mí mismo, a la que estoy «obligado» conmigo mismo —si quiero, claro está, poder abrirme ante mí mismo, examinarme, saber quién soy. Y tal vez así pueda

entenderse en alguno de sus aspectos ese extra6o hecho de que la tolerancia ajena pueda motivar e impulsar la confianza propia. Es que el otro, con su tolerancia o con la pausa que encierra *hacia m6*, abre el espacio para la pausa o la tolerancia que yo mismo necesito suscitar en m6, o se suma a la que en m6 se incoaba y la refuerza. La tolerancia es entonces din6mica: la del otro dinamiza la m6, y la m6 a su vez dinamiza la confianza en el otro. Dicho vulgarmente: la pausa a la que el otro nos invita, o en la que el otro nos sume, 6no es siempre un motivo bienvenido para hacer nuestra propia pausa? Y puestos ambos en el terreno confiado que la pausa ha abierto, puede crecer y florecer la exploraci6n compartida de uno mismo.

Aunque no lo he fundamentado de ra6z, creo que hay bases suficientes para afirmar que el fundamento de la tolerancia radica en el *darse y hacer pausa*, en una detenci6n o suspensi6n, en una *epoj6*. Proponer el movimiento de la pausa como un medio *pr6ctico*, no te6rico, concreto, no abstracto, para fomentar una mejor6a en las relaciones interpersonales no parece mayor cosa; pero no es tampoco una propuesta descabellada ni rom6ntica —aunque toda propuesta con ese fin tenga en nuestros d6as cierto car6cter ut6pico. Aqu6 me he limitado a dar una primera vislumbre sobre la necesidad de entrelazar te6rica y fenomenol6gicamente la confianza con la tolerancia y a se6alar el momento de la pausa como decisivo, y he limitado esta consideraci6n al 6mbito de las relaciones personales m6s simples, las relaciones de persona a persona, de uno a uno. Poco se necesita, sin embargo, para ampliar estas ideas, suponi6ndolas bien fundadas y desarrolladas, a las relaciones de pocos a uno o de uno a pocos, o entre grupos peque6os —cuyas interrelaciones se den en un mismo espacio f6sico con todos los participantes presentes y de modo no an6nimo. Las implicaciones y derivaciones a un 6mbito m6s amplio, social, cultural e intercultural, pol6tico, nacional e internacional, con las aplicaciones a las correspondientes pr6cticas que podr6an darse pedag6gica, psicoterap6utica, ideol6gica y pol6ticamente, no est6n de ning6n modo canceladas aunque enfrentan complicaciones te6ricas enormes que habr6a que considerar primero, y luego una realidad vast6sima y complej6sima para la cual no se puede proponer nada de golpe, sin suficiente preparaci6n y conciencia de responsabilidad.

Pero en todo esto, y para empezar en el m6nimo 6mbito interpersonal en el que nos ubicamos aqu6, hay que evitar el malentendido de que la propuesta de la pausa pudiera significar de hecho un distanciamiento entre las personas, una pausa de las relaciones entre ellas. Todo lo contrario. La pausa se propone porque se descubre en ella la primera condici6n de la confianza compartida, y por ende del acercamiento sincero y solidario entre los individuos, es decir, de aquello que es, dir6 parafraseando a Husserl, el «secreto anhelo», si no de la filosof6a occidental, s6 en mayor o menor medida de todos y cada uno de los individuos —al menos en las sociedades en las que el individualismo es dominante: la cercan6a, la compenetraci6n, la apertura, y la confianza y franqueza hacia el otro y con el otro, la disoluci6n del aislacionismo y el

derrocamiento de la desconfianza. Se trata, pues, al final, de que el desierto no siga creciendo, y de que algún día esa frase infausta, «el infierno son los otros», pueda ser vista como un perjurio, sobre todo dicha por un fenomenólogo. Porque los otros pueden ser, y muchas veces son, sin duda, un infierno para nosotros. Pero también son la posibilidad y la promesa de un alivio dichoso —para no llamarlo paraíso— y la teoría y la práctica de una fenomenología de la tolerancia, de la comprensión, de la amistad, de la solidaridad, tienen que estar comprometidas con el hallazgo y la descripción de los caminos para realizar esa posibilidad y cumplir esa promesa.



# Ponencias



# **Ampliación de mundos circundantes: fundamentos de una fenomenología del ver televisión**

**Widening the Surrounding Worlds: Phenomenological Foundations of Watching Television**

**VÍCTOR CASALLO MESÍAS**

Pontificia Universidad Católica del Perú  
Perú

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II.*

*Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología / I Coloquio Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica.*

*Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 153-164.*

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

El presente artículo aplica sistemáticamente el género de investigación fenomenológica, practicado por Husserl en sus *Ideas*, al hecho de ver televisión. Al explicitar las estructuras de la experiencia que hacen posible la determinación espacio-temporal de la imagen televisiva que aprehendemos cotidianamente, la investigación articula los niveles constitutivos psíquicos, corporales, comunitarios y políticos que median esta experiencia, situándola en un horizonte espiritual que compromete necesariamente la participación de los televidentes y abre su personal mundo de la vida al encuentro con otros. La exposición de las mediaciones de este encuentro permite hacernos responsables de sus peculiares peligros y posibilidades humanizadoras que reconfiguran nuestras culturas contemporáneas.

The present article systematically applies the phenomenological research method formulated by Husserl in his *Ideas* to the act of watching television. When explaining the experience structures that make possible the spatial and temporal determination of daily apprehended television images, this investigation articulates psychological, corporal, communitarian and political levels mediating this experience. It thus places this experience on a spiritual dimension that necessarily involves the participation of television watchers and opens their inner life-world to the encounter of others. The exposure of this encounter's mediations allows us to assume responsibility for their peculiarly hazardous and humanizing possibilities that reconfigure our contemporary cultures.

La investigación fenomenológica del ver televisión prescribe, en busca de la cosa misma, la *epoché* de nuestras posiciones teóricas, valorativas y, en general, de sentido común respecto a esta experiencia contemporánea<sup>1</sup>. Nos reduciremos entonces, siguiendo la estrategia de los tres volúmenes de las *Ideas* de Husserl, a la imagen televisiva, persiguiendo las condiciones de posibilidad de su constitución de sentido. Esbozaremos así los momentos generales de un ensayo de aplicación del método husserliano a este fenómeno que nos interesa investigar, considerando, a través de la voluntad de verdad interna a ese interés, la pertinencia de las reflexiones fenomenológicas para desafíos contemporáneos a la razón, como esta experiencia.

## § 1. Momento analítico: ver televisión como formación de sentido

El ver televisión se funda en una experiencia perceptiva modificada como conciencia de imagen. Esta imagen como objeto intencional se constituye a partir de la percepción neutralizada de la pantalla, descriptible, desde una modificación atencional alternativa, como un conjunto de puntos variables de luz<sup>2</sup>. Las imágenes de personajes y objetos en diferentes acciones, sin embargo, no quedan determinadas sólo por esta modificación de neutralidad. La imagen no guarda, como tampoco una cosa tomada aisladamente en la experiencia cotidiana, el principio de su unidad en sí misma, sino

<sup>1</sup> Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, México: FCE, 1997, § 18 ss. En adelante, *Ideas* I.

<sup>2</sup> Nagel, Chris, «Watching Television», en: *Glimpse - Phenomenology and Media*, vol. 1, N° 1 (1999), pp. 74-82. Sobre la modificación de neutralidad, ver: *Ideas* I, §§ 109-112.

en la referencia al conjunto de imágenes adyacentes de las que se diferencia. El límite de la figura de una imagen cualquiera no se distingue por sí mismo de cualquier otro sector sensible en lo que se nos aparece. La imagen puede tener asimismo límites internos —como en un personaje que tiene piezas de ropa de diferentes colores— pero que experimentamos como imagen una y diferente. El medio de circunstancias en que se determina la imagen es el fondo alterable de lo que se nos aparece a través de la pantalla. Sobre el cambio, básicamente el movimiento y la alteración relativos de las imágenes que destacan como independientes sobre el fondo, cobran su unidad propia las imágenes de objetos y personas, así como sus diversos estados en instantes puntuales. Esta integración de los apareceres sensibles que forman una imagen, así como su relación respecto a las otras imágenes que también destacan sobre el fondo, declaran la actividad noética de una síntesis categorial, integrada a la síntesis sensible<sup>3</sup>, correlativa a la unidad noemática de la imagen esencialmente alterable sobre su fondo cambiante<sup>4</sup>.

Las imágenes televisivas, sin embargo, no son aprehendidas característicamente en situaciones estáticas o instantáneas. En una serie de televisión, por ejemplo, aquellas integran complejos unificados de segmentos espacio-temporales parciales. Así, diversos fragmentos se integran, de manera que experimentamos en una hora de programa una historia que se nos aparece transcurriendo durante una semana, un mes o un año, en una pequeña localidad o a través del mundo. El reconocimiento y diferenciación de estos fragmentos presuponen la determinación objetiva de los sucesos en los que toman parte sus imágenes. Para comprender la constitución del horizonte intersubjetivo de esta determinación, debemos incorporar al análisis el aspecto auditivo de la imagen audiovisual.

### § 1.1. *Corporalidad viviente: condición de posibilidad de lo audiovisual*

Así como no captamos puntos de luz o imágenes bidimensionales sobre la pantalla, sino que vivimos inmersos en una conciencia de imagen que representa su tridimensionalidad, tampoco percibimos los sonidos como fenómenos separados asociados a los parlantes del televisor. Por el contrario, aprehendemos la unidad audiovisual de la imagen en referencia mutua a las otras imágenes sobre el fondo: el personaje habla,

<sup>3</sup> Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, traducción de José Gaos y Manuel García Morente, Madrid: Revista de Occidente, 1967, «Sexta investigación». En adelante, IL. Cfr. también *Ideas 1*, §§ 9-10, y Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Ziriñ Q., México: UNAM, Instituto de investigaciones filosóficas, 1997, § 9. En adelante, *Ideas 2*.

<sup>4</sup> Así también, la cosa física sólo se experimenta como tal en un medio mayor sobre el que se aprehenden sus propiedades variables. Cfr. *Ideas 2*, § 18.

destacándose del movimiento de la calle y su ruido de fondo. Esta unidad sensible de la imagen es correlativa a la actividad noética en la percepción que no se constituye por el montaje de elementos separados, sino que, sin confundirse, se unifica en una aprehensión sinestésica del objeto que se da a sí mismo en su aparición. La unidad de la cosa material de la experiencia cara-a-cara comporta también esta unidad sensible, no desmontable a la manera de una comprensión mecanicista de la percepción<sup>5</sup>. Esta vivencia dirigida al objeto se unifica en el sujeto que experimenta, por ejemplo, la profundidad visual en la cuña musical de una serie de ciencia ficción, la agilidad y sensaciones musculares de su propio cuerpo al seguir una carrera, o la conmoción interior frente a las imágenes del sufrimiento de una víctima inocente. La riqueza sinestésica de la aprehensión de la unidad del objeto sensible, se articula a la experiencia de las variaciones de esta aprehensión asociadas a modificaciones sinestésicas<sup>6</sup>. La objetividad de la percepción se funda en esta experiencia corporal abierta al mundo. De esta forma, la determinación objetiva de los fragmentos espacio-temporales se constituye intersubjetivamente en esta experiencia perceptiva que presupone la unidad específica de la corporalidad viviente humana (*Leib*).

Este estrato corpóreo-viviente, en que la experiencia alcanza su objetividad espacio-temporal, saca así a la luz el estrato anímico integrado al puro estrato físico del cuerpo como cosa material (*Körper*)<sup>7</sup>. A través de este cuerpo que se puede sentir, que siente, y que siente que siente<sup>8</sup>, se realiza el intercambio intersubjetivo sobre el que se experimenta la objetividad espacio-temporal del mundo compartido con otros<sup>9</sup>, y que, en el caso del ver televisión, determina objetivamente las imágenes, que se revelan así como imágenes de personajes y sus artefactos en un mundo humano. Sobre este horizonte se comprenderá no sólo la objetividad, sino la integración significativa de los segmentos espacio-temporales en la unidad del programa de televisión. Analicemos en qué sentido reconocemos a las imágenes mencionadas como personajes humanos.

## § 1.2. Comprender un mundo de personajes: lenguaje, significado y acciones

Señalamos que la unidad de la imagen audiovisual es aprehendida como un objeto cuyo aparecer visual se integra a su aparecer auditivo: los sonidos que escuchamos

<sup>5</sup> *Loc. cit.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, § 41. Cfr. Husserl, Edmund: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, traducción de Luis Eduardo González, México: UNAM, Instituto de investigaciones filosóficas, 1997, Anexo I, § 4.

<sup>7</sup> *Ideas* 3, § 3. Sobre el contraste entre *Leib* y *Körper*, ver: *Ideas* 2, § 56.

<sup>8</sup> *Ideas* 2, § 37, sobre esta ubiestesia o sensación localizada en la que se funda la constitución del propio cuerpo.

<sup>9</sup> *Ibid.*, § 47.

vienen de lo que vemos. En el caso de los signos lingüísticos, son expresión del personaje que vemos. Esta función expresiva no se agota en la notificación de vivencias atribuidas al estrato anímico que corresponde al cuerpo visto<sup>10</sup>. Es decir, no sólo indican que hay vivencias a las que corresponden, sino que en el cuerpo visible y audible, y en su lenguaje, se expresa un contenido significativo<sup>11</sup>. El cuerpo vivo se da en su unidad mediante sus acciones corporales, entre las que toman lugar los signos lingüísticos. Entonces, desde la experiencia originaria, la diferenciación entre lo físico y lo anímico es posterior a la unidad experimentada<sup>12</sup>, en que las imágenes de personajes humanos se nos aparecen inmediatamente expresando vivencias. La intercomprensión no se constituye, entonces, como vinculación externa entre un estado anímico, su expresión sensible y un contenido objetivo, sino en un horizonte personal en que son aprehendidas originariamente las acciones de los personajes.

Estas acciones expresivas no son, estrictamente, sólo aprehendidas, sino reconocidas —tanto en los personajes como en la historia— como portando un carácter particular: este personaje es malvado, aquél es ingenuo; éste es un mundo de sufrimiento y drama, y aquél es una parodia futurista. El carácter del mundo no se constituye desde su inicio cada vez que sintonizamos el programa, ni sus personajes se nos aparecen como desconocidos cada nuevo capítulo. Su reconocimiento opera al nivel de la expectativa de lo que el personaje puede o no puede hacer. Este «poder» corresponde al «yo puedo (...)» personal<sup>13</sup> que reconocemos en el otro, sobre el horizonte del mundo espiritual en que se nos da originariamente el mundo de nuestros congéneres (*Mitmenschen*)<sup>14</sup>. Lo que esperamos que el personaje pueda o no pueda hacer refiere a un núcleo de decisiones libres concretado en un yo empírico como personalidad<sup>15</sup>, que se establece en un horizonte de motivaciones —y no causaciones reales en el sentido físico<sup>16</sup>— entre los sujetos y su mundo de la vida. Correlativamente la actividad noética del televidente presupone este estrato espiritual último sobre el cual desarrolla su actividad cognitiva, afectiva y volitiva. Así reconocemos a una persona y la situación en el encuentro cara a cara, y al personaje y su mundo ficticio televisivo.

<sup>10</sup> «Primera investigación lógica», § 6.

<sup>11</sup> *Ibid.*, § 7.

<sup>12</sup> *Ideas 2*, § 56.

<sup>13</sup> *Ibid.*, § 57.

<sup>14</sup> Schutz, Alfred, *Fenomenología del mundo social*, Buenos Aires: Paidós, 1972, p. 208.

<sup>15</sup> *Ideas 2*, § 57.

<sup>16</sup> *Ibid.*, § 50 ss.

### § 1.3. Horizontes espirituales: televidente, realizador y apertura participativa

Hablamos de acciones libres de los personajes, a la vez previstas y abiertas a cursos inesperados, provocados por situaciones nuevas o por procesos de cambio interno en la personalidad que les reconocemos. Esta libertad, al igual que los personajes, es ficticia en el sentido que, así como no puedo penetrar y modificar la materialidad objetiva de su mundo, tampoco puedo entrar en un intercambio motivacional recíproco directo: no puedo influir en la historia, sino que ésta se me da como independiente. Esta independencia corresponde a la acción libre de la subjetividad co-mentada en la aprehensión de las imágenes de la historia como objeto intencional. Es la actividad subjetiva del realizador que ha constituido este mundo tanto en lo que aparece como en cómo aparece. La experiencia subjetiva de creación del realizador es correlativa a la experiencia subjetiva del televidente, como un sujeto cualquiera, que se sumerge en el espacio y el tiempo de esta creación. En esta correlación se hace inteligible la experiencia de un mundo en que podemos apreciar dos secuencias sucesivas que comprendemos como simultáneas, o la unificación de secuencias parciales que suman, en su objetividad física, una hora cronológica, pero que son experimentadas como el transcurso de un año o más de historia. Se articula así el tiempo objetivo del mundo señalado por el reloj de la sala de televisión, el tiempo propio configurado en la historia experimentada, y la conciencia de tiempo inmanente en la que se fundan las anteriores<sup>17</sup>. Así también, acercamientos, iluminación, edición de imágenes, *flashbacks*, tratamiento de color, musicalización, etc., tienen una peculiaridad significativa, más o menos profunda según la intención creativa del realizador, en el llamado lenguaje audiovisual. No se forma así sólo un mundo como un objeto allí delante que nos enfrenta. La cámara y el proceso de edición posterior constituyen un acceso intersubjetivo a la recreación de una experiencia subjetiva: por ejemplo, en la llamada cámara subjetiva, donde «vemos» a través de los ojos de un personaje. Esta cuidadosa factura del mundo televisivo así constituido atraviesa, de modo diferenciado, tanto una serie de ficción, un reportaje o un programa de noticias.

El realizador (o realizadores que actúan como un sujeto corporativo) constituyen y ofrecen así un mundo creado que es sólo inteligible sobre un horizonte espiritual, que, en tanto tal, permanece como un horizonte abierto en su carácter compartido intersubjetivamente. Esta apertura es, finalmente, correlativa a la compleja actividad noética que comporta la experiencia del televidente, donde corporalidad, vida anímica, personalidad e integración comunitaria, se dan en el ser humano como sujeto espiritual. Hay entonces, necesariamente, en la constitución de lo que se nos aparece y comprendemos al ver televisión, una participación del televidente que, partiendo de

<sup>17</sup> Sobre las diferentes formas temporales articulables en la experiencia, ver: *Ideas* 1, §§ 81-83, e *Ideas* 2, § 43.

su mundo de la vida, lo amplía —por integración o rechazo— al experimentar con sentido el mundo que le ofrece el realizador a través de ese canal de televisión, tanto en el caso que todos convivan en una misma cultura, o que pertenezcan a tradiciones diferentes, ahora expuestas a través de los medios masivos de comunicación audiovisual. Las experiencias de encuentro intercultural posibilitadas de esta forma, ofrecen un acceso importante a espacios de constitución y representación de la identidad propia y ajena, en sus articulaciones peculiares a cada mundo social. En este sentido, la reflexión sobre nuestra experiencia de medios de comunicación contemporáneos, como la televisión, nos ofrece un camino fenomenológico destacado para encontrarnos a nosotros, nuestros proyectos y el mundo más amplio de culturas con quienes convivimos en relaciones peculiares.

## **§ 2. Momento crítico: sobre la amenaza alienante y la crítica de la crítica**

Esta tesis, sin embargo, contrasta aparentemente con la opinión del sentido común, particularmente en nuestras culturas no hegemónicas, de que ver televisión es, en general, una actividad pasiva y alienante, de sujetos vulnerables debido a su falta de formación personal y comunitaria para reaccionar críticamente frente a procesos y mensajes estratégicamente constituidos en una actividad empresarial orientada por el rendimiento económico a través del consumo masivo. Sin descartar una experiencia productiva, cultural y educativa en la televisión, se la opone así a la situación general. Del más amplio debate sobre la influencia de los medios de comunicación en la conducta, nos interesa señalar en qué medida la problematicidad de esta opinión del sentido común radica en la oposición planteada en estos términos culturales, educativos y de responsabilidad crítica, dado que, según creemos, en nuestros países, y apelando a respaldos académicos, ese discurso suspicaz a menudo se ha desarrollado desde una posición jerárquicamente superior a los sujetos que pretende defender, implicando implícitamente su subordinación.

### **§ 2.1. Relectura desde la oralidad: conocimiento, poder y procesos sociales**

La discusión fenomenológica de estudios como los de Walter Ong, Eric Havelock y David Abram<sup>18</sup>, nos permite profundizar acerca de qué presuponen esas representaciones del sujeto, su comunidad y su capacidad crítica. La mediación exclusivamente

<sup>18</sup> Ong, Walter, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, London: Routledge, 1982; Abram, David, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*, New York: Pantheon Books, 1996; Havelock, Eric, *La musa aprende a escribir: reflexiones sobre oralidad y escritura desde la antigüedad hasta el presente*, Barcelona: Paidós, 1996.

oral y la que dispone de la tecnologización escrita de la palabra, estructuran la conciencia humana de tal manera que condicionan sus representaciones del mundo, de los otros, de sí misma, y de los procesos —en particular políticos y éticos— en que participa. La oralidad se sostiene y enfatiza el escenario fáctico de su realización, mientras el registro escrito fija las palabras y hechos como cosas, a las que hace corresponder con unidades de pensamiento igualmente asumidas como estables<sup>19</sup>. Las diversas representaciones, mediadas por la oralidad y la escritura, en un conglomerado social se articulan en relaciones determinadas de poder<sup>20</sup>. En el caso del Perú, el acceso a medios de comunicación como la televisión viene reconfigurando estas relaciones —si bien, no equiparándolas— a través de la presencia de sectores antes más excluidos, que se reconocen en esos espacios de aparición, como parte de una negociación que involucra procesos culturales y políticos más amplios. En ellos, las investigaciones académicas, como la presente, tienen una situación concreta, y en absoluto neutral, en esa configuración de poder.

La comprensión, mediada por la escritura, de los procesos históricos del mundo de la vida en países como los latinoamericanos requiere abrirse a experiencias de reconocimiento, reapropiación y articulación de grandes sectores de la población, que apelan a mediaciones propias de comunidades básicamente orales. A su vez, las expectativas de reconocimiento y logro de metas personales y colectivas de estos últimos requieren interiorizar la posibilidad y sentido de representaciones constituidas desde la escritura, como la ley, los derechos y la planificación, como han ido desarrollándose en la experiencia peruana de la modernidad. El desencuentro entre estos procesos tiene una importante raíz en un ejercicio tutelar violento del conocimiento —a través de representaciones de identidad, autonomía y cultura, desarrolladas desde la escritura que prejuzga pesimistamente las posibilidades de las transformaciones culturales en el Perú contemporáneo como, por ejemplo, el acceso creciente a la televisión.

## § 2.2. Estudios sobre comunicación: vigencia del aporte metodológico de la fenomenología

El reconocimiento fenomenológico de la primacía ontológica del mundo espiritual<sup>21</sup> resitúa metodológicamente las investigaciones culturales —por ejemplo,

<sup>19</sup> Cfr. Ong, Walter, *op. cit.*, capítulos 3-6.

<sup>20</sup> Esta es la perspectiva desarrollada desde hace varios años por el investigador peruano Guillermo Nugent en trabajos como *El laberinto de la choledad*, Lima: Friedrich Ebert Stiftung, 1992; «Apología de Bob López: (lo esencial es visible a los ojos)», en: *Ius et Veritas*, N° 11 (Noviembre, 1995), pp. 189-208; y *Composición sin título: sobre democracia y diversidad cultural en el Perú*, Lima: Friedrich Ebert Stiftung, 1998; entre otros.

<sup>21</sup> *Ideas 2*, § 49.

sobre los medios de comunicación— que basan sus métodos en las ciencias de la naturaleza, refiriéndolos a una comprensión más profunda de las motivaciones, procesos y articulaciones en el conglomerado social que exploran las ciencias del espíritu<sup>22</sup>. Éstas, usualmente, abusan de una actitud naturalista<sup>23</sup>, que en términos cuantitativo-causales pretende el *status* de acceso a las expresiones «objetivas» de la población, empobreciendo, como consecuencia, la comprensión del sujeto personal y colectivo, en particular en sus dimensiones ética y política<sup>24</sup>. En una perspectiva más amplia, como señala David Abram, reducen toda posibilidad de sentido a lo humano, entendido además sólo como sus artefactos manipulatorios, incluido el lenguaje. Se niega así la posibilidad de aprehensión del sentido que de hecho experimentamos en nuestra convivencia con plantas, animales y lo otro-no-humano en general; a pesar de que, desde esta apertura de nuestra experiencia originaria del mundo de la vida, se constituyen los mundos circundantes secundarios de nuestras disciplinas científicas sociales y naturales<sup>25</sup>.

### § 2.3. Reconocimiento y responsabilidad

Estas consideraciones históricas sobre procesos sociales y políticos, así como de sus posibilidades de representación y autorrepresentación oral o escrita, no vulneran en absoluto la *epojé* que debemos observar. Subrayan, por el contrario, que la investigación de esencias siempre es una investigación que se comprende, en su sentido más profundo, al interior de un horizonte de historicidad, en que se tradicionaliza incorporándose a ese curso de acciones, y que, precisamente, le permite remontarse a través de ellas para alcanzar el fenómeno dado desde su pretericidad<sup>26</sup>. En busca de estas formaciones de sentido, la investigación se alcanza a sí misma y al sentido de su búsqueda de verdad abierta a la tarea futura<sup>27</sup>.

En conclusión, en la investigación de la constitución de la imagen y el mundo televisivo, se puede apreciar la constitución fundamental de un mundo circundante para el sujeto espiritual como un proceso de aprendizaje realizado en la configuración concreta de su conglomerado social, con las dinámicas de poder que le son propias. No hay, pues, una redención globalizadora automática ni un empobrecimiento fatal,

<sup>22</sup> *Ibid.*, Anexo XII.

<sup>23</sup> *Ideas* 3, § 18.

<sup>24</sup> Como se sabe, éste es uno de los grandes temas de la *Crisis* de Husserl, enunciado ya desde el § 2. Cfr. Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. traducción inédita de Amelia Podetti y Otto E. Langfelder, Buenos Aires, s/f. En adelante, *Crisis*.

<sup>25</sup> *Crisis*, §§ 31-34.

<sup>26</sup> Cfr. Husserl, Edmund, «El origen de la geometría», traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, en: *Estudios de Filosofía*, N° 4 (2000), p. 47.

<sup>27</sup> *Crisis*, § 72.

sino una oportunidad renovada de hacer visible con rigurosidad fenomenológica nuestro mundo y otros mundos y sus posibles proyectos. El horizonte de esta experiencia permanece, entonces, esencialmente abierto desde una tradición concreta, que se constata como un proceso teleológico orientado por la voluntad de verdad, esto es, de ser más verdaderos como seres humanos. En ese empeño, nuestras reflexiones señalan posibles orientaciones para una revisión de experiencias conexas, hoy en gran medida indesligables de la televisión.

### **§ 3. De vuelta al mundo vivido: posibilidades de la comunicación masiva como lugar fenomenológico**

La comprensión del encuentro intercultural se beneficia de esta constatación fenomenológica de la apertura y entretendido constante de nuestros mundos de la vida, dado que, lejos de objetivar las identidades independientemente de estos procesos, puede fortalecer su voluntad de establecer criterios de validez para la institucionalización de ese encuentro, refiriéndose a los lazos que deseamos crear y de hecho venimos creando entre diferentes culturas, particularmente a través de medios de comunicación como la televisión, para discernir asimismo sus conflictos concomitantes. Entre las prácticas en el conglomerado social integradas a esos procesos, el consumo entraña un sentido que excede al mero intercambio económico. Desde nuestras experiencias locales, el consumo —de objetos, personajes, estilos de vida— se descubre como un conjunto de procesos originales de reapropiación y resignificación que señalan transformaciones culturales más amplias, que responden, entre otros desafíos, a la exclusión tradicional a la que se ha buscado someter a sus agentes.

Esos procesos de aprendizaje se articulan con la experiencia educativa institucionalizada, donde el discurso sobre los medios de comunicación, y su incorporación práctica en las instituciones de enseñanza-aprendizaje en algunos de nuestros países, reproducen en muchos casos relaciones autoritarias y de no reconocimiento mutuo en las aulas. No obstante, estos medios pueden ser un espacio especialmente significativo para ese encuentro, que destaque y fortalezca la raíz humanista que la formación en el conocimiento supone metodológicamente desde la fenomenología. Imbuido también en estos procesos, el mundo de la vida familiar puede favorecerse así mismo de una comprensión más profunda de la significatividad de la presencia de la televisión y de los medios de comunicación en general, que han reconfigurado sus límites como espacio formativo, para fortalecerse como un espacio de ejercicio de autoridad orientado a la formación para la autonomía.

Del lado del contenido ofrecido, si bien el entretenimiento en televisión puede banalizar experiencias de interés compartido, también ofrece oportunidades de reconocimiento de la comunidad como puesta en escena de sus acciones, en tanto cur-

sos de decisiones de los que puede hacerse responsable. La misma mediación televisiva contemporánea de la experiencia musical, aunque condicionada por una oferta orientada al consumo masivo, revela la búsqueda de experiencias humanas más profundas de presencia y reconocimiento, mediadas señaladamente por la corporalidad. En la música o el deporte, la presencia a uno mismo —esto es, el redescubrimiento personal de la propia profundidad como ser humano— nos abre a un mundo de sentido que excede nuestras planificaciones a través de sistematizaciones y artefactos, tanto en las posibilidades de ampliar nuestro control sobre el mundo y los otros, como frente a experiencias de deshumanización en las que nos descubrimos impotentes. El reconocimiento de esa verdad en la que estamos inmersos exige, como prescribe la fenomenología, un momento de silencio frente al simple hecho del ser, que aunque insito en el ser humano, lo excede.

Toda investigación fenomenológica exige el regreso al mundo de la experiencia originaria de donde parte<sup>28</sup>. Este redescubrimiento de sí mismo en cuanto sujeto común y corriente —y no sólo como profesional— en su mundo cotidiano, compromete al investigador, y a toda persona abierta a la reflexión, a un compromiso con la verdad desde experiencias concretas como las discutidas, compromiso comprendido como un proceso de humanización siempre inacabado, al interior de un mundo más que humano.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, § 58.

# La fenomenología en Husserl: tiempo e imaginación

Husserl's Phenomenology: Time and Imagination

EDGAR SANDOVAL

Escuela Nacional de Antropología e Historia  
México

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II.*

*Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología / I Coloquio Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica.*

*Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 165-175.*

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

La finalidad del trabajo es plantear algunos problemas de la fenomenología de Husserl, en especial problemas concernientes en torno al tema del tiempo y al de la imaginación como constitutivos de un debate filosófico que se remonta a Kant en su *Crítica de la razón pura* y atraviesa una serie de dificultades hasta llegar a Husserl, principalmente, en su obra *Investigaciones lógicas*. En este sentido, el eje de este trabajo se estructura sobre tres conceptos que encontramos en ambos filósofos: tiempo, imaginación y fenómeno. Quizá, estos tres conceptos son fundamentales para el debate fenomenológico actual, en la medida en que se constituyen tanto como un camino, es decir, un modelo metodológico, como un punto de partida para la discusión filosófica que sigue teniendo como protagonista a Kant.

The purpose of the work is to outline some problems of Husserl's phenomenology, in special those concerning the issues of time and imagination as constituting a philosophical debate that goes back to Kant in his *Critic of pure reason*. These issues come across a series of difficulties until they reach Husserl, mainly in his *Logical Investigations*. The axis of this work is structured upon three concepts found in both philosophers: time, imagination and phenomenon. These three concepts may be fundamental for the current phenomenological debate, for they are constituted both as a way, that is, as a methodological model, and as a starting point for the philosophical discussion that continues having Kant as its main character.

## § 1. Algunas consideraciones sobre el tiempo en el proyecto de Husserl

Husserl enfrentó un doble reto en su empresa filosófica, por un lado abandonar el psicologismo y, por otro lado, desarrollar un camino de creación de conocimiento que rebasara el ámbito de la experiencia y el de la lógica. Así, tiene la necesidad de abandonar las tesis de Brentano y de crear las propias con una seguridad que le garantice la certeza absoluta sobre el conocimiento social. De esta manera, encontramos en su superación de las tesis del psicologismo, una dificultad epistemológica. Por un lado, un conocimiento que se funda por entero en el sujeto es un conocimiento poco fiable; pero, por otro lado, un conocimiento que elimina al sujeto cognoscente es poco razonable. Se trata, como vemos, del lugar del sujeto cognoscente: ¿el sujeto debe aparecer como creador del conocimiento? Son dos elementos constitutivos de él quienes deben intervenir y no todo el sujeto; a saber, la imaginación y el tiempo. En Husserl encontramos esta necesidad de escapar del psicologismo y llegar a las esencias, con el fin de crear certezas absolutas. El método, como es sabido, es la reducción fenomenológica, la famosa *epoché*, donde el sujeto, lejos de operar con identidades que recaigan en un yo, opera con esencias.

Cuando nosotros construimos conocimiento a partir de un yo, éste puede ser un camino erróneo, en cambio, cuando lo construimos a partir de las esencias de los objetos y no de los objetos en su transformación, estamos en condiciones de asegurar la certeza, porque sólo aquellos objetos del mundo que no cambian, que no se transforman y que no envejecen, como son los números, las especies y las figuras, pueden garantizar conocimiento.

Un ejemplo clásico es el de una operación matemática, ésta siempre será igual porque estamos frente a números que no cambian, los números no se transformarán

mañana o dentro de una semana, por el contrario, siempre permanecerán igual, tampoco tendrán una identidad diferente en el pasado, permanecerán tal cual son en este presente. Los números no envejecen, y de esta manera tenemos un conocimiento sobre entidades u objetos del mundo que el tiempo no transforma y no cambia. En cambio, los otros objetos del mundo no pueden fundar conocimiento porque sí envejecen, sí cambian y sí se transforman.

De esta manera, un juicio construido sobre objetos que cambian vale en este momento, pero deja de valer en otro momento, lo cual no pasa con el enunciado matemático, siempre será así, siempre será verdad, porque los números son objetos ideales y no se transforman. El psicologismo era además particular, la exigencia de universalidad se cumple cuando producimos enunciados con valor universal. Sin embargo, las matemáticas, a pesar de fundar certeza, no dicen nada para el mundo social o para el mundo de la vida. ¿Qué nos dice una operación matemática? ¿Qué nos dice una ley de la física? ¿En qué nos orienta el descubrimiento de un planeta o la existencia de una nueva ecuación matemática? No nos dicen más que lo que el mundo es en términos naturales pero no sociales. No nos dicen cómo comportarnos, ni cómo ser mejores en un mundo social. El conocimiento social es por tanto ajeno a la dinámica del conocimiento natural, éste conocimiento describe y explica el mundo, pero no lo dota de sentido. En cambio, la apuesta del conocimiento social es una tarea de construcción de sentido.

Para Husserl la dificultad de la filosofía no solamente estriba en crear certezas sino, lo más importante, en formar sentidos que nos digan algo sobre nosotros mismos. Una operación matemática no nos dice tampoco hacia dónde dirigir nuestras acciones ni cómo significar nuestras experiencias y vivencias, es, por tanto, una forma estéril para lo social, en la medida en que no produce sentidos ni modifica o crea relaciones sociales más justas. «(...) Carecemos por lo tanto, en principio, —señala Kolakowski— de medios para confrontar el contenido de las percepciones con el original que conocemos por otras fuentes y determinar así su corrección. Y se objetó a las proposiciones matemáticas que su certeza aparente se fundaba únicamente en que eran tautologías vacías, que no nos dicen nada acerca del mundo (...). Ya que nunca podemos alcanzar las últimas fuentes de la certeza, deberíamos considerar a nuestro conocimiento no como verdadero en el sentido corriente, sino como un conjunto de instrucciones prácticas, de signos de orientación, indispensables para huir del sufrimiento, pero que no nos dicen cómo es el mundo, y, menos aún, cómo debería ser (...)»<sup>1</sup>.

El conocimiento entonces tiene que ser certero y útil, para ello es necesario hacer de la experiencia un elemento constitutivo de la fenomenología, pero es el tiempo

---

<sup>1</sup> Kolakowski, Leszek, *Husserl y la búsqueda de la certeza*, traducción de Adolfo Murguía Zuriarrain, Madrid: Alianza Editorial, 1977, pp. 15-16.

inherente a la experiencia y no la experiencia en sí misma lo que está en juego. El tiempo entonces es una operación de la conciencia, aparece en la medida que un sujeto se reconoce a pesar de sus varias y diversas acciones, a pesar de sus múltiples experiencias, como un mismo sujeto. Es él quien ha realizado una serie de acciones y experiencias que lo han llevado a adquirir nuevos sentidos y significados, pero que no lo han apartado de sí. El sujeto sigue siendo el mismo, tal vez con otras experiencias, con otras acciones y con otras vivencias, pero el tiempo que aparece como un fenómeno que permite la conciencia puede unir todas esas experiencias, acciones y vivencias a través, por un lado, de una continuidad que sólo se da gracias a la imaginación y, por otro lado, a través de la memoria.

Es entonces la experiencia uno de los temas más importantes del conocimiento social, la experiencia fija sentidos y a la vez crea la posibilidad de un mundo social. El tema de la experiencia se convierte en preocupación rectora para Husserl y los planteamientos para enfrentar el tema están en un desarrollo profundo y problemático sobre el tiempo. La fenomenología de Husserl adquiere forma en la medida en que se detiene en el tiempo como una entidad que abarca tres elementos: el recuerdo, la acción y la imaginación. Estos elementos los verá Husserl como entidades imbricadas, es decir, no son autónomos.

El problema es que la memoria sin la imaginación no crea objetos, porque para que éstos cobren sentido se necesita no sólo recordarlos sino también proyectarlos y esto no lo podemos hacer con la memoria, sino que tenemos que ayudarnos de la imaginación. ¿Cómo explicar a un sujeto que empieza a tener una serie de experiencias que se desencadenan en un lugar incierto si no es por medio de la imaginación? Por eso el tiempo es un aspecto que traza toda la fenomenología de Husserl, pero en la que también participa la imaginación.

«(...) cada fase —señala Husserl— actual del curso de la conciencia —en cuanto se manifiesta en ella todo un horizonte temporal de dicho curso— posee una forma que abraza todo su contenido y permanece idéntica continuamente, mientras su contenido cambia sin cesar»<sup>2</sup>.

Se trata de un problema de conocimiento donde el sujeto, a partir de la conciencia, es capaz de reconocerse como una unidad. Dicha unidad debe tener en cuenta las experiencias pasadas, las presentes, pero también las experiencias por venir, el sujeto no puede anclarse en un presente perpetuo sino en un fluir de experiencias que va almacenando y que las encadena unas con otras bajo la imaginación, y las afianza en la acción y en la experiencia.

Para Husserl el tema del tiempo es constitutivo de una fenomenología que designa sentidos al mundo a partir de las experiencias, por esa razón, la memoria —las

<sup>2</sup> Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*, traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid: Revista de Occidente, 1929, pp. 141-142.

experiencias pasadas—, la acción —las experiencias presentes—, y la imaginación —las experiencias futuras—, son lo que constituye el fluir del tiempo. Es la última experiencia donde participa la imaginación, es la más polémica de todas porque se constituye como una apuesta a algo por venir. Una apuesta necesaria en la medida en que la experiencia marca su límite en cada movimiento y que no es otra cosa más que un movimiento de conocimiento.

Es una apuesta hacia la unidad del mundo en tanto un fenómeno de tiempo. Ya Kant había sostenido que el sujeto debe pasar de la multiplicidad de los sentidos a la unidad del concepto a través de la síntesis. En este paso Kant encontraba, al igual que lo hará después Husserl, dos nociones fundamentales: el tiempo y la imaginación. Sin el tiempo y la imaginación el sujeto no puede deshacerse del conjunto de las sensaciones ni de las abstracciones, sólo se deshace a condición de unir una experiencia con otra en un continuo y proyectarlas. Es así como se logra construir los objetos y a partir de ahí crear juicios.

El interés de Kant sobre el tema del conocimiento aparece de manera temprana, incluso es uno de sus primeros trabajos, se trata de criticar las posiciones del racionalismo y del empirismo. Pero su posición más importante sobre el tema aparece en la primera de sus Críticas, es decir, en la *Crítica de la razón pura*. La elaboración de Kant es ingeniosa: no son las afecciones las que producen conocimiento, porque éstas son efímeras, se desvanecen al momento de darse al sujeto; tampoco es el sujeto quien produce conocimiento, sino son los recuerdos de esas afecciones, es el pasado convertido en presente, pero no es propiamente el presente sino que es el futuro quien proporciona conocimiento. Se trata de un recorrido de la memoria a la imaginación. Por ejemplo, los sentidos recogen la figura de un perro, pero esto es un particular y el conocimiento debe ser un universal. ¿Cómo pasamos de lo particular a lo universal? La respuesta es simple: con la imaginación.

Al respecto señala Shore: «En esa imagen yo reconozco que lo que ella exhibe es un perro y este reconocimiento es posible porque al concepto empírico de perro va asociado el correspondiente esquema sensible: el concepto de perro significa una regla según la cual mi imaginación puede dibujar en general la figura de cierto cuadrúpedo, sin estar limitada a alguna figura particular que la experiencia me ofrece, o a la imagen posible que puedo exponer *in concreto*»<sup>3</sup>.

Se trata de la imaginación que es considerada como la parte que posibilita la creación de universales. Recordemos otro ejemplo, alguien recoge la imagen de una puerta, pero sólo es eso: una puerta y no todas las puertas, entonces ¿cómo puede el sujeto reconocer en sus experiencias sucesivas otros objetos del mundo y designarlos como puertas? La respuesta que da Kant es por medio de la imaginación y el recuerdo. Si no tuviéramos dicha facultad el sujeto entraría en experiencias nuevas

<sup>3</sup> Shore, Eduardo, *Entender a Kant. La cosa en sí en la Crítica de la razón pura*, Buenos Aires: Biblos, 2001, p. 91.

con el mundo todo el tiempo y en realidad eso no es así, incluso es al revés, el sujeto rara vez tiene experiencias nuevas, lo único que tiene es el reconocimiento de un conjunto de experiencias con las cuales se ha construido un mundo en común.

¿Entonces el mundo existe con independencia del sujeto? Esta pregunta es una de las grandes interrogantes dentro de la epistemología moderna. La respuesta para Kant es que las cosas no existen independientemente del sujeto. A decir de Shore hay una confusión en la lectura kantiana: Kant piensa que el idealismo es la doctrina que afirma que las cosas tal como son no las podemos conocer y que las entidades a partir de las cuales construimos un mundo en común son las ideas. La razón por la cual no las podemos conocer es simple: los sentidos tienen límites.

Se trata de salir del tema de la causalidad y pasar al de la creencia pero sin negar la primera y privilegiar la segunda como aparece en Newton y en Hume, respectivamente. Así, el tiempo y el espacio son entidades abstractas *a priori* que contienen y definen las experiencias; éstas no serían posibles sin el tiempo y el espacio. En todo caso lo que existiría es una experiencia aislada y autónoma una de otra, lo cual no es conocimiento. Así, lo que tenemos es una serie de postulados en donde lo que está en juego no es el mundo en sí, sino la manera en que lo recogemos y accedemos a él, se nos presenta como un trabajo de mediación o de relación, mediado por la sensibilidad y el entendimiento.

Para Kant, el conocimiento se cumple con exactitud en la medida en que el juicio *a priori* suspende la experiencia y se aloja en mecanismos categoriales. Es así como se pregunta: «¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?» La cuestión fundamental es la construcción de juicios, por un lado de juicios *a priori* y por otro lado de juicios *a posteriori*. De ahí deriva la deducción trascendental de las categorías. Se trata de crear juicios válidos, universales y necesarios que se desprendan del entendimiento y de la sensibilidad pero que no se queden solamente ahí, es decir, se trata de una operación de síntesis. Por esa razón, los juicios sintéticos *a priori* y los juicios sintéticos *a posteriori* son los únicos que contienen conocimiento.

Para Kant el conocimiento se hace posible a través de dos entidades que no tienen existencia empírica: el tiempo y el espacio. De ahí que para Kant la afección es el resultado del tiempo y del espacio, de eso que posteriormente llamará síntesis. En efecto, la imaginación es aquella facultad por la cual se puede conocer sin que el conocimiento sea causa o efecto de la experiencia, de los sentidos o bien de las sensaciones. En la medida en que el sujeto se ve afectado por una serie y conjunto de sentidos, todos estos no serían nada sino bajo la condición de que se sucedan unos a otros y se enmarquen, esto pasa gracias a la imaginación. La imaginación no es algo que unos posean y otros no, la imaginación no es una característica que unos hayan adquirido forzados a conseguir algo. La imaginación, señala Kant, es una facultad y como tal todos la poseemos.

Esto se ve claramente en su concepción del tiempo y del espacio como entidades *a priori*, es más, como entidades que hacen posible la experiencia que depende en absoluto del tiempo y del espacio. Esta suerte de aporía la salvamos cuando, lejos de pensar a la intuición como la aprehensión de un objeto inmediato y, por tanto, presente, la pensamos como la memoria y la imaginación del objeto. En otras palabras, se trata de un objeto en ausencia que se hace presente cuando los sentidos reconocen y proyectan una experiencia. Apariencia y no representación, como hacen algunas lecturas de este dato de la conciencia que ve Kant como algo característico del sujeto. Se trata de un tema polémico en la medida en que es una de sus conclusiones del proyecto crítico.

Sin embargo, Husserl irá más lejos que Kant con su propuesta de «retención» y «protención» que posibilita también la formación de objetos a partir de una parte de éstos. De esta manera, para Husserl, el presente es un fenómeno de ambos momentos, tanto de la retención como de la protención.

Husserl argumenta: «Su correlato es la temporalidad misma, gracias a la cual cuantas vivencias del ego pueden encontrarse en la reflexión tienen que presentarse temporalmente ordenadas, empezando y acabando en el tiempo, simultánea y sucesivamente, dentro del horizonte constante e infinito 'del' tiempo inmanentes»<sup>4</sup>.

Es precisamente el tiempo en esa unidad que Husserl llama «horizonte», y que después recogen Heidegger y Gadamer, el que nos posibilita abrir un camino a algo nuevo. Pero el horizonte no se constituye como una metodología, sino como un aporte filosófico para pensar la vastedad de la experiencia. Por eso, tanto Heidegger como Gadamer no se inscriben de manera fiel en las aportaciones del maestro. Como es sabido, ambos filósofos se separan de Husserl y crean una filosofía propia. En el caso de Heidegger encontramos la creación de una hermenéutica fenomenológica y en el caso de Gadamer una hermenéutica filosófica; lo que no deja duda es que el horizonte en los tres pensadores se convierte en un problema de tiempo.

Para Husserl el horizonte anticipa pero también recoge, es decir, el horizonte no es el simple vislumbrar un camino sino también significa el traer del pasado, a través de la memoria, elementos que puedan constituir ese camino. El camino no es siempre hacia un futuro sino, de manera irónica y quizá enigmática, es hacia un pasado. Pero no es la memoria en sí misma la que hace posible esta operación de crear objetos a pesar de que estos estén ausentes, sino que se lo debemos a la imaginación, la capacidad de creación de objetos.

---

<sup>4</sup> Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de José Gaos, México: FCE, 1999, p. 91.

## § 2. Notas sobre la imaginación en el trayecto de Husserl

Es la imaginación y no el recuerdo quien crea el objeto ausente, el objeto está ausente y sólo aparece a través de su «presentificación». Es entonces cuando el tema de la imaginación aparece con toda su radicalidad, porque sin ésta no hay objetos duraderos. Husserl propone el método de la fenomenología para evitar los problemas del psicologismo. El conocimiento verdadero es aquel que no deja lugar a dudas, todo juicio que dependa del sujeto se convierte en sospechoso en la medida en que el sujeto puede equivocarse, con sus deseos, sus sentimientos, sus pasiones, etcétera. En cambio, el conocimiento que se ha autonomizado del sujeto es verdadero y este conocimiento es el matemático.

Husserl, con esta propuesta, abre el camino para pasar de modelos macro en metodología a modelos micro. La etnografía, la etnometodología, el interaccionismo simbólico, son posibles gracias a las aportaciones de Husserl. Pero no es el «horizonte» o el «mundo de la vida», *Lebenswelt*, como muchos así lo señalan, las nociones fundamentales para abrir el camino de las metodologías micro, porque el mundo de la vida es una noción tardía en Husserl y se encuentra más en Dilthey. Las aportaciones para pensar las ciencias sociales bajo métodos propios y, por tanto, distintos a los métodos empleados en ciencias naturales son sus reflexiones sobre la lógica, y aquí encontramos sus intercambios y distanciamientos con Frege y con Peirce.

Husserl es contemporáneo de estos dos grandes lógicos, por un lado de Gottlob Frege y, por otro lado, de Charles Sanders Peirce. Con ambos lógicos sostiene un intercambio de ideas, por momentos directos, a través de las cartas que Frege envía a Husserl a partir de la publicación de *Filosofía de la aritmética* y en otros momentos, de manera indirecta, con Peirce. Este último lógico, Peirce, es quien de manera evidente incorpora la fenomenología en su proceso de significación. Una fenomenología que no es la filosofía de Husserl, sino un modo de darse de los signos y parte de la semiología. Husserl, Frege y Peirce abren la vía para pensar a las ciencias sociales como un compromiso con la vida misma y no con las formas de explicación e invención de leyes sobre la vida.

Para Husserl, el mundo de la vida es eso que nos une a pesar no sólo de nuestras múltiples experiencias y vivencias sino, lo más importante e interesante, de la presencia de otras experiencias y vivencias. El mundo de la vida es lo que permite el entendimiento entre un yo y otro, o entre un yo y un tú. El mundo de la vida aparece como algo construido a través de las experiencias vividas, pero también como algo en permanente construcción a través de las experiencias por vivir, es la apertura del mundo la que simultáneamente crea sentido por lo ya vivido y por lo todavía no vivido.

La apertura hacia lo micro se da también a partir del tema de la «intencionalidad» que toma de su maestro Brentano y que, a pesar de la pretensión de Husserl de superar las tesis del psicologismo, recoge algunas de ellas y las incorpora a un nuevo

ámbito de reflexión. Tal es justamente el caso del tema de la intencionalidad, que se encuentra desde los autores escolásticos. La tesis de la intención contiene al mismo tiempo el tema de la imaginación y del tiempo. Husserl está muy cerca de los planteamientos aristotélicos, sobre la división de los objetos del mundo en apariencia y esencia, sustancia y accidente, contingencia y necesidad. No podemos fundamentar nuestro conocimiento en las apariencias, en los accidentes ni en la contingencia, porque entonces no hay manera de crear verdades. La reducción trascendental es la vía para este propósito, sin embargo, debemos predicar sobre la experiencia y sobre la acción porque es lo que importa en un mundo social.

Se trata de saber qué es el mundo tal cual es y no tal como el sujeto quiere que sea, para ello se necesita instalarse en objetos ideales y no reales, donde la imaginación opera como medio de este recorrido. El tema del tiempo se suspende en los objetos del mundo que no cambian, es decir, en los «objetos ideales»<sup>5</sup>. Los objetos ideales son los números, las especies y las figuras, estos objetos no se ven afectados ni por el tiempo, ni por el sujeto, porque no tienen realidad, están alojados en la imaginación.

Se trata de describir lo que la percepción ve y, lo más importante, se trata de creer en lo que se ve, por eso en la fenomenología no se afirma, no se niega y no se duda, sólo se describe. Para Husserl el tiempo es un fenómeno puro, cognoscible, el tiempo es una entidad que antes de ser un espacio dividido en pasado, presente y futuro, es una unidad, por tanto, inseparable, que se puede presentar como pasado en el «recuerdo» y en la «rememoración», que a su vez son una expectativa, es decir, en la «protención», esto es, futuro y presente tanto en la percepción como en el «recuerdo primario» y en el «recuerdo secundario».

La imaginación es la creencia en la realidad, imaginación es también fantasía o fenómeno. El fenómeno es la actitud perceptiva del sujeto frente a lo interno y externo en él. «(...) fenomenología quiere decir —señala Husserl— (...) la teoría de las vivencias en general y, encerrados en ellas de todos los datos, no son reales (fenómenos físicos) sino también intencionales (fenómenos psíquicos), que pueden mostrarse son evidencias en las vivencias (...)»<sup>6</sup>.

De nuevo estamos frente a una herencia kantiana: «imaginación trascendental», es el término que —según Kant<sup>7</sup>— se refiere a la actividad del sujeto frente al conocimiento, entonces, es el proceso lógico-mental que posibilita la conexión entre la «con-

<sup>5</sup> Cfr. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, México: FCE, 1949.

<sup>6</sup> Husserl, Edmund, *Invitación a la fenomenología*, traducción de Antonio Ziriñ Quijano, Barcelona: Paidós, 1999, p. 72.

<sup>7</sup> Cfr. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción de Manuel García Morente y Manuel del Perojo, México: Porrúa, 1990.

ciencia trascendental» y la «imagen sensible». La «imagen sensible» es el producto de la síntesis de las percepciones empíricas provenientes del exterior. La imaginación pura es la facultad del sujeto que consiste en «sintetizar» todas las percepciones empíricas de los objetos específicos.

Finalmente, los temas del tiempo, de la imaginación y del fenómeno son, como vimos, temas que han sido medulares en la construcción de la fenomenología y que se presentan como una herencia kantiana al mismo tiempo rica en expectativas, pero pobre en aplicaciones. El proyecto de Kant, a diferencia del de Husserl, se canceló en términos de aplicación, porque su propuesta señalaba una filosofía de los límites y una antropología pragmática, pero ni la filosofía ni la antropología lograrán trascender ante las exigencias de la ciencia de finales del siglo XIX. En cambio el proyecto de Husserl se erigió como una propuesta ante estas exigencias. Husserl, como contemporáneo de Frege y de Peirce, toma como referente a Kant y lo desborda a su modo: la fenomenología.



# **La subjetividad trascendental como constituyente de las idealidades**

**Transcendental Subjectivity as Constitutive of Idealities**

**JAIME VILLANUEVA BARRETO**

Pontificia Universidad Católica del Perú  
Perú

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II.*

*Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología / I Coloquio Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica.  
Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 177-198.*

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá. Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

Es nuestro propósito en este texto explorar la constitución trascendental de las idealidades de la lógica, para lo cual nos servimos básicamente de *Lógica formal y lógica trascendental*, pues allí Husserl hace recaer el peso de la constitución de dichas idealidades en la subjetividad trascendental como única instancia responsable de nuestras tomas de posición tanto teóricas como prácticas, ya que desde muy temprano entiende a la teoría como praxis teórica y, por tanto, responsable en la constitución de nuestros sentidos y «valideces». En este caso, por tratarse de la lógica, nos referiremos principalmente al tema de la validez y su concomitante necesario, la evidencia en tanto vivencia dadora de validez, pasando antes por un necesario esclarecimiento fenomenológico de la lógica en tanto teoría de la ciencia, en tanto necesitada de una lógica trascendental.

The purpose of this paper is to explore the transcendental constitution of logic's idealities, for which it basically relies on Husserl's *Formal and Transcendental Logic*. In this text Husserl puts the weight of their constitution upon transcendental subjectivity as the only instance responsible both for our theoretical and practical position takings, since from very early on he understands theory as theoretical practice and, thus, as responsible for the constitution of our senses and «validities». Since in this case logic is the issue, the paper deals mainly with validity and its necessary correlate —evidence— as a living experience giver of validity, after a necessary phenomenological clarification of logic as a theory of science, as requiring a transcendental logic.

## § 1. Misión de la lógica como fundamento de las ciencias

Desde sus primeras formulaciones por parte de la filosofía griega, la lógica ha sido llamada a ser el fundamento de todas las ciencias en su radicalidad absoluta. De hecho, con la dialéctica platónica se llega a la clara evidencia de una ciencia universal que tiene como correlato la totalidad de todo lo que es verdaderamente; y esta ciencia es la filosofía, en su raigambre lógica, que tiene por misión investigar los requisitos esenciales de todo saber auténtico. Ésta, nos dice Husserl, también contiene en germen la fundamentación y estructuración de la filosofía en dos grados, una filosofía «primera» y una «segunda». Como filosofía primera va adelante una metodología universal que se justifica a sí misma de modo absoluto; es una ciencia de la totalidad de los principios puros de todos los conocimientos y verdades deducibles *a priori*. En la filosofía segunda, en cambio, se da la totalidad de las ciencias fácticas «auténticas», o sea, de las que se «explican» por medio de un método racional. Referidas en sus fundamentaciones judicativas a la filosofía primera, ésta «(...) se amplía gradualmente, (...) ella es la necesaria y auténtica realización de una teoría científica universal en la que, por consiguiente, está incluida toda la teoría de la vida racional, es decir, la teoría universal de la razón cognitiva, valorativa y práctica (...)»<sup>1</sup>. Es ella la ciencia del *logos* entendido en su sentido más amplio de razón, y esto supone por tanto que sea una teoría de la ciencia, es decir, aquélla que pueda justificar racionalmente y de modo absoluto cada una de las ciencias fácticas; de ahí que, por ejemplo, la fundamentación platónica de la lógica indague por aquellos principios sobre los cuales descansa

---

<sup>1</sup> Husserl, Edmund, *Filosofía primera* (1923-24), traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau, Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1998, p. 18. En adelante, FP.

la ciencia, principios que sean capaces de justificar, legitimar, validar, el método de la teoría y cada uno de sus pasos.

La idea de un conocimiento puro, absolutamente justificado y validado, es precisamente una idea que precede a cualquier realización efectiva de un trabajo científico, es en este sentido un ideal, es decir, una idea en sentido kantiano, al que debe aspirar toda ciencia para serlo de verdad. Sin este ideal la ciencia no podría ir conquistando terrenos cada vez más amplios de verdad pero, sin embargo, tanto la ciencia natural como las ciencias del espíritu necesitan de otra ciencia que se ocupe de la dilucidación y fundamentación de ellas mismas en su positividad, ya que éstas no pueden, según Husserl, autojustificarse a sí mismas, pues las ciencias naturales traen una serie de enigmas por su concepción misma de experiencia tan estrecha y cosificante. Sería un círculo vicioso y un absurdo esperar que sea esta misma ciencia natural la que resuelva estos problemas que la conciernen a ella misma como totalidad; tampoco se puede hacer desde un aserto existencial o tético de la naturaleza. La que se debe ocupar de estos problemas es la gnoseología. La ciencia natural no puede hacer la crítica (filosofía) desde ella misma. «Si la gnoseología pretende estudiar los problemas de las relaciones entre la conciencia y el ser, sólo puede tener presente el ser como correlato de la conciencia, como algo 'mentado' al modo de la conciencia: como percibido, evocado, esperado, representado por imágenes, fantaseado, identificado, diferenciado, creído, supuesto, valorado, etc. Se ve pues que el estudio tiene que referirse a un conocimiento científico de la esencia de la conciencia, a lo que la conciencia misma 'es' por esencia en todas sus formas, pero al mismo tiempo a lo que ella 'significa'»<sup>2</sup>. Pero la ciencia que deba realizar esa crítica, que como sabemos es la filosofía, a través de la lógica en tanto teoría de la ciencia, no puede ser ella misma una ciencia de hechos, sino de esencias, pues en las ciencias de hechos hay una toma de posición con respecto a la existencia, mientras que en las ciencias de esencias no<sup>3</sup>.

De ahí que para Husserl, la lógica, en tanto teoría de la ciencia, preceda en su configuración a las ciencias fácticas, pues ésta no puede ser una ciencia positiva más entre las otras, ya que si lo fuera no podría fundamentarlas y autofundamentarse. La lógica, para Husserl, busca el sentido de nuestra necesidad de conocer y de la autoexplicación de la razón. Así, volviendo nuevamente a Platón, tenemos que la lógica en «su sentido original consiste, pues, en que la evidencia lógica fundamental que resulta de la idea pura del conocimiento posible y del método del conocimiento en general,

<sup>2</sup> Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires: Nova, 1962, segunda edición, p. 57. Vale aclarar que para Husserl, en esta época, gnoseología, teoría del conocimiento o incluso teoría de la ciencia se refieren básicamente a lo mismo.

<sup>3</sup> Cfr. Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción José Gaos, México: FCE, 1992, §§ 7-8. En adelante, *Ideas* I.

precede a los métodos efectivamente practicados por la ciencia y a las formas fácticas de ciencia (...). Su sentido no consiste, en cambio, en tomar por norma el *factum* de algún método o el de alguna ciencia desarrollados con ingenuidad, para dar forma legítima a las operaciones científicas»<sup>4</sup>. Precisamente, por el ímpetu de estar justificada (legitimada) absolutamente, no puede ser una actividad ingenua. La lógica, en este sentido, es la idea pura del conocimiento posible (idea pura de la ciencia) y del método del conocimiento. De esta manera, «en un espíritu verdaderamente platónico, lograron su forma conceptual ideal —aunque no completamente— las formas puras de los juicios y fueron descubiertas las leyes puramente racionales que en ellas se basan, en las que se expresan las condiciones formales de la posibilidad de verdad del juicio (así como de su falsedad). De esta manera se originaron los fundamentos de una lógica pura, es decir, formal o, como también podemos decir, los fundamentos de una teoría de la ciencia puramente racional, cuyas normas, debido precisamente a su generalidad formal, tienen que tener validez universal»<sup>5</sup>. Por ello, Platón se siente obligado a justificar (legitimar) la idea (posibilidad) misma de la ciencia de modo «crítico». La dialéctica (lógica o teoría de la ciencia) debía más bien posibilitar a las ciencias fácticas —guiarlas en su *praxis*.

## § 2. Formalización y olvido de la radicalidad fundamentadora de la lógica

Pero sucede que esta justificación de la ciencia a través de la lógica va tomando cada vez más en cuenta el aspecto meramente formal del *a priori* con el que, en tanto ciencia normativa, tiene necesariamente que contar; y así, tenemos que la lógica enfrenta el grave problema de no poder más seguir fundamentando a las ciencias, pues ella misma se torna en una técnica formal. De este modo, con los grandes desarrollos del álgebra y las matemáticas que se introducen en la lógica, la ciencia moderna abandona el ideal de ciencia auténtica, por lo que los hombres modernos no ven más a la ciencia como la auto-objetivación de la propia razón humana; «la ciencia se ha convertido, bajo la forma de las ciencias especiales, en una especie de técnica teórica; como la técnica en sentido ordinario, ésta se basa en una 'experiencia práctica', que se desarrolla en las variadas y repetidas actividades prácticas (...) mucho más que en la evidencia intelectual de la *ratio* de la obra efectuada»<sup>6</sup>. El descubrimiento de la apofántica por parte de Aristóteles abre el camino para que luego la lógica se formalice a tal grado que deje por completo de

<sup>4</sup> Husserl, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, traducción de Luis Villoro, México: UNAM, 1962, p. 5. En adelante, LFT.

<sup>5</sup> FP, pp. 36-37.

<sup>6</sup> LFT, p. 7.

tenerse a sí misma por la ciencia fundamental y cree incluso, al igual que las ciencias particulares, su propio objeto de estudio<sup>7</sup>.

Descartes de algún modo retoma el ideal platónico de *sapientia universalis*, ciencia universal que vincula a todas las ciencias como sus ramas. Pero este gran proyecto cartesiano supone a la ciencia matemática misma (a la sazón también se podría decir lógica) como modelo a seguir y olvida que la matemática misma requiere de ser fundamentada. Así, para Husserl, «un realismo como el de Descartes cree haber aprehendido en el *ego*, al cual remite primero la reflexión trascendental sobre sí mismo, el alma real del hombre y, a partir de esa primera realidad, proyecta hipótesis y deducciones (...); para ello utiliza (expresa o implícitamente) los principios de la matemática de la probabilidad pertenecientes a la lógica misma y, dado el caso, utiliza también el resto de la lógica formal. Un realismo semejante *no acierta con el verdadero problema y cae en un contrasentido*, pues siempre supone la posibilidad de lo que está en cuestión aun como posibilidad»<sup>8</sup>. Así pues, la lógica se vuelve una ciencia especial que imita a las ciencias fácticas individuales, olvidando su misión histórica de convertirse en una «teoría universal de la ciencia». Y olvida también que las leyes de la lógica «no son incidentes empíricos fortuitos de nuestra vida judicial, sino que aquí se trata de leyes esenciales, de legitimidades generales puramente ideales y universalmente evidentes, de leyes puras que se refieren a consecuencia, inconsecuencia y no contradicción y que para estas leyes son determinantes exclusivamente las formas puras de juicios»<sup>9</sup>. Ella debía haber indagado por el sentido final de los distintos estratos epistemológicos y disciplinas lógicas especiales y no refugiarse en la mera formalidad de sus enunciados.

Este olvido de la radicalidad fundamentadora de la lógica se debe, según Husserl, a que se ha privilegiado el *a priori* formal de dicha disciplina, sin tomar en cuenta su *a priori* material o sintético. «La lógica formal (...) es, entonces, una ciencia racional herméticamente cerrada que tiene como campo, como esfera temática, la correlación entre objeto en general y juicio en general, quizás, entre objeto existente en general y juicio verdadero en general, con todas las variantes formales correspondientes»<sup>10</sup>. La novedad de la fenomenología es que introduce el *a priori* material. Esto está referido al hecho de que así como hay ciencias eidéticas formales también las hay materiales: «Hay, por un lado, esencias materiales que son, en cierto

<sup>7</sup> Esta formalización no sólo afecta a la lógica sino a las matemáticas y a la ciencia natural misma. Para una referencia más detallada de este proceso de formalización que tiene como antecedente a la idealización, puede verse, entre otras: Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991, especialmente el § 9. Cfr. también Husserl, Edmund, «El origen de la geometría», traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, en: *Estudios de Filosofía*, N° 4 (2000), pp. 34-54.

<sup>8</sup> LFT, pp. 238-239, § 93 b.

<sup>9</sup> FP, pp. 41-42.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 76.

sentido, las 'verdaderas' esencias. Mas, por otro lado, hay, sin duda, algo eidético, pero, sin embargo, radical y esencialmente distinto: una *mera forma de esencia*, que es, sin duda, una esencia, pero una esencia completamente 'vacía', una esencia que se *ajusta a la manera de una forma vacía a todas las esencias posibles*<sup>11</sup>. En cuanto formal, tiene la lógica por objeto al «objeto en general» en su forma mucho más amplia del «algo en general»; pero un objeto general estará sometido a las leyes de la forma sólo si posee forma, pues puede poseer también *eidós*. Y la llamada lógica pura deviene así en una ciencia de lo *a priori* analítico, que tiene por tema la forma categorial de cualquier objeto en general. Las categorías, pues, de esta región lógica son los conceptos puramente lógicos y, por tanto, analíticos. «Definimos, pues —dice Husserl—, como *categorías lógicas o categorías de la región lógica objeto en general los conceptos puramente lógicos y fundamentales* que aparecen en estos axiomas»<sup>12</sup>. Así pues, la abstracción entre los géneros que nos lleva al género supremo (formal) de «algo en general» es la abstracción eidética, y la abstracción que nos lleva del *a priori* material al formal es la abstracción formalizante<sup>13</sup>.

En este sentido de una pura formalidad, la lógica misma estaría inscrita en una ciencia regional eidética, campo de las ciencias nomológicas, y tendría su correspondiente contrapartida con una ontología regional o eidética, y en el caso de las ciencias materiales con una ontología material al lado de las ontologías formales. Así, se tornaría en fundamento teórico de las ciencias empíricas (geometría, física, psicología eidética, etc.)<sup>14</sup>. Así pues, la lógica estaría en una región formal (forma vacía de una región en general), es decir, en una región analítica, en la que se pensaría a sí misma como una *mathesis universalis*, es decir, como una ciencia del «objeto en general». Pero a su lado también tendríamos a una región material (*región sintética*) con sus respectivas ontologías materiales y categorías materiales referidas a esencias materiales.

Por esto mismo, la lógica en cuanto teoría de la ciencia desea tratar de las generalidades *a priori* puras, sin tomar en cuenta a la *Empíria*. Incluso en esta posición formal, la experiencia sería relegada a favor de la concatenación formal de los enunciados lógicos, o de la concatenación de los sistemas deductivos. Pero, para Husserl, lo formal no es sólo la llamada lógica formal, sino también es formal, en sentido filosófico, la lógica en un sentido universal, ya que la razón misma —teórica— es un concepto formal y la lógica es la autoexposición de este concepto puro de razón en toda su formalidad. «La lógica, podríamos decir, es la autoexposición *de la razón pura* misma, o —para hablar en un sentido ideal— es la ciencia en que la razón pura teórica ejecuta una reflexión perfecta sobre sí misma y se objetiva perfectamente en un

<sup>11</sup> *Ideas I*, p. 33, § 10.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>13</sup> *Cfr. Ideas I*, §§ 12-13.

<sup>14</sup> *Cfr. Ibid.*, § 9.

sistema de principios. Así, la razón pura, la lógica se refiere a sí misma; la autoexposición de la razón pura es una actividad racional pura y está sometida a los principios que ella misma expone»<sup>15</sup>. La idea, en cambio, de un *a priori* sintético, es que éste nos puede informar acerca de lo que las cosas tienen de esencial, hasta llegar a la subjetividad cognoscente y constituyente. Este campo es el que marca la llamada esfera subjetiva de la lógica, que no está opuesto a la formalidad de ésta sino que, podríamos decir, la complementa, pues Husserl reconoce el potencial sin límites que tiene la lógica formal, pero llama la atención en que no puede ser convertida en una mera técnica formal, ni mucho menos, con la sola formalidad puede constituirse en auténtica teoría de la ciencia: «(...) una lógica, como ciencia racional de la objetividad en general —en toda la amplitud que se pudiera dar a su idea (y quizás sobrepasando la de una *mathesis universalis*)— tendría como contraparte necesaria una *lógica del conocer*, una ciencia y quizás también una ciencia racional de la subjetividad cognoscitiva en general. Estas dos ciencias y, quizás ambas estructuradas en grupos correspondientes de disciplinas individuales, estarían en una relación de correlación necesaria. La palabra 'lógica' sería apropiada, en cuanto *logos* no sólo alude en sentido objetivo a lo conocido, al significado de la enunciación, al concepto verdadero, etc., sino también a la razón y así al lado subjetivo, cognitivo»<sup>16</sup>. Para que la lógica pueda ser una auténtica teoría de la ciencia tiene que poder lograr: la autoexposición de la razón pura misma; ser la ciencia en que la razón pura teórica reflexiona de modo perfecto sobre sí misma y se objetiva en un sistema de principios; y ser la ciencia en la que la razón se refiere a sí misma.

### § 3. Direccionalidad subjetiva de la lógica y crítica del psicologismo

Tomada pues en su generalidad más absoluta, la lógica formal sola no puede ser una completa teoría de la ciencia, sino que para serlo tendría más bien que tomar en cuenta a las ciencias materiales. «Podríamos preguntar ahora —dice Husserl— si esa teoría analítica-formal de la ciencia cumple la idea de una teoría de la ciencia en general, o si la teoría analítica-formal no debe completarse con una teoría material de la ciencia»<sup>17</sup>, ya que la propia lógica analítica pura, en el orden de lo noemático, se desdobra, es decir, encuentra una bilateralidad en su interior. Ésta viene dada por el hecho de que la objetividad no preexiste a la elaboración de un juicio, dándose por tanto una doble producción noética, ya que ésta produce el juicio que a su vez se dirige a la objetividad. Tenemos de este modo que el objeto-sustrato lo determina-

<sup>15</sup> LFT, p. 33, § 6.

<sup>16</sup> FP, pp. 80-81.

<sup>17</sup> LFT, p. 158, § 55.

mos mediante los juicios, esto es, mediante la proposición y el sentido. Cuando tenemos no sólo el objeto-sustrato, sino también sus determinaciones, cuando surge la situación objetiva; y esto Husserl lo ve desde las *Ideas* de 1913, donde no sólo distingue entre sustratos llenos y vacíos, sino que, si nos fijamos en las objetividades dotadas de contenido material, podemos llegar al núcleo mismo de las formaciones sintácticas como categorías del sustrato, que en última instancia es individual<sup>18</sup>. Pues bien, el paso de la ontología formal a la material se da cuando a los núcleos se los rellena nuevamente con formas atributivas; «se plantea entonces la cuestión de un nuevo *a priori* 'sintético', o —para expresarnos con mayor precisión— de un *a priori* de los 'núcleos', material; *a priori universal* de tal especie que *reuniría en una totalidad todas las esferas particulares, a priori y materiales* (...). Parece pues que ahora deberíamos ir derecho (...) hacia una ontología material, con la cual habría de completarse la ontología meramente analítica-formal»<sup>19</sup>. Esto no sólo nos revela la complementariedad de la lógica en tanto teoría de la ciencia, sino que nos descubre que estas mismas investigaciones lógicas tienen también una doble direccionalidad, y es precisamente la direccionalidad subjetiva, en tanto es la portadora de los intereses propiamente epistemológicos, la que nos interesa aquí.

Las investigaciones acerca de la subjetividad trascendental constituyente de la lógica se centran en dos temas capitales, el de la evidencia y el de la intuición, como portadora de evidencia. Ambas son tipos de vivencia, es decir, pertenecen a una subjetividad que no es la psicológica, sino la trascendental. Si bien es cierto que aquí tratamos básicamente de la lógica, es bueno saber también que Husserl trató siempre de mostrar cómo incluso la psicología también es una ciencia del orden de lo constituido; esto es importante saberlo, para poder entender por qué el psicologismo no es sostenible cuando postula a la psicología como la ciencia fundamental. Y éste es el peligro cuando nos enfrentamos a la subjetividad, el tener que enfrentar también el «fantasma del psicologismo».

El carácter «bilateral» de la lógica tropieza con la dificultad de separar de la subjetividad psicológica, las formaciones psíquicas que integran la lógica, es decir, habría una dificultad en considerar a los juicios como algo distinto de las actividades psíquicas de aquel que juzga. En otras palabras, el psicologismo no ha hecho la distinción entre «la acción de juzgar», o facultad de juzgar, y el producto de esta facultad; es decir, todos los datos lógicos y aún sus objetos mismos serían «acontecimientos reales de la esfera psicológica», y por tanto tendrían que explicarse de acuerdo a leyes causales, como sucede con el mundo real. En contra de esto dice Husserl con acierto: «Quienes han desviado su camino por culpa del empirismo inglés ni siquiera llegan a establecer una separación entre la vivencia del sujeto juzgante y la formación misma

<sup>18</sup> Cfr. *Ideas* I, p. 40, § 14.

<sup>19</sup> LFT, p. 158, § 55.

que, término por término, toma forma 'en ella'<sup>20</sup>. Con todo, el problema central del psicologismo es «la equiparación de las formaciones de juicio con fenómenos de la experiencia interna», y esto fundado en que dichas formaciones se presentan al interior del acto de conciencia. Por ello J. Stuart Mill habría sostenido que la lógica es una rama de la psicología, pues toda ella «dependería» de nuestros actos internos de conciencia, es decir, serían producto de nuestras vivencias psíquicas, de operaciones psicológicas propias de sujetos individuales, pero pertenecientes al orden de lo real y por tanto sujetas a sus leyes. En este sentido, se caería también en un relativismo al querer fundar la lógica en operaciones meramente psicológicas, pues no se le estaría reconociendo su estatuto de ser una ciencia «en sí misma» en cuanto teoría de las formas de teorías, sino más bien, se la tomaría como una simple técnica desarrollada por operaciones psicológicas internas de los sujetos.

Para refutar al psicologismo, Husserl parte de sus mismos presupuestos y no niega que sea cierto que las formaciones mentales que forman los juicios, deducciones, etc., sean temporales, las unas exteriores a las otras, individualmente distintas y separadas. Pero esto, dice, no sucede con el «pensamiento pensado en el pensar», es decir, con las formaciones irreales del espíritu que, si bien no son algo «externo» a la conciencia como los objetos reales, sí admiten una corporalización física mediante el lenguaje. Son casos particulares de la irrealidad: la idealidad de las significaciones y la idealidad de la esencia genérica o de la especie. Husserl apela a la distinción fundamental entre lo real y lo irreal. Lo irreal comprende el campo de lo noemático, es decir, «presenta» o «presentifica» a la conciencia los objetos individuales; pero el *noema* como se sabe es «irreal», es decir, no es un componente «real» de la psique, sino que es algo trascendente. Pero no en tanto exterior, sino en tanto no es ingrediente real de la psique, el *noema* no es ni «intra» ni «extra mentem»; no está en ningún sitio porque carece de toda determinación espacial, por eso Husserl tampoco habla de la «existencia» tratándose de objetos ideales. Éstos no «existen» sino que simplemente «son», ya que la existencia tiene —para Husserl— determinaciones espaciales y temporales, los que existen, en este sentido, son sólo los objetos individuales. Pero los objetos ideales, sí se encuentran trascendiendo a la psique y a la conciencia, como los objetos individuales, pero de modo diferente, pues son producidos por nosotros, pero una vez establecidos son ya «independientes» de nosotros, los captamos por intuición categorial, en el orden de una ontología formal.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 162, § 57.

## § 4. La evidencia como vivencia constitutiva de las idealidades

Lo que Husserl va a mostrar es que la evidencia del objeto irreal es análoga a la experiencia interna o externa (que se irroga sin razón el poder efectuar una objetivización original). Por eso dice: «(...) es inherente al sentido de un objeto *irreal* su correspondiente posibilidad de ser identificado gracias a sus propios modos de aprehensión y posesión del objeto 'mismo'. Esta operación es efectivamente semejante a una 'experiencia'; sólo que un objeto de esta especie *no está individualizado por una temporalidad que le sea original*»<sup>21</sup>. Lo que distinguiría básicamente a la evidencia de estos dos tipos de objetos sería entonces su relación con la temporalidad, y ésta es distinta para los objetos individuales (de percepción sensible) que para los objetos irreales. Ambos parecen estar atravesados por el tiempo inmanente en que se constituyen las vivencias, pero los objetos irreales (ideales), son «*generalia*» y no «*individualia*», escapan un poco al flujo de nuestras vivencias, ya que son *per se*. La posibilidad del engaño está también presente en ambos tipos de evidencia: hasta una evidencia que se presenta de modo apodíctico puede revelarse un engaño. En este caso de evidencia tenemos que, aunque la conciencia del engaño cancele la respectiva evidencia singular, ésta nos abre paso a una nueva especie de evidencia, que es la experiencia de nulidad de algo experimentado anteriormente con una evidencia. Si tomamos como criterio la interpretación usual de la evidencia (errónea por su aire sensualista), entenderemos el concepto de evidencia en el sentido de una apodicticidad absoluta de modo incuestionable, pero arrancada del contexto concreto de la unidad esencial de la vida subjetiva; sólo el análisis fenomenológico nos permitiría exponer la evidencia como intencionalidad en funciones, mostrándonos su verdadero alcance. La noción de evidencia adecuada, es decir, entendida como apodíctica, Husserl la critica ya desde las *Ideas*; en realidad, dice allí, que la absoluta adecuación (el *noesis-noeseos* platónico-aristotélico) o la *adequatio* como identidad (en el sentido cartesiano) no existen. Tenemos entonces que evidencia e intencionalidad están íntimamente ligadas. Ésta es la forma general por excelencia de la intencionalidad, de la «conciencia de algo». Sólo mediante ella, la conciencia está ante el objeto mismo. La evidencia es la conciencia primordial donde aprehendo «la cosa misma» originalmente.

Ahora bien, hay que señalar que la evidencia tiene varios modos de originalidad, siendo el modo primordial del darse las cosas mismas, es decir, la evidencia primordial, la percepción. Es, efectivamente, la percepción la que me trae a la conciencia el objeto mismo. «Yo mismo estoy con el precepto» de modo original, me hago presente originalmente algo (*Gegenwärtigung*). Pero otro modo de darse las cosas mismas, producto de una variación intencional, puede ser el recuerdo; en él se realiza otra vez la cosa misma pero en la forma de la conciencia reproductora, es decir, conciencia del

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 164, § 58.

objeto en cuanto fue percibido por mí. Estoy otra vez con el objeto mismo, pero no ya de modo original, sino en el modo de una presentificación (*Vergegenwärtigung*). El darse las cosas mismas en la percepción o en la rememoración es muy diferente según se trate de objetos reales u objetos ideales. La diferencia viene del hecho de que los objetos ideales no tienen un sitio temporal ligado a ellas que las individualice. La temporalidad no funciona igual en ambos casos; los objetos ideales son pasibles de ser transformados en una percepción gracias a un cambio de actitud que rememore de un modo claro y explícito una especie ideal, algo que no sucedería con los objetos individualizados en el tiempo.

Lo que propone Husserl, a diferencia de la usual caracterización de la evidencia, es una de nivel superior que se debe obtener fenomenológicamente, es decir, describiendo cualquier experiencia y cualquier intelección. Así tenemos que a este nivel superior le sigue un tercer nivel de evidencia, y así *ad infinitum*, esto debido al carácter siempre cambiante del flujo de nuestras vivencias, pues ésta consiste solamente en el «ver» y tengo que llegar a la explicación de la esencia de este «ver», justamente «viendo», es decir, en un proceso que es un flujo siempre perspectivista. Tener la evidencia de algo no es captarlo sub especie *aeternitatis*, sino captarlo por medio de sus matices, y ligado siempre a la conciencia íntima del tiempo. En este sentido, cualquier conciencia puede fundar la corrección de una conciencia diferente, confusa o imaginaria, bajo la forma de una adecuación sintética a las cosas mismas o bajo la forma de una inadecuación, con evidencia de nulidad. En esta medida, los actos que procuran evidente legitimidad son «las fundaciones primordiales creadoras de legitimidad, fundaciones de la verdad como corrección». De igual manera sucede con las inadecuaciones originales, que en cuanto actos de darse la nulidad misma, son fundaciones primordiales de la falsedad. Entonces tenemos que a través de la evidencia también se constituyen las objetividades existentes, o se suprimen en caso de nulidad o falsedad.

En la fundamentación auténtica (posible gracias a la evidencia) los juicios se muestran a sí mismos como correctos, es decir, que tal fundamentación es la concordancia del juicio con su correlato (la cosa, el objeto lógico, el estado de cosas, en una palabra, con el contenido del juzgar). «En la evidencia, a diferencia del mero mentar lejano a las cosas, está presente la cosa como ella misma, el objeto lógico como él mismo (...). Un juzgar meramente presuntivo, al pasar, en la conciencia, a la correspondiente evidencia, concuerda con las cosas, con los objetos lógicos mismos»<sup>22</sup>. Este plenificar la mera mención se da mediante la síntesis de coincidencia concordante. Es decir, es por medio de la experiencia de la evidencia que este ideal no es meramente vacío, sino que se va plenificando en esa relatividad mencionada líneas

<sup>22</sup> Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario A. Presas, Madrid: Ediciones Paulinas, 1979, p. 46, § 4. En adelante, MC.

arriba. Ella constituye la vivencia primordial de nuestra posibilidad de alcanzar efectivamente la verdad, pues el científico «no quiere simplemente juzgar, sino fundamentar sus juicios (...), no quiere dejar valer ante sí y ante otros ningún juicio, en cuanto *conocimiento científico*, que él no haya fundamentado perfectamente, y que, luego, no pueda justificar completamente y en todo momento gracias a la posibilidad de volver libremente a esa fundamentación, susceptible de repetirse»<sup>23</sup>, y esto mismo ya constituye una meta ideal. Cabe señalar, sin embargo, dice Husserl, que la evidencia predicativa (vivencia del juicio mentado con plenificación) implica una evidencia pre-predicativa (vivencia misma del juzgar), aunque lo expresado una vez realizado tenga su propia evidencia o falta de ella en su relación correlativa. Así, insiste una y otra vez en que, si llegamos al nivel inferior de la génesis del sentido, ésta nos debe conducir a los juicios sobre individuos que son los simples juicios de la experiencia, es decir, sobre datos de percepción y recuerdos posibles que dan normas de mención a las menciones categoriales del nivel relativo a los individuos. De este modo, «la conciencia que da las cosas mismas transita siempre, por la vía de la retención y de la protención, a una conciencia que no da las cosas mismas, a una conciencia vacía. También la rememoración, aunque pueda ser intuitiva, suscita una conciencia vacía y remite a una conciencia original anterior. Por consiguiente, desde el punto de vista de esta génesis, *la teoría del juicio primera en sí es la teoría de los juicios evidentes, y lo primero en sí en una teoría de los juicios evidentes* (y por ende en una teoría del juicio en general) es la *remisión genética de las evidencias predicativas a la evidencia no predicativa*, que se llama entonces *experiencia*»<sup>24</sup>. Cosa que por ejemplo no sucede con la matemática pura —ciencia que la modernidad desde Descartes ha colocado como el modelo de toda actividad científica— que no está para nada interesada en estos elementos últimos, ya que su nivel de trabajo sólo se realiza en miras a la consistencia, a un nivel que Husserl denomina de la lógica de la no-contradicción<sup>25</sup>, pero que no nos dice nada acerca de la verdad. «Para la *mathesis universalis*, en cuanto matemática formal, estos elementos últimos no tienen particular interés. Sucede lo contrario con la *lógica de la verdad*; pues los objetos-sustratos últimos son individuos, de cuya verdad formal hay mucho que decir y *a los cuales se refiere en último término toda verdad*»<sup>26</sup>, la que se encuentra a nivel de los juicios llamados evidentes que tienen por remisión última a la experiencia, fuente de toda evidencia. «La evidencia perfecta y su correlato, la verdad pura y genuina, son dadas como una idea inmanente a la tendencia hacia el conocimiento, hacia la plenificación de la intención que mienta algo; como una idea que podemos obtener al vivir nosotros mismos inmersos en tal tendencia»<sup>27</sup>. Es conveniente anotar que una y otra vez

<sup>23</sup> *Loc. cit.*

<sup>24</sup> LFT, p. 218, § 86.

<sup>25</sup> *Cfr. Loc. cit.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 212, § 82.

<sup>27</sup> MC, p. 48, § 5.

Husserl, desde muy temprano, resalta el hecho de que esa evidencia adecuada se dé como idea, es decir, «(...) como 'Idea' (en sentido kantiano) *está, sin embargo, diseñado el darse completamente* —como un sistema, de tipo esencial absolutamente determinado, de procesos sin fin de aparecer continuamente, o bien, como campos de estos procesos, un continuo *de apareceres* determinado *a priori*, con distintas pero determinadas dimensiones y regido por firmes leyes esenciales»<sup>28</sup>; de fin hacia el que tiende la ciencia, aunque ésta misma provenga de las evidencias y verdades relativas de la vida cotidiana. Por esto, la ciencia pretende sobrepasar no solamente a la vida cotidiana, sino a sí misma; quiere verdades que sean de una vez por todas y válidas para todos. Sin embargo, «la ciencia —como ella misma a la postre tiene que admitir— no logra *de facto* realizar un sistema de verdades absolutas, viéndose obligada a modificar continuamente sus verdades; pero, de todos modos, persigue la idea de la verdad absoluta o de la auténtica verdad científica, y en consecuencia vive en un horizonte infinito de aproximaciones que tienden hacia ésta»<sup>29</sup>. Este ideal de ciencia evidente se nos revela en un vivir reflexivo con mayor claridad. Y fijémonos que supone un andar infinito de la ciencia hacia él, pues suponer de entrada que tenemos una ciencia absolutamente evidente que pueda servir de fundamento a las demás es caer en el vicio cartesiano de dar por supuesto lo que se tenía que fundamentar. Este ideal es siempre posible, es el telos, la idea-fin, hacia la que las ciencias tienden, pero nunca completamente alcanzable, debido tal vez a que la ciencia misma proviene de la vida cotidiana que es siempre relativa y perspectivista, que en tanto vida es un proceso y como tal inabarcable.

## § 5. La intencionalidad como portadora de evidencia en la constitución de las idealidades

El tema del esclarecimiento de la evidencia y la intencionalidad es fundamental en este punto para no confundir, por ejemplo, que el método en todas las ciencias también está determinado por el perfecto desarrollo de intuiciones encerradas en la aprehensión del objeto, en una actitud eidética y atendiendo no a la aprehensión sino al objeto que se constituye. La esencia general también puede desarrollarse en el pensamiento, y su desarrollo conduce a la ontología regional; y son estos conceptos regionales objetivos los que deben ser derivados *a priori*, no a la manera kantiana de una «deducción trascendental», aunque sí de la mano de un «hilo conductor trascendental» apodícticamente cierto, el cual no lo deducimos sino que lo seguimos paso a paso y lo captamos intuitivamente. De este modo, las significaciones de las palabras

<sup>28</sup> *Ideas* I, p. 342, § 143.

<sup>29</sup> MC, p. 48, § 5.

sólo podrán valer como esencias lógicas en el caso de que, conforme a una posibilidad ideal, el pensamiento lógico que las actualiza en sí se amolde al intuir correspondiente; y el concepto tendría validez de ser sólo si, no una imaginación, sino una «experiencia actual», o sea la intuición original e indubitadamente presentante, ponga una realidad individual como realidad mentada. La intencionalidad y la evidencia son entonces, según estos caracteres, conceptos que por esencia se corresponden. Esto lo muestra también el que las categorías de objetividad y de la evidencia sean correlatos, es decir, que a toda especie fundamental de objetividades corresponda una especie fundamental de «experiencia» evidente, con lo que se quiere dar a entender que la estructura de la evidencia no es siempre igual en todos los casos. Éste es el caso, por ejemplo, de la ciencia natural, que tiene que elaborarse a partir de experiencias externas porque éste es el modo que tiene de poseer los objetos de la naturaleza, siendo un error recurrir a hipótesis y deducciones indirectas que caerían en el absurdo de un «en sí» trascendente (realismo trascendental), con lo absurdo que resultaría postular a partir de la esfera inmanente una trascendencia extrapsíquica.

Los objetos ideales y los objetos físicos se presentan, ambos, como unidades intencionales, es decir, bajo el modo de lo «dado ello mismo», y que al presentarse en vivencias de experiencias son inmanentes a ellas, aunque no como contenido real (*reell*) de la vivencia, lo que no quiere decir de ningún modo que la fenomenología trascendental pretenda convertir la idealidad en un grado de la individualidad<sup>30</sup>. Las evidencias de los objetos irreales tienen la propiedad esencial de toda experiencia o evidencia en general. Esta propiedad es la llamada «síntesis de reconocimiento», es decir, hacer visible con evidencia algo numéricamente idéntico, a saber, el objeto, que debido precisamente a su carácter ideal se puede presentar infinitud de veces. «La *validez universal* de la verdad es la universal y constante reproductibilidad de las correspondientes vivencias subjetivas de la evidencia. Lo mismo vale para todo lo objetivo y lógico. (...), existe efectivamente una correlación reglamentada entre la estandarización del conocer y la forma unitaria de lo conocido. Las características particulares de lo que 'es realmente', de lo 'verdadero' aparecen en las unidades de sentido ideales constituidas en la conciencia, en lo mentado idéntico, en la así llamada evidencia. Aquí la vida cognoscitiva debe tomar, bajo el nombre de 'intelección', de 'evidencia', una especial configuración, la de la racionalidad, el modo de vida que crea legalidad, que conoce en el sentido exacto del término»<sup>31</sup>. Sustituyendo estos objetos ideales por los acontecimientos temporales de la conciencia, tenemos entonces que ésta constituye todas las conexiones inmanentes en la conciencia original del tiempo. Cualquier objeto extrae originalmente el sentido óntico que le es peculiar de los procesos vivenciales de experiencia, es decir, de la forma primordial que consiste en

<sup>30</sup> Cfr. García-Baró, Miguel, *La verdad y el tiempo*, Salamanca: Sígueme, 1993, p. 233.

<sup>31</sup> FP, pp. 75-76.

mostrarse a sí mismo presente en la percepción, o mostrarse (presentificarse) a sí mismo «otra vez» en el recuerdo. La percepción es, entonces, siempre la forma primordial más original a partir de la cual la conciencia empieza a constituir el sentido de los distintos tipos de objetividades. La actividad originalmente productora de las objetividades ideales de la lógica es la «evidencia» de esas idealidades. Evidencia aquí está entendida con plena generalidad, a modo de conciencia que constituye una serie de niveles muy complejos, hasta llegar a la actividad de conciencia que confiere evidencia. Sin embargo, Husserl reconoce que la realidad tiene una primacía ontológica frente a cualquier irrealidad, pues ésta está referida sólo a una realidad efectiva o posible. Considerar las relaciones entre todos los entes efectivos o posibles, entre las realidades o irrealidades, conduce a una ontología universal.

Tenemos entonces que la subjetividad trascendental constituye, a través de la evidencia, la intuición y la intencionalidad, las distintas objetividades lógicas, aunque una vez establecidas ya no dependan de ella, sino que se manifiesten como objetividades independientes, ya que «*el juicio es lo juzgado en la actividad judicial, y esta actividad es vida subjetiva*. El juzgar originariamente verdadero es el que se comprueba en la intelección, y la objetividad verdaderamente existente, es la que se da al sujeto que la experimenta en la vivencia misma de la experiencia o de algún otro modo de intuir o comprender y se determina en el juzgar intelectual. El juzgar objetivamente verdadero 'es' el que necesariamente se comprueba o puede comprobarse para todo el mundo en la intelección, etc.»<sup>32</sup>. Este comprobarse se debe dar a través de la «síntesis reconocitiva», es decir, cuando un sujeto, o varios sujetos puedan volver una y otra vez mediante pasos intuitivos a tener la objetividad misma de modo presente. Este proceder que constituye a la objetividad hace que ella misma se torne luego habitualidad y con ello parte del sentido común, que a su vez será también constituyente. De aquí el papel esencial del recuerdo en la «síntesis de reconocimiento concordante» al constituir las identidades, uno de cuyos casos más palpables es, por ejemplo, el de las confesiones testimoniales. La experiencia precede entonces tanto al sentido como a la validez, es ella el centro desde el cual ambas se constituyen; la validez a través de la intuición y el sentido a través de la capacidad simbólica que, por otra parte, es mucho más amplia que aquella, pues si quiero establecer la validez de lo simbólico tengo que acudir a mi capacidad intuitiva por más limitada que ésta sea. La idealidad entonces no significa de entrada claridad, ya que puede ser también vaga o distinta; la idealidad lo que implica es identidad, y es en el proceso de formular el juicio que yo sigo viéndolo como el mismo, es decir, su idealidad y el punto de partida de esta identidad ideal es una evidencia viva, es decir, una experiencia.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 55-56.

## § 6. La constitución de las identidades ideales a partir de la subjetividad trascendental

El problema con el que se va a enfrentar Husserl aquí es el de la constitución de la identidad de las idealidades. Estas idealidades son objetividades de tipo trascendente y además atemporales<sup>33</sup>, pero, sin embargo, son constituidas por la subjetividad trascendental que las dota de sentido para luego volverse habitualidades (adquisiciones habituales). El problema está entonces en ver cómo se presupone esta identidad ideal.

Husserl constata que en la analítica matemática o lógica de la consecuencia analítica hay una identidad ideal que se presupone. En este sentido, está presupuesto que las formas en cuanto esencias generales (conceptos) se obtienen con evidencia propia, basándose en juicios que son tomados como ejemplos. Estos juicios configuran una unidad intencional cuando se refieren al mismo juicio. Aun cuando la intencionalidad del juzgar pueda variarle esta dirección al mismo juicio, se da como idéntica en la evidencia, primero como mención confusa y luego como distinta. Esta distinción ya está «implicada» en el juicio confuso; en realidad estaba implicado el juicio entero. Esto tiene que ver, por un lado, con una distinción entre juicios confusos, distintos y evidentes, y por el otro, con la íntima relación que mantienen entre sí los diferentes estratos de la lógica; pues, si el sentido en la morfología entraña contradicción, entonces no podrá llegar a ser nunca un juicio válido, pero si entraña sólo confusión, entonces podrá, mediante una síntesis de concordancia, ser distinto e incluso claro cuando hablamos de lógica de la verdad. También está presente la idea de que todo en la lógica, como en las demás actividades, se encuentra íntimamente relacionado, es decir, que la vida del sujeto es una sola y que cada actividad que realiza entraña a las demás.

Pero, si en el juicio confuso ya está implicado el juicio entero como objetividad idéntica, entonces surge la pregunta por esa identidad, y lo mismo vale también para el juicio distinto. Es decir, mientras nos encontremos en la vivencia de la evidencia, el juicio permanece como un juicio que se ofrece él mismo en las variaciones de las vivencias. Pero esto no sucede igual cuando retornamos a este mismo juicio en la forma de enlaces sintéticos rememorativos o reconocitivos, pues entonces ya no estamos frente a él de forma intuitivamente original, evidente, sino por medio del recuer-

<sup>33</sup> Debemos a Miguel García-Baró el habernos hecho notar la difícil discusión que este tema entraña, pues Husserl a lo largo de su andar filosófico reformula varias veces esta idea, llegando a distinguir la atemporalidad de la omnitemporalidad y supratemporalidad de los objetos ideales en su íntima vinculación con la conciencia constituyente, es decir, en la relación de no-independencia entre la *noesis* y el *noema* que sólo puede revelarnos la reducción trascendental. Sin embargo, en lo esencial para lo que nos interesa aquí, nosotros sólo mencionamos el tema, pues tratarlo a fondo sería propio de una discusión diferente. Para una interesante y muy sugerente formulación de todos estos problemas, *cf.* García-Baró, Miguel, *op. cit.*, pp. 231-237.

do que es siempre una presentificación. Para que la rememoración logre lo mismo que una intuición efectiva no basta con el simple recuerdo, sino que es necesario seguir uno a uno todos los pasos que nos han llevado a ese juicio para estar viviendo nuevamente en la evidencia del juicio. Pero surge entonces una nueva cuestión, que es la de si la restitución de esta nueva evidencia fuese la restitución de la evidencia anterior, el recuerdo entonces debe sintetizarse con la intuición efectiva para que haya identidad reconocida. Esto es importante porque la lógica no se refiere a los datos de la evidencia actual, sino a formaciones permanentes que en cualquier momento existen para nosotros, que luego de su adquisición a través de la primera constitución se hagan habituales formaciones, a las que una y otra vez podamos reactualizar e identificar; en otras palabras, objetividades que permaneciendo siempre idénticas (por su característica de ser *generalia*), podamos conformar de nuevo categorialmente, en formaciones siempre nuevas, es decir, podamos constituir ya sea individual o comunitariamente, y constituir en vivencias siempre nuevas que son afectadas por la temporalidad propia de la conciencia. Con referencia a este problema, Husserl mismo se encarga de brindarnos una notable descripción de la constitución de los objetos ideales lógicos<sup>34</sup>, cuando muestra cómo en una acción del pensamiento conformada por varios miembros puedo configurar algún tipo de idealidad, con la posibilidad de volver a repetirla mediante el recuerdo de la configuración anterior, llevándose a cabo la síntesis de identificación o recognición, la misma que se produce en cada repetición voluntaria de dicho acto, siendo la idealidad primero configurada y luego recordada idénticamente la misma, con lo que se haría evidente a cada momento. Recae así la solución del problema trascendental de las idealidades en la síntesis que se extiende desde el presente viviente, por toda la corriente de vivencias, a los pasados implicados, estableciendo de este modo un enlace entre el presente y dichos pasados, revelándose la supratemporalidad de estas objetividades como omnitemporalidad, es decir, «como correlato de una libre productividad y reproductividad en cualquier momento del tiempo»<sup>35</sup>. En este sentido, tendríamos que distinguir también entre la facultad de juzgar, las operaciones mentales de tipo psicológico que llevamos a cabo al momento de realizar un juicio, o, en palabras de Husserl, la parte noética de la constitución del juicio, y las posibilidades *a priori* de todos los juicios posibles.

Pueden reducirse los juicios vagos a juicios distintos e identificables con precisión, si el sujeto puede llegar a una determinación que pueda identificar de manera reiterada. Esto podría significar también que en el fondo esta determinación sea una decisión voluntaria, pero lo que no puede ser es una decisión arbitraria y momentánea, pues si el sujeto hace una demostración en la secuencia demostrativa, entonces tiene que tratarse siempre del mismo juicio. Con esto está también presupuesta (como

---

<sup>34</sup> Cfr. MC, p. 197, § 55.

<sup>35</sup> *Loc. cit.*

lo hacen la lógica y la matemática) una identidad de los objetos en la actitud óptica, e identidad de los sentidos objetivos y de los juicios en la actitud apofántica. Presuponen que toda la tradición de juicios elaborada por los científicos se ha efectuado correctamente en una operación de identificación.

El problema es aquí que el ser ideal significa una trascendencia peculiar, trasciende la vivencia de la evidencia respectiva en la que se da actualmente el juicio. Esto quiere decir que la evidencia no puede responder por la nueva operación requerida para que lo dado adquiera sentido y legitimidad de trascendencia ideal. La vivencia de esta operación de fijación tiende a suponer el establecimiento de juicios firmemente identificables. En esto tendríamos que reconocer dos vivencias que parecen una sola —y así lo suponen los lógicos—: la una, que es aquella en la que se da la objetividad ideal misma (que requiere de evidencia), y la otra, en la que se establece la operación de fijación de dicha objetividad. Pero si en este segundo caso se requiriese de otra evidencia, tendría que ser la misma pero ampliada, y esto nos podría llevar al infinito, pues dado el flujo constante en que se muevan las vivencias, una evidencia requeriría de otra y así sucesivamente, no pudiéndose establecer la plena identidad del objeto que, sin embargo, dada su trascendencia, es idéntico y permanente. Pero aun así, la síntesis es siempre abierta y puede volverse a ella indefinidamente.

Estas identidades ideales son un presupuesto de la lógica, que sólo tendría legitimidad si el método practicado ingenuamente y sus operaciones intencionales son expuestos temáticamente. El problema estaría ahora en la posibilidad de poder alcanzar juicios firmes, pues, o bien se trataría de un ideal que en la práctica nunca puede cumplirse, o bien de un ideal presupuesto por la lógica para que sea posible una ciencia auténtica en general. Y en este caso, dice Husserl, nos encontraríamos en un dilema, pues, o bien la lógica opera con una ficción universal, o bien es normativa y entonces ese ideal es una norma fundamental, inseparable de la ciencia auténtica.

Husserl querrá quedarse con la segunda opción, pues no sólo la lógica no puede ser una ficción, sino que es precisamente el método de la lógica, dirigido a la subjetividad, el que nos descubre estas dificultades, pero también es el que nos permite ampliar el problema de los conceptos lógicos fundamentales, ya que nos descubre también que el método de realización de las significaciones ideales es un componente del método de construcción de los conceptos fundamentales. De este modo, el problema constitutivo de las identidades objetivas es ampliado también —si pensamos, por ejemplo, en la expresión verbal— al campo intersubjetivo. Pues las idealidades en cuando idénticas son pasibles de ser adquiridas por todos no sólo vía intuitiva, sino también en su instanciación verbal, es decir, en la posibilidad de la identificación ideal de la expresión en cuanto expresión. En otras palabras, el objeto ideal permanece allí siempre idéntico, el problema constitutivo está en el modo como cada una de las subjetividades se aproxima a él.

De hecho, tenemos conocimiento y tenemos también una evidencia de ello, ya sea como verdad o falsedad. Todos nuestros juicios los hemos puesto en cuestión y presupuesto que tenían que decidirse positiva o negativamente. Incluso en cuanto lógicos, establecemos los principios de contradicción y del tercio excluido de la generalización esencial a partir de los casos ejemplares apodócticamente evidentes. Estas verdades o falsedades efectivas también podían haber sido posibles, pues la generalización esencial no depende de hechos existentes, sino que tiene que poder ser variada libremente a partir de posibilidades libres.

### **§ 7. La subjetividad trascendental como fundamento de toda constitución**

Para Husserl, el que existan verdades en sí que puedan alcanzarse es una cosa obvia en la vida; en ella no preguntamos si hay una verdad, sino cómo la podemos alcanzar, o si es inalcanzable por el momento. De este modo, al lado del número limitado de verdades cognoscibles que tenemos en la vida práctica, tenemos los campos ilimitados de conocimiento que corresponden a las ciencias, y que se basan en la certeza de que dichas verdades existen en sí y que pueden realizarse por vía cognoscitiva.

Mas ello no impide, sino que impele, a llevar a cabo una crítica por el sentido y alcance de esta evidencia. Pues, las evidencias judicativas pueden tener presupuestos que no son hipótesis, ya que precisamente estamos en el campo de la evidencia y no de la posibilidad hipotética; y estos presupuestos no pueden llegar a fijarse a su vez con evidencia.

El ejemplo que coloca Husserl es especialmente interesante porque nos permite ver la relación entre los juicios de la vida diaria y la construcción de la judicación y objetividades lógicas. Empieza señalando la verdad y falsedad intersubjetiva de los juicios ocasionales, debido a que tanto el individuo como la comunidad están referidos a una similitud típica de situaciones, es decir, el horizonte situacional correspondiente. Este horizonte tiene una intencionalidad constituyente —siempre referida a la conciencia— mediante la cual el mundo circundante de la vida diaria es un mundo de experiencia. Este horizonte existe antes que lo exponga el sujeto. El sujeto se encuentra situado en él, y es determinante del sentido de los juicios ocasionales, que siempre se refieren a él, y por eso rebasa lo que las palabras puedan decir de él. Es pues un «presupuesto» que en cuanto elemento intencional está implicado en la intencionalidad constituyente, determinando el sentido objetivo del ámbito cercano de experiencia, siendo diferente del género del presupuesto de las premisas, pues es el ámbito donde la constitución se va constituyendo, es decir, donde va desplegando su propia actividad.

Con todo esto tenemos que la evidencia es un «método oculto» practicado ingenuamente. Por ello, hay que preguntar por su operación para saber qué hay en ella y qué horizontes la acompañan. Con esta crítica se comprenderá la pregunta: ¿qué es la verdad?, y se verá que la lógica analítica pura es incapaz de realizar la idea de una auténtica teoría de la ciencia, porque sus generalidades formales carecen de una crítica intencional. Queda clara entonces la necesidad de una lógica trascendental que sirva de fundamento y complemento esencial a la lógica formal, si es que ésta quiere ser una auténtica teoría de la ciencia. Y es la vuelta de la mirada a la subjetividad trascendental la que nos permite establecer, vía la reducción fenomenológica, un auténtico campo de problemas que tienen a esta subjetividad como centro. Esto está referido básicamente al hecho de que, convertida la lógica formal en una mera técnica operatoria, las ciencias se dispersarían de un modo tal que se haría imposible el ideal de un conocimiento total y absolutamente justificado, que es el que les sirve necesariamente de guía ideal a ellas mismas, pues, como dice Rosemary Rizo-Patrón, «(...) 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 (EV, § 2) que operan con conceptos y leyes o construyen sistemas y teorías (...) sin saber cómo, si su naturaleza es ideal, 'en sí', pueden no obstante, 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'»<sup>36</sup>. Es en este sentido que la fenomenología trascendental está llamada a servir de ciencia universal y auténtica teoría de las ciencias, a través de una fenomenología de la razón.

El tema de la evidencia constituye entonces para Husserl un tema de la fenomenología de la razón, es decir, se encuentra íntimamente vinculado a la problemática misma de la racionalidad como tal. Esto es, al problema de la fundamentación (ya que éste es el sentido en el que Husserl entiende a la razón, en su sentido antiguo de comprobación racional, de «dar cuenta de») que como hemos visto descansa en una intuición, que en su forma originaria es aprehender algo tal como se da. Pues, la conciencia racional tiene una forma originaria (fundamental) que se va constituyendo desde niveles muy primarios y en vivencias muy primarias también, tales como la percepción, que es la forma del «ver» fundamental, ya que incluso la intuición eidética como parte de esta validación requiere de un apoyo sensible; pues las intuiciones son

<sup>36</sup> Rizo-Patrón, Rosemary, «Últimos fundamentos' y 'filosofía primera' en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl», en: Rizo-Patrón, Rosemary (ed.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: PUCP/IRA, 1993, pp. 63-64. Las siglas EV, en esta cita, corresponden a: Husserl, Edmund, «Entwurf einer 'Vorrede' zu den *Logischen Untersuchungen*», editado por E. Fink, en: *Tijdschrift voor Philosophie*, I (1939), pp. 106-133, 319-339.

vivencias que se plenifican y que se diferencian, por tanto, de las vivencias no-intuitivas (simbólicas) que se refieren a una mera mención. Éstas por supuesto no comportan evidencia, a diferencia de los *noemas* plenificados. De esta manera toda intencionalidad es una aspiración hacia la plenificación que todavía no es. De ahí que «la *fuerza primitiva de toda legitimidad* reside, por lo que se refiere a todos los dominios de objetos y a las posiciones referentes a ellos, en la evidencia inmediata, y más estrictamente aún, en la *evidencia originaria*, o en el darse originario y motivante. Pero de esta fuente puede beberse indirectamente de diverso modo, derivando de ella el valor racional de una posición que en sí misma carece de toda evidencia o robusteciéndola y confirmando cuando es mediata»<sup>37</sup>. Esto quiere decir, pues, que la evidencia en tanto vivencia plenificante es eminentemente asertórica, es decir, plausible de corrección en el tiempo, pero al mismo tiempo fundamento de validez y, en tanto ello, punto de inicio para el cumplimiento siempre infinito del ideal de filosofía como ciencia estricta, y por tanto como fundamento de las ciencias en general.

---

<sup>37</sup> *Ideas* I, p. 337, § 141.

# Comunicaciones



# **El silencio en la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty**

**Silence in Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception***

**KATHERINE MANSILLA TORRES**

Pontificia Universidad Católica del Perú  
Perú

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II.*

*Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología / I Coloquio Iberoamericano de Fenomenología y Hermenéutica.*

*Círculo Latinoamericano de Fenomenología*, pp. 201-210.

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

La ponencia describe dos modos en que el lenguaje es estudiado en la filosofía del siglo XX según la *Fenomenología de la percepción*: una es la corriente empirista, que supone al lenguaje como un fenómeno que se interpreta como la acción de ciertos estímulos del cuerpo, asociando los vocablos a las imágenes conectadas a través del aparato nervioso. Por otra parte, la lingüística que proviene de la tradición intelectualista contrarresta los trabajos empiristas aduciendo que el lenguaje es una elaboración de la propia conciencia, encargada de significar el mundo exterior con sus categorías y pensamientos. Frente a esta dualidad, Merleau-Ponty señala que para estudiar el lenguaje se debe considerar la relación primera entre el sujeto y el mundo, anterior a toda concepción, a toda formulación del lenguaje, que se establece en la percepción, que es génesis de nuestras certidumbres. Lo novedoso de la obra de Merleau-Ponty es señalar este problema y deconstruir este «*verdeckt*» volviendo al silencio y encontrar en él —a través del cuerpo— los orígenes del lenguaje.

The author describes two ways in which language is studied in XX century philosophy according to Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*: one is the empirical trend that supposes language as a phenomenon interpreted as the action of certain bodily stimuli, associating words to connected images through the nervous system. On the other hand, the intellectual tradition's linguistics counteracts empiricist works adducing that language is an elaboration of one's own consciousness, in charge of endowing the external world with meaning, by means of its categories and thoughts. Facing this duality, Merleau-Ponty points out that, —previously to all conceptions and formulations of language— in order to study language the first relationship between the subject and the world established by perception should be considered, for it is the genesis of our certainties. The novelty of Merleau-Ponty's work is to point out this problem and de-construct this *verdeckt* by returning to silence and finding in it —through the body— the origin of language.

Nuestra visión del hombre no dejará de ser superficial  
mientras no nos remontemos a este origen,  
mientras no encontremos, debajo del ruido de las palabras,  
el silencio primordial,  
mientras no describamos el gesto que rompe este silencio.  
La palabra es un gesto y su significación un mundo<sup>1</sup>.

El objetivo de esta ponencia<sup>2</sup> radica en describir y sustentar que en la *Fenomenología de la percepción* la postura de Merleau-Ponty renueva y unifica dos posturas lingüísticas divididas (la escuela lingüística objetivista y la escuela subjetivista), las cuales generaron gran controversia y discusión en torno al lenguaje en el siglo XX, teniendo lugar hasta nuestros días. Frente a ello, lo que buscamos es no sólo analizar el recorrido lingüístico que el fenomenólogo realiza para comprender este debate, sino que también el trabajo intenta mostrar los aportes filosóficos y, específicamente, fenomenológicos, al análisis lingüístico de este siglo, puesto que, como lo señala el mismo Merleau-Ponty, el problema del lenguaje es un problema que le compete a la filosofía: «Este problema (el problema del lenguaje), de manera más evidente que ningún otro, nos obliga a tomar una decisión en lo concerniente a las relaciones de la fenomenología y de la filosofía o de la metafísica. Pues, más claramente que ningún otro, aparece a la vez como un problema especial y como un problema que abarca todos los demás, incluso el de la filosofía. Si la palabra es lo que hemos dicho, ¿cómo podría haber una ideación que permitiera dominar esta *praxis*, cómo la fenomenología de la palabra no iba a ser también filosofía de la palabra, cómo, después de ella, iba a haber lugar para una elucidación de grado superior? Nos es absolutamente forzoso subrayar el sentido *filosófico* del retorno a la palabra»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, traducción de Jean Cabanes, Barcelona: Península, 1997, p. 201. En adelante, FP.

<sup>2</sup> Esta ponencia tiene sus fuentes en la tesis presentada para obtener el grado de licenciatura, *Del silencio a la palabra en la fenomenología de Merleau-Ponty*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

<sup>3</sup> Merleau-Ponty, Maurice, «Fenomenología del lenguaje», en: *Signos*, traducción de Caridad Martínez y Gabriel Olivo, Barcelona: Seix Barral, 1970, p. 111.

El trabajo que Merleau-Ponty desarrolla en la *Fenomenología* puede, a mi parecer, dar luces a las investigaciones lingüísticas dadas en la actualidad, puesto que en nuestra época encontramos que el debate sobre el lenguaje mantiene dos tendencias unilaterales<sup>4</sup>: los objetivistas abstractos vs. los subjetivistas individualistas. Entre los primeros podemos mencionar a investigadores como Voloshinov, Hjelmev y Jakobson, entre otros. En su mayoría estos investigadores asumen el lenguaje como un sistema de normas inviolables, propuestas por la comunidad étnica, que predomina sobre los actos del individuo; el sujeto pertenece a un cosmos y es éste el que le otorga el conocimiento. Por otro lado, los subjetivistas como Karl Vassler y Leo Spitzer nos hablan de un sujeto acósmico, capaz de crear a través de su propia individualidad la palabra, donde no existe el lenguaje heredado por la cultura.

Estas escuelas son el reflejo de los debates sobre la teoría del conocimiento provocados con la dualidad cartesiana en el s. XVII y que se expresan después en las tesis opuestas e irreconciliables que vemos en el s. XVIII con el empirismo y el intelectualismo. El conocimiento se da de dos modos que difícilmente pueden dialogar entre sí: por un lado, un mundo que le trasmite al sujeto, a través del cuerpo, la constitución de la naturaleza a la cual pertenece, donde el cuerpo es un objeto más del mundo. Por otro lado, un sujeto que constituye el mundo desde un *eidós trascendental*, es decir, un sujeto que se separa del mundo y de su propia corporeidad para que, desde un pensamiento puro y abstracto, la conciencia constituya el mundo.

Ambas posturas, que heredan su manera de razonar de las ciencias naturales, sólo ven en el lenguaje un medio por el cual pueda alcanzarse el progreso de su racionalidad. De esto ya nos hablaba Husserl en su *Krisis* al mencionar que la filosofía, desde Descartes, pretendió «(...) abarcar de forma rigurosamente científica y en la unidad de un sistema teórico absolutamente todas las cuestiones significativas, mediante un método apodícticamente evidente y en un progreso infinito, pero racionalmente ordenado, de la investigación»<sup>5</sup>. Así mismo, el lenguaje significaba para las filosofías del s. XVIII, sean éstas de la vertiente empirista o intelectualista, un «medio», un «instrumento», una «vía» que transporta la verdad, ya sea por la ruta objeto-sujeto o por la ruta sujeto-objeto.

¿Qué pueden generar pensamientos o interpretaciones como éstos en la vida cotidiana? Sujetos que no se comunican, que no son capaces de renovar su propio lenguaje ni de aprender (comprender) el lenguaje de otro. Estas interpretaciones toman, en efecto, como modelo un tipo de comunicación universal que limita a todos los hombres a seguir un parámetro anónimo, sujetos que no se relacionan con la naturaleza y que se sienten hechos de dos partes (cuerpo y alma), donde el primero es usado como exterior para expresar pensamientos e ideas.

<sup>4</sup> Cfr. Gimete-Welsh, Adrian S., *Introducción a la lingüística*, México: FCE, 1994, pp. 12-16.

<sup>5</sup> Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de J. Muñoz y S. Mas, Barcelona: Crítica, 1991, p. 8.

Merleau-Ponty da fe de estas consecuencias en el hombre, a partir de las dos guerras mundiales que le tocó vivir: «Desconfiar de los hechos se había convertido en un deber para nosotros»<sup>6</sup>—dice el fenomenólogo—. Desde esta crisis palpada por el fenomenólogo, junto a otros intelectuales franceses de los años 50, se empieza a dudar de una razón absoluta, universal, capaz de comprender al mundo desde el pensamiento puro y abstracto, que excluye de la reflexión a la unidad entre el sujeto y el objeto que se da en el mundo de lo sensible.

Merleau-Ponty no cree que haya dualidad entre ambas interpretaciones del lenguaje y menos aún una constitución del mundo generada solamente por alguna parte del binomio sujeto-objeto. La división entre estas teorías es clara: el empirismo concentra en la experiencia todas las facultades que nos hacen saber sobre ella misma, y a la conciencia la considera pobre en cuanto a este mismo conocimiento. El intelectualismo, contrariamente, le da a la conciencia la riqueza suficiente para constituir el mundo desde las formas *a priori* del entendimiento, aunque la experiencia forme parte de la función reflexiva del mundo. El empirismo habla del cuerpo humano como una suma de partes extra partes que recibe el conocimiento que proviene del mundo. El cuerpo para los intelectualistas tiene un papel secundario en tanto las sensaciones de éste están inmediatamente procesadas para dar el conocimiento puro de la experiencia.

Más allá de ello, Merleau-Ponty encuentra en ambas la similitud de haber olvidado el *Lebenswelt* en el cual tanto los filósofos de una como de otra teoría tienen su primera experiencia del mundo (experiencia naciente). Frente a ello, Merleau-Ponty, siguiendo los pasos de la fenomenología de Husserl y las investigaciones de la escuela de la *Gestalt* sobre el comportamiento humano, elabora una genealogía del lenguaje «volviendo a las cosas mismas».

De esta manera, Merleau-Ponty busca que el sujeto (filósofo) investigue el nacimiento del lenguaje y la relación corpórea de este sujeto con el mundo a través de una «reducción» del lenguaje instituido, pues desde éste el filósofo se apodera de los signos instalados para poder comunicarse, y desde el cual también están hablando las corrientes filosóficas polarizadas. Por lo tanto, es necesario hacer una apuesta por el regreso al *Lebenswelt* como parte de toda comprensión lingüística: «Una filosofía se vuelve trascendental, eso es, radical, no instalándose en la conciencia absoluta sin mencionar los procedimientos que a la misma conducen, sino considerándose a sí misma como problema; no postulando la explicitación total del saber, sino reconociendo como problema filosófico esta presunción de la razón»<sup>7</sup>. «El primer acto filosófico sería, pues, el de volver al mundo vivido, más acá del mundo objetivo, pues es en él que podremos comprender así el derecho como los límites del mundo objetivo,

<sup>6</sup> Merleau-Ponty, Maurice, «La guerra tuvo lugar», en: *Sentido y sinsentido*, Barcelona: Península, 1977, p. 211.

<sup>7</sup> FP, p. 84.

devolverle a las cosas su fisionomía concreta, a los organismos su manera propia de tratar al mundo, su inherencia histórica a la subjetividad, volver a encontrar los fenómenos, el estrato de experiencia viviente a través de la que se nos dan el otro y las cosas, el sistema 'Yo-El Otro-las cosas' en estado de nacimiento, despertar de nuevo la percepción y desbaratar el ardid por el que ésta se deja olvidar como hecho y como percepción en beneficio del objeto que nos ofrece y de la tradición racional que ella funda»<sup>8</sup>. Es desde la reducción que el fenomenólogo nos ayuda a recordar que la relación primera entre el sujeto y el mundo yace en el primado de la percepción, donde todavía no hay pensamientos, sino cuerpos que están en relación con el mundo y se lo comunican unos a otros antes de constituir un pensamiento.

En este sentido, a diferencia del empirismo, Merleau-Ponty nos habla no de un cuerpo donde cada parte se mantiene fijada al lado de otra, sino de un cuerpo hecho esquema, porque todas sus partes forman un sistema que cambia en los movimientos que hace él mismo, propiciado por una tarea; es decir que frente a una oferta de lo sensible (del mundo) el cuerpo organiza su sistema de equivalentes en sus propios movimientos temporales, donde la unidad sistémica expresa y genera una simbolización del mundo. Por eso, Merleau-Ponty va a decir en la *Fenomenología* que el cuerpo instituye los signos en signos. La importancia del esquema corporal<sup>9</sup>—la unidad del cuerpo— es el organizar y orientar la respuesta del cuerpo hacia el mundo, en una sola estructura, donde lo sensible y lo motriz son inseparables, así como la carne del espíritu o la palabra del pensamiento.

Es necesario decir al respecto que el trabajo que realiza Merleau-Ponty en la Fenomenología, al situarnos en el *Lebenswelt* y descubrir en él la relación cuerpo-mundo como generadora de todas las simbolizaciones y conocimientos que se tengan de éste, nos abre a un sin fin de temas, tratados en sus ensayos o en lo que será su obra inconclusa *Lo visible e invisible*. Sin embargo, aquí nos centraremos en analizar la vena lingüística de este trabajo fenomenológico en relación con la percepción y la unidad être au monde en la *Fenomenología de la percepción*. «Es por ser una visión pre-objetiva que el ser-en-el-mundo puede distinguirse de todo proceso en tercera persona, de toda modalidad de la res extensa, como de toda *cogitatio*, de todo conocimiento en primera persona que podrá realizar la unión de lo psíquico y fisiológico»<sup>10</sup>.

La genealogía del lenguaje se inicia en el momento en que el fenomenólogo reconoce el silencio como aquel estado en donde el sujeto se proyecta al mundo (o se dirige a otro) para hacer lenguaje. Pero, este estado también nos dice que el lenguaje

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 77-78.

<sup>9</sup> El esquema corporal ordena nuestro sistema sensorial y motor de tal manera que, frente a un estímulo del mundo, el cuerpo es capaz de constituirlo en unidad, donde todas las funciones corporales se organizan distintamente en cada experiencia.

<sup>10</sup> FP, p. 99.

no es puro, ni individual. En el silencio encontramos aquel lenguaje sedimentado a través del tiempo (en la cultura de la que uno es parte). Esta cultura en la cual nacemos nos proporciona una serie de gestos, de pensamientos y de palabras para comunicarnos. Hay que mencionar aquí que para Merleau-Ponty el empirismo y el intelectualismo se mantienen ellos mismos en este lenguaje instituido y cuando hacen sus análisis sobre el lenguaje no ponen en tela de juicio este «lenguaje instituido» donde están situados. Así, no se dan la posibilidad de «hacer silencio para encontrar bajo el ruido de las palabras» la comunicación en su estado naciente.

Este silencio también nos ayuda a reconocer la importancia del cuerpo propio en la experiencia perceptiva y afectiva en relación con el mundo en el cual se dan las cosas que hacen mediación con los otros: es mediante el cuerpo que yo me siento ligado al mundo de lo sensible, es mi cuerpo que habita el tiempo y el espacio, por el que asumo un tipo de lenguaje y que yo lo hago mío; es a través de mi cuerpo que puedo reconocer y comunicarme con otro, que es parte de la misma unidad del mundo, y que podemos expresarnos y compartir un sistema de signos (gestos, palabras, música, poesía, etc.). Por otro lado, a través de este silencio me descubro como cuerpo o sujeto capaz de renovar el propio lenguaje instituido y hacerlo un lenguaje instituyente. En otras palabras, me descubro como un cuerpo temporal invitado por otro cuerpo que habita el mismo mundo que yo a expresar mi proyecto, mis signos del mundo, a compartir un mismo lenguaje y a enriquecer y orientar nuevas significaciones del lenguaje. Varias indicaciones de Merleau-Ponty se podrían resumir diciendo que el silencio nos descubre como sujetos instituyentes de un lenguaje, que tiene su origen en la confianza que tenemos sobre un mundo de significaciones (fe perceptiva).

¿Y cómo damos el paso del silencio a la palabra? Primero, es importante aclarar la definición de intencionalidad operante. El esquema corporal, atravesado por la intencionalidad operante que orienta el cuerpo al mundo, organiza sin tregua las partes del cuerpo para adaptarlas a la tarea presente, y el cuerpo hace así surgir un mundo que no es adición de partes ni tampoco atemporal, sino cargado de una orientación histórica. Los movimientos que hace el cuerpo al proyectarse al mundo traen a la experiencia presente el pasado y el futuro de una manera irrefleja (es decir, que no ha pasado por el entendimiento). La intencionalidad operante se diferencia de la intencionalidad de acto de Kant, porque en esta última las formas *a priori* del entendimiento constituyen la experiencia. En cambio, en la intencionalidad operante, que el cuerpo viva el tiempo significa que las partes del mismo sólo se comprenden en un todo. Así pues, para que otro se comunique conmigo, yo elaboro anticipadamente una serie de gestos, solamente comprensibles en la unidad de mi gesticulación. Esos gestos se recogen en la unidad *significativa*, de la que no se pueden separar las partes del significado para comprender la expresión, del mismo modo como uno no puede separar los sonidos de la melodía para comprender la melodía, sino que tiene que escucharla en su unidad.

De la misma manera recojo mi experiencia de un mundo percibido y mis gestos para lanzar mi palabra, que, en su misma unidad significativa abierta, deja un espacio para el diálogo futuro, porque siempre deja algo que desear, porque mantiene una conversación abierta con el mundo que expresa. «El orador no piensa antes de hablar, ni siquiera mientras habla; su discurso es su pensamiento. Igualmente, el oyente no concibe a propósito de unos signos. El 'pensamiento' del orador es vacío mientras que habla (...) los vocablos ocupan toda nuestra mente, colman exactamente nuestra expectativa y sentimos la necesidad de la disertación, pero no seríamos capaces de preverla y nos sentimos poseídos por ella»<sup>11</sup>.

La función simbólica del cuerpo propio nos permite desarrollar modos de expresión a distintos niveles. Así, por ejemplo, el gesto nace cuando hay otros gestos que solicitan mi expresión y, en el movimiento afectivo de mi cuerpo con los otros, yo me lanzo a dar mi propio gesto, que es un gesto que no necesariamente me lo invento, sino que lo actualizo desde aquel cuerpo habitual, el cual está guardando en su interior el sistema de significaciones que he heredado de mi cultura. «En cuanto el hombre se sirve del lenguaje para establecer una relación consigo mismo o con sus semejantes, el lenguaje no es ya instrumento, *no es ya un medio, es una manifestación, una revelación del ser íntimo y del vínculo psíquico que nos une al mundo y a nuestros semejantes*»<sup>12</sup>.

La palabra da a mis gestos corporales una nueva apertura que no deja de ser corporal, pero que se distancia del mundo natural para celebrar el mundo de una manera distinta, que obliga al cuerpo a modos más prolijos y complicados de ordenar y reelaborar su puesta en forma del mundo con mayor fuerza y detenimiento. De tal manera, el cuerpo propio va instituyendo diversidad de gestos provocados por las experiencias a las que el mismo mundo lo invita, en el movimiento mismo de ir recogiendo «puestas en forma» precedentes: un mundo percibido es retomado por mi cuerpo para expresar gestos que a su vez se retoman para instituir una palabra, que a su vez se recoge para dar paso a otros modos de expresión. Por lo tanto, es por el mundo que comunicamos diversas maneras de tratar al mismo (mundo).

La palabra, dice Merleau-Ponty, es el gesto que ha alcanzado en nuestra cultura más poder, en tanto que la utilización que se da a la misma provoca mayor enraizamiento cultural, mayor fuerza para adquirir una identidad y un modo de pensamiento que fácilmente logra olvidar sus raíces, habiéndose instituido y congelado en la misma cultura: «(...) la palabra instala en nosotros la idea de verdad como límite presunto de su esfuerzo. Se olvida a sí misma como hecho contingente, se apoya en sí misma y es esto, ya lo vimos, lo que nos da el ideal de un pensamiento sin palabra»<sup>13</sup>. «Leo la 'Segunda Meditación'. Se habla, sí, de mí, pero de un mí, un yo, en idea que no

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 207.

es, propiamente, ni el mío ni el de Descartes, sino el de todo hombre reflexivo. Siguiendo el sentido de los vocablos y la ligazón de las ideas, llega a la conclusión de que, en efecto, como yo pienso, yo soy; pero tenemos ahí un *Cogito* bajo palabra, no he captado mi pensamiento y mi existencia más que a través del médium del lenguaje y la verdadera fórmula de este *Cogito* sería: 'Uno piensa, uno es'. *La maravilla del lenguaje está en que se hace olvidar*: sigo con los ojos las líneas sobre el papel, a partir del momento en que estoy preso en lo que significan, ya no las veo»<sup>14</sup>. Es por ello que, frente a la existencia, Merleau-Ponty evita decir que se posea, sino que es un permanente hacer<sup>15</sup>.

Es así como Merleau-Ponty podría graficar lo que sucede con las ciencias físico-matemáticas: el auge de estas ciencias ha generado un empoderamiento de las mismas por parte de todas las otras ciencias, a tal punto de creer y tener fe en que ese lenguaje (esa forma de expresión del mundo) puede ser más objetiva, más neutral, *ergo*, darnos mayor conocimiento de la realidad (aproximarnos a la verdad). La tentativa de Merleau-Ponty, siguiendo la inspiración de Husserl, es deshacer la creencia que los productos del pensamiento son eternos y con ello mismo la palabra. Lo que persigue el fenomenólogo no es la desvalorización de las ciencias, sino la creación de una filosofía en la cual la ciencia no sea la última palabra de la relación hombre-mundo.

Por el contrario, lo que sí nos debe mostrar esta genealogía del lenguaje hecha por Merleau-Ponty es que, en tanto adheridos al mundo, la verdad se hace intersubjetiva, pues en la comunicación con otros logro que mi existencia se haga presente al mundo y con ella mi forma de creer en el mundo y de compartirlo con otro. Es en la comunicación con otro a través de los gestos, enfermedades, ciencias, palabras, versos, etc. que corroboro la verdad del mundo.

¿Qué hemos hecho tanto tiempo los filósofos si no es hablar del mundo, los otros, las cosas, con el interés de alejarnos cada vez más de ellos? La fenomenología de Merleau-Ponty nos señala un camino para no olvidar la ligazón que la filosofía mantiene con el *Lebenswelt*, a través del cual nos reconocemos en unidad cuerpo-mundo, y donde el otro y las cosas puedan hablar con nosotros, regresándonos indefinidamente a la experiencia primordial de la percepción (al silencio), que de por sí nos lanza al gesto y a la palabra y nos ayuda a conocer que nuestras experiencias buscan instituirse en el mundo por medio de nuestras expresiones (sean matemáticas, versos, pinturas, palabras).

En este sentido puedo aclarar mi investigación sobre el lenguaje sin la necesidad de elaborar un análisis desde un *eidós trascendental*, sino desde una apertura a ese mismo mundo desde donde nace el lenguaje. «En fin, tenemos que considerar la pala-

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 409. El subrayado es nuestro.

<sup>15</sup> *Cfr. ibid.*, p. 391.

bra antes que se la pronuncie, el fondo de silencio que no deja de rodearla, sin el cual no diría nada, o lo que es más, poner al descubierto los hilos de silencio de que está entremezclada. Existe, para las expresiones ya adquiridas, un sentido directo, que corresponde punto por punto a giros, formas, palabras ya instituidas. Aparentemente, ninguna laguna en esto, ningún silencio parlante. Pero el sentido de las expresiones que están en vías de cumplirse no puede ser de este modo: es un sentido lateral u oblicuo, que crepita entre las palabras, es otra manera de sacudir el mecanismo del lenguaje o del relato para arrancarle un sonido nuevo»<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Merleau-Ponty, Maurice, «El lenguaje indirecto y las voces del silencio», en: *Signos*, p. 57.

# ARTÍCULOS



# La historicidad y la tarea de la filosofía en Hegel y Husserl

Historicity and the Task of Philosophy in Hegel and Husserl

**MARIANA CHU GARCÍA**

Pontificia Universidad Católica del Perú  
Perú  
Université Catholique de Louvain  
Bélgica

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II, Artículos.*  
*Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 213-244.*

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

En el siguiente texto se reflexiona sobre la historicidad y la tarea de la filosofía a partir del modo en que Hegel y Husserl articularon el tema de la teleología de la historia de la filosofía y la verdad o el sentido en tanto unidad y multiplicidad. En la primera parte, dedicada a Hegel, se aborda la relación entre razón e historia, la historia de la filosofía desde el punto de vista de lo concreto y la necesidad que tiene la filosofía, en tanto sistema, de la historia. En la sección dedicada a Husserl, se trata la crisis de las ciencias en conexión con el *a priori* de la historia, la idea y la historia de la filosofía desde el punto de vista de lo trascendental y la posibilidad de entender la historia de la filosofía como fenómeno. A partir del modo en que cada autor maneja la distinción entre el saber «para la conciencia» y «para nosotros» así como la noción de verdad, la última sección termina con el tema de la libertad y responsabilidad de los filósofos.

The following text aims to reflect on the historicity and the task of philosophy from the way in which Hegel and Husserl articulated the subject of teleology in the history of philosophy, as well as on truth or sense as unity and multiplicity. The first part, dedicated to Hegel, approaches the relationship between reason and history, the history of philosophy from the point of view of the concrete, and philosophy's necessity of history, as a system. The section dedicated to Husserl deals with the crisis of the sciences in connection with history's *a priori*, with the idea and history of philosophy from the viewpoint of the transcendental, and the possibility of understanding the history of philosophy as a phenomenon. Based upon the way in which each author deals with the distinction between knowledge «for consciousness» and knowledge «for us», as well as with the notion of truth, the last section approaches the topic of freedom and the philosophers' responsibility.

Es posible afirmar que tanto Hegel como Husserl conciben el sentido como una articulación entre la unidad y la multiplicidad. Y en los dos casos, podemos distinguir dos significados o dos modos en que se presenta el concepto de historicidad del sentido. El primero es el de la historicidad como contexto. El sentido está siempre situado, pertenece a un horizonte que le da su especificidad. El segundo es el de la historicidad como unidad y continuidad, como identidad temporal, lo que está implicado en la idea de teleología. Ahora bien, estos dos sentidos de historicidad no son independientes uno del otro. Quisiéramos extraer algunas consideraciones sobre la historicidad y la tarea de la filosofía a partir del modo en que Hegel y Husserl abordaron y articularon el tema de la teleología de la historia de la filosofía y la verdad o el sentido en general en tanto unidad de la multiplicidad.

## **§ 1. Hegel**

Dividiremos en tres esta sección dedicada a Hegel. En la primera parte, abordaremos el concepto hegeliano de razón y su relación con la historia; en la segunda, el tema será la articulación entre la teleología de la historia de la filosofía y la verdad entendida a partir del concepto de lo concreto; finalmente, trataremos la tarea que Hegel asigna a la filosofía a partir de la necesidad que esta, en tanto sistema, tiene de la historia.

### **§ 1.1. Razón e historia**

La articulación entre la teleología de la historia de la filosofía y la verdad en tanto que unidad de la multiplicidad depende, en Hegel, de su noción de razón. Se trata de un

concepto difícil de abordar debido a los diversos modos en que Hegel se refiere a él<sup>1</sup>. En primer lugar, intentaremos señalar dos rasgos fundamentales a partir de la presentación que Hegel hace de esta noción en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*; en segundo lugar, abordaremos la relación entre razón e historia a partir de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*.

En la «Introducción de 1823-1827/8» al primer texto, Hegel se refiere a la razón como «el pensamiento libre, concreto»<sup>2</sup>. Y allí distingue el pensamiento, el concepto y la idea como sus tres determinaciones. El pensamiento es la razón abstracta o formal; el concepto es el pensamiento concreto que se da a sí mismo contenidos particulares; y la idea —la razón en sentido estricto<sup>3</sup>— es la noción que se hace realidad. Como sabemos, no se trata de determinaciones independientes. Hegel tiene en mente la comprensión de la razón como unidad y reconciliación de los opuestos establecidos por la filosofía moderna: «El principio de la filosofía moderna no es (...) un pensamiento espontáneo y sin trabas, puesto que tiene delante de sus ojos la contraposición entre el pensamiento y la naturaleza, como una contraposición consciente. Espíritu y naturaleza, pensamiento y ser, son los dos lados infinitos de la idea»<sup>4</sup>. La razón tiene un carácter ontológico por el cual pensar y ser constituyen una misma cosa. Todo lo que existe es una realización o determinación de la razón y solo tiene sentido en virtud de ella: «La realidad está siempre en dependencia de la idea, no existe por sí»<sup>5</sup>. A la vez, la razón solo puede ser pensamiento concreto libre y, así, tener sentido para sí, reconociéndose en la realidad que ella misma es: «La idea es la realidad en su verdad»<sup>6</sup>.

Ahora bien, con la reconciliación de los opuestos del dualismo moderno, Hegel no busca eliminar el principio de autonomía de la razón de la modernidad. Al contrario, se trata de entender la autonomía sin que ello signifique arrancar a la razón de la

<sup>1</sup> Horstmann señala que las nociones de absoluto, espíritu y concepto remiten todas a una «estructura primaria» que subyace a todo lo que es y que podemos comprender y determinar según el contexto del que se trate, mientras que la noción de razón es, respecto de la estructura y contextos, bastante indeterminada (cfr. Horstmann, Rolf-Peter. *Les frontières de la raison. Recherches sur les objectifs et les motifs de l'idéalisme allemand*, París: Vrin, 1998, p. 132).

<sup>2</sup> Hegel, G.W.F., *Introducción a la historia de la filosofía*, traducción de Eloy Terrón, Madrid/Buenos Aires/México: Aguilar, 1956, p. 40. En adelante, IHF (Hegel, G.W.F., *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, J. Hoffmeister [ed.], Hamburgo: Felix Meiner, 1959, p. 95. En adelante, EGP).

<sup>3</sup> La razón en tanto idea constituye el sentido propio de la razón en el ámbito de la filosofía. Cfr. Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, traducción de Ramón Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial, 1997, § 214, p. 284. En adelante, *Enciclopedia* (cfr. Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, F. Nicolini y O. Pöggeler [eds.], Hamburgo: Felix Meiner, 1959, § 214, p. 183. En adelante, *Enzyklopädie*).

<sup>4</sup> Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, traducción de Wenceslao Roces, México: FCE, 1997, p. 206. En adelante, LHF III (Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971, p. 65. En adelante, VGP III).

<sup>5</sup> IHF, p. 45 (EGP, p. 99).

<sup>6</sup> *Loc. cit. (loc. cit.)*.

realidad para situarla en una libertad abstracta<sup>7</sup>; en otras palabras, se trata de autonomía sin dualismo. Con este objetivo, Hegel integra las determinaciones de la razón en una totalidad autorreflexiva. Así, el segundo rasgo de la razón hegeliana es su comprensión como reflexión de sí. A ello apunta Hegel cuando sostiene: «La idea o la razón también es concepto; pero así como el pensamiento se determina como concepto, así la razón se determina como pensamiento subjetivo»<sup>8</sup>. No hay que entender aquí «el pensamiento subjetivo» en el sentido psicológico e individual; la razón es sujeto en tanto conciencia de sí, saber de sí. Este autoconocimiento no es inmediato como en el caso de la conciencia individual cartesiana. No se trata del conocimiento de una sustancia fija e inmóvil. El autoconocimiento es el resultado de un proceso, movimiento, desarrollo o evolución. «La idea, como evolución, debe primero hacerse lo que es»<sup>9</sup>. «Hacerse lo que es» constituye lo propio del espíritu: actividad cuyo carácter negativo es el motor de la evolución. En la «Introducción de 1829-30», Hegel resume la evolución del siguiente modo: «El espíritu debe realizarse primero exteriormente, salir de sí mismo, hacer de sí su objeto para tener conciencia de sí»<sup>10</sup>. La condición de la conciencia de sí es que el pensamiento, negando su determinación de pensamiento, se haga concepto, que exista como realidad. Solo a través de esta mediación o negación es posible el retorno a sí, es decir, al saber y al reconocimiento de sí como realidad y totalidad. Este cumplimiento de la autocomprensión del espíritu es la idea. Y solamente en este momento es posible hablar de verdad. Esta última afirmación implica ya una consideración teleológica que tiene como fin del espíritu que este alcance su verdad. En efecto, Hegel identifica la idea, es decir, la razón que estudia la filosofía, «el pensamiento concreto libre», con la verdad. Pero, como veremos más adelante, no es completamente exacto decir que solo en este momento del espíritu estamos autorizados a hablar de verdad. Por ahora, quisiéramos subrayar que Hegel articula en la razón la consideración ontológica de la unidad del pensar y del ser con el carácter dinámico de esta unidad.

Este último hace de la historia el ámbito propio del espíritu. En la medida en que su esencia consiste en hacerse realidad, en producirse como otro, el espíritu es su historia, es la historia de su necesidad de manifestación temporal. De aquí la importancia de la noción de acción en Hegel<sup>11</sup>. La historia de la filosofía misma es conside-

<sup>7</sup> Hegel dice, por ejemplo: «El principio de la *independencia de la razón*, de su absoluta autosuficiencia en ella misma, hay que verlo desde ahora como principio universal de la filosofía, como una de las convicciones de la época» (*Enciclopedia*, § 60, p. 164 [*Enzyklopädie*, § 60, p. 85]).

<sup>8</sup> IHF, p. 45 (EGP, p. 99).

<sup>9</sup> IHF, p. 47 (EGP, p. 101).

<sup>10</sup> EGP, p. 274. La traducción es nuestra, así como la de los pasajes correspondientes a la «Introducción de 1829-30» (citas 31, 33, 34, 44, 51 y 58) no publicada en castellano (cfr. Hegel, G.W.F., «Die Einleitung nach den Vorlesungen Hegels 1829/30», en: EGP, pp. 269-305).

<sup>11</sup> Cfr. al respecto Giusti, Miguel, «La lógica de la acción y los límites de la voluntad. Reflexiones sobre el concepto de 'acción' en Hegel», en: *Areté*, vol. II, N° 2 (1991), pp. 201-232.

rada como historia de las acciones del pensamiento libre<sup>12</sup>. Ella es la exteriorización en el tiempo de la actividad del espíritu. Dicho de otro modo, comprender al espíritu como reflexión de sí equivale a comprenderlo como historia. En este sentido, hablando de la historia universal, Hegel afirma que «es la exposición del espíritu, de cómo el espíritu labora para llegar a *saber lo que es en sí*»<sup>13</sup>.

Pero la historia, en cuanto evolución del espíritu orientada a la comprensión de sí, no es puramente formal, sin contenido. Su contenido es el espíritu mismo y, en la medida en que «es la libertad la sustancia del espíritu»<sup>14</sup>, la historia del mundo debe comprenderse como «el progreso en la conciencia de la libertad»<sup>15</sup>. Ahora bien, la justificación de la libertad como fin y esencia del espíritu es un asunto de la filosofía especulativa. Una vez probada en el sistema, el filósofo puede comprender la libertad como el principio guía de la evolución<sup>16</sup>. El sentido de la historia universal presupone, pues, pasar por el sistema; de lo contrario, permanecemos en la historia exterior, cuya serie de acciones no implica ninguna necesidad. Ahora, así como la historia presupone el sistema de la filosofía, este no puede dejar fuera de consideración la encarnación del espíritu en la historia, pues ello equivaldría a una comprensión unilateral. Retomaremos este punto, pero debemos tener en cuenta desde ahora que el hecho de que el filósofo nos señale la idea de libertad como el sentido de la historia, no significa que esta sea establecida *a priori* por el filósofo.

Se dice que Patočka, en su comprensión de la existencia humana como movimiento, es decir, como realización de posibilidades, precisamente por la necesidad de darle lugar a la libertad, radicaliza el concepto aristotélico de movimiento<sup>17</sup>. Así, la existencia humana no es la realización de posibilidades que están ya dadas y que solo actualizamos, sino de posibilidades que elegimos, en las que nos convertimos al realizarlas. En el caso de Hegel, aunque el «para sí» sea la actualización del «en sí», el espíritu solo puede realizarse a partir de una voluntad libre —por eso, debe subrayarse el carácter real y susceptible de fracaso de las posibilidades del espíritu<sup>18</sup>. Ahora, ello exige un tránsito del espíritu universal a los hombres en tanto que medios y materia que realizan la libertad del espíritu, es decir, el «ardid de la razón». Porque el tránsito del espíritu de un pueblo a otro depende de la voluntad y acciones de los

<sup>12</sup> Cfr. IHF, pp. 26-27 (cfr. EGP, p. 81).

<sup>13</sup> Cfr. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 67. En adelante, IFH (cfr. Hegel, G.W.F., *Die Vernunft in der Geschichte*, editado por J. Hoffmeister, Hamburgo: Felix Meiner, 1955, pp. 61-62. En adelante, VG).

<sup>14</sup> IFH, p. 62 (VG, p. 55).

<sup>15</sup> IFH, p. 68 (VG, p. 63).

<sup>16</sup> «La historia universal representa *el conjunto de las fases por que pasa la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad*» (IFH, p. 131 [VG, p. 155]).

<sup>17</sup> Barbaras, Renaud, *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, París: Vrin, 2003, p. 100.

<sup>18</sup> Bouton, Christophe, «L'analytique de l'histoire. L'apport de Hegel dans la constitution du concept moderne de *Geschichte*», en: *Revue Germanique internationale, Hegel: droit, histoire, société*, n° 15, París: PUF, 2001, p. 53.

individuos, el camino de la libertad, cuya necesidad es mostrada por el filósofo, debe desprenderse de la contingencia que la vehicula. Y la contingencia no equivale a particularidad. La particularidad es, más bien, necesaria: «Lo universal debe realizarse mediante lo particular»<sup>19</sup>. La idea de libertad necesita de la particularidad, que depende de la voluntad subjetiva; solo puede cumplirse por la acción de dicha voluntad, una suerte de impulso de la libertad universal que no viene de afuera, sino que constituye el interés propio del individuo. Por esta razón, la necesidad de la realización de la libertad no nos autoriza a separar, como dos planos independientes, lo empírico histórico y lo *a priori* filosófico<sup>20</sup>. La historia, en este sentido, es imprevisible. Sus cambios no son, como los de la naturaleza, simple repetición.

Sin embargo, esta historia de la libertad es aún abstracta en el sentido de unilateral, pues la reconciliación entre la idea de libertad y las voluntades subjetivas está constituida por el Estado. Es en el Estado que el individuo considera su propia existencia como racional, se sabe racional y libre obedeciendo las leyes, sumergido en la eticidad. Pero la unidad entre la idea de libertad y el querer y saber subjetivos que este «todo moral» constituye no está libre de la exterioridad y contingencia. Se trata aún de una libertad objetiva. Incluso «la naturaleza ética más acabada (...) permanece siempre como una segunda *naturaleza*»<sup>21</sup>. Que la libertad sea el fin de la historia y que se haga objetiva en la historia política de los Estados no significa que sea absoluta. Considerarla como tal sería hacer de ella un fin histórico y finito<sup>22</sup>.

## § 1.2. La historia de la filosofía y la verdad

Debemos, entonces, considerar la historia de la libertad absoluta. En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Hegel indica un tránsito al espíritu absoluto. Una vez reconciliada, en el espíritu de un pueblo, la oposición entre lo que este es en sí y lo que es de hecho, comienza su muerte natural, pues sin oposición no hay vida, sino pura y simple costumbre. Y, sin embargo, no se trata de una simple muerte natural. Podríamos decir que el espíritu piensa su propia muerte. Y en este pensamiento se produce, una vez más, la disolución entre lo universal y lo particular. Refiriéndose a la conciencia de sí alcanzada por el espíritu del pueblo, Hegel sostiene: «Esta obra del pensamiento constituye la más honda satisfacción; pero siendo universal, es a la vez ideal; es distinta, por su forma, de la verdadera efectividad, de la obra y de la vida reales, por medio de las cuales se ha producido esta obra. Ahora, hay una existencia real y otra

<sup>19</sup> IFH, p. 83 (VG, p. 85).

<sup>20</sup> Forbes, Duncan, «Hegel et les historiens», en: *Revue Germanique internationale, Hegel: droit, histoire, société, op. cit.*, p. 29.

<sup>21</sup> Bourgeois, Bernard, *Hegel. Les actes de l'esprit*, París: Vrin, 2001, p. 151.

<sup>22</sup> Hyppolite, Jean, *Figures de la pensée philosophique*, París: PUF, Épipiméthée, 1971, tomo I, p. 157.

ideal»<sup>23</sup>. Esta «existencia ideal» remite a la filosofía, de la que podríamos decir que está libre —aunque no en todos los sentidos— de la exterioridad en la que permanecen el Estado, el arte y la religión. Con la disociación entre la existencia ideal y universal, y la existencia real y particular, el espíritu adquiere su esencia, puede comprenderse en la idealidad del pensamiento; así, la filosofía encuentra en el pensamiento libre su objeto, el pensamiento en forma de pensamiento. Y su historia es la historia de la libertad absoluta, del pensamiento puro. En esta medida, Hegel ve en la historia de la filosofía «lo más íntimo, lo más recóndito de la historia universal»<sup>24</sup>.

Situado en el ámbito del saber absoluto, se trata ahora para Hegel de mostrar el sentido de la historia del pensamiento concreto libre. De modo general, el sentido «no es otra cosa que lo esencial o lo universal, lo sustancial de un objeto, y este sustancial del objeto es el pensamiento concreto del objeto»<sup>25</sup>. Por oposición, el fenómeno solo es una representación subjetiva de la esencia, un «cambio»<sup>26</sup> (*Veränderung*). De esta manera, pese a la coincidencia entre forma y contenido, para mostrar el sentido de la historia de la filosofía, debemos distinguir lo que el pensamiento tiene de fenomenal y que, como hemos visto, depende de la necesidad del espíritu de manifestarse. Hegel señala dos aspectos del fenómeno del pensamiento. En primer lugar, el pensamiento aparece como algo particular y subjetivo. Tiene la apariencia de ser una simple facultad al lado de los sentimientos, percepciones, etc., y de pertenecer solo al hombre en tanto sujeto individual. Pero, dada la unidad entre pensar y ser, es todo lo real. Y no puede ser reducido a la conciencia individual, pues ello equivaldría a hacer de él algo efímero. Más bien, es necesario comprenderlo como razón universal en el sentido de razón histórico-colectiva. Así pues: «El conocimiento de la naturaleza del espíritu aleja el modo subjetivo de su aparición; y la significación del mismo es, pues, que no es simplemente algo particular, algo subjetivo, que pertenece solamente a nuestra conciencia, sino que es lo universal, lo objetivo en y por sí»<sup>27</sup>.

En segundo lugar, el pensamiento aparece como histórico<sup>28</sup>. Hemos recordado que, por su propia naturaleza, el espíritu experimenta la necesidad de manifestarse temporalmente, de exteriorizarse como historia mediante su actividad. Ello solo es posible en determinaciones particulares. Aplicado a la historia de la filosofía, este fenómeno es el fundamento de la representación común según la cual la multiplicidad de filosofías constituye una prueba contra la idea de filosofía como «ciencia objetiva de la verdad», pues el pensamiento aparece como una serie contingente y caótica.

<sup>23</sup> IFH, p. 146 (VG, p. 179).

<sup>24</sup> LHF III, p. 514 (VGP III, p. 456).

<sup>25</sup> IHF, p. 41 (EGP, p. 95).

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 29 (*ibid.*, p. 83).

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 70 (*ibid.*, p. 121).

<sup>28</sup> «La segunda forma de aparición del pensamiento es la forma histórica ya mencionada, que las determinaciones del pensamiento han sido puestas de relieve en una época, en una región, y por un individuo determinado, de modo que su descubrirse aparezca como una sucesión casual» (*loc. cit.*, [*ibid.*, pp. 121-122]).

La posibilidad de señalar estos aspectos como algo fenomenal implica una distinción entre el filósofo y la representación común. Una distinción semejante está implicada en la articulación entre la teleología de la historia de la filosofía y la verdad. Así como en el caso de la historia universal, esta articulación presupone pasar por el sistema —lo que hace de la necesidad de la historia de la filosofía, más que «una gran presunción»<sup>29</sup>, un saber. Y por esta razón, se supone aquí una distinción entre el «para nosotros» y «para la conciencia». «Para nosotros», el pensamiento no es particular, sino razón universal, y su historia no es contingente, sino una marcha necesaria. Si tomamos cada sistema filosófico como una figura de la razón pensante, del pensamiento concreto libre, podemos, entonces, distinguir dos saberes, el saber del filósofo y el de la conciencia. «Para la conciencia», para el sistema filosófico, el pensamiento es la representación última de la verdad; ella se considera a sí misma como absoluta<sup>30</sup>. «Para nosotros», al contrario, es un desconocimiento de la historicidad de su propio pensamiento y, por lo tanto, de sus presupuestos.

El «para nosotros», el filósofo, da sentido a la historia de la filosofía adoptando una «actitud histórica» que consiste en desprender la necesidad de las manifestaciones temporales del pensamiento concreto libre, de la razón pensante. Y está en condiciones de hacerlo, porque su saber le permite ir más allá del fenómeno y tomar cada sistema filosófico como una figura de la razón pensante. Ese saber es la lógica, «que justifica la historia de la filosofía»<sup>31</sup> y permite comprenderla como una progresión de lo abstracto a lo concreto a partir de las categorías de totalidad y negatividad. Como sabemos, Hegel emplea estas categorías para explicar en qué sentido los sistemas filosóficos son refutados. Una figura filosófica niega el principio filosófico precedente mostrando su unilateralidad. Pero en tanto que momento necesario del espíritu absoluto, los sistemas filosóficos negados no son eliminados, sino conservados e integrados en la totalidad en una transformación. Así, incluso la imposibilidad, señalada por Bouton hablando de la historia universal<sup>32</sup>, de considerar las épocas de la historia como etapas imperfectas del espíritu —pues son momentos necesarios de la progresión del espíritu absoluto—, supone la distinción entre una figura de la razón pensante y el filósofo. El filósofo posee las herramientas que permiten reconocer el sentido en el cual una filosofía es expresión verdadera del pensamiento concreto libre y el sentido en el cual solo es una de sus determinaciones. Así, Hegel afirma: «Una conciencia superior reconoce que los principios de todas las filosofías son conservados; solo que tienen una posición

<sup>29</sup> *Loc. cit. (loc. cit.)*.

<sup>30</sup> «Refutable es (...) esto: que cualquier forma o modo concreto de la idea sea tenido ahora y en todo tiempo como lo más elevado» (IHF, p. 76 [EGP, p. 127]).

<sup>31</sup> EGP, p. 278.

<sup>32</sup> Bouton, Christophe, «Hegel penseur de 'la fin de l'histoire'?', en: Benoist, J. y F. Merlini (eds.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, París: Vrin, 1998, p. 101.

diferente, es decir que una determinación del pensamiento es una determinación particular y no la última»<sup>33</sup>.

Aunque abstractas, pues toman una determinación como si fuese el todo<sup>34</sup>, cada figura de la razón pensante es uno de los grados necesarios de la única filosofía. Todas expresan un aspecto de la verdad. Y si la idea es la verdad, esta es la unidad del ser y el pensar, del espíritu y la naturaleza, de la razón y la realidad efectiva. El conocimiento de la verdad es, pues, el reconocimiento de la reconciliación de los opuestos. Este conocimiento es alcanzado en los diversos sistemas filosóficos, pero de un modo que se muestra inadecuado. Descartes, por ejemplo, una figura de la «metafísica pensante», reconoce la unidad de los opuestos en el *cogito*. Este es la reconciliación entre ser y pensar, pero en una unidad abstracta, pues ahí el ser no es más que «la simple inmediatez, la pura relación a sí», «una determinación pobre, es la abstracción de lo concreto del pensar»<sup>35</sup>. Por esta abstracción, todas las filosofías son «refutadas»<sup>36</sup> en el doble sentido que hemos señalado y que constituye el significado de la *Aufhebung*<sup>37</sup>.

Que cada filosofía muestre un aspecto de la verdad, una verdad que se define a partir del saber que la lógica ofrece, implica la consideración de dos puntos. En primer lugar, ello supone «el ardid de la razón», esta vez de la razón pensante. En efecto, Hegel hace de los filósofos los portadores de la idea<sup>38</sup>, la cual está presente, aunque de modo inconsciente, como su interés propio. Descartes es nuevamente un ejem-

<sup>33</sup> EGP, p. 280. Eso vale también para la relación entre los principios de la filosofía y de la religión: «La historia que presenta este conflicto debe mostrar, para nosotros que tenemos la noción, lo que la historia aún no es, primero que los dos principios solo hacen uno; segundo, que incluso en el conflicto en el fondo solo hay un principio (...)» (EGP, p. 296, nosotros subrayamos).

<sup>34</sup> «No se comprende la totalidad en una única representación» (EGP, p. 276).

<sup>35</sup> VGP III, p. 134. La traducción es nuestra. Los casos como este en los que solo señalamos la referencia a la versión original de este texto corresponden a fragmentos omitidos en la versión castellana de Roces.

<sup>36</sup> A. Philolenko sostiene que la filosofía kantiana parece ser una excepción, no porque ella no sea refutada, sino porque, considerada en sí misma, va de lo concreto a lo abstracto y no a la inversa. (Cfr. Philolenko, A., «Hegel crítico de Kant», en: *Études kantienne*, París: Vrin, 1982, p. 36). No podemos aquí analizar cómo Hegel describe el movimiento dialéctico del espíritu en Kant. Pero podemos decir que si Hegel comienza su exposición de la filosofía kantiana caracterizándola como concreta es porque reconoce que el punto de partida de Kant es la autonomía de la razón. Esta es la condición de una filosofía crítica, de una razón que se tiene a sí misma como objeto, que es su propio juez. Así, luego de haber afirmado: «El pensar aprehendido como concreto, como determinándose a sí mismo, es lo verdadero en la filosofía kantiana; así, la libertad es reconocida» (VGP III, p. 331). Hegel afirma que Kant ha abandonado «el problema de lo que es verdad en y para sí» (LHF III, p. 420 [VGP III, p. 333]), pues, al limitar el conocimiento al fenómeno, hace de él algo subjetivo y finito.

<sup>37</sup> Esto implica la necesidad de una filosofía como condición de aquella que la sigue, aunque no todas las figuras filosóficas se condicionan de la misma manera. En el caso de Hume, por ejemplo, Hegel ve más que una importancia filosófica, una importancia histórica: «lo importante en él, desde el punto de vista histórico, consiste en que Kant arranca en realidad de esta doctrina para construir su propia filosofía» (LHF III, p. 374 [VGP III, p. 275]). Esta apreciación reposa en la reducción humeana de la necesidad —la unidad de los opuestos, la verdad— a la costumbre (cfr. LHF III, p. 378 [cfr. VGP III, p. 280]). Así, pues, «Hume suprimió la objetividad, el ser-en-y-para-sí de las determinaciones del pensamiento» (VGP III, p. 281).

<sup>38</sup> Cfr. EGP, p. 278.

plo. «La necesidad que está en el fundamento de estos argumentos de Descartes es que el pensar comienza por sí mismo; ya que lo que es presupuesto no es puesto por el pensar, es algo diferente del pensar; el pensar no está en sí (...) Es el interés de la libertad que está en el fundamento; lo que es reconocido como verdadero debe tener una posición que implique que nuestra libertad es mantenida, que pensamos. Aquí, en la forma cartesiana, no se destaca el principio de la libertad en tanto tal; estos son, más bien, argumentos populares: porque podríamos equivocarnos, etc. no debemos hacer presuposiciones»<sup>39</sup>. Así, en el *cogito* en tanto resultado de la duda metódica, Hegel reconoce una manifestación de la libertad, de la cual Descartes, justificándola mediante argumentos ingenuos y empíricos, no es completamente consciente. Esto nos conduce al problema de la libertad del filósofo, el cual abordaremos más adelante.

En segundo lugar, el hecho de que cada filosofía muestre un aspecto de la verdad implica una concepción de la verdad como sentido que se constituye históricamente. No es una verdad ya constituida que hay que descubrir, sino que hay que crear; su origen, además, no es el sujeto individual, sino la racionalidad de un proceso histórico. Dicho de otro modo, la verdad también tiene presupuestos. En este sentido, la verdad es la multiplicidad de modos en los que es y ha sido comprendida y, sin embargo, es una. Este es el significado del término de lo «concreto»: «*la unidad de determinaciones diferentes*»<sup>40</sup>. Podríamos decir que esta idea ya está presente en Kant, en el juicio que sintetiza en una categoría lo diverso sensible. Pero en Hegel esto es trasladado a la historia. Así, la identificación con lo concreto lo conduce a comprender la verdad en un horizonte histórico en el que se integran nuevas determinaciones. Este es el segundo significado de la historicidad del sentido del que hablábamos en la introducción. A partir de allí, la verdad es el *telos* que unifica la multiplicidad de figuras de la historia de la filosofía y permite comprender cómo ella está presente desde el inicio. Podemos decir, siguiendo a Duncan<sup>41</sup>, que si la reconciliación entre la verdad de cada figura filosófica con la totalidad constituida por la verdad no elimina el conflicto o la refutación de filosofías, le da sentido. La verdad es, pues, lo que nos permite darle sentido a la historia de la filosofía en tanto que evolución de lo concreto.

### § 1.3. La tarea de la filosofía y la necesidad de historia

Esta manera de entender la historia de la filosofía como un progreso de la razón pensante que va de lo abstracto a lo concreto, en el que los principios filosóficos son conservados y transformados, conduce a Hegel a la conclusión de que la filosofía más

<sup>39</sup> VGP III, p. 129.

<sup>40</sup> IHF, p. 243 (EGP, p. 30).

<sup>41</sup> Cfr. Forbes, Duncan, *op. cit.*, p. 24.

concreta, es decir, la que unifica más determinaciones, es la filosofía presente. Pero no se trata de un simple asunto cuantitativo y de acumulación. Significa que la filosofía presente es la forma más adecuada de expresión del saber de sí de la idea en tanto que unidad del ser y el pensamiento, es decir, de la verdad<sup>42</sup>. Esta última afirmación nos plantea dos problemas. El primero apunta a la relación entre la filosofía y su historia, pero considerada, esta vez, no desde el punto de vista de la historia, sino del sistema de la filosofía y de su necesidad de tomar en cuenta a la historia. El segundo problema es el del fin de la historia de la filosofía.

El primer punto surge del hecho de que comprender la filosofía presente como la más concreta quiere decir también que en la historia de la filosofía solo nos relacionamos con el presente, pues los principios filosóficos son integrados en la filosofía ulterior en una apropiación que responde a sus necesidades propias, al espíritu presente. Y ello nos ubica en una ambigüedad que se sigue de la coherencia de la filosofía hegeliana, pues si llevamos esta idea hasta el final, debemos decir de la historia de la filosofía: «por consiguiente, no hay ninguna historia propiamente, o hay una historia, la cual al mismo tiempo no es historia»<sup>43</sup>. No es una historia porque su objeto pertenece al dominio del «presente eterno». La historia de la filosofía no se ocupa del pasado muerto, sino del pasado viviente, un «pasado presente» en lo que es; y lo que es siempre es: el pensamiento. El presente, dice Hegel, es el «reino del pensamiento»<sup>44</sup>, el cual es tematizado en el sistema de la filosofía: «El mismo desarrollo del pensamiento que se ofrece en la historia de la filosofía se presenta en la propia filosofía, pero liberado de aquella exterioridad histórica (...)»<sup>45</sup>.

Según Hegel, hay una identidad entre la filosofía, en tanto reino del despliegue lógico y eterno del pensamiento, y la historia de la filosofía en tanto despliegue temporal y fenomenal. Por ello, debemos comprender los dos saberes, el de las figuras de la razón pensante y el del filósofo, como un único saber. Así como en la *Fenomenología del espíritu*, «las figuras» pertenecen al desarrollo del saber absoluto mismo en tanto momentos de la dialéctica. Una diferencia consistiría en que en la *Fenomenología* «(...) la deconstrucción de la ilusión se hace por un proceso interior a la conciencia finita misma y no por una conciencia filosófica que reflexiona sobre la primera»<sup>46</sup>; mientras que, en el caso de la historia de la filosofía, la conciencia filosófica coincide con el proceso interior, pues es la razón pensante misma la que reflexiona sobre su propia historicidad, aunque solo pueda tomar conciencia de ello en una mirada retrospecti-

<sup>42</sup> «(...) la filosofía final de una época es el resultado de esta evolución y la verdad en la forma más alta que acerca de sí mismo alcanza la conciencia de sí del espíritu» (LHF III, p. 518 [VGP III, p. 461]).

<sup>43</sup> IHF, p. 83 (EGP, p. 133).

<sup>44</sup> EGP, p. 281.

<sup>45</sup> *Enciclopedia*, § 14, p. 117 (*Enzyklopädie*, § 14, p. 47). Traducción ligeramente modificada.

<sup>46</sup> Rivelaygue, Jacques, *Leçons de métaphysique allemande. De Leibniz à Hegel*, París: Bernard Grasset, 1987, tomo I, p. 435.

va. Y es precisamente en esta mirada que el saber «para nosotros» coincide con el saber «para la conciencia». Sin embargo, hasta aquí sabemos por qué el sistema es un apoyo para la historia de la filosofía, pero no por qué esta última lo es para el sistema. Antes de abordar esta pregunta, veamos el segundo problema, el del fin de la historia de la filosofía.

Hemos analizado el fin de la historia de la filosofía en el sentido de finalidad, objetivo (*Zweck*). Vimos que el fin es el resultado de un proceso de reflexión que apunta a la unidad de ser y pensar. Esta identificación constituye el saber absoluto alcanzado en la filosofía más concreta, la cual está inscrita en el proceso histórico de la filosofía en tanto que conocimiento de la evolución de lo concreto. El problema es ahora saber si es necesario también considerar el fin como término (*Ende*). Si tal fuese el caso, lo que seguiría en la historia de la filosofía sería o bien algo sin espíritu, en reposo, o bien una repetición del fin ya alcanzado. Para Hegel, pensar una historia de la filosofía sin espíritu es una contradicción, tal como pensarlo sin actividad. Y pensar la historia, sea la del mundo, sea la de la filosofía, como repetición sería privarla de lo que le da su especificidad en relación con los cambios de la naturaleza. Si tenemos en cuenta lo dicho sobre el presente, el fin de la historia de la filosofía solo puede ser el presente mismo; en este sentido, la historia está siempre terminándose. No tiene un fin en el sentido de *Ende*. Si el fin de la historia de la filosofía es el presente en tanto que cumplimiento del auto-conocimiento del espíritu, entonces el espíritu es siempre presente. Ello explica un poco más en qué sentido el espíritu es eterno y por qué su historia «no es una historia».

Ahora bien, su eternidad no procede solo del hecho de que no haya en el espíritu pasado muerto. La explicación de esto nos puede ayudar a responder a la pregunta que quedó en suspenso y a ponerla en relación con el tema del fin de la historia. La filosofía solo se ocupa del presente que condensa el pasado viviente y no del futuro. Y ello se explica por la noción de historicidad del sentido en su primer significado, es decir, como contexto. Quizás es legítimo decir, siguiendo a Habermas<sup>47</sup>, que el segundo significado de la historicidad, el de la unidad teleológica de la historia de la filosofía, ubica a Hegel como un filósofo moderno, porque en él ello se traduce en una visión totalizadora en la que el espíritu engloba todo lo que es, mientras que la primera hace de Hegel un crítico de la modernidad que le exige reconocer su historicidad, su enraizamiento en un contexto. Es necesario decir, sin embargo, que las dos acepciones de historicidad señaladas no son independientes, pues el contexto implica la tradición. Si la verdad expresada por una figura filosófica solo es una determinación de la verdad una, ello se debe a que depende del espíritu de un pueblo, de una tradición que se inscribe en el espíritu universal.

<sup>47</sup> Cfr. Habermas, J., *Le discours philosophique de la modernité*, París: Gallimard, 1988, p. 19.

La filosofía no se ocupa del futuro, precisamente, porque está enraizada en un contexto, en el espíritu del pueblo. De su relación con este último podemos extraer la tarea que Hegel asigna a la filosofía. Desde el punto de vista del contenido, la filosofía es idéntica al espíritu del pueblo. Considerada como una de las esferas del ser-ahí del espíritu<sup>48</sup>, «la filosofía no puede superar su propio tiempo»<sup>49</sup>. Y en este sentido, la filosofía es como el Estado, el arte, la religión, lo sustancial del espíritu del pueblo. Si podemos decir que la filosofía «está sobre»<sup>50</sup> (*steht [...] über*) estas formas de existencia del espíritu, ello concierne a la forma. Por su forma, la filosofía es el ser para-sí del espíritu del pueblo en la forma de pensamiento, es decir, el saber pensante de lo que es. Haciéndose su propio objeto, el espíritu toma una nueva determinación de lo concreto, se hace realidad en una figura filosófica. Es conocido que Hegel ubica el nacimiento de la primera figura filosófica no en el mundo oriental, sino en el mundo griego. Su criterio es la universalidad o la generalidad con la cual el pensamiento se piensa. Hay, por la primera vez, en la filosofía griega, una conciencia de la universalidad o de la esencia de lo que es. Y ello incluye lo que el hombre es, un ser libre. El espíritu del pueblo griego vive en la universalidad de lo que es, en la eticidad de la *polis* y conoce esta universalidad en la filosofía.

Si el nacimiento del saber del espíritu sobre lo que es, es decir, el nacimiento de la filosofía, es una nueva determinación del espíritu, solo puede seguirse de una actividad de negación. Esta surge de una «necesidad de ideal»<sup>51</sup> frente a la ruptura que experimenta la existencia real del espíritu del pueblo. Así, lo que la filosofía niega es, como vimos, la vida concreta existente del espíritu del pueblo, cuya crisis exige una nueva comprensión de sí del espíritu. El filósofo busca esta comprensión escapándose a la idealidad del pensamiento e intenta una conciliación del espíritu con las exigencias de la nueva época. Y es solamente en este sentido que el filósofo puede decir que el fin de la historia de la filosofía se ha alcanzado. Debe considerar la historia como terminada<sup>52</sup> para poder darle significado. Y, al mismo tiempo, es precisamente en este término *presente* que el filósofo puede reconocer una nueva etapa del espíritu<sup>53</sup>. Esto no significa que Hegel conceda al filósofo la posibilidad de conocer el futuro. Puesto que la filosofía y el filósofo no pueden superar su tiempo, toda previsión, todo saber profético, está prohibido. Lo que el filósofo puede hacer es reconocer la

<sup>48</sup> Cfr. EGP, p. 284.

<sup>49</sup> IHF, p. 102; traducción ligeramente modificada (EGP, p. 149).

<sup>50</sup> *Loc. cit.*

<sup>51</sup> EGP, p. 285.

<sup>52</sup> Según Kimmerle, este término de la historia es el único modo de comprender su esencia como una «totalidad inmóvil de la verdad especulativa que se modela a sí misma». Lo que sigue siendo confuso es su identificación con el pasado: «(...) la cuestión de la esencia de la historia (...) tiene necesariamente como resultado definir la historia como pasado, como un todo anterior cerrado en sí» («Histoire et philosophie selon Hegel», en: *Archive de Philosophie*, n° 33 [1970], p. 789). Sería necesario señalar que se trata de un «pasado presente».

<sup>53</sup> Cfr. LHF III, pp. 517 ss (VGP III, pp. 460 ss).

reconciliación de los opuestos en un nuevo principio o determinación del espíritu a partir del saber provisto por el sistema. Ciertamente, en este sentido, d'Hondt habla del filósofo como un «anunciador» del nuevo principio<sup>54</sup> y Ricoeur afirma que el presente actual retiene el pasado y anticipa el futuro delineado en el pasado<sup>55</sup>. Pero el nuevo principio del espíritu permanece como posibilidad, cuya realización depende de los actores mismos de la historia.

Aunque con esta explicación del rol del filósofo, Hegel subraya la oposición entre teoría y práctica<sup>56</sup>—pues la reconciliación que la filosofía ofrece nace de una separación de la vida concreta y permanece en el mundo intelectual—, la filosofía no está completamente separada de la vida práctica. La motivación de la filosofía, en tanto que existencia ideal del espíritu, es la vida política en tanto existencia real del espíritu del pueblo. La filosofía interviene cuando la voluntad libre del individuo ya no se reconoce en la eticidad, «cuando la vida pública ya no satisface y deja de tener interés para el pueblo, cuando el ciudadano ya no puede tomar parte alguna en la administración del Estado»<sup>57</sup>. La tarea de la filosofía es, pues, fundamentalmente crítica frente a la vida pública y a la corrupción del ejercicio de la libertad. Aquí, la filosofía muestra su «lado práctico»: «(...) el pensamiento se anticipa y trasforma la realidad, pues cuando una forma del espíritu ya no satisface, la filosofía aguza la vista de modo que apercibe lo que ya no satisface. Con su aparición, la filosofía ayuda, gracias a una intelección determinada, a aumentar, a avanzar la ruina»<sup>58</sup>. En todo caso, el filósofo busca la tranquilidad del pensamiento y la filosofía se separa de la vida práctica porque ella es el pensamiento de la libertad que el filósofo no inventa ni predice. No hay pensamiento de la libertad absoluta sin libertad política. Decíamos que con la disociación de la existencia real, el espíritu adquiere la pureza del pensamiento y se libera de la exterioridad. Al mismo tiempo, deja que se produzca lo que será su contenido. De este modo, así como la historia universal y la historia de la filosofía necesitan del sistema, el sistema de la filosofía necesita de la historia. Y no solamente para evitar un unilateralismo que hace abstracción de la encarnación de la «razón pensante», sino también porque la historia le da su contenido. En este sentido, Bourgeois habla de los filósofos como «secretarios del espíritu del mundo»<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> Cfr. D'Hondt, Jacques, *Hegel: philosophe de l'histoire vivante*, París: PUF, 1966, p. 167.

<sup>55</sup> Ricoeur, Paul, «Renoncer à Hegel», en: *Temps et récit 3: Le temps raconté*, París: Seuil, 1985, p. 296.

<sup>56</sup> D'Hondt, Jacques, *op. cit.*, p. 172.

<sup>57</sup> IHF, p. 105 (EGP, p. 152).

<sup>58</sup> EGP, p. 286.

<sup>59</sup> Bourgeois, Bernard, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, París: Vrin, 1991, p. 116.

## § 2. Husserl

Como sabemos, uno de los textos en los que Husserl aborda el tema de la historia es la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Ahí vemos a Husserl tomar tanto el camino de la psicología hacia la fenomenología, o hacia la reducción fenomenológico-trascendental, como el de la ontología, donde convergen la vía de la crítica a las ciencias positivas y la del mundo de la vida<sup>60</sup>. Pero se puede afirmar también que Husserl sigue la vía de la historia. Ahora debemos preguntarnos cómo Husserl articula en este texto la teleología de la historia de la filosofía con el sentido en tanto unidad de la multiplicidad, para desprender de ahí la tarea que le atribuye a la filosofía y al filósofo. Quisiéramos preguntarnos si esta articulación puede ser comprendida como una *fenomenología de la historia*. Si tal es el caso, será necesario preguntarnos en qué sentido la historia de la filosofía es un fenómeno.

### § 2.1. La crisis y la historicidad del sentido

Podemos distinguir dos razones que motivan la reflexión husserliana sobre la historia. La primera es la situación de crisis de las ciencias; la otra depende del tema del sentido, precisamente, de las idealidades objetivas de las ciencias y de la necesidad de explicitarlas en su génesis activa y pasiva. La primera razón conduce a Husserl a una concepción teleológica de la historia de la filosofía, cuya unidad remite a la segunda noción de historicidad, la de la unidad temporal, que planteamos en nuestra introducción y sobre la cual mostramos cómo se presenta en la filosofía de la historia en Hegel. La segunda razón conduce a Husserl a considerar la génesis de las idealidades objetivas y nos remite a nuestra primera noción de historicidad, la del contexto. En el caso de Husserl, esta aparece como el horizonte del mundo de la vida. Pero, como en Hegel, las dos nociones de historicidad no son independientes una de la otra. Para mostrar su relación, comencemos por el sentido de la crisis de las ciencias.

Como sabemos, se trata de una crisis de la existencia humana en general. El problema es la pérdida de la «cientificidad auténtica»<sup>61</sup>, es decir, del ideal de ciencia que nace con la filosofía antigua en tanto ciencia de la totalidad de lo que es y que implica un modo filosófico de existencia: «el darse libremente a sí mismo, a la entera vida propia, reglas fundadas en la razón pura, tomadas de la filosofía»<sup>62</sup>. Por la pérdida de científicidad auténtica, en la época de Husserl solo contamos con un «concepto

<sup>60</sup> Cfr. Kern, Iso. «Les trois voies de la réduction phénoménologique transcendantale dans la philosophie de Edmund Husserl», en: *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 11 (2003), p. 286.

<sup>61</sup> Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de J. Muñoz y S. Mas, Barcelona: Crítica, 1991, § 1, p. 3 (en adelante, *Crisis*).

<sup>62</sup> *Crisis*, § 3, p. 7.

residual»<sup>63</sup> de este ideal. La ciencia se ha convertido en ciencia de hechos, ciencia positiva que, más allá de su pretensión epistemológica, apunta a una ontología que reduce la verdad y el ser a lo constatable en cuanto hecho. Ello tiene como consecuencia la exclusión de los «problemas de la razón» que constituyen, en su conjunto, el problema del *sentido* de la existencia humana, pues la pérdida de cientificidad genuina significa la pérdida del «ámbito» que da sentido y validez a la ciencia misma, la vida subjetiva previa a toda epistemología y metodología positivista. Una ciencia que abandona este ámbito no puede tener un rol conductor para la vida. Así, la reducción de la ciencia y filosofía a la ciencia de hechos implica, para Husserl, el cuestionamiento del hombre en tanto racional, lo que nos llevaría a renunciar a la posibilidad de darle un sentido racional a la vida humana y, en consecuencia, un sentido a su historia, de ver «la razón en la historia»<sup>64</sup>.

Dado este sentido general de la crisis, el problema es saber por qué la idea de ciencia ha devenido un concepto residual, cuál es el origen de esta crisis. Como es bien conocido, ella es el producto del objetivismo y naturalismo de las ciencias que representan un unilateralismo, una abstracción, cuya ingenuidad consiste en que no reflexionan sobre la razón, la fuente de sus producciones, ni sobre ellas mismas en tanto actividades humanas. Como sabemos, Husserl no plantea directamente a la razón como fuente del sentido. Desarrolla primero el problema del origen del mundo de las ciencias poniéndolo en relación con el *a priori* del mundo de la vida o con la historia que, en esta reflexión, manifiesta un carácter *a priori*.

Poner en relación el mundo de las idealidades científicas con el mundo de la vida es mostrar que el primero no es independiente del segundo. La matematización galileana de la naturaleza es, en primer lugar, un movimiento ascendente, una idealización que parte del mundo intuitivo espacio-temporal que extiende las formas geométricas posibles de la geometría antigua que permanecen en la «gradualidad de mayor o menor perfección»<sup>65</sup> a las formas límites exactas que constituyen una totalidad infinita de objetividades ideales. Pero la matematización de la naturaleza es también un movimiento descendente de esta totalidad al mundo intuitivo, pues este último es medido a partir de su aproximación a las idealidades objetivas<sup>66</sup>. Así, Galileo inicia la substitución del mundo intuitivo por esta totalidad de idealidades objetivas; el mundo de la vida adquiere una estructura matemática hipostasiada con el carácter de una verdad en sí independiente de la subjetividad y relatividad del mundo de la vida. Esta independencia significa, en la práctica, una ruptura entre el mundo de la vida y el mundo de las ciencias, cuyo carácter autónomo permanece presupuesto. Falta, en el periodo moderno, una reflexión sobre los procesos abstractivos de idealización, es decir, sobre el método, y sobre el

<sup>63</sup> *Ibid.*, § 3, p. 9.

<sup>64</sup> *Loc. cit.*

<sup>65</sup> *Crisis*, § 9a, p. 24.

<sup>66</sup> *Ibid.*, § 9b, p. 32.

«suelo» de donde parte toda idealización. «De este modo, tampoco ha sido elevado nunca a consciencia el problema radical de cómo semejante ingenuidad pudo convertirse efectivamente en un hecho histórico vivo y puede seguir siéndolo (...)»<sup>67</sup>. Ahora bien, en un cuestionamiento retrospectivo al *a priori* del mundo de la vida en tanto que fundamento olvidado del mundo de la ciencia, Husserl muestra cómo, lejos de ser independiente, el mundo de la ciencia se inscribe en el mundo de la vida que constituye su contexto y horizonte. Pero en esta reflexión, Husserl encuentra que la relación entre los dos mundos es paradójica, pues los productos científicos regresan al mundo de la vida y se sumergen en él como sedimentaciones. La paradoja es, pues, cómo el mundo de la vida puede ser el fundamento del mundo de las ciencias y, al mismo tiempo, incluirlo como un tipo de *praxis*; cómo estos dos mundos pueden oponerse en sus modos de ser, objetivo y subjetivo relativo, y a la vez estar unidos<sup>68</sup>; cómo el fundamento puede ser modificado y enriquecido por lo fundado.

Ricoeur sostiene que la paradoja surge de la equivocidad de la noción de fundamento, pues tiene el sentido de suelo previo pero también el de legitimación de idealidades científicas. Para entender la relación entre los dos mundos, nos propone distinguir una relación ontológica de dependencia, en la que el mundo de la vida precede al mundo de las ciencias, de una relación epistemológica de contraste, en el que la idea de ciencia tiene la prioridad en la medida en que el problema de la validez de las idealidades no depende del mundo de la vida: «la cuestión de la validez precede todos nuestros esfuerzos por dar sentido en las situaciones en las que nos encontramos»<sup>69</sup>. Esta solución podría quedarse en la «metáfora estática»<sup>70</sup> del concepto de fundamento, pero Ricoeur sostiene que esta distinción sugiere una relación dialéctica irreductible<sup>71</sup>. ¿Cómo concebir esta dialéctica si no es históricamente? Si la relación entre los dos mundos es, como señala Ströker<sup>72</sup>, histórica, el problema del origen de las idealidades objetivas remite del *a priori* del mundo de la vida al *a priori* de la historia. No se trata de dos retornos al origen independientes entre sí.

Husserl aborda el tema de la historia como *a priori* universal en el *Origen de la geometría*. Concentrémonos en la idea de historicidad como movimiento de constitución, sedimentación, reactivación y transformación de sentido, pues, correspondiendo a la definición de historia<sup>73</sup>, este movimiento sostiene la concepción husserliana de la teleología

<sup>67</sup> *Ibid.*, § 9h, pp. 53-54.

<sup>68</sup> *Ibid.*, § 34e, p. 137.

<sup>69</sup> Ricoeur, P. «L'originnaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl», en: *À l'école de la phénoménologie*, París: Vrin, 1998, p. 295.

<sup>70</sup> Ströker, E., «El mundo como problema en la fenomenología de Husserl», en: Rizo-Patrón, R. (ed.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: PUJCP/IRA, 1993, p. 117.

<sup>71</sup> Ricoeur, P. «L'originnaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl», p. 295.

<sup>72</sup> Ströker, E., *op. cit.*, p. 117 ss.

<sup>73</sup> San Martín, J., «La théorie husserlienne de l'histoire comme noyau d'une philosophie phénoménologique de la culture», en: *Recherches husserliennes*, vol. 11 (1999), pp. 90-91.

de la historia de la filosofía. Esta definición excluye toda consideración de la historia como sucesión de hechos. El problema del origen e historicidad de la geometría no apunta a una historia exterior. Se trata, más bien, de mostrar cómo, pese a su origen subjetivo, las objetividades científicas no tienen una existencia psíquica, sino ideal<sup>74</sup>, existencia por la cual valen para todos y en todos los tiempos, son supratemporales. La respuesta está en relación con la comprensión de la supratemporalidad como «un modo de la temporalidad»<sup>75</sup>, es decir, no como algo al margen del tiempo y de la historia, sino precisamente como válido en toda situación histórica.

En tanto que producción espiritual, toda idealidad objetiva se presenta por primera vez como evidencia originaria en un acto intencional. En el modo de la retención, esta evidencia queda en la pasividad. Pero por el recuerdo, es reactivada y, del cumplimiento de la intención de la reactivación, surge la evidencia de la identidad. Esta operación puede repetirse a voluntad, de modo que la evidencia es susceptible de ser recomprendida por otros sujetos mediante el lenguaje. La intersubjetividad y el lenguaje, la «comunidad lingüística»<sup>76</sup> (*Sprachgemeinschaft*), sostiene la objetividad de las idealidades. Pero ello solo es posible en el marco de la concepción husserliana de la génesis activa<sup>77</sup>, pues Husserl hace reposar la perpetuidad de la geometría sobre el proceso de sedimentación de las idealidades<sup>78</sup>, que son siempre materiales para la constitución de nuevas idealidades. Así, por su sedimentación, la idealidad adquiere el carácter de habitualidad y, como su reactivación, remite a su fundación originaria.

De esta manera, la comprensión del sentido originario de la geometría es la comprensión de su historicidad, lo que implica comprender la geometría como tradición. En tanto que forma cultural presente, ella implica una continuidad de pasados «en una universalidad indeterminada, pero a la vez estructuralmente determinada»<sup>79</sup>. Esta estructura es el *a priori universal* de la historia que Husserl define como «el movimiento vital del uno-con-otro y del uno-en-el-otro (*des Miteinander und Ineinander*) de la formación y sedimentación originarias de sentido»<sup>80</sup>. No hay que entender aquí el movimiento en términos mecanicistas y causales. Ello sería hacer de la historia y de la tradición un conjunto de «sedimentaciones muertas»<sup>81</sup>. Más bien, debemos subrayar

<sup>74</sup> Cfr. Husserl, Edmund, «El origen de la geometría», traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, en: *Estudios de filosofía*, N° 4 (2000), pp. 35-37. En adelante, OG (cfr. Hua VI, apéndice III al § 9a, pp. 367-368. La sigla Hua corresponde con indicación de tomo y página a Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke-Husserliana*, vols. I-XXXVIII, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers [con anterioridad: Den Haag: Martinus Nijhoff], 1950-2005).

<sup>75</sup> Dastur, F., *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, París: PUF, 1995, p. 108.

<sup>76</sup> OG, p. 37 (Hua VI, apéndice III al § 9a, p. 369).

<sup>77</sup> Cfr. Volpi, F., «Aux racines du malaise contemporain: Husserl et la responsabilité du philosophe», en: Escoubas, E. y M. Richir (eds.), *Husserl*, París: Million, 1989, pp. 162 ss.

<sup>78</sup> De allí la función fundamental de la expresión escrita. Cfr. OG, p. 39 (cfr. Hua VI, apéndice III al §9a, p. 371).

<sup>79</sup> OG, p. 47 (Hua VI, apéndice III al § 9a, p. 379).

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 48 (*ibid.*, p. 380). Traducción ligeramente modificada.

<sup>81</sup> *Crisis*, § 40, p. 157.

el carácter «viviente» de la historia, que aproxima la concepción husserliana de la historia a la noción aristotélica de movimiento.

En todo caso, con esta concepción y oponiéndose al historicismo, Husserl comprende el problema del origen y fundamento epistemológico de la geometría como un problema esencialmente histórico<sup>82</sup>. En este sentido, sostiene que toda elucidación de la evidencia originaria de la geometría debe comprenderse como un «develamiento histórico»<sup>83</sup>. La historia es, pues, el horizonte *a priori* que engloba el actuar humano teórico y práctico. En otro texto, Husserl sostiene: «La historicidad (*Geschichtlichkeit*) (...) está siempre en curso, y en este curso es precisamente un universal que pertenece a la existencia humana»<sup>84</sup>. Si tomamos en cuenta la estructura de la correlación intencional, la historicidad de las idealidades científicas y de toda formación cultural en general depende de los sujetos de la historicidad. Así, el carácter histórico del mundo depende de la historicidad de los individuos mismos<sup>85</sup>. Si al *a priori* del mundo de la vida le pertenece el modo de ser de horizonte, no se trata solo de un horizonte en el sentido espacial, sino también temporal<sup>86</sup>, pues implica la unidad de una tradición que continúa a través de las generaciones. Por esta razón, la idea de historicidad como contexto converge con la de historicidad como continuidad o unidad temporal. Así, la distinción que habíamos planteado entre los dos sentidos de historicidad solo puede ser analítica; se trata, en el fondo, de una única historicidad.

Quisiéramos señalar que Husserl asocia el tema de la reactivación con el de la responsabilidad mediante la idea de hombre como portador de *logos*. Se trata aquí, en primer lugar, de una responsabilidad colectiva, la de la «personalidad de orden superior» constituida por la comunidad de científicos, a la que Husserl se refiere como «una comunidad de conocimiento que vive en la unidad de responsabilidad común»<sup>87</sup>. En segundo lugar, Husserl considera el rol del científico como perteneciendo a la esencia de la ciencia. Este rol se define, precisamente, a partir de una responsabilidad, la de exigir la indubitabilidad de la reactivación «con la identidad de su sentido auténtico»<sup>88</sup>, lo que puede comprenderse como la responsabilidad por la verdad.

Pero ¿qué es la reactivación? Husserl la entiende como «propia de cada ser humano como esencia expresiva»<sup>89</sup>. Esta afirmación comparte el mismo espíritu de la definición del hombre del § 73 de la *Crisis* que, a diferencia del animal, posee el

<sup>82</sup> «El problema del esclarecimiento histórico auténtico en las ciencias coincide con la fundamentación o clarificación 'gnoseológica'» (OG, p. 49 [Hua VI, apéndice III al § 9a, p. 381]).

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 47 (*ibid.*, p. 379).

<sup>84</sup> Hua VI, apéndice XXVI al § 73, «Niveles de historicidad. Primera historicidad», p. 502. Las traducciones de los apéndices a la *Crisis*, sin versión castellana publicada, son nuestras.

<sup>85</sup> Cfr. OG, nota 9, p. 48 (cfr. Hua VI, apéndice III al § 9a, nota 1, p. 380).

<sup>86</sup> «El ser del mundo es un ser de modalidad temporal» (Hua VI, apéndice XXV al § 73, p. 494).

<sup>87</sup> OG, p. 41 (Hua VI, apéndice III al § 9a, p. 373).

<sup>88</sup> *Loc. cit.*

<sup>89</sup> OG, p. 39 (Hua VI, apéndice III al § 9a, p. 371).

καθόλου, que Husserl asocia no solo con el lenguaje y la razón, sino también con la capacidad de decidirse racionalmente<sup>90</sup>. En este sentido, en el *Origen de la geometría*, la exigencia de verdad que se espera del científico aparece como «una orientación fija de la voluntad, que el científico en sí mismo establece hacia una cierta capacidad de reactivación»<sup>91</sup>. Precisamente, esta voluntad de reactivación se ha vuelto necesaria, según Husserl, en la situación presente de crisis de las ciencias y la filosofía.

## § 2.2. La historia de la filosofía y el sentido

La superación de la crisis solo es posible mediante la razón. Si la crisis significa la pérdida del sentido de la vida humana, «se necesita, entonces, de todas maneras la meditación para orientarse»<sup>92</sup>. Pero la meditación debe tener un carácter histórico, pues la crisis es el producto de la sedimentación del objetivismo que está a la base de la ruptura entre el mundo de las ciencias y el mundo de la vida. Se trata, entonces, de la comprensión de nosotros mismos a partir de una interrogación sobre el origen de la ciencia y la filosofía. Dicho de otro modo, es en un cuestionamiento retrospectivo a la motivación original de la filosofía, a «la voluntad que la atraviesa»<sup>93</sup>, que es posible dar sentido al devenir histórico de la humanidad. Así, la meditación sobre la historia de la filosofía y su teleología permite ir «de la duda al sentido»<sup>94</sup> de la existencia humana.

Ahora bien, no se trata de un simple análisis lineal y cronológico. Toda concepción teleológica supone una comprensión del pasado a partir del presente, lo cual nos encierra en un círculo, pues la auto-comprensión que exige la crisis del presente solo es posible remontando a nuestros orígenes, los que, sin embargo, solo son comprensibles a partir del presente. Esta suerte de «círculo hermenéutico»<sup>95</sup> exige un camino en «zigzag» que implica, como en Hegel, una distinción entre el «para nosotros» y el «para la conciencia». El saber *para nosotros*, el del filósofo del presente, permite desprender del saber *para la conciencia*, para los filósofos, el sentido unitario de la historia de la filosofía. No es el saber para la conciencia el que constituye el sentido teleológico de la historia, sino más bien las motivaciones inconscientes<sup>96</sup> ocultas en las auto-interpretaciones de los filósofos. Así, cuando Husserl habla de comprender a

<sup>90</sup> *Crisis*, § 73, p. 278.

<sup>91</sup> OG, nota 6, p. 41 (*Hua VI*, apéndice III al § 9a, nota 1, p. 373).

<sup>92</sup> *Hua VI*, apéndice XXVIII al § 73, p. 510.

<sup>93</sup> *Crisis*, § 15, p. 74.

<sup>94</sup> Ricoeur, P., «Husserl et le sens de l'histoire», en: *À l'école de la phénoménologie, op. cit.*, p. 30.

<sup>95</sup> Benoist, J., «L'histoire en poème», en: *Recherches husserliennes*, vol. 9 (1998), p. 98.

<sup>96</sup> En varias ocasiones, Husserl habla del modo inconsciente en el cual los filósofos portan el sentido unitario de la historia de la filosofía como tratándose de instintos (*cf.* por ejemplo, *Crisis* § 9i, § 15, § 16). Pero, aunque en el § 9i, sostiene que habla de instintos «en el sentido habitual», en el apéndice XIII a la *Crisis III A*, Prefacio a la «*Crisis*», afirma que solo se trata de una analogía (*Hua VI*, p. 442).

los filósofos «(...) como jamás ellos mismos hubieran podido comprenderse»<sup>97</sup>, no se trata de comprenderlos mejor que ellos mismos o exactamente como ellos lo hicieron, pues nuestra propia comprensión está determinada por el saber que ofrece o que no ofrece el presente.

Veamos ahora cómo, sobre la base de esta distinción y aplicando la idea de historicidad —cuyos momentos son la constitución, sedimentación, reactivación y transformación— a la filosofía, Husserl articula la idea del sentido en tanto que unidad de la multiplicidad con la teleología de la historia de la filosofía.

No se trata de la historicidad de un sentido cualquiera, sino de la filosofía; no se trata del hecho histórico de un sistema filosófico particular, sino de la idea de la filosofía que Husserl identifica con la idea de una tarea infinita. Ello le permite sostener: «La filosofía históricamente efectiva en cada caso es el intento más o menos conseguido de realizar la idea rectora de la infinitud y, con ella, la totalidad incluso de las verdades»<sup>98</sup>. Es claro, sin embargo, que la constitución primera, el nacimiento de esta idea, exige una coincidencia con el acontecer histórico. Esta coincidencia se encuentra en los griegos, que conmovieron la actitud natural y dieron nacimiento a la actitud teórico-universal, distinta de la actitud práctico-universal que caracteriza al pensamiento oriental y que Husserl entiende como actitud mítico-religiosa. Con la actitud teórica que, a diferencia de las otras, no se dirige al mundo apuntando a fines prácticos, «el hombre pasa a ser un espectador desinteresado (...) se convierte en filósofo»<sup>99</sup>.

Remarcando las diferencias entre los mundos circundantes, nace en la actitud teórica la distinción entre la representación del mundo y el mundo efectivo, y a partir de allí se origina la idea de verdad en sí independiente de los mundos circundantes y sus tradiciones. Ahora, la actitud crítica de la filosofía frente a las tradiciones no permanece en el ámbito del conocimiento, sino que porta consigo la exigencia de someter toda vida concreta a la verdad en sí. De modo que, según Husserl, nace una nueva *praxis* de la existencia humana que va más allá de la vida cuyos valores son recibidos en la ingenuidad y seguridad de la tradición y la *empiria* cotidiana. La filosofía tiene, pues, un efecto espiritual práctico que apunta a una vida para la cual la verdad en sí es una norma y una tarea infinita; dicho de otro modo, es una vida que tiene un sentido racional.

Constituida en Grecia y sedimentada a través del trabajo de las generaciones de filósofos, la idea de la filosofía fue reactivada en la época del Renacimiento en tanto que ciencia universal capaz de dar autonomía racional a la humanidad. La meditación histórica de Husserl consiste en mostrar en qué sentido las filosofías de la modernidad realizaron esta idea. Para ello, su saber de filósofo del presente lo provee de un

<sup>97</sup> *Crisis*, § 15, p. 76.

<sup>98</sup> *Ibid.*, Anexo III, «La crisis de la humanidad europea y la filosofía», p. 348.

<sup>99</sup> *Ibid.*, Anexo III, p. 341.

concepto guía: «el motivo trascendental» que designa el retorno al ego en tanto que fuente última de todo sentido y conocimiento. Y, precisamente, porque lo trascendental ha sido reducido al unilateralismo del objetivismo, el sentido de la historia de la filosofía moderna está determinado como una lucha entre el objetivismo y la filosofía trascendental<sup>100</sup>, es decir, una filosofía «fundamentada en un sentido último»<sup>101</sup>. Así pues, la idea de una ciencia universal fundada en el ego trascendental anima la «(...) tarea <de la filosofía moderna> que aspira a pasar de una *dynamis* vaga a genuina *energeia*»<sup>102</sup>. Y porque el camino de esta tarea es «una orientación hacia una *forma-final* de la filosofía trascendental —como fenomenología (...)»<sup>103</sup>, la meditación histórica sobre el quiebre moderno del ideal de la filosofía permitiría su reactivación y la posibilidad de una existencia auténtica, pero en una transformación o renovación introducida por el ego trascendental.

Se trata, entonces, de saber en qué medida los filósofos modernos pusieron en marcha la idea de filosofía y, con ella, el motivo trascendental, y en qué sentido las filosofías solo representan un objetivismo unilateral. Hay que observar que el problema reside en el objetivismo y no en el carácter unilateral que responde, más bien, «a la esencia de la razón»: «el camino que <los filósofos> perciben como recto y necesario solo les permite aprehender, una parte de la tarea, sin que les sea dado reparar en que la total tarea infinita (...) tiene aún otros aspectos, otras dimensiones»<sup>104</sup>.

Un análisis profundo sobre cómo los filósofos que Husserl estudia han realizado esta tarea, es decir, sobre lo que en ellos encuentra de trascendental y de objetivismo, extendería aún más este trabajo; limitémonos a lo que sería su «misión histórica»<sup>105</sup>. Porque el concepto que guía la reflexión de Husserl sobre esta historia es lo trascendental, la *epoché* y la reducción significan para él un giro decisivo de la historia<sup>106</sup>. Y, en este sentido, Descartes tiene un lugar fundamental en tanto iniciador de la idea de filosofía como ciencia universal absolutamente fundada en el retorno al ego. La cartesiana tiene no solo la función de problematizar la ciencia en tanto desprovista de fundamento, sino también la experiencia sensible del mundo de la vida que alimenta a la actividad científica y que, según Husserl, no había sido cuestionada con tanta

<sup>100</sup> *Crisis*, § 14, p. 73.

<sup>101</sup> *Ibid.*, § 26, p. 103.

<sup>102</sup> *Loc. cit.*

<sup>103</sup> *Crisis*, § 14, p. 73.

<sup>104</sup> *Ibid.*, Anexo III, pp. 348-349.

<sup>105</sup> *Crisis*, § 25, p. 95.

<sup>106</sup> Cfr. Fink, E., «Monde et histoire», en: *Proximité et distance. Essais et conférences phénoménologiques*, traducción de Jean Kessler, París: Million, 1994, p. 183; Thierry, Y., «Husserl et l'historicité de la raison», en: *Recherches husserliennes*, vol. 10 (1998), p. 97. Sobre la reducción trascendental, Kern afirma: «Es —para expresarnos con palabras que recuerdan a Hegel— lo que nos permite pasar de la limitación de la conciencia natural, que ve los objetos de modo solamente positivo en tanto que son algo extraño, en reposo, fijo y que se le enfrentan, al pensamiento filosófico, que conoce el mundo en tanto que es la obra propia de la conciencia, que deviene y se mueve mediante múltiples formas» (Kern, *op. cit.*, p. 318).

radicalidad. Así, en Descartes, Husserl encuentra «el comienzo histórico de una 'crítica del conocimiento'»<sup>107</sup>. Y aunque la concepción cartesiana del ego permanece en un racionalismo objetivista, es el retorno al ego que, con Descartes, se sedimenta y, luego, es retomado por el empirismo inglés que pone este mismo racionalismo en cuestión. A diferencia de Hegel, Husserl ve en el escepticismo de Hume, que considera como una ficción sin sentido, una investigación de la vida de la conciencia en tanto que productora de sentido de las objetividades científicas y del mundo de la vida. La profundización del problema de Descartes de la fundación de la ciencia es, en Hume, el problema de hacer inteligible la evidencia ingenua del mundo, tanto del científico como el pre-científico, a partir de las operaciones subjetivas. Y pese al hecho de que, en Kant, el problema de una fundamentación de las ciencias objetivas se traduce en un subjetivismo trascendental, Kant no capta el verdadero problema de Hume, pues pone el motivo trascendental al servicio del objetivismo.

Así realizaron estos filósofos la idea de una filosofía fundada en el ego trascendental y participaron en la tarea infinita del conocimiento de la totalidad del ser, tarea en la que reposa, para Husserl, la esencia propia de la filosofía<sup>108</sup>. Establecida a partir del saber del filósofo del presente, la identidad de la tarea común es el resultado de la multiplicidad de modos en los cuales la idea fue realizada, modos que ocultan, en el saber «para la conciencia» que constituyen, el motivo trascendental en la forma de una sedimentación viviente. Teniendo como trasfondo el modelo del análisis de la percepción<sup>109</sup>, Husserl habla de filosofías y de la filosofía<sup>110</sup>, definida esta última como «el movimiento histórico de la revelación de la razón universal connatural —'innata'— a la humanidad en cuanto tal»<sup>111</sup>. Como todo sentido, la idea de la filosofía es la unidad intencional y temporal de la multiplicidad de modos en que ella se presenta. Se trata de la unidad e historicidad de una tarea que, igual que la percepción total y adecuada de la cosa, permanece como idea infinita, regulativa en el sentido kantiano; y cada cumplimiento por la parte de un filósofo abre nuevas posibilidades. Ahora bien, el análisis de la unidad de la filosofía como tarea en la multiplicidad de cambios que ha experimentado en su historia exige una renovación de la filosofía.

Esta renovación es la fenomenología trascendental que, a través de una meditación histórica, indica el camino hacia la comprensión de sí de la existencia humana. Si la filosofía moderna es comprendida como «una fundación ulterior y transformación

<sup>107</sup> *Crisis*, § 17, p. 80.

<sup>108</sup> Cfr. Hua VI, apéndice XIII a la Crisis III A. Prefacio a la «Crisis», p. 441. En este sentido, Benoist dice sobre la filosofía: «Es esta ahistoricidad de principio, reinterpretada (refenomenalizada, deberíamos decir, y a ello apunta la dimensión fenomenológica del proyecto) como continuidad y tradición, que hace de la historia de la filosofía un conjunto que posee su 'estructura teleológica unitaria'» (Benoist, J., «L'histoire en poème», *op. cit.*, p. 96).

<sup>109</sup> Taminiaux, J., *Sillages phénoménologiques: Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, Bruselas: Ousia, 2002, p. 3.

<sup>110</sup> Cfr. por ejemplo, *Crisis*, § 7, p. 18.

<sup>111</sup> *Crisis*, § 6, p. 16.

de la primigenia fundación griega»<sup>112</sup>, la fenomenología constituye una nueva reactivación que transforma la idea de la filosofía a partir del motivo trascendental y, con ello, pretende también dar las bases para una transformación de la vida humana. Es en este sentido que el apéndice XXVI distingue tres «niveles de historicidad», los cuales fundan tres niveles de humanidad. Sobre el primer nivel, el de «la historicidad generativa original», se afirma que corresponde a los «tipos empíricos de humanidades, las sociedades nacionales y finitas»<sup>113</sup>; sin embargo, Husserl apunta allí a la historicidad en tanto «un universal que pertenece a la existencia humana»<sup>114</sup>. Por esta razón, Thierry sostiene que los otros dos niveles suponen al primero<sup>115</sup>. Quizás es más preciso decir que los tres niveles son momentos de la humanidad —o del «espíritu», siguiendo la conferencia de Viena— que presuponen el *a priori* de la historia. Así, lo que caracteriza al primer tipo de humanidad, y de donde vendría la finitud de sus mundos circundantes, es la falta de conciencia del *a priori* de la historicidad.

Ello se debería a la falta de filosofía<sup>116</sup> que, en cambio, funda la segunda etapa de la humanidad: la cultura europea. La diferencia con las otras culturas no es la razón, ni la historicidad, sino la efectuación de la razón filosófica, razón por la cual la humanidad europea posee la conciencia de la verdad en sí y del mundo invariante, a partir de las cuales considera las verdades situacionales y tradicionales de los que son «un mero tipo antropológico»<sup>117</sup>. Sin embargo, en la medida en que ello está fundado en la idea de hombre en tanto que portador del *καθόλου*, la cultura europea no puede considerarse a sí misma como superior, pues ello sería una suerte de contradicción performativa. En este sentido, Benoist afirma: «El 'espíritu' de Europa está en una situación historial ambigua: porta esta exigencia de su propia superación y su propia relativización, pero, al mismo tiempo, si pretende identificarse con esta exigencia y, así, reducirla a su medida, la pierde y vuelve a ser, con seguridad, un 'espíritu' particular con seguridad»<sup>118</sup>.

Ahora bien, dada la crisis, esta humanidad filosófica debe transformarse: «El tercer nivel es la transformación de la filosofía en fenomenología, con la conciencia científica de la humanidad en su historicidad (*Historizität*) y la función de convertirla en una humanidad que se deja conducir conscientemente por la filosofía en tanto fenomenología»<sup>119</sup>. Esta división de la historia de la filosofía en dos grandes épocas —una

<sup>112</sup> *Ibid.*, § 15, p. 74.

<sup>113</sup> Dastur, F., *op. cit.*, p. 110.

<sup>114</sup> Hua VI, apéndice XXVI al § 73, p. 502.

<sup>115</sup> Cfr. Thierry, Y., *op. cit.*, p. 92.

<sup>116</sup> «El todo es el carácter de sentido (*Sinnhaftigkeit*); en la dación de sentido y en el sentido mismo, es una forma que no ha sido bosquejada anticipadamente por los hombres como sentido de un fin (*Zwecksinn*); ellos no son funcionarios de la idea del fin (*Zweckidee*) que quisieron y realizaron esta humanidad total, este mundo circundante» (Hua VI, apéndice XXVI, pp. 502-503).

<sup>117</sup> *Crisis*, § 6, p. 16.

<sup>118</sup> Benoist, J., *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, París: Vrin, 1994, p. 254.

<sup>119</sup> Hua VI, apéndice XXV, p. 503.

pre-fenomenológica, pero en la que se configura el motivo trascendental, y otra fenomenológica— es difícil de aceptar. Primero, porque, en la medida en que Husserl identifica el nacimiento de la humanidad auténtica o Europa espiritual con el nacimiento de la filosofía en los griegos, la historia de la filosofía es, a la vez, la historia de la humanidad<sup>120</sup>. Y si con esta afirmación vamos demasiado lejos, tal como si dijéramos que se trata de la historia de Occidente, queda la pretensión de identificar la historia de Europa espiritual con la historia de la filosofía. En segundo lugar, ¿podemos concederle a Husserl la interpretación de la historia como dirigiéndose a la fenomenología, que tendríamos que reconocer como conductora de la humanidad y a la cual deberíamos nuestra liberación del objetivismo positivista? ¿Qué espera Husserl de los filósofos? O como él mismo se pregunta: «¿Por qué el filósofo necesita la historia de la filosofía?»<sup>121</sup>.

### § 2.3. La tarea de la filosofía y el fenómeno de la historia

Hemos visto cómo la concepción de la historia de la filosofía articula la teleología con la idea de la unidad en la multiplicidad, y cómo esta articulación, sostenida por la historicidad en tanto que movimiento de constitución, sedimentación, reactivación y transformación del sentido, implica la distinción entre el saber «para nosotros» y el saber «para la conciencia». Vimos también que, para Husserl, la reactivación de las idealidades científicas es una cuestión de responsabilidad que nos ubica en la esfera de la voluntad. Intentemos, ahora, responder a la última pregunta planteada relacionando la tarea que Husserl atribuye a la fenomenología con el «estatuto» que hay que asignarle a su concepción de la historia.

Este parece ser el de un fenómeno. Pero ¿en qué sentido? Primero, la necesidad de hacer de la historia un fenómeno surge de la situación presente de crisis. Se ha hablado del «saber del presente», el «saber para nosotros» a partir del cual se comprende retrospectivamente el saber para la conciencia, los filósofos del pasado. Como Husserl afirma: «Lo que es históricamente primero en sí es nuestro presente»<sup>122</sup>. Pero nuestro presente es un horizonte que, por principio, remite el saber a un no saber y viceversa. En este no saber está implicada la falta de comprensión de sí mismo de la que da testimonio la crisis de la humanidad. Así, en tanto que nuestro presente es el presente de una crisis, el saber para nosotros no es un saber absolutamente claro, razón por la cual Husserl plantea una investigación en «zigzag». Entonces, no es nues-

<sup>120</sup> De esta manera, la conciencia histórica es para Husserl la conciencia histórico-filosófica (Merlini, F., «Fin de l'histoire ou naturalisation de l'histoire? Horizons de l'historicité post-métaphysique», en: Benoist, J. y F. Merlini [eds.], *op. cit.*, p. 260).

<sup>121</sup> Hua VI, apéndice XXV al § 73, p. 495.

<sup>122</sup> OG, p. 50 (Hua VI, apéndice III al § 9a, p. 382).

tro saber el que nos exige hacer de la historia un fenómeno, sino un «presentimiento»<sup>123</sup> compartido entre el saber y el no saber del presente.

Segundo, hacer de la historia un fenómeno es abandonar la comprensión que tenemos de ella en la actitud natural, la de la sucesión de hechos. Esta historia es, como todos los otros sentidos, puesta entre paréntesis. Y una reducción fenomenológica aplicada a la historia consistiría, según Boehm, en tomar de las concepciones subjetivas de la historia (correlatos intencionales de conciencias históricas pasadas) solo lo que de ellas persiste en el recuerdo de la conciencia histórica del presente, lo que implica ver la historia como un proceso teleológico en el que el presente es privilegiado<sup>124</sup>. Ese parece ser el sentido en el cual, si tomamos el significado originario del término reducción, el de «reconducir»<sup>125</sup>, Husserl escribe el pasaje siguiente del *Origen de la geometría*: «(...) una auténtica historia de la filosofía, una auténtica historia de las ciencias particulares no es más que la reconducción de las formaciones históricas de sentido dadas en el presente, o sus evidencias, a lo largo de la cadena documentada de remisiones históricas, hasta la dimensión oculta de las evidencias originarias que subyacen en su base»<sup>126</sup>. Ello significa que solo vemos teleológicamente del pasado lo que de presente, en tanto que evidencia originaria, reconocemos en él.

Así, la historia de la filosofía y su sentido unitario orientado teleológicamente es un fenómeno para la conciencia, lo que nos recuerda que no es independiente de los sujetos, sino que, más bien, su sentido depende o debe depender de los filósofos; es una tarea de los filósofos: «Tal tarea no se presenta entonces solo como positivamente necesaria, sino también como la que nos *incumbe* a nosotros, los filósofos de hoy»<sup>127</sup>.

Darle sentido a la historia es, pues, una tarea de los filósofos, lo cual hace Husserl en la *Crisis*. Aplica una reducción a la historia en la medida en que concentra su mirada en lo que, en los filósofos del pasado, corresponde a la idea de la filosofía y al motivo trascendental. Ciertamente, ello supone, como señala Boehm, haber ya aplicado al fenómeno del carácter teleológico de la historia una reducción eidética<sup>128</sup>, pero teniendo en cuenta lo visto a partir del *Origen de la geometría*, diríamos más bien que el resultado de la reducción eidética es el *a priori histórico* en tanto que horizonte temporal del sentido. Además, el *a priori* de la historia solo puede adquirirse en relación con el del mundo de la vida, pues es el resultado de una variación imaginativa de «nuestra existencia humana histórica y lo que se expone allí como su mundo de vida»<sup>129</sup>.

<sup>123</sup> *Crisis*, Anexo III, p. 330; § 9k, p. 60.

<sup>124</sup> Cfr. Boehm, R., «La phénoménologie de l'histoire», en: *Revue internationale de philosophie*, n° 71-72 (1965), pp. 68 ss.

<sup>125</sup> Cfr. Dastur, F., «Réduction et intersubjectivité», en: Escoubas, E. y M. Richir (eds.), *Husserl, op. cit.*, p. 58.

<sup>126</sup> OG, p. 49 (Hua VI, apéndice III al § 9a, p. 381). Traducción ligeramente modificada.

<sup>127</sup> *Crisis*, § 15, p. 74.

<sup>128</sup> Cfr. Boehm, R., *op. cit.*, pp. 68 ss.

<sup>129</sup> OG, p. 51 (Hua VI, apéndice III al § 9a, p. 383). En este mismo sentido, comparando la historia y la temporalidad subjetiva, Husserl afirma en el § 71 de la *Crisis*: «(...) me sé fácticamente en una conexión generativa, en la

Ahora bien, ello nos plantea un problema, pues la historia de la filosofía que Husserl nos presenta, su «fenómeno» de la historia, solo vale, en tanto tal, para él; no tiene el carácter universal que podría surgir de la reducción eidética<sup>130</sup>. En efecto, Husserl parece reconocerlo cuando habla de la interpretación de la historia como un poema: «La imagen que él [el filósofo] se hace de la historia, en parte formada por él mismo, en parte recibida, su 'poema de la historia de la filosofía', permanece y no permanece fija; él lo sabe. Y sin embargo: cada 'poema' le sirve, y puede servirle, para comprenderse a sí mismo y a su propósito (*Absehen*), y este en relación con el de los otros y con su 'poema', y finalmente para comprender el propósito común a todos que constituye 'la' filosofía, en tanto que telos unitario e intentos sistemáticos de su cumplimiento, para todos nosotros y, al mismo tiempo, en conexión con los filósofos del pasado (aunque podamos hacernos de ella versos de múltiples sentidos)»<sup>131</sup>.

Debemos observar aquí, en primer lugar, que este pasaje explica la necesidad que tiene el filósofo de la historia. La historia que necesita son las interpretaciones previas de otros filósofos; las necesita porque a partir de ellas puede comprender su propia historia de la filosofía. Ello está en relación con la particularidad de la profesión del filósofo, que consiste en que, cuando medita sobre sí mismo, sobre su existencia en tanto que filósofo, su meditación es histórica en el sentido en que, para él, el presente engloba la historia de la filosofía en tanto historia de las motivaciones de los filósofos y de sus actos específicos. Dicho de otro modo, la actividad filosófica y la reflexión sobre «la existencia-como-filósofo» son impensables sin la historicidad de la filosofía y la comunidad generativa de filósofos. De esta manera, lo que Husserl exige del filósofo es lo que él mismo hace en la Crisis: «La meditación (*Besinnung*) radical del filósofo que vive aún en su vocación deberá reposar en la justificación del sentido de su vocación por su historicidad (*Geschichtlichkeit*) (...)»<sup>132</sup>.

En segundo lugar, Husserl no identifica su fenómeno de la historia de la filosofía con la única filosofía. Esta es una idea regulativa, una tarea cuya infinitud constituye su trascendencia, y cuya unidad depende de la multiplicidad de los fenómenos de la historia. Pero inscribiéndose en la historia como realizador de «la» filosofía, hace reposar la universalidad de su poema en la idealidad que la identidad de la tarea implica. «El poema figura aquí un infinito no aprehensible y, sin embargo, presente, en el

---

corriente unitaria de una historicidad en la que este presente es el presente humano y el presente histórico de su mundo consciente de un pasado histórico y de un futuro histórico. Ciertamente, puedo transformar ficticiamente y con libertad la 'consciencia del mundo', pero esta forma de generatividad e historicidad es inquebrantable, al igual que la forma, que me pertenece a mí en tanto que yo-singular, de mi presente perceptual originario en tanto que presente de un pasado conforme al recuerdo y de un recuerdo predecible» (p. 264).

<sup>130</sup> Sobre todo si consideramos el aspecto selectivo del recuerdo a partir del cual se constituye la historia. Cfr. Bonilla, A., «Lebenswelt e historia en Husserl», en: San Martín, J. (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, Madrid: UNED, 1993, p. 152.

<sup>131</sup> *Hua VI*, apéndice XXVIII al § 73, p. 513.

<sup>132</sup> *Hua VI*, apéndice XXIV al § 73, pp. 489-490.

fondo mismo de mi más modesta aspiración a la verdad»<sup>133</sup>. Convencido de que la filosofía, la tarea que quiere reactivar, exige el trabajo de la comunidad de filósofos, Husserl espera que los filósofos del presente reconozcan su fenómeno de la historia<sup>134</sup> y asuman la responsabilidad y el «imperativo categórico»<sup>135</sup> implicado en la idea de filosofía; la *Crisis* es el llamado de Husserl a los filósofos a decidirse por la responsabilidad que tienen en tanto que «funcionarios de la humanidad».

### § 3. Historicidad y tarea de la filosofía

Varias son las similitudes que, respecto de la historia, acercan a Hegel y Husserl: la tarea esencialmente crítica de la filosofía, la identificación de la historia de la filosofía con lo esencial de la historia del mundo, la libertad o autonomía como *telos* de la historia, el privilegio de Europa, la interpretación de una tradición en la que se ubican, etc. Ahora bien, hay dos puntos que nos interesan particularmente, pues si mostramos cuál es su relación, resaltan las diferencias entre los dos filósofos. En primer lugar, toda fenomenología presupone un fenomenólogo que sabe más que la conciencia a la que se dirige<sup>136</sup>. En segundo lugar, toda historia de la filosofía presupone un concepto de verdad que permite evaluar y ubicar a los filósofos en la historia<sup>137</sup>. Ya hemos abordado el primer punto con la fórmula del saber «para nosotros» y el saber «para la conciencia». ¿Qué implica esta distinción en relación con el concepto de verdad, el cual pertenece al saber del filósofo?

Horkheimer sostiene que la noción hegeliana de verdad presupone el concepto de conocimiento que Hegel recibe del idealismo post-kantiano: la identidad absoluta entre el sujeto y el objeto. Si el sujeto se conoce a sí mismo mediante algo diferente de él, el conocimiento sería fragmentario y, a su vez, la verdad, imposible. Es, pues, necesario pensar al sujeto como la totalidad misma o, como vimos al inicio de nuestro texto, la razón debe ser comprendida como la unidad entre ser y pensar. Este presupuesto permite a Hegel comprender teleológicamente la historia y, según Horkheimer, si lo suprimimos, no queda en Hegel más que lo particular y fenomenal<sup>138</sup>. Si relacionamos este presupuesto con la distinción entre el saber para nosotros y el

<sup>133</sup> Benoist, J., *op. cit.*, p. 107.

<sup>134</sup> «(...) intentaré recorrer de nuevo los caminos que yo mismo he recorrido, caminos cuya practicabilidad y solidez he comprobado durante decenios» (*Crisis*, § 7, pp. 18-19); «Intento guiar, no enseñar; mostrar (...) lo que yo veo» (*Crisis*, § 7, p. 19).

<sup>135</sup> *Hua VI*, apéndice V a los §§ 16 y siguientes, p. 393.

<sup>136</sup> Cfr. De Waehlens, A., «Phénoménologie husserlienne et phénoménologie hégélienne», en: *Existence et signification*, Louvain/París: Nauwelaerts, 1958, p. 26.

<sup>137</sup> Cfr. Stanguennec, A., *Hegel critique de Kant*, París: PUF, 1985, pp. 12-13.

<sup>138</sup> Cfr. Horkheimer, M., «Hegel et le problème de la métaphysique», en: *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, París: Payot, 1974, p. 26.

saber para la conciencia, encontramos que los dos saberes se identifican de modo adecuado en el presente. Dicho de otro modo, la distinción entre el «para nosotros» y el «para la conciencia» desaparece en la verdad del saber absoluto, en la autorreflexión infinita del espíritu. El presente deviene, así, un presente absoluto<sup>139</sup>.

Husserl no comparte el presupuesto que Horkheimer encuentra en Hegel, sobre todo en la época de la *Crisis*, que opera con un concepto de horizonte en el que la inmanencia ya no es identificada con el presente y con lo dado de modo absoluto y evidente. Sin embargo, se puede decir que también hay una identificación entre el saber «para nosotros» y el saber «para la conciencia», en la medida en que es en la figura de la fenomenología trascendental que es posible la auto-comprensión de la humanidad. Pero, precisamente por la noción de horizonte, esta identificación no implica un saber absoluto, pues, como hemos visto, el presente es el de una crisis que exige una reflexión sobre el pasado, pero apuntando al futuro. Nuevamente, el *telos* es una tarea infinita. Por esta razón, creemos que no deben exagerarse las similitudes existentes entre Hegel y Husserl, como hace Fink, quien interpreta la historia husserliana como teniendo un «fin absoluto»<sup>140</sup>. Ciertamente, la reflexión de sí del «espíritu» es, como en Hegel, infinita, pero no porque sea cumplimiento del presente absoluto. La infinitud de la tarea es, más bien, la imposibilidad de una comprensión total de sí. El infinito hegeliano es el infinito de la reflexión de sí del espíritu absoluto que abarca la totalidad que él mismo es, mientras que el infinito husserliano es la reflexión de sí de la humanidad que no puede abarcar la totalidad.

En lo que concierne la historicidad, hemos visto que las dos nociones presentadas —la continuidad temporal y el contexto— no son más que una única historicidad. Pero la distinción nos permite señalar otro contraste entre Hegel y Husserl. En el primer caso, la historicidad en tanto que unidad temporal es sostenida por el movimiento de evolución de lo concreto, es decir, la teleología es comprendida a la luz de la dialéctica del espíritu. En Husserl, la teleología es sostenida por el *a priori* histórico, es decir, por el movimiento de constitución, sedimentación, reactivación y transformación del sentido. Ahora bien, aquí la historicidad en tanto que continuidad temporal es también la historicidad como contexto, pues se trata del *a priori* del mundo de la vida en tanto que horizonte histórico. En Hegel, la historicidad como contexto, es decir, el espíritu del pueblo, implica también la historicidad en tanto que unidad tem-

<sup>139</sup> Criticando a Hegel, Ricoeur afirma: «El paso que ya no podemos dar es el que iguala al presente eterno la capacidad que tiene el presente actual de retener el pasado conocido y de anticipar el futuro delineado en las tendencias del pasado» (Ricoeur, P., «Renoncer à Hegel», *op. cit.*, p. 296).

<sup>140</sup> «Husserl plantea, de una manera que no es esencialmente diferente de la de Hegel, el ascenso del espíritu hacia la conciencia de sí como la potencia motriz de la historia. Esta conciencia de sí está realizada, el espíritu se ha elaborado a sí mismo durante su alienación, no queda, entonces, más que vigilar que no nos olvidemos nuevamente ni nos hundamos en una segunda ingenuidad» (Fink, E., *op. cit.*, p. 140). Esta afirmación es problemática no solo en relación con Husserl, sino también, como hemos visto, en relación con Hegel.

poral en la figura de una tradición; sin embargo, la tradición del espíritu del pueblo toma su sentido de su inserción en la evolución de lo concreto, es decir, de la dialéctica del espíritu absoluto. De esta manera, en Hegel, los dos sentidos de historicidad se encuentran en el espíritu del pueblo, pero este y su tradición son absorbidos por la historicidad como unidad temporal comprendida según la dialéctica del espíritu. Mientras que en Husserl el mundo de la vida es un *a priori* universal, el espíritu del pueblo no es *a priori* en el sentido del mundo de la vida. El espíritu del pueblo es espíritu, pero en una particularidad sometida a la totalidad del espíritu absoluto.

La historia en la cual el espíritu deviene absoluto es una marcha necesaria. Las crisis que el espíritu experimenta no son quiebres ni retrocesos. En el plan del espíritu, solo hay un *retroceso aparente*<sup>141</sup>. Y aunque la necesidad del espíritu de manifestarse temporalmente pertenece a su propia naturaleza y actividad, para desprender el sentido de la historia, es decir, su necesidad esencial, es necesario separar lo que solo es fenomenal. En el caso de Husserl, las crisis son quiebres de una razón reducida al racionalismo objetivista; ellas no pertenecen a la necesidad, sino más bien a la contingencia de la historia. Y, sin embargo, para Husserl la historia de la filosofía es también necesaria. A diferencia de Hegel, la necesidad no surge excluyendo el fenómeno, sino haciendo de la historia un fenómeno. Es accediendo al fenómeno que podemos comprender el sentido y la necesidad de la historia de la filosofía.

Este rasgo de necesidad nos conduce a un último punto: la libertad del filósofo. El filósofo tiene un rol fundamental porque, aunque la filosofía sea, para ambos autores, una formación cultural entre otras, es, para Hegel, la conciencia del espíritu del pueblo y la reflexión de sí del espíritu en su forma más pura, y, para Husserl, el «cerebro»<sup>142</sup> de la humanidad; la vida auténtica de la humanidad depende de la «función arcóntica» de la filosofía. Ahora bien, ¿qué libertad le queda al filósofo, según Hegel, frente a la necesidad del devenir del espíritu, frente al ardid de la razón? Según Taylor: «Lejos de ser otra de esas ideas hegelianas 'místicas' e incomprensibles, una categoría como el 'ardid de la razón' es un elemento indispensable a toda teoría de la historia que concede un rol a las motivaciones inconscientes»<sup>143</sup>. Así, Hegel sostiene que debemos atribuir las producciones de la historia de la filosofía al espíritu<sup>144</sup>. Pero, por otro lado, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* se sostiene que el comienzo de la filosofía es exterior al sistema, pues depende de un acto del querer, de la subjetividad de alguien que se decide a filosofar<sup>145</sup>. Sobre este tema, Osorno explica que la necesi-

<sup>141</sup> Cfr. IHF, p. 284 (cfr. EGP, p. 65).

<sup>142</sup> Crisis, Anexo III, p. 348.

<sup>143</sup> Taylor, Charles, *Hegel et la société moderne*, p. 100.

<sup>144</sup> Cfr. Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, traducción de Wenceslao Roces. México: FCE, 1996, pp. 8-9 (cfr. EGP, p. 12).

<sup>145</sup> Cfr. *Enciclopedia*, § 17, p. 119 (*Enzyklopädie*, § 17, p. 50).

dad de la filosofía en tanto sistema es inseparable de la posibilidad de la filosofía en tanto que historia en la que interviene «la contingencia de los individuos (filósofos)»<sup>146</sup>. Con el fin de mantener la coherencia del sistema, es necesario que esta posibilidad sea necesaria para la necesidad misma de la libertad demostrada en el sistema, «hace falta que el filósofo pueda escoger 'de derecho' para que su decisión verifique 'de hecho' que la filosofía es, en su necesidad, lo mismo que la libertad»<sup>147</sup>. La libertad del filósofo parece, pues, atrapada en la relación paradójica entre la filosofía en tanto que sistema y la historia de la filosofía.

La situación es otra en el caso de Husserl. Aunque, para él, los filósofos sean portadores de la idea de filosofía y sigan inconscientemente el sentido unitario de la historia, no se plantea un ardid de la razón. Por ello y porque la reactivación del sentido originario que permite salir de la crisis depende de la libertad del filósofo, de su querer y su decisión de filosofar, es necesario recurrir a la responsabilidad propia del filósofo. Este debe hacerse responsable de su tarea, pese a la imposibilidad de cumplirla definitivamente.

Para los dos autores, la tarea de la filosofía es comprendida en relación con su historicidad. Ahora bien, en los dos casos, se trata de una tarea que la filosofía se da a sí misma. Los no filósofos no piensan que la filosofía sea responsable de la humanidad o que sea la conciencia de su cultura. Si ya no podemos atribuir este rol a la filosofía, al menos podemos mantener y exigir su posición crítica en el seno de la sociedad. Pero eso lo esperamos de todo ciudadano y no solamente del filósofo. ¿El saber del filósofo permite una crítica más adecuada a nuestras necesidades actuales, una crítica más aguda? Según Hegel y Husserl, sí. Esta agudeza, sin embargo, no es suficiente si permanece encerrada en el saber filosófico.

---

<sup>146</sup> Osmo, Pierre, «La liberté du philosophe. Sur la possibilité et la nécessité de l'histoire de la philosophie dans le système de la philosophie hégélienne », en: Fagognet, F. (ed.), *Autour de Hegel. Hommage à Bernard Bourgeois*, Paris: Vrin, 2000, p. 357.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 361.

# La idea de Europa en Husserl y Patočka

The Idea of Europe in Husserl and Patočka

**EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO**

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo  
México

*Acta fenomenológica latinoamericana, Volumen II. Artículos.*

*Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 245-258.*

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

El presente texto trata de dar cuenta de la crisis en que se encuentra la cultura occidental contemporánea, mostrando que tiene su origen en la crisis misma de Europa, como realidad histórico-geográfica y cultural, pero sobre todo como idea. Esta crisis fue ya puesta en evidencia en la obra husserliana y desarrollada magistralmente luego por su discípulo, el pensador checo Jan Patočka. Aquí se aborda el tema a través de la perspectiva fenomenológica de ambos autores: en Husserl, poniendo en cuestión el desarrollo de las ciencias en Europa y radicalizando el problema filosófico del fundamento y del sentido; en Patočka, dando cuenta de la importancia de volver, como Husserl, «a las cosas mismas», pero apelando también a un retorno a la noción griega de la «cura del alma», replanteando y reformulando a los pensadores clásicos, en especial Platón. La lectura fenomenológica del problema europeo, desde su génesis hasta sus implicaciones actuales, permite, a través de los autores propuestos, una clarificación de la situación cultural actual y sus perspectivas de desarrollo, tratando de restaurar categorías filosóficas olvidadas injustamente, y que hoy tiene mucho que decir a la desesperanzada humanidad de inicios del milenio, en la que lo efímero y aniquilador parece querer prevalecer sobre la eternidad de la dimensión espiritual humana.

The present paper attempts to give an account of the crisis of contemporary Western culture, as having its origins in the European crisis itself, as a cultural-historical and geographic reality, but most of all as an idea. Husserl's work made this crisis already evident, and was later developed by his disciple, the Czech thinker Jean Patočka. This issue is dealt with here from the phenomenological perspective of both thinkers. According to Husserl's, by questioning the development of European science and radicalizing the philosophical problem of foundation and sense. According to Patočka's, by emphasizing —as Husserl did— the important issue of going back to the «things themselves», but also by appealing to the Greek notion of «soul cure», and reformulating Classic thinkers as Plato. The phenomenological interpretation of the European problem, since its genesis to its present implications, allows a clarification of the current cultural situation and its developmental perspectives, by restoring philosophical categories that have remained unjustly forgotten. These still have much to say to the hopeless humanity of the beginning of a new millennium, for whom the ephemeral and annihilating seem to prevail over the eternity of human spiritual dimension.

## § 1. Introducción

El presente texto trata de dar cuenta de cómo dos manifestaciones de la fenomenología abordan la crisis en que se encuentra la cultura occidental contemporánea, mostrando que tiene su origen en la crisis misma de Europa, como realidad histórico-geográfica y cultural, pero sobre todo y principalmente como idea, como concepto, como fenómeno. Esta crisis fue ya puesta en evidencia en la obra husserliana y desarrollada magistralmente luego por su discípulo, el pensador checo Jan Patočka, en el sentido de pensar acerca de la situación de decadencia y declinación humanas que aparecen en el mundo contemporáneo antes y después de las dos guerras mundiales, a través de la perspectiva fenomenológica de ambos autores<sup>1</sup>: en Husserl, poniendo en cuestión el desarrollo de las ciencias en Europa y radicalizando el problema filosófico del fundamento y del sentido; en Patočka, dando cuenta de la importancia de volver, sí, como Husserl, «a las cosas mismas», pero apelando también a un retorno a la noción griega de la «cura del alma», replanteando y reformulando a los pensadores clásicos, en especial a Platón, ya que, de acuerdo a la visión del propio Patočka, la idea misma de Europa surge de la conjunción entre el sedimento residual de la polis griega y el del Imperio Romano. La lectura fenomenológica del problema europeo, desde su génesis hasta sus implicaciones actuales, permitirá, a través de los autores propuestos, pensamos, una clarificación de la situación cultural actual y sus perspec-

---

<sup>1</sup> El problema de la identidad europea no ha sido desarrollado de manera tan radical como problema filosófico a nivel de crítica y de propuesta por otros filósofos europeos, quizá con excepción de María Zambrano con su *La agonía de Europa* y de Karl Jaspers, en textos como *Vernunft und Wiedervernunft in unserer Zeit* y *Von Ursprung und Ziel der Geschichte*, así como en menor medida por H.-G. Gadamer en *Das Erbe Europas. Beiträge*.

tivas de desarrollo, tratando de restaurar categorías filosóficas olvidadas injustamente, con la finalidad de revitalizar a la filosofía como una actividad del pensamiento que hoy más que nunca tiene mucho que decir a la desesperanzada humanidad de inicios del milenio, en la que lo efímero y aniquilador parece querer prevalecer sobre la eternidad de la dimensión espiritual humana.

Para la tarea que nos proponemos, nos centraremos primero en analizar las consideraciones husserlianas acerca del problema que nos ocupa, a partir fundamentalmente de sus cinco ensayos sobre la renovación, de los cuales los tres primeros se publicaron originalmente en la revista japonesa *Kaizo*, mientras que los últimos dos permanecieron inéditos hasta su publicación en el volumen XXVII de *Husserliana* bajo el título de *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*<sup>2</sup>. Por supuesto que no podremos renunciar a las consideraciones de Husserl vertidas en las Conferencias de Praga y consignadas en su célebre *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

En un segundo momento, trataremos de dar cuenta de la concepción sobre Europa a partir del pensamiento de Jan Patočka, gran discípulo de Husserl y sin duda el más grande filósofo checo del siglo XX; en este caso, abordaremos las principales concepciones patočkianas que se encuentran en su texto *Platón y Europa*<sup>3</sup>, donde el tema de la *cura del alma* guía su exposición para fundamentar el carácter del ser y la historia europeos, en confluencia con una fenomenología de la misma idea de Europa.

Finalmente, intentaremos sintetizar y confrontar ambos pensamientos acerca del problema derivado de pensar Europa, su importancia, sus implicaciones y consecuencias para nuestro momento histórico y filosófico, tratando de proponer, a partir de ambos pensadores, un modelo que sirva para que la humanidad europea, de la que somos también nosotros herederos en más de un sentido, pueda repensarse a sí misma como el fundamento y la posibilidad de encabezar una reformulación humanitaria integral, tal como fue en sus orígenes griegos, y logre superar las «culpas» derivadas de las aberraciones que, especialmente en el siglo que acaba de pasar, parecieron opacar la indiscutible importancia de la civilización europea y su rol de modelo cultural para la humanidad entera.

---

<sup>2</sup> Estos escritos husserlianos se encuentran integrados, en su edición italiana, que es la que utilizamos, bajo el título de *L'idea di Europa*. Husserl, Edmund, *L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento*, a cura di Corrado Sinigaglia, Milano: Raffaello Cortina, 1999.

<sup>3</sup> Patočka, Jean, *Platone e l'Europa*, a cura di Giovanni Reale, Milano: Vita e Pensiero, 1998, segunda edición. Hay también una edición en español: Patočka, Jean, *Platón y Europa*, traducción al español del francés a cargo de M. A. Galmarini, Barcelona: Península, 1991.

## § 2. Husserl: Europa entre la crisis y la renovación

Edmund Husserl inicia su reflexión acerca del problema europeo a partir de la noción misma de *renovación*, como un requerimiento exigido por una cultura que ha perdido la fe. Esto significa que Husserl —y como veremos más adelante, también Patočka— fundan la fortaleza de una civilización en la noción de fe. Paradójico, podría parecer, si pensamos que el término, al menos desde la modernidad, aunque desde la misma Edad Media, se ha opuesto al de *razón*, y, por lo tanto, a la actividad filosófica misma. Además, en la fenomenología fundada por Husserl, la fe pertenecería a una esfera peculiar de vivencias, cuyo objeto —Dios— no se manifiesta en una *Gegebenheit* para la conciencia como evidente. Sin embargo, Husserl entrevé que la fe es parte de la racionalidad misma y que a lo que se opone, en realidad, es a la actitud pasiva que se resigna a la fatalidad; es más, tal actitud pasiva puede identificarse con lo que se denomina *pérdida de la fe*. Tanto la fe como la razón constituyen fuerzas activas que conducen a la construcción de valores en los que una cultura *crea y reflexiona* y en los que, luego de tales procesos, se funda. La primera debe hallar su prolongación en la segunda para que se exprese efectivamente: «la fe que nos anima (...) puede entonces 'mover montañas' no en la fantasía, sino en la realidad, sólo si se transforma en pensamiento objetivo, racionalmente evidente (...). Y en tal modo la fe se procura a sí misma el fundamento de su propia justificación racional»<sup>4</sup>. Esto significa que fe y razón, para el padre de la fenomenología, están en línea de continuidad filosófica, en la que el impulso creador nace necesariamente de un acto de asentimiento de fe, pero en la que, al mismo tiempo, su perfeccionamiento debe desarrollarse racionalmente. La racionalidad no puede partir desde sí misma, pero la fe no puede permanecer en sí misma.

Así, el ideal de ciencia rigurosa para la filosofía, tan importante para Husserl, se funda en la posibilidad de adherir a una creencia fuerte que dé inicio a los actos creadores de los que toda cultura se constituye, a favor de la superación de un escepticismo radical así como, dice Husserl, de «la impudicia de la sofística», que conciben al ámbito ético-social tan sólo como un medio para alcanzar fines innobles como los de un «nacionalismo degenerado» que el pensador de Moravia ya entreveía en el *statu quo* de su país, devastado por una guerra mundial y encaminado hacia otra conflagración con consecuencias aún peores que la primera.

El problema, para Husserl, es que la posibilidad de renovación sólo puede darse fundándose en una verdadera ciencia racional de lo humano y la comunidad, que, a su vez, son las fuentes primigenias del ámbito de lo político, de la esfera ética, tanto personal como social, así como de la misma praxis social. Conocemos la resolución

<sup>4</sup> Husserl, E., *op. cit.*, p. 5.

husserliana en el sentido de que es absolutamente necesaria una ciencia que fundamente y, sobre todo, que explique racionalmente los hechos prácticos y empíricamente dados de lo humano, del mismo modo en que la matemática lo hace, en el ámbito de las ciencias de la naturaleza, respecto del universo empírico para explicarlo racionalmente; sabemos, de cualquier modo, que, para Husserl, tanto en los ensayos sobre la renovación, como en la *Crisis*, hay una diferencia radical y esencial entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, porque hay una diferencia inicial entre ambas realidades y diferencias ulteriores también. En este escrito no expondremos de qué diferencias se trata<sup>5</sup>, nos contentaremos con decir que, para que la renovación pueda darse o, al menos, pueda pensarse acerca de la posibilidad de ésta, es necesario superar todo tipo de prejuicio naturalista, para lo cual es necesario, a su vez, partir, desde luego, del paralelismo antes descrito entre la matemática y la ciencia ideal del espíritu, pero también superar la analogía constante que nos llevaría a la comparación continua entre las ciencias del espíritu y las de la naturaleza, a causa de la confrontación entre sus objetos generales —espíritu y naturaleza—, en que esta última sería paradigma y modelo a seguir para la constitución del primero y sus derivaciones, como las realidades del universo cultural, social, artístico y religioso.

Ahora bien, Husserl considera que las ciencias humanas, al ser empíricas, no pueden suministrarnos el medio adecuado para alcanzar una renovación en sentido pleno. Aquí se nos presenta una primera cuestión: ¿no es acaso el problema de la renovación, al referirse a la cultura, un problema que está referido necesariamente a hechos, esto es, a elementos fácticos y, por lo tanto, las ciencias empíricas humanas podrían hacerla objeto de su investigación y reflexión? La respuesta consiste en pensar que la facticidad está necesariamente sometida a una nomología racionalmente fundada. En palabras del propio Husserl: «Toda meditación profunda nos conduce nuevamente aquí a las cuestiones *de principio* relativas a la razón práctica que se refieren al individuo, la comunidad y su vida racional en una generalidad esencial y puramente formal, una generalidad que trasciende todas las factualidades empíricas y todos los conceptos contingentes»<sup>6</sup>.

Es conocido que Husserl rechazó la constitución de una «antropología filosófica» como ciencia verdadera, debido a su inevitable asociación con un «antropologismo» emparentado con el «psicologismo», pero ello no significa que el propio Husserl no emprendiera un notable esfuerzo intelectual en dilucidar la esencia de lo humano y, por tanto, no significa que no haya intentado establecer una disciplina como la que nosotros llamamos antropología filosófica. Ello se vuelve especialmente evidente en

---

<sup>5</sup> Para la exposición completa por parte de Husserl acerca de la diferencia esencial entre realidades naturales y espirituales, *cf.* *ibid.*, pp. 8-10.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 10.

el libro II de las *Ideas*, en donde la idea de *humanidad* ha de estar objetivamente fundada para alejarse de cualquier relativismo, y donde, igualmente, se intenta fundar la idea de hombre en la captación esencial que trasciende todas las realidades empíricamente determinadas de ser humano y los conceptos contingentes ligados a ella. Claro, lo que sucede es que tal antropología, como ciencia que se ocupa de la esencia del hombre en general, no es otra que la filosofía misma, tal como Husserl la plantea, esto es, una filosofía fenomenológica que, en este caso, puede ocuparse de la persona sin caer en ningún relativismo, llegando a las estructuras últimas del ser humano concreto como constituido por cuerpo, psique y espíritu<sup>7</sup>.

Ahora bien, respecto del problema de la *renovación*, vemos, igualmente, que, desde la fenomenología, no se trata de describir las realidades fácticas particulares y contingentes que son manifestación de culturas igualmente determinadas y específicas, sino que se trata de dar cuenta de la estructura general, formal, esencial de la cultura humana, independientemente de sus advocaciones particulares. Pero, entonces, ¿cómo abordar el problema específico de la humanidad europea, y, entonces, de la idea misma de Europa, sin caer en un relativismo claramente anti-fenomenológico y alejado de los ideales husserlianos? Husserl apela nuevamente a la necesidad de dirigirse a las posibilidades esenciales, siempre *a priori*, que fundamentan luego las formaciones concretas, donde estas últimas no son negadas sino sometidas a una necesaria epojé. «Si no recorremos la vía fantástica de la utopía, sino que nos dirigimos más bien a la fría verdad objetiva, este proyecto debe asumir necesariamente la forma de una determinación de esencia puramente conceptual, y las posibilidades de la realización de la idea deberían ser análogamente consideradas *a priori* de manera rigurosamente científica como puras posibilidades de esencia»<sup>8</sup>.

Es muy interesante subrayar que, partiendo nuevamente de un acto cuya estructura es la de la fe, Husserl da cuenta de la necesidad del replanteamiento de una «nueva» humanidad europea, partiendo, incluso, por negación: el ser humano se percató de la posibilidad ideal de una humanidad que es tipificada moralmente como positiva porque previamente ha extendido un juicio reprobatorio de la cultura humana en que vive, y tal juicio implica la *creencia* en una idea «verdadera, auténtica y objetivamente válida» de la cultura a la que se aspira. Husserl se erige, así, en un verdadero filósofo de la cultura, y define a ésta como «el conjunto de las acciones y operaciones puestas en acto por hombres que están en común en sus continuas actividades; ope-

<sup>7</sup> Tarea que llevó a cabo ejemplarmente Edith Stein, su gran discípula, a partir de consideraciones no suficientemente desarrolladas por Husserl en *Ideas II*, especialmente por lo que se refiere a la vivencia de la empatía (*Einfühlung*), como acceso privilegiado para comprender la intersubjetividad personal, al mismo tiempo que la estructura misma de lo que ya el propio Husserl denomina *persona*. Para la cuestión de esta antropología filosófica en clave fenomenológica, consúltese el siguiente texto del suscrito: González Di Pierro, E., *De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein*, México: Editorial Dríada-UMSNH, 2005.

<sup>8</sup> Husserl, E., *op. cit.*, p. 11.

raciones que existen y perduran espiritualmente en la unidad de la conciencia de la comunidad y de su tradición mantenida siempre viva»<sup>9</sup>.

Finalmente, es muy importante destacar que la visión husserliana se dirige directamente a la ética, entendida tanto en el plano individual como en el plano social. Este último ha de ser entendido como *ética de la comunidad*, y ésta es la que se aplica a «Europa», en tanto realidad comunitaria y no sólo como entidad ideal. Es interesante hacer notar que, al contrario de lo que comúnmente se cree, Husserl se preocupó por problemas éticos concretos, y de hecho el título completo del ensayo sobre este asunto lo atestigua, pues se titula *La renovación como problema de ética individual*<sup>10</sup>, y en él la idea que prima es la de que la constitución ética de una «humanidad» (como la europea) tiene su base en la constitución ética del hombre singular, del individuo concreto. En efecto, «una humanidad puede, es más, debe ser considerada un 'hombre en grande' y ser pensada en su posibilidad de determinarse de manera que responda a una ética de la comunidad, y por tanto en su deberse determinar éticamente»<sup>11</sup>.

### § 3. Patočka: Europa entre la fenomenología y la «cura del alma»<sup>12</sup>

Precisamente Husserl y su método fenomenológico constituyen el punto de partida y el fundamento teórico de la entera filosofía de Jan Patočka, el gran filósofo checo que, después del desencanto filosófico en su país, inicialmente impregnado de positivismo mal interpretado y dogmatizado, y luego de un marxismo igualmente dogmático y a-crítico, encontró en el pensamiento husserliano y en sus epígonos, especialmente Heidegger, la vía de pensamiento original que complementaría con una valoración profunda de la filosofía griega, en especial la filosofía de Platón como la base misma no sólo de la filosofía, sino de toda la cultura occidental, europea y, finalmente, universal.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 25-51. En toda esta parte, Husserl se dedica a tratar de esclarecer la relación esencial que hay entre la renovación ético-social y la renovación ético-individual, en donde el análisis de la segunda es el *leitmotiv* de este ensayo y que aquí no profundizamos mayormente, limitándonos a decir que, para ello, el autor de las *Meditaciones cartesianas* se basa en la búsqueda de la esencia que ya había expuesto en su anterior ensayo y que, claro, no puede ser otro que el de la descripción fenomenológica con pretensión de objetividad y absolutamente *a priori*. Por otro lado, el análisis que conducirá se referirá al problema antropológico, dando cuenta del ser humano como portador de los rasgos distintivos de la *personalidad* y de la *libertad* como esencialmente constitutivos de su esencia. Nuevamente, vemos que aquí Husserl aborda temáticas que —a diferencia de lo que muchos piensan erróneamente— son atribuidas exclusivamente a algunos de sus discípulos, en particular y de manera destacada a Edith Stein, especialmente por lo que se refiere al problema de la persona como problema filosófico y objeto de análisis fenomenológico.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>12</sup> Prefiero utilizar la expresión «cura del alma» y no la de «cuidado del alma» porque me parece más acorde con el espíritu heideggeriano del que Patočka es depositario, pues, como se sabe, el término «*Sorge*» de Heidegger es traducido usualmente en castellano precisamente como «cura», lo cual coincide con la traducción italiana.

Para abordar directamente la problemática, entonces, diremos que Patočka basa su reflexión sobre dos pilares: uno, el de la fenomenología husserliana como ciencia del fenómeno en cuanto tal, esto es, la ciencia de la *manera* en la cual las cosas se presentan, y, otro, el de la teoría platónica del conocimiento. En ambos casos, el lugar en que se manifiesta tanto el fenómeno como la «cura del alma» es en el hombre, en el ser humano. Es en la dimensión fenoménica que el ser humano puede percatarse de su propia finitud y precariedad, en una dimensión simultáneamente de privilegio y de tragedia, en tanto único depositario del fenómeno y la conciencia de éste. Nos dice Patočka: «Estamos aquí en presencia de dos tesis: por una parte, en el mostrarse, en aquello que se muestra, tenemos siempre, de alguna manera, un todo; y por otra, el mostrarse como tal conduce igualmente a un todo. Estamos, por así decir, sometidos a la manifestación, no somos libres respecto de aquello que se manifiesta. El mundo que se manifiesta en totalidad nos tiene ya desde siempre prisioneros, nos ha ya impuesto su ley»<sup>13</sup>.

De esta evidencia va a desprenderse una consecuencia importante: ¿qué debe hacer el hombre ante esta realidad que, en términos del propio filósofo checo, es una «maldición»? Esta pregunta, a su vez, tiene consecuencias profundísimas para el problema que nos ocupa. Veamos sintéticamente en qué sentido: el hombre posee la potencialidad y la capacidad de convertirse profundamente para construir un *proyecto vital* que lo conduzca a una vida de excelencia, vida de excelencia que puede incluso, en palabras del filósofo italiano Giovanni Reale, acercarse a la de la divinidad. Para Patočka, la idea, en su origen, es absolutamente griega y es la de que, en el contexto de estas posibilidades múltiples que el ser humano alberga, el hombre ha de hacer del fenómeno la instancia que rija su existencia, para mostrarse como un ser pleno que tenga experiencia de esta multiplicidad de potencias. De esta manera, escribe Patočka, «el hombre está, o, al menos en algunas circunstancias, estaría en condiciones de hacer del mundo humano un mundo de verdad y de justicia. Cómo alcanzar esto —he aquí justamente el objeto de la cura del alma»<sup>14</sup>. El contenido de la anterior cita constituye el núcleo conceptual desde el que, bajo la óptica patočkiana, nació precisamente la idea y la historia de Europa hasta la modernidad. Es decir, es la filosofía de Platón el pilar principal sobre el que se apoya Europa.

Habíamos anticipado, sin embargo, que Patočka, al igual que Husserl, reconocían a la *fe* un papel importante en la constitución del significado de Europa, lo cual parecería estar ausente en el discípulo, ya que en Husserl mostramos que se trata de la «fe filosófica» como complemento y desarrollo de la racionalidad y no como su opuesto; Patočka, genialmente, reconoce igualmente que la *fe*, incluso la *fe* en sentido

<sup>13</sup> Patočka, J., *Platone e l'Europa*, pp. 49-50.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 67.

eminentemente religioso, es clave y constitutiva de la historia europea, pero considera, en una hipótesis un tanto aventurada a nuestro parecer, que fue Platón el que transformó al mito en religión, considerando a esta última como una elección de corte moral con base en convicciones filosóficas y que, luego, esta transformación platónica sería asimilada por el cristianismo. Por tanto, al igual que Husserl en este sentido, Patočka considera que la fe —y la misma religión— es parte de la actividad filosófica, pues es la instancia que, precisamente, hace que el filosofar sea una actividad viva y concreta —y no puro teorizar— dirigiéndose al cuidado del alma en el pensar mismo. Volveremos más adelante sobre este punto.

Ahora bien, sabemos que Patočka, a diferencia de Husserl, vivió también la segunda conflagración mundial y además sufrió en carne propia las represiones del comunismo checo del que fue víctima en 1977, y se preguntó, en función de tan intensas experiencias, la razón del desequilibrio humano que nosotros hemos heredado y seguimos percibiendo. Concretamente, la pregunta de Patočka es la siguiente: ¿no será que, en la búsqueda de las raíces del desequilibrio actual, tenga que ser necesario remontarse a los albores mismos de Europa y luego, a través de sus orígenes, ascender hasta la relación entre el hombre y su lugar en el mundo?<sup>15</sup>. Pero, al igual que Husserl, piensa que Europa ha sido «maestra del mundo» aunque *parece* haber llegado a su fin, lo que no impide que la respuesta a la pregunta formulada sea afirmativa. Claro, es inevitable una segunda pregunta: ¿cuál es la razón de que Europa haya llegado al estado de crisis al que llegó?, la cual es respondida por Patočka palmariamente, identificando dos causas: la desunión y una gran potencia a su disposición. Respecto de la primera, habría que suponer que Europa estuvo alguna vez unida, como Patočka lo considera, afirmando que, si bien a partir del siglo XIX tal unidad no se ve, y Europa aparece como un ente absolutamente fragmentado, en la Edad Media es una realidad que se expande como una totalidad, a partir de los restos y derivaciones de la *polis* griega y del Imperio Romano; ambas instancias son, aún sin ser todavía Europa, su germen originario.

Es evidente que, para Patočka, como para Husserl, la noción de Europa trasciende el mero nivel geográfico-político, y se convierte en una idea que ha sido creada por seres humanos cuyo proyecto común es el de vivir unidos a partir precisamente de la citada herencia griega, tan importante a los ojos del filósofo checo, hacia un proyecto vital colectivo fundado en un deseo que, a partir de los inicios del período medieval, se incrustaría en forma de problema filosófico en toda la humanidad. Escribe Patočka: «En el curso de este período <el medieval> toman forma todos los problemas que desde entonces acompañan a la humanidad: el problema de un Estado universal, de la religión universal, del equilibrio social, del equilibrio recíproco de las naciones. (...) Así se origina la Europa medieval. Todos aquellos que se adhieren a este programa,

---

<sup>15</sup> Cfr. *ibid.*, p. 38.

todos aquellos que dan su asentimiento al programa del Reino de Dios, (...) *todos aquellos que se unen para realizar este programa, pertenecen a Europa*<sup>16</sup>. En esta última frase podemos ver que Europa se concibe como un ideal por realizar, ideal que comienza a formarse en lo que nosotros conocemos geográficamente como continente Europeo, pero que trasciende estas fronteras. En la modernidad, obviamente, Europa está constituida igualmente por los territorios de ultramar y las colonias que son una prolongación del proyecto citado y por los hombres que ahí habitan y han hecho suyo este proyecto. Parte importante de éste es la noción de «cura del alma», que los griegos identifican con la libertad humana, y el impulso filosófico del ser humano para ir contra la tendencia general del mundo hacia la caída, a partir del descubrimiento, eminentemente europeo, de la eternidad, y todo ello dirigido hacia la finalidad de construir un mundo justo y verdadero cuya posibilidad es concebida como real por parte de quienes se unen en este programa.

Tal es la especificidad de la dinámica europea, este proyecto de la «cura del alma» que para Patočka es el centro constitutivo y característico del ser europeo. El ser humano está rodeado de posibilidades múltiples. Pues bien, en el momento en que la filosofía hace irrupción como posibilidad junto con las otras, es que surge la reflexión primigenia y radical sobre la finitud y la temporalidad, sobre lo infinito y lo eterno y sus relaciones. Y, desde su surgimiento, ésta ha de ser la principal tarea de la actividad filosófica. La unidad europea, tema que hoy resurge más pujante que nunca, no será posible más que rescatando este cometido helénico de la cura del alma en concomitancia con la *fe* en la posibilidad de una realidad socio-político-cultural justa y auténtica, en forma de unidad.

#### § 4. Conclusiones

Tanto para Husserl como para Patočka, aun bajo terminologías distintas, el *alma* se encuentra en el centro mismo de la filosofía, e, igualmente, para ambos, el núcleo del filosofar no puede ser más que exclusivamente griego. En ambos, igualmente, encontramos la idea de que a este núcleo helénico se le ha añadido el fundamento religioso que fortalece la unidad del ser europeo, particularmente la religión cristiana. A pesar de que en Husserl parece no ser tan evidente la valoración positiva del papel del cristianismo y de que para Patočka los contenidos de la filosofía cristiana habían sido ya formulados por Platón, los dos filósofos reconocen que el cristianismo es la única religión que da razón o intenta dar razón de sí misma, más acá de los dogmas que la

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 40-41. Las cursivas son mías.

constituyen<sup>17</sup>, y es, por tanto, una instancia sin la cual la idea de Europa estaría incompleta. Husserl nos dice: «En el momento en que los dos movimientos culturales ya identificados, la difusión mundial de la cultura griega, científicamente formada, y la de la religión cristiana, se encuentran, y la racionalidad intuitiva de la fe se liga simpáticamente con la racionalidad de la filosofía y de la ciencia o, como podríamos igualmente decir, la libertad del cristiano con la libertad del filósofo, se vuelven ambas conscientes de su estrecho parentesco, nace el 'Medioevo'»<sup>18</sup>. Por su parte, Patočka señala: «Se dice que el dogma cristiano es algo irracional. Sin embargo, es un hecho singular el que ninguna otra religión, además de la que ha recibido la influencia de la filosofía griega, posee dogmas. Un hecho singular es también el que los dogmas no hayan sido establecidos por un simple *sic volo, sic jubeo*, sino que hayan siempre sido preparados por una discusión muy atenta»<sup>19</sup>.

Claro, especialmente en Patočka, incluso la fe es producto de la filosofía griega y luego coincidirá —en general, porque para el pensador checo hay diferencias que aquí no expondremos— con lo que la tradición cristiana denomina fe, pero, como quiera que sea, nos encontramos nuevamente con el componente que podemos llamar *fideísta* en las concepciones fenomenológicas de los dos pensadores. Tanto para Husserl, como para Patočka, nuestro estar atrapados por la manifestación y la presencia del fenómeno, esto es, el hecho de que no seamos libres al interior del manifestarse, hace que sea absolutamente necesario el componente de la fe respecto a todo aquello que se nos manifiesta y se nos presenta.

Finalmente, la interpretación patočkiana de la fenomenología husserliana es que esta última es una interrogación esencial acerca de la *subjetividad del sujeto*, ya que toda aparición está necesariamente mediada por una subjetividad; sin embargo, Patočka llama la atención sobre el hecho de que interrogar sobre la *subjetividad* del sujeto no significa interrogar acerca del sujeto, sino sobre algo que, en última instancia, es *objetivo*. Cuando Husserl define que la fenomenología es «doctrina de la subjetividad trascendental», no se detiene en la subjetividad, sino, al contrario, tal definición indica que la aparición significa para alguien, es decir, implica la subjetividad, tal es la estruc-

<sup>17</sup> Y ésta es la gran diferencia al menos con las otras dos grandes religiones monoteístas, el judaísmo y el Islam que, en un inicio, parecen tener la misma estructura intencional y el mismo proyecto y programa que el cristianismo pero que, como sabemos, no es el mismo, en gran parte justamente por la falta del elemento reflexivo filosófico que impregna a la religión cristiana. El deseo de universalidad de esta última —con todo y sus cismas— está ausente de manera necesaria en la religión judía, y se encuentra fuera del proyecto islámico, a pesar de que su intención primigenia parece ser la de una expansión que englobe a otros pueblos, aunque, en el fondo, se sigue sustentando la idea excluyente de que el Islam auténtico sólo es posible a través de la lengua árabe y que es realmente fiel a Alá sólo aquel que hable tal lengua. Pero, además, es importante hacer notar que, tanto judíos como musulmanes, y en especial estos últimos, excluyen de su propia religión cualquier lazo con la argumentación filosófica, al contrario del cristianismo.

<sup>18</sup> Husserl, E., *op. cit.*, p. 81.

<sup>19</sup> Patočka, J., *Platone e l'Europa*, p. 169.

tura misma del aparecer, que es objetividad pura. De hecho, estamos hablando de la noción misma de constitución que Husserl desarrolla en el libro II de las *Ideas*. Patočka insiste en que la fenomenología es esencialmente a-subjetiva, lo que se refleja en esta afirmación radical: «en efecto, no pienso que ni siquiera el mundo de la imaginación esté falto de objetividad, en el sentido de la presentación de algo que se muestra a nosotros, en contraposición a nosotros mismos a quienes se muestra»<sup>20</sup>.

Todo lo anterior es aplicable al fenómeno «Europa», como objetividad constituida para una subjetividad colectiva que es la comunidad europea, y la comunidad universal surgida históricamente a partir de ella. Así, de acuerdo con Husserl, la humanidad europea se ha ido alejando paulatinamente de su propia finalidad, del cometido originario que, como ya tuvimos ocasión de examinar bajo la óptica de Patočka, no es otro que el de la realización de un ideal de autenticidad y justicia en su vida común y cultural, la que, para Husserl, «posee innata en sí la idea de una auténtica humanidad, de una auténtica vida común que, una vez llegada a conciencia común, se vuelve imperativo categórico común»<sup>21</sup>. El problema es que Europa ha exacerbado como absolutos los valores espirituales que se encontraban circunscritos y limitados por el espíritu ético, igualmente constituido por los propios europeos en épocas premodernas, espíritu luego cada vez más diluido hasta llegar a lo que Husserl denomina «egoísmo nacional», causado porque, como dice en una frase de extraordinaria vigencia, «toda cosa, la ciencia, el arte, y aquello que puede siempre ser considerado en modo absoluto como bien espiritual, se vuelve objeto de exaltación nacional, mercadería del mercado y de poder nacional, instrumento de poder»<sup>22</sup>.

Por nuestra parte, de acuerdo con ambos filósofos, consideramos que es posible, en la humanidad europea, en *nuestra* humanidad fundada en los pilares de la cultura griega y la fe cristiana, volver a intentar construir el proyecto iniciado en las postrimerías de la época medieval, en el cual una de las preguntas-guía, inaugurada en su sentido radical por San Agustín, «¿por qué el mal?», pueda hallar su respuesta en la interioridad greco-cristiana en su forma de cura del alma, como Patočka la concibe, y en la noción de constitución, como Husserl la enuncia. Proyecto en el que, como en ninguna otra cultura, Europa vuelva a ser consciente de la libertad, la finitud, la mortalidad de la concreción humana, así como también, y esto es quizá lo más importante, vuelva a creer en sí misma y rechace los criterios y modos de vida que le han impuesto sus herederos contemporáneos más monstruosos —siendo los Estados Unidos el heredero principal.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>21</sup> Husserl, E., *op. cit.*, p. 136.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 142.

Nosotros, en tanto latinoamericanos, estamos llamados, igualmente, a la ayuda de esta recuperación, que es finalmente una vuelta a la *confianza*, a la *fe* que se perdió especialmente en el siglo XX. Porque América Latina, con su diversidad cultural, su constitución fundada en buena parte en el mestizaje, es igualmente europea, en el sentido de que, como muchos pensadores de nuestros países lo han podido identificar, coincidiendo en esto con lo expuesto por los dos pensadores centroeuropeos aquí presentados, el espíritu y la actitud ética, la esencia de la voluntad de una cultura que esté fundada en la racionalidad, han de ser la principal directriz para configurar una pluralidad con ideales comunes, especialmente los de verdad y justicia para constituir el espíritu del tiempo que, como señala Husserl en esta afirmación, con la que concluyo, «debería vivir en cada individuo y debería ser considerado en la conciencia general como característica natural del individuo normal»<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> *Loc. cit.*

# La racionalidad crítica y los problemas de las tradiciones culturales

Critical Rationality and Problems of Cultural Traditions

NAM-IN LEE

Universidad Nacional de Seúl  
Corea

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II. Artículos.*

*Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 259-272.*

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

En el presente trabajo, evaluaré críticamente la crítica de Habermas a la teoría husserliana de evidencia y desarrollaré el concepto de racionalidad intuitiva. A partir de ello, mostraré dos cosas: primero, que, contrariamente a lo que mantiene Habermas, la racionalidad crítica no puede ser identificada con la racionalidad comunicativa y, en segundo lugar, que la racionalidad intuitiva es el núcleo de la racionalidad crítica. En la última sección, me ocuparé de la relación entre la racionalidad crítica y las tradiciones culturales. El punto principal consiste en que la racionalidad crítica no es trascendente a las relaciones culturales, sino que se encuentra condicionada por ellas, ya que la racionalidad intuitiva, su núcleo, está condicionada por las tradiciones culturales.

In this paper, I will critically assess Habermas' criticism on Husserl's theory of evidence and develop the concept of intuitive rationality. Thereafter I will show two things; firstly, contrary to what Habermas maintains, critical rationality cannot be identified with communicative rationality, and, secondly, intuitive rationality is the core of critical rationality. In the last section, I will deal with the relationship between critical rationality and cultural traditions. The main point is that critical rationality is not transcendent of, but conditioned by cultural traditions, since intuitive rationality as its core is conditioned by cultural traditions.

## § 1. La crítica de Habermas a la teoría husserliana de evidencia

Habermas desarrolla su teoría de la acción comunicativa como «una teoría crítica de la sociedad»<sup>1</sup>. La teoría de la acción comunicativa es crítica en los siguientes sentidos: en primer lugar, es crítica de la sociedad moderna, que puede ser llamada patológica debido a la colonización del mundo de la vida a través de la razón instrumental. En segundo lugar, es crítica de las ciencias sociales contemporáneas que, ciegas al carácter patológico de la sociedad moderna, son incapaces de resolver muchos de los problemas que ella enfrenta. De acuerdo con Habermas, la patología de la sociedad moderna tiene sus raíces en la distorsión del sistema de comunicación que es propio del mundo de la vida y puede superarse a través de la recuperación de ese sistema. La recuperación del sistema de comunicación propio del mundo de la vida significa la recuperación de la racionalidad comunicativa, capaz de criticar a la patología de la sociedad moderna y, al mismo tiempo, a las ciencias sociales contemporáneas.

Al desarrollar su teoría de la acción comunicativa, Habermas critica la teoría husserliana de evidencia. Ella es uno de los blancos importantes dentro de la crítica de Habermas a la fenomenología de Husserl en general. Habermas sostiene que la teoría husserliana de la evidencia es solipsista, dado que la intuición evidencial que una persona tiene en un momento es concebida como algo que no tiene nada que ver con otras personas. Habermas cree que la intuición evidencial de Husserl es una experiencia que, en sentido kantiano, posee una mera «validez subjetiva». Kant hace una dis-

---

<sup>1</sup> Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1987, tomo 2, pp. 527 ss (*Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988, Bd. II, pp. 548 ss).

tinción entre validez subjetiva y objetiva<sup>2</sup>. De acuerdo a Kant, un juicio de percepción (*Wahrnehmungsurteil*), al no ir acompañado de la unidad trascendental de apercepción, tiene una validez subjetiva, mientras que un juicio de experiencia (*Erfahrungsurteil*), que va acompañado de la unidad trascendental de apercepción, tiene una validez objetiva. Un ejemplo de un juicio de percepción con mera validez subjetiva es el juicio «Yo tengo la sensación de que la piedra está caliente» y un ejemplo de un juicio de experiencia es el juicio «La piedra está caliente». La diferencia entre los juicios de percepción y los juicios de experiencia radica en el hecho de que, al hacer un juicio de experiencia, una persona sostiene una pretensión de verdad con respecto a aquello que cree que es verdadero. Por esta razón, está dispuesta a preguntar a otras personas para cotejar si aquello que ella cree como verdadero es también aceptable para ellos, lo que no sucede con los juicios de percepción. Al hacer un juicio de percepción, una persona no sostiene ninguna pretensión de validez, sino que simplemente expresa sus sentimientos subjetivos.

De acuerdo a Habermas, una persona que realiza una intuición evidencial en sentido husserliano no reclama ningún tipo de pretensión de verdad con respecto a aquello que cree que es verdadero, ya que la intuición evidencial sólo tiene, en sentido kantiano, validez subjetiva. Así, la intuición evidencial en sentido husserliano no tiene nada que ver con el problema de la verdad. Esta es la razón por la que, al comentar el concepto husserliano de percepción como un ejemplo típico de intuición evidencial, Habermas sostiene que «en cierto modo las percepciones <en Husserl> no pueden ser falsas»<sup>3</sup> o que «como las percepciones en cierto modo no pueden ser falsas, en el plano de ellas la cuestión de la verdad no puede ni siquiera plantearse»<sup>4</sup>. Debido a que la intuición evidencial no tiene nada que ver con alguna pretensión de verdad, no es recurriendo a la intuición evidencial, sino a través de acciones comunicativas con otras personas, que una persona puede decidir si cualquier pretensión de verdad es realmente aceptable o no. La clave para la solución del problema de la verdad no es la intuición evidencial, sino la acción comunicativa. No es la intuición evidencial, sino la racionalidad comunicativa como la propiedad formal y pragmática del discurso que hace aceptable la pretensión de verdad de una afirmación. Aquí, la racionalidad comunicativa significa la racionalidad que hace a la acción comunicativa racional. Por ejemplo, una acción comunicativa llevada a cabo por una persona podría ser llamada racional si esa persona obedece reglas gramaticales y usa expresiones claras, afirmaciones correctas que otras personas puedan comprender.

<sup>2</sup> Kant hace una distinción entre validez subjetiva y objetiva. Cfr. Kant, I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Hamburg: Felix Meiner, 1976, pp. 53 ss.

<sup>3</sup> Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Cátedra, 2001, p. 132. En adelante, CE (*Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, p. 151. En adelante, VE).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 133 (*ibid.*, p. 152).

De acuerdo con Habermas, la teoría husserliana de la evidencia, incapaz de contribuir a resolver el problema de la verdad, debería ser reemplazada por su teoría de la acción comunicativa. Él sostiene que no es una teoría evidencial de la verdad, sino una teoría consensual, la que es compatible con su teoría de la acción comunicativa. «La teoría consensual de la verdad tiene la ventaja de distinguir entre pretensiones intersubjetivas de validez y vivencias de certeza, las cuales sólo pueden ser subjetivas»<sup>5</sup>; esta teoría consensual es capaz de resolver el problema de la verdad, mientras que la teoría evidencial de la verdad, al ocuparse sólo de la intuición evidencial, dotada únicamente de validez subjetiva en sentido kantiano, no puede resolver el problema de la verdad. Habermas sostiene que «la condición bajo la cual una afirmación puede llamarse verdadera es el consenso de todas las personas»<sup>6</sup> y el consenso de todas las personas no puede conseguirse sin la racionalidad comunicativa. Luego, la racionalidad comunicativa se presenta como la racionalidad crítica que, al hacer el descubrimiento de la verdad posible, puede ser crítica de los aspectos patológicos de la sociedad moderna y de las ciencias sociales contemporáneas.

## § 2. Evaluación crítica de la crítica de Habermas a la teoría husserliana de evidencia

La crítica de Habermas a la teoría husserliana de evidencia yerra el blanco, dado que el concepto de intuición que Habermas critica como el concepto de Husserl no es husserliano en absoluto. Contrariamente a lo que Habermas mantiene, la intuición evidencial en Husserl no posee una mera validez subjetiva en sentido kantiano. Por ejemplo, si una persona tiene una percepción y hace el juicio de que un árbol en la calle es verde, ella no está afirmando que tiene la mera sensación subjetiva de que parece ser verde, sino que está haciendo el juicio de que es verde. No es cierto que la «percepción no puede ser falsa» o que «el problema de la verdad no puede surgir con respecto a la percepción». Hay infinidad de casos en los cuales la percepción puede ser falsa. Dado que la percepción puede ser o verdadera o falsa, el problema de la verdad puede surgir con respecto a la percepción. De hecho, el problema de la verdad en la percepción es uno de los temas más importantes de la fenomenología de Husserl, quien estuvo profundamente involucrado en este problema en su fenomenología tardía, tal como lo muestran sus Lecciones de Lógica de la década de 1920<sup>7</sup>.

Así, la intuición evidencial tiene, en Husserl, validez objetiva en sentido kantiano. Cuando percibo un árbol en la calle y digo que él es verde, estoy dispuesto a pregun-

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 131 (*ibid.*, p. 150).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 121 (*ibid.*, p. 137).

<sup>7</sup> Cfr. Husserl, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

tarles a otras personas para cotejar si el árbol es realmente verde para ellas. Implícitamente, estoy sosteniendo que el hecho es válido no sólo para mí, sino que puede ser válido para toda persona normal que pueda percibir ese árbol. Esto implica que una persona que tiene una intuición evidencial de algún hecho necesita cotejar si las otras personas tienen el mismo tipo de intuición evidencial con respecto al mismo hecho. La constitución de un hecho en una intuición evidencial no es un proceso que se lleve a cabo en el sector privado de una persona individual, sino que se encuentra abierto a una conexión intersubjetiva con otras personas, como lo indica el siguiente pasaje de la «Quinta Meditación Cartesiana»: «En todo caso, por tanto, en mí mismo, en el marco de mi vida de conciencia pura, trascendentalmente reducida, experimento el mundo, incluyendo a los otros; y, de acuerdo con el sentido de esa experiencia, no como mi configuración sintética, privada, por así decirlo, sino como un mundo extraño para mí, como *intersubjetivo*, existente para cada uno»<sup>8</sup>.

Dado que la constitución de un hecho por la intuición evidencial está abierta a la conexión intersubjetiva con otras personas, es necesario investigar la dimensión intersubjetiva de la constitución para aclarar la condición de posibilidad de esta constitución. Es por ello que, al lidiar con el problema de la intuición evidencial, Husserl desarrolla la fenomenología de la intersubjetividad como una parte indispensable de su fenomenología. Si Husserl hubiese creído que era posible aclarar el problema de la verdad solamente con la ayuda de una intuición evidencial dotada con validez subjetiva en sentido kantiano, no se hubiese involucrado tan intensamente con la fenomenología de la intersubjetividad.

Ya que la intuición evidencial de una persona está abierta a la conexión intersubjetiva con otras personas, la intuición evidencial está estrechamente ligada a la acción comunicativa. Por una parte, la intuición evidencial de una persona debe ser complementada por la acción comunicativa con otras personas, de tal forma que pase de ser una intuición válida para esa persona y llegue a ser una intuición también válida para otras. Por otro lado, la acción comunicativa debe complementarse con intuiciones evidenciales de personas individuales para que pueda ser capaz de contribuir al descubrimiento de la verdad. Uno podría afirmar que la intuición evidencial sin la acción comunicativa podría ser ciega, mientras que la acción comunicativa sin la intuición evidencial podría estar vacía. Por esta razón, la teoría de la intuición evidencial y la teoría de la acción comunicativa no pueden divorciarse una de otra.

Con respecto a la estrecha relación entre la teoría de la evidencia y la teoría de la acción comunicativa, quisiera señalar dos puntos adicionales.

<sup>8</sup> Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de Mario Presas, Madrid: Tecnos, 1986, p. 123. El texto en alemán dice lo siguiente: «Jedenfalls also in mir, im Rahmen meines transzendental reduzierten reinen Bewusstseinslebens, erfahre ich die Welt mitsamt den Anderen und dem Erfahrungssinn gemäß nicht als mein sozusagen privates synthetisches Gebilde, sondern als mir fremde, als intersubjektive, für jedermann daseiende (...)» (*Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag: Martinus Nijhoff, p. 123).

Primero, Husserl es también consciente de que debe desarrollar una teoría de la acción comunicativa como un complemento a su teoría de la evidencia. Contrariamente a lo que sostiene Habermas, no es cierto que, al ser una forma de solipsismo, la fenomenología de Husserl no tenga nada que ver con la teoría de la acción comunicativa. La teoría de la acción comunicativa es una parte constitutiva de la fenomenología de Husserl y, en un manuscrito tardío de 1930, Husserl intenta desarrollar «una fenomenología de una sociedad comunicativa»<sup>9</sup> como una teoría de la acción comunicativa. De hecho, su intento de desarrollar una fenomenología de la acción comunicativa puede rastrearse en el pasado hasta el momento en el que trabajaba sus *Ideas*, como lo muestra el siguiente pasaje de *Ideas II*: «La socialidad se constituye mediante los actos específicamente sociales, comunicativos, actos en los cuales el yo se vuelve a otros, y estos otros también le están conscientes al yo como aquellos a quienes se vuelve y quienes además comprenden este volverse (...)»<sup>10</sup>.

En segundo lugar, pese a que Habermas es extremadamente crítico de la teoría husserliana de la evidencia, admite también implícitamente que su teoría de la acción comunicativa necesita la teoría de la evidencia como una parte complementaria. Sostiene que, al llevar a cabo una acción comunicativa, cada persona debe brindar «un fundamento válido» para lo que sostiene como verdadero. Sólo en este caso sería posible para cada persona experimentar «la fuerza racionalmente motivante del mejor argumento»<sup>11</sup>. Hasta donde sé, no hay pasaje alguno en el cual Habermas trate los problemas del «fundamento válido» para aquello que una persona sostiene como verdadero. Sin embargo, admite que el «fundamento válido» en este contexto es la intuición evidencial, al sostener que sólo pueden ser llamados racionales aquellos que son capaces de fundar cualquier pretensión de validez «aduciendo las evidencias pertinentes»<sup>12</sup>. En ese sentido, uno puede ver que la evidencia que Habermas considera el fundamento válido para aquello que la persona sostiene como verdadero no es diferente a aquella de la que se ocupa la teoría husserliana de la evidencia.

<sup>9</sup> Uno de los manuscritos tardíos de la década del 30 lleva como título: «Phänomenologie der Mitteilungsgesellschaft» (Fenomenología de la sociedad comunicativa) (Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil 1929-1935*, Den Haag: Martinus Nijhoff, p. 461).

<sup>10</sup> Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, traducción de Antonio Ziriñ, México: UNAM, 1997, p. 240. El texto en alemán dice lo siguiente: «Die Sozialität konstituiert sich durch die spezifische sozialen, kommunikativen Akte, Akte, in denen sich das Ich an Andere wendet, und dem Ich diese Anderen auch bewusst sind als die, an welche es sich wendet, und welche ferner diese Wendung versteht (...)» (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1953, p. 194).

<sup>11</sup> Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Taurus, 1987, tomo I, p. 68 (*Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988, Bd. I, p. 70).

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 33 (*ibid.*, p. 35).

### § 3. Racionalidad crítica y racionalidad intuitiva

Como se ha mencionado al principio, Habermas identifica a la racionalidad crítica con la racionalidad comunicativa. Al identificar ambas, tiende a ignorar el rol de la evidencia intuitiva o de la racionalidad lógico-formal como momentos constitutivos de la racionalidad crítica. Al respecto, señala: «La expectativa de que la pertinencia de un argumento habría de basarse en la necesidad lógica y/o la evidencia empírica, surge de la errónea suposición de que una argumentación consta de una cadena de oraciones»<sup>13</sup>.

Como muestra este pasaje, Habermas parece sostener que la evidencia intuitiva y la racionalidad formal podrían no tener nada que ver con la racionalidad crítica. A mi parecer, la posición de Habermas es altamente problemática. No niego que la racionalidad crítica contenga a la racionalidad comunicativa como su momento constitutivo. Sin embargo, la racionalidad crítica no debe identificarse con la racionalidad comunicativa, ya que no implica solamente a esta última sino también a otros tipos de racionalidad. Por ejemplo, la racionalidad crítica tiene en la racionalidad lógico-formal a uno de sus componentes constitutivos, referido a la propiedad formal de consistencia entre afirmaciones. Si la creencia que una persona tiene en un momento carece de racionalidad lógico-formal, no puede ser llamada crítica. Más aún, la racionalidad crítica debe tener en la intuición evidencial a uno de sus momentos constitutivos, lo cual es el tema central de la teoría husserliana de la evidencia. La racionalidad crítica no puede ser crítica en un sentido verdadero si no se basa en la intuición evidencial. La intuición evidencial es la capacidad de una persona para distinguir entre lo verdadero y lo falso y, como tal, posee su propia racionalidad. Llamaré racionalidad intuitiva<sup>14</sup> a esta racionalidad observable en la intuición evidencial. La racionalidad intuitiva es uno de los componentes de la racionalidad crítica.

<sup>13</sup> CE, pp. 140-141 (VE, p. 161).

<sup>14</sup> Al analizar la «base intuitiva de la racionalidad», Rosemary Rizo-Patrón de Lerner se ocupa también del problema de la racionalidad intuitiva. Véase Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, «Intuitive Foundations of Rationality», en: Cheung, C.-F. et al (ed.), *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*, publicado en [www.o-p-o.net](http://www.o-p-o.net), 2003; y Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, «Husserl versus Neo-Kantianism Revisited: On Skepticism, Foundationalism, and Intuitionism», en: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. IV (2004). Con respecto a la inseparable relación entre intuición y racionalidad, Rizo-Patrón de Lerner escribe lo siguiente: «La revolucionaria aproximación fenomenológica al problema de la razón consiste en proponer una reforma radical del significado de λόγος, que tradicionalmente ha sido reducido a la esfera de la validación de inferencias, sean estas demostrativas, deductivas o argumentativas. Husserl amplía la racionalidad hasta incluir el ámbito de las experiencias fenomenológicas en las cuales los anteriormente mencionados procedimientos 'racionales' son ellos mismos 'validados' —la fuente última de ello es la 'intuición dadora original'. Racional, de hecho, es la vida del sujeto como un todo— sea perceptiva, axiológica o normativa» (Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, «Husserl versus Neo-Kantianism Revisited: On Skepticism, Foundationism, and Intuitionism», p. 207).

Así, la racionalidad crítica tiene por lo menos tres componentes, a saber, la racionalidad comunicativa, la racionalidad lógico-formal y la racionalidad intuitiva. Dentro de estos tres componentes, la racionalidad comunicativa y la racionalidad lógico-formal son los componentes formales de la racionalidad comunicativa, mientras que la racionalidad intuitiva es el contenido de la racionalidad crítica. Desde mi punto de vista, la racionalidad intuitiva es el más importante de los componentes de la racionalidad crítica. Por ello, las características básicas de la racionalidad crítica están determinadas de manera crucial por la racionalidad intuitiva. Con miras a entender la estructura de la racionalidad crítica, debemos analizar algunos aspectos de la racionalidad intuitiva.

La racionalidad intuitiva es aquella propiedad característica de una creencia formada sobre la base de la intuición evidencial. La creencia formada sobre la base de la intuición evidencial puede ser llamada racional en un sentido peculiar. Como tal, se distingue de la creencia que, formada sin participación alguna de la intuición evidencial, puede ser llamada irracional. Hay otras formas de creencia distinguibles de la creencia racional por excelencia y la creencia irracional, y estas otras formas de creencia pueden ser consideradas como poseedoras de racionalidad intuitiva en algún sentido. La racionalidad intuitiva es un concepto respecto del cual es posible observar diferentes grados.

Desde el punto de vista genético, la forma más original de racionalidad intuitiva puede ser llamada subjetiva. Esto significa que la creencia racionalmente intuitiva que una persona tiene en un momento con respecto a cierto hecho es válida solamente para esa persona<sup>15</sup>. A este tipo de racionalidad intuitiva podemos llamarlo racionalidad intuitiva subjetiva. Una creencia que una persona tiene en un momento puede transformarse en una creencia que es válida no sólo para esa persona, sino también para otras personas con las cuales ella puede comunicarse. En ese caso, la creencia racional puede ser llamada racional en sentido superior y la racionalidad intuitiva observable en este tipo de creencia puede ser llamada racionalidad intuitiva intersubjetiva. No es necesario añadir que hay varios grados de racionalidad intuitiva intersubjetiva. La forma más alta de racionalidad intersubjetiva es la racionalidad objetiva. Podríamos decir que una creencia posee racionalidad objetiva si puede ser aceptable para todos los posibles participantes que podrían llevar a cabo la acción comunicativa con respecto a esa creencia.

Algunos de los defensores de la teoría de la acción comunicativa, como Habermas, podrían sostener que la racionalidad intuitiva debe abandonarse, ya que es subjetiva en su forma más original y tiene por tanto algunas limitaciones para explicar el proceso de lograr acceder a una verdad intersubjetivamente válida. En ese contexto,

---

<sup>15</sup> No debe confundirse esta clase de creencia con la creencia basada en una mera validez subjetiva en sentido kantiano, ya que está abierta a la conexión intersubjetiva con otras personas.

señalarían que, si cada uno de nosotros se aferrara a lo que considera ser racionalmente intuitivo y no aceptara lo que otras personas consideran intuitivamente racional, sería imposible para nosotros encontrar la verdad intersubjetivamente válida con respecto a cierto hecho. En realidad, hay casos en los cuales es imposible para los participantes que llevan a cabo una acción comunicativa encontrar la verdad intersubjetivamente válida con respecto a cierto hecho. Señalando estos casos, algunos podrían sostener que el concepto de racionalidad intuitiva debe ser abandonado, ya que es inadecuado para explicar el proceso de encontrar una verdad intersubjetivamente válida.

Este tipo de crítica al concepto de racionalidad intuitiva está, sin embargo, equivocado. En primer lugar, debe notarse que hay muchos casos en los cuales, basando su afirmación en la racionalidad intuitiva, los participantes que llevan a cabo una acción comunicativa pueden encontrar la verdad intersubjetivamente válida con respecto a un hecho. En segundo lugar, obviamente, hay también casos en los cuales, basando su afirmación en la racionalidad intuitiva, los participantes que llevan a cabo una acción comunicativa no pueden encontrar ninguna verdad intersubjetivamente válida con respecto a un hecho. Estos casos, sin embargo, no muestran que el concepto de racionalidad intuitiva debe abandonarse. Al contrario, muestran que la racionalidad intuitiva es un concepto sensato que refleja el sino finito de los seres humanos. El concepto de racionalidad intuitiva tiene el mérito de explicar no solamente por qué es posible para nosotros encontrar la verdad intersubjetivamente válida en algunos casos, sino también por qué es imposible encontrar la verdad intersubjetivamente válida en otros.

Algunos críticos podrían formular una pregunta básica respecto a si el concepto de racionalidad intuitiva es un concepto sostenible, ya que podría ser imposible para nosotros hacer una distinción entre una creencia con racionalidad intuitiva subjetiva y una creencia irracional, como una ilusión. Creo que este tipo de crítica es válido, ya que es imposible para nosotros distinguirlas al principio. Si una persona tiene una ilusión con respecto a un hecho y mantiene que su creencia es racional, sería imposible para nosotros comprobar si la persona tiene una ilusión o no. En este caso, debemos estar abiertos a la posibilidad de que la creencia de la persona pueda poseer racionalidad intuitiva subjetiva. Lo que aquí necesitamos es tolerancia. Obviamente, debe investigarse intersubjetivamente si la persona realmente posee una creencia con racionalidad intuitiva. No debemos excluir la posibilidad de que la creencia de la persona pueda tener racionalidad intuitiva, incluso si ella parece irracional al sentido común. Cualquier creencia que una persona considera racional debería tener el derecho de ser examinada intersubjetivamente. El concepto de racionalidad intuitiva se empareja con la premisa de que incluso aquellas creencias que parecen ser totalmente irracionales al sentido común podrían ser racionalmente intuitivas. En este contexto, debe recordarse que importantes descubrimientos de verdades en el pasado fue-

ron posibles sobre la base de creencias que podrían parecer, a primera vista, completamente irracionales al sentido común.

#### § 4. Racionalidad intuitiva y racionalidad comunicativa

Como se discutió más arriba, la racionalidad intuitiva y la racionalidad comunicativa son los componentes constitutivos de la racionalidad crítica. ¿Cómo se relacionan? Desde mi punto de vista, la racionalidad comunicativa no puede funcionar previamente a la racionalidad intuitiva. La racionalidad intuitiva es concebida como la condición de posibilidad de la racionalidad comunicativa. Si los participantes en una comunicación no pudiesen en primer lugar experimentar un mundo y no tuviesen racionalidad intuitiva con respecto a ese mundo, no tendría sentido para ellos participar en una comunicación referida a cualquier hecho de ese mundo. Por ejemplo, no tendría sentido que aquellos que son completamente ciegos al mundo religioso tomen parte en una comunicación referida a temas religiosos. Esto es válido no sólo para el mundo religioso sino también para cualquier mundo, sea el mundo físico, el mundo histórico, el mundo social o el mundo del arte.

La racionalidad intuitiva, como condición de posibilidad de la racionalidad comunicativa, determina el tipo de comunicación referido a un mundo. Pese a que Habermas traza una distinción entre distintos tipos de comunicación, tales como discurso teórico, discurso práctico y crítica estética, no discute las razones por las cuales pueden distinguirse unos de otros. Parece sostener el punto de vista de que la razón por la que diferentes tipos de discursos pueden distinguirse entre ellos es inherente a la estructura de la racionalidad comunicativa. Desde mi punto de vista, la razón de ello yace en el hecho de que diferentes tipos de mundo producen diferentes estructuras de racionalidad intuitiva.

El concepto de racionalidad intuitiva, como condición de posibilidad de la racionalidad comunicativa, echa nuevas luces al concepto de situación ideal de discurso, que Habermas considera como la condición para el descubrimiento de la verdad. Habermas sostiene que, en una situación ideal de discurso, cada uno debería tener el mismo derecho a dar opiniones concernientes a un hecho<sup>16</sup>. Sólo en este caso sería posible para los participantes en un discurso obtener un consenso sobre un hecho que pudiese trascender las restricciones sociales e históricas. Sin embargo, la discusión de la racionalidad intuitiva como la condición de posibilidad de la racionalidad comunicativa muestra que la afirmación de Habermas es altamente problemática. La situación ideal de discurso no debe ser brindada incondicionalmente a todas las personas, sino sólo a aquellas que puedan poseer racionalidad intuitiva de un hecho por discutir. La persona

---

<sup>16</sup> Por ejemplo, CE, pp. 154 ss (VE, pp. 177 ss).

que está ciega a un hecho no debe tener el mismo derecho en la comunicación como la persona que posee racionalidad intuitiva con respecto a ese hecho.

Dado que la racionalidad intuitiva es la condición de posibilidad de la racionalidad comunicativa, la naturaleza de esta última se ve crucialmente influenciada por la primera. Con miras a echar luces sobre la naturaleza de la racionalidad comunicativa, es necesario analizar la estructura de la racionalidad intuitiva.

Uno de los aspectos importantes de la racionalidad intuitiva es que está condicionada de forma crucial por las tradiciones culturales. Ello se debe al hecho de que la racionalidad intuitiva tiene sus raíces en el mundo de la vida, que no es otra cosa que el mundo cultural. Por esa razón, la racionalidad comunicativa está también condicionada por las tradiciones culturales.

La teoría habermasiana de la acción comunicativa tiene serios problemas, ya que no toma en cuenta el hecho de que la racionalidad comunicativa se encuentra condicionada por las tradiciones culturales. Por ejemplo, la concepción habermasiana de una pragmática universal es problemática. Habermas desarrolla su pragmática universal como una disciplina que se ocupa de las condiciones universales de la posibilidad de comunicación, las cuales deben ir más allá de las limitaciones de las tradiciones culturales. En ese contexto, Habermas habla de la inteligibilidad como una de las condiciones universales de la comunicación. Inteligibilidad significa que cada persona que participa de una comunicación debe usar oraciones gramaticalmente correctas y expresiones claras, de tal forma que otras personas puedan entender correctamente lo que ella afirma. Sin embargo, contrariamente a lo que Habermas mantiene, no se puede sostener que la inteligibilidad es una condición universal de posibilidad de toda clase de comunicaciones. Hay algunas clases de comunicaciones que pueden ser llamadas racionales, pese a que no cumplen con la condición de la inteligibilidad. Un ejemplo típico podría ser la comunicación llevada a cabo por los monjes en los templos budistas Zen. Como es bien sabido, ellos usan intencionalmente, en algunas ocasiones, oraciones cuyo significado es dudoso y difícil de entender. La manera ideal en la cual funciona la racionalidad comunicativa puede diferir de una cultura a otra.

Desde mi punto de vista, la pragmática universal de Habermas no es universal en absoluto, sino que se encuentra condicionada por tradiciones culturales occidentales y especialmente por la tradición de la filosofía positivista. Pese a que Habermas busca criticar el positivismo, él también es en algún sentido víctima del positivismo. Habermas intenta criticar la concepción de racionalidad que es concebida de modo muy estrecho por el positivismo, es decir, la racionalidad instrumental, y busca restaurar la concepción original de racionalidad como «un *concepto no reducido de razón*»<sup>17</sup> que aquella de la racionalidad instrumental. Obviamente, la concepción original de la racionalidad que Habermas intenta restaurar es la racionalidad comunicativa, que es el con-

---

<sup>17</sup> CE, p. 506 (VE, p. 605).

cepto central de su teoría de la acción comunicativa. Sin embargo, su concepto de racionalidad comunicativa no podría ser el original, ya que Habermas no toma en cuenta la racionalidad intuitiva y, en lugar de eso, deriva el concepto de racionalidad comunicativa de lo que él llama el discurso teórico, cuyo paradigma es el discurso científico-natural.

Pese a que Habermas critica el positivismo y su concepción de una racionalidad cognitivo-instrumental, hay algunas similitudes entre este tipo de racionalidad y su concepción de racionalidad, es decir, la racionalidad comunicativa. Hay una huella positivista y universalista en su concepción de la racionalidad comunicativa. Esta huella puede establecerse por el hecho de que él no se ocupa del discurso religioso en su teoría de la acción comunicativa. Su concepción de la racionalidad comunicativa no tiene nada que hacer con la racionalidad religiosa, altamente condicionada por las tradiciones culturales.

## **§ 5. Racionalidad intuitiva, racionalidad crítica y problemas de las tradiciones culturales**

Como se discutió más arriba, la racionalidad intuitiva, la racionalidad comunicativa y la racionalidad lógico-formal son los componentes constitutivos de la racionalidad crítica. Entre estos componentes constitutivos de la racionalidad crítica, la racionalidad intuitiva es el núcleo de la racionalidad crítica, mientras que las otras dos formas de racionalidad constituyen los aspectos formales de la racionalidad crítica. Dado que la racionalidad intuitiva, núcleo de la racionalidad crítica, está culturalmente condicionada, la racionalidad crítica resulta condicionada por las tradiciones culturales.

Ya que la racionalidad intuitiva es el núcleo de la racionalidad crítica, ninguna teoría crítica puede permanecer crítica en sentido verdadero si no toma en cuenta el poder crítico de la racionalidad intuitiva. Es también el caso de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, que reclama ser una teoría crítica. Pese a que Habermas no se ocupa del poder crítico de la racionalidad intuitiva, admite que la racionalidad intuitiva tiene su propio poder crítico. Por ejemplo, él desarrolla su teoría de la acción comunicativa con la observación de que la sociedad moderna es patológica. La pregunta que en este contexto puede formularse es cómo podemos diagnosticar en absoluto que la sociedad moderna es patológica. Desde mi punto de vista, no es la racionalidad comunicativa sino la racionalidad intuitiva la que le permite «ver» la índole patológica de la sociedad moderna. Así, sin el poder de la racionalidad intuitiva, la teoría de la acción comunicativa no podría siquiera ser presentada como una teoría crítica.

Ya que la racionalidad intuitiva está condicionada por las tradiciones culturales, no puede haber ninguna racionalidad crítica que no esté condicionada por tradiciones culturales. La racionalidad crítica que le permite a Habermas «ver» el carácter patológico de la sociedad moderna no es una excepción en este sentido. Está condi-

cionada por las tradiciones culturales de la sociedad europea del siglo veinte en la que Habermas ha vivido. Debería tratarse, de manera más detallada, cómo la racionalidad crítica puede estar condicionada por las tradiciones culturales.

La tesis de que la racionalidad crítica está condicionada por las tradiciones culturales no debe entenderse como un tipo de relativismo total apoyado por algún defensor del postmodernismo. A este respecto, mencionaré dos puntos adicionales.

Primero, no niego la posibilidad de desarrollar una pragmática universal en sentido verdadero. Sin embargo, la pragmática universal en este contexto no puede ser la misma que la pragmática universal de Habermas, desarrollada sobre la base de las tradiciones europeas científicas y culturales. La pragmática universal en sentido verdadero debe desarrollarse sobre la base de diálogos interculturales entre varias tradiciones culturales. En estos diálogos interculturales, la concepción habermasiana de una pragmática universal debe considerarse como una pragmática que no posee racionalidad objetiva, pero sí racionalidad subjetiva o intersubjetiva. Los componentes constitutivos de esta pragmática universal no podrían ser tan ricos como aquellos de la pragmática universal de Habermas. En este contexto, debe notarse que la inteligibilidad no podría señalarse como componente constitutivo de la pragmática universal en sentido verdadero. Obviamente, no debe imaginarse que la pragmática universal en sentido verdadero podría estar completamente vacía en sus contenidos. Hay componentes constitutivos de una pragmática universal en sentido verdadero, como lo muestra la siguiente máxima: Ten buena voluntad para encontrar la verdad.

En segundo lugar, pese a que la racionalidad intuitiva está condicionada por las tradiciones culturales, no apoya un relativismo total. Esto se debe al hecho de que ciertas clases de racionalidad intuitiva pueden trascender las limitaciones de las tradiciones culturales y desarrollarse hasta la racionalidad objetiva. Debe notarse que diferentes campos de asuntos tienen una estructura diferente de racionalidad intuitiva. Por ejemplo, el campo de investigación científico natural tiene una estructura de racionalidad intuitiva distinta al de la historia. En algunos campos, tales como el arte o la religión, puede darse frecuentemente el caso de que no es posible que la racionalidad intuitiva se desarrolle desde la racionalidad subjetiva o intersubjetiva hasta la racionalidad objetiva. En ese caso, el relativismo cultural tiene validez. En otros campos, tales como la matemática, la lógica, las ciencias naturales o parcialmente en la ética, sin embargo, la racionalidad intuitiva puede desarrollarse desde el estado de racionalidad subjetiva o intersubjetiva hasta el estado de racionalidad objetiva. El relativismo cultural no tiene cabida en estos campos. Se deberá decidir por medio de análisis fenomenológicos apoyados por diálogos interculturales entre tradiciones culturales diferentes en la medida en que la racionalidad intuitiva en un campo pueda desarrollarse desde el estado de racionalidad subjetiva o intersubjetiva hasta el estado de racionalidad objetiva.

**La situación del filósofo que comienza:  
dilemas husserlianos en torno a la primera evidencia**

The Situation of the Beginning Philosopher: Husserlian Dilemmas on First Evidence

**ROSEMARY R.P. LERNER**

Pontificia Universidad Católica del Perú  
Perú

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II. Artículos.  
Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 273-292.*

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

La idea de la filosofía de Husserl —implícita en su noción de «filosofía primera» en tanto fundada en evidencias últimas y absolutas— se expone principalmente en sus lecciones de «Filosofía primera» de 1923/1924. Esta contribución quiere examinar algunos aspectos del horizonte de presupuestos detrás de esta noción, tal como aparecen en sus Conferencias de Londres de 1922, y luego críticamente desarrolladas en su curso de 1922/1923, «Introducción a la filosofía». Aun cuando Husserl luego reconoce esos tres trabajos como el trasfondo de sus *Meditaciones cartesianas*, el concepto de «fundación última» que ellos proponen no se mantiene en las *Meditaciones cartesianas*, y el denominado «proyecto de una crítica del conocimiento trascendental» no aparece allí como un elemento ya adquirido. La A. desea aquí ofrecer una respuesta plausible a estas cuestiones, señalando algunos de los dilemas que enfrentó Husserl, a inicios de los años veinte, cuando intentó completar su idea de una filosofía universal (la primera de todas las filosofías). También intenta ofrecer una explicación plausible de por qué se refiere a la «crítica de la experiencia trascendental» en las *Meditaciones cartesianas* no como una tarea realizada, sino como una tarea que todavía queda por emprender.

Husserl's idea of philosophy —implicit in his notion of «first philosophy» as grounded in ultimate and absolute evidences— is mainly expounded in his 1923/1924 «First Philosophy» lectures. The author's main concern is to examine some aspects of this notion's horizon of presuppositions, such as they appear in his 1922 London Lectures and are later developed in his 1922/1923 course, «Introduction to Philosophy». Even when Husserl later acknowledges these three works as the background of his *Cartesian Meditations*, the notion of «ultimate foundation» they purport is not maintained in the latter work, and the denominated «project of a critique of transcendental knowledge» does not appear there as an already acquired element. The A. wishes here to offer a plausible answer to these questions, pinpointing some of the dilemmas encountered by Husserl at the beginning of the twenties when he attempted to round up his idea of a universal philosophy (the first of all philosophies). It also attempts to offer a plausible explanation regarding why Husserl refers to the «critique of transcendental experience» in the *Cartesian Meditations* not as an accomplished task, but as one that still must be carried out.

Sé, por cierto, qué es lo que estoy buscando bajo el título de filosofía como meta y campo de mi trabajo. Y sin embargo, no lo sé. ¿Qué pensador autónomo ha estado alguna vez satisfecho con esto, su «conocimiento»? ¿Para qué pensador autónomo, en su vida filosofante, es que la «filosofía» ha cesado alguna vez de ser un enigma?<sup>1</sup>

## § 1. *Meditationes de prima philosophia*: paradojas sin respuestas

Al inicio de los años veinte Husserl se propone completar su idea de una *filosofía universal* alcanzable —supuestamente— a través de la fenomenología trascendental. Sus cursos, así, enfocan su próxima publicación dedicada a la primera de las filosofías<sup>2</sup> en tanto fundada en últimas y absolutas evidencias. Esta idea está especialmente explícita en sus lecciones de 1923/1924 sobre «Filosofía primera»<sup>3</sup>.

Ahora bien, detrás de este proyecto existe un *trasfondo de presuposiciones* expuestas en sus Conferencias de Londres de 1922<sup>4</sup>. Sus elementos son: 1. Que la *primera* evidencia es *adecuada, de facto* alcanzable; 2. Que la primacía de los *eide* sobre los *facta* es indubitable y unilateral; y, 3. Que la posibilidad de la evidencia *adecuada* se funda en la

<sup>1</sup> Hua VI, Apéndice XXVIII, p. 512. De ahora en adelante citaremos de Edmund Husserl, *Gesammelte Werke* —*Husserliana* con la abreviación *Hua*, seguida por los números de volumen y páginas. Procederemos del mismo modo al citar de *Husserliana Dokumente* (*Hua Dok*).

<sup>2</sup> Este proyecto actualmente corresponde al anuncio que había hecho Husserl una década más temprano en las páginas introductorias de *Ideas* I. Cfr. *Hua* III/1, pp. 7-8. Tanto las Conferencias de París como las *Meditationes cartesianas* mismas sólo estuvieron destinadas a ser introducciones a una «Filosofía fenomenológica», cuyo pleno desarrollo fue planteado por Eugen Fink en 1930, con las observaciones de Husserl, como un «Sistema de filosofía fenomenológica» de cinco volúmenes. Cfr. Fink, Eugen, *Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks* (1930-1932) mit *Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls* (1930-1932/33), Teil II, editado por Guy Van Kerckhoven, 1988 (*Hua Dok* II, 2), pp. 3-9.

<sup>3</sup> Cfr. Husserl, Edmund, *Erste Philosophie* (1923/24), *Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, editado por Rudolf Boehm, 1956 (*Hua* VII), y *Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, editado por Rudolf Boehm, 1959 (*Hua* VIII). Hay traducción castellana sólo del primer volumen: Husserl, Edmund, *Filosofía primera* (1923-24), traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau, Barcelona/Buenos Aires/Caracas *et al*: Grupo Editorial Norma, 1998.

<sup>4</sup> Cfr. Husserl, Edmund, «Phänomenologische Methode und phänomenologische Philosophie» <Londoner Vorträge 1922>, editado por Berndt Goossens, en: *Husserl Studies*, Vol. 16, N° 3 (1999), pp. 183-254. De ahora en adelante citaremos de este texto con la abreviación LV seguida del número de páginas.

primacía de la *eidética*. Husserl luego discutió críticamente estas pretensiones en su curso de 1922/1923, «Introducción a la filosofía»<sup>5</sup>, que él consideró hasta la publicación de sus *Meditaciones cartesianas*<sup>6</sup> aún más relevante que sus lecciones más conocidas de 1923/1924 sobre «Filosofía primera»<sup>7</sup>. En verdad, mientras que estas últimas ofrecen «la fundación más radical del sentido y alcance de la reducción fenomenológica», el curso de 1922/1923 —opina Husserl— está situado en un nivel más profundo y fundamental, aquel del «proyecto de una crítica del conocimiento fenomenológico trascendental»<sup>8</sup>, vale decir, en el nivel de la «fundación última de cualquier crítica objetiva del conocimiento»<sup>9</sup>.

Sin embargo, las *Meditaciones cartesianas* no mantienen la noción de «fundación última» que las primeras lecciones sostienen<sup>10</sup>. Y el «proyecto de una crítica trascendental del conocimiento» nunca más es mencionado como una adquisición<sup>11</sup>. De hecho, las *Meditaciones cartesianas* se refieren a la «crítica de la experiencia trascendental» no como ya realizada en el pasado, sino como una tarea de «segundo nivel» que todavía queda por hacer<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> Este texto ha sido publicado por Berndt Goossens el año 2002, como *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23* (Hua XXXV). Un 60% de las Conferencias de Londres está incorporado allí casi *ad pedem litterae*, especialmente de su tercera sección, la «parte programática».

<sup>6</sup> Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, editado por Stephan Strasser, 1950 (Hua I). Véase también Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, estudio preliminar y traducción de Mario A. Presas, Madrid: Tecnos, 1986.

<sup>7</sup> En su «Introducción del editor» a Hua VII, Rudolf Boehm cita una carta de Husserl a Roman Ingarden, fechada en Agosto 31, 1923. En ella se refiere a sus Conferencias de Londres de 1922 y a la ampliación de éstas en las lecciones de invierno que en ese momento se hallaba dictando, de cuatro horas semanales. También refiere que planeaba profundizar dichas investigaciones el invierno siguiente (1923/1924) con miras a publicar un «Borrador de un sistema filosófico en el sentido de la fenomenología y bajo la forma de *meditationes de prima philosophia*, que la filosofía auténtica debe esencialmente poner al descubierto en el 'comienzo'» (Hua VII, p. xxii).

<sup>8</sup> Como ya es conocido, Fink mismo exige que se emprenda esta crítica en su *Sexta meditación*. Cfr. Fink, Eugen, VI. *Cartesianische Meditationen. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks* (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1932-1934), Teil I, editado por Hans Ebeling, Iann Holl, y Guy Van Kerckhoven, 1988.

<sup>9</sup> Antes de fines del semestre de invierno de 1923/1924, Husserl planeaba publicar ambas lecciones juntas. Las lecciones de 1922/1923 fueron mecanografiadas por Landgrebe y Husserl continuó mostrándolas a sus invitados (por ejemplo a Theodor Celms y Roman Ingarden) por lo menos hasta 1927. Cfr. la carta a Ingarden, de diciembre 1924, en: *Hua DoK III/3*, p. 223.

<sup>10</sup> Cfr. LV, pp. 192-193.

<sup>11</sup> En efecto, Husserl sólo menciona brevemente las lecciones de 1922/1923 en una de las notas a pie de página de *Lógica formal y lógica trascendental*. Cfr. Hua XVII, pp. 294-295. Las lecciones de 1923/1924 sobre «Filosofía primera» también mencionan las lecciones de «Introducción a la filosofía» del año anterior: «En varias lecciones de Friburgo he intentado de distintas maneras elevar la aproximación <de mi nueva fenomenología trascendental a una filosofía primera verdadera y auténtica> a un nivel posible superior, (...) de dar a la fenomenología (...) la configuración de una filosofía de los comienzos auto-configurada con metódica necesidad, (...) En las lecciones introductorias del pasado invierno creí haber alcanzado en principio esa meta» (Hua VII, p. 6).

<sup>12</sup> Fink mismo pretende emprender la tarea de una «crítica de la experiencia y la cognición fenomenológica» en su *Sexta meditación*. Cfr. nota 8. *supra*. Cfr. también Bruzina, Ronald, «Translator's Introduction», en: Fink, Eugen, *Sixth Cartesian Meditation*, Bloomington/Indiana: Indiana University Press, 1995, p. xvi.

En esta ocasión ilustraremos algunos dilemas que Husserl enfrentó a comienzo de los años veinte cuando intentó llevar a cumplimiento sus ideas en relación a la *primera* de todas las filosofías, la «primera evidencia» y el papel del «filósofo que comienza».

## § 2. La inspiración ética de la «primera de todas las filosofías»

Descartes es una figura importante en las lecciones de 1922/1923. Se le atribuye el haber dado un nuevo impulso a la «forma filosófica» de vida que da nacimiento a la cultura occidental desde los griegos, especialmente Platón. Recupera y reintroduce con nuevo vigor en la modernidad la idea de filosofía como ciencia «estricta», fundada de modo radical y último, en el doble sentido de aceptar sólo conocimientos de naturaleza apodíctica y evidente, esto es, *absolutamente válidos*, y de abarcar el universo entero de lo cognoscible, por tanto, «prestando a todas las demás ciencias su unidad y últimos fundamentos (...) como órganos vivientes de una filosofía única, absoluta y universal en el sentido más antiguo de la palabra»<sup>13</sup>.

Referencias a Platón y Descartes aparecen repetidamente en textos más tempranos de Husserl, pero cada vez más frecuentemente en sus conferencias y lecciones desde 1917, en las que retoma sus anteriores preocupaciones relativas a las consecuencias más severas del escepticismo naturalista —de naturaleza no tanto epistemológica, cuanto ética<sup>14</sup>. La inspiración socrática de la «idea de la filosofía» de Platón muestra más bien «que la dignidad de la teoría o de la razón teórica yace solamente en hacer posible a la razón práctica»<sup>15</sup>.

Husserl califica al «vuelco subjetivo» cartesiano como «ético-cognitivo», aunque para Descartes «la filosofía teórica se bastaría a sí misma», habiendo así dejado caer «el lado específicamente ético del *ethos* filosófico»<sup>16</sup>. Sin embargo, Husserl sostiene que «la comprensión cartesiana del filósofo mantiene el radicalismo perteneciente a la esencia de las convicciones éticas, y tiene una forma (...) que se deja interpretar éticamente, o ser sostenida de un modo auténticamente ético»<sup>17</sup>.

En añadidura, Husserl reconoce como auténticamente cartesiano el modelo ético-regulativo de una vida humana, según el cual todo ser humano en su vida individual o mancomunada está llamado a abandonar una forma ingenua de vida y decidirse «una vez en su vida» —a través de meditaciones radicales— a vivir en autonomía y responsabilidad<sup>18</sup>.

<sup>13</sup> LV, p. 200; *cf.* también Hua XXXV, pp. 52-53 ss.

<sup>14</sup> Hua XXIV, p. 217.

<sup>15</sup> LV, p. 202; Hua XXXV, p. 54 *passim*.

<sup>16</sup> *Loc. cit.*; *ibid.*, p. 57.

<sup>17</sup> Asimismo: «Dentro del sentido de una demanda absolutamente ética yace con seguridad una forma específica de vida humana como un modelo regulativo primordial» (*ibid.*, pp. 202-203; *ibid.*, p. 58).

<sup>18</sup> Hua XXXV, pp. 58-59.

Así, «(...) lo necesariamente primero para el filósofo que comienza son '*meditationes de prima philosophia*' (...) que conciernen a la esencia del conocimiento absolutamente auténtico y a las vías posibles y necesarias para obtenerlo»<sup>19</sup>. Como la «puerta de entrada» (*Eingangspforte*) a la filosofía, la actitud «ético-cognitiva» tras dichas meditaciones conduce al «filósofo que comienza» a iniciar su tarea con un «derrocamiento» (*Umsturz*) general<sup>20</sup>, o puesta entre paréntesis, de todas las convicciones previamente injustificadas<sup>21</sup>.

### § 3. Un principio cartesiano: «apodicticidad» como «adecuación»

Una reconstrucción del «auténtico camino cartesiano»<sup>22</sup> enfrenta a Husserl —en sus lecciones de 1922/1923— a dos cuestiones cruciales: «¿Cómo comienzo? —dice— ¿Cómo adquiero conocimiento, o una esfera cognitiva primera en sí misma que yo pueda obtener por mí mismo de modo absoluto (...)?» Y en segundo lugar, «¿Qué suerte de perfección es la que tengo realmente en mente y exijo bajo el título de 'justificación absoluta' para mis cogniciones futuras?»<sup>23</sup> Los contenidos centrales valiosos de las *primeras meditaciones* de Descartes deben extraerse y elevarse «a la pureza de los principios y a la compulsiva necesidad»<sup>24</sup>. Así, la primera tarea es distinguir entre evidencias perfectas e imperfectas, vale decir, adecuadas e inadecuadas, distinción absolutamente justificada en una mirada reflexiva<sup>25</sup>.

Dos asertos dan respuesta a las cuestiones mencionadas: el filósofo *que comienza* (*anfangende*) o que se halla en desarrollo (*werdende*) debe primero alcanzar una esfera de cogniciones firmes mediante un método radical; y la «justificación perfecta» exigida de las cogniciones es la evidencia *adecuada*, plenamente *realizada*<sup>26</sup>. Ambos asertos son explícitamente reconocidos por Husserl mismo como *cartesianos*<sup>27</sup>.

<sup>19</sup> LV, p. 204; *ibid.*, p. 60.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 203; *ibid.*, p. 59.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 204; *ibid.*, p. 60.

<sup>22</sup> *Loc. cit.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 205; *ibid.*, p. 61.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 204; *ibid.*, p. 60.

<sup>25</sup> «El objeto *debe ser aprehendido en sí mismo plena y totalmente*. Debo estar absolutamente convencido de él, y eso sólo sería posible en la forma de un ver reflexivo (...). Este *ver reflexivo* debe también ser en sí mismo *adecuado* y del mismo modo ser capaz de justificarse a sí mismo. Esto significa que *debe haber* un ver o un comprender *adecuado*, un (...) aprehender que sea real y plenamente lo que quiere ser, (...). Diseccionando la intención significativa del juicio debo ser capaz de corroborar que, de un extremo al otro, (...) está plenamente cumplido (*satt erfüllte*). (...) En otras palabras, si algo es dado *adecuadamente*, no puede ser negado ni dudado. Esto se caracteriza también con la expresión: *lo que es evidente adecuadamente es dado con certeza apodictica*» (*ibid.*, p. 206; *ibid.*, p. 63; nosotros subrayamos).

<sup>26</sup> «El resultado de la meditación es que debo tomar la idea de una evidencia adecuada como guía ideal para un conocimiento absolutamente justificado» (LV, p. 206).

<sup>27</sup> «Con ella <con la evidencia adecuada> el criterio de la indisputabilidad usado por Descartes alcanza su sentido más profundo» (*loc. cit.*).

El filósofo que comienza debe sólo hacer uso de conceptos y juicios a los que corresponde estrictamente una intuición o *percepción* adecuada. Sin embargo, ¿dónde ha de hallarse esta primera de todas las evidencias como «auto-dación adecuada»? Aun cuando Descartes muestra el camino hacia el *ego cogito*, él habría malinterpretado su naturaleza<sup>28</sup>, pues una vez realizado el «derrocamiento» de las certezas mundanas, no se pierde el «hecho de experimentar el mundo», «y más exactamente, el hecho de que yo experimento esto y aquello, que me es dado de este modo y del otro, este mundo espacial, estos cuerpos, estos hombres, y así sucesivamente»<sup>29</sup>. Por ende, la *naturaleza* de la experiencia debe ser cuestionada «en un nuevo tipo» de «percepción» reflexiva de «percepciones de cosas y sus contenidos», que difiere de las percepciones mundanas o naturales. Sólo la percepción fenomenológica da sus «objetos» (vale decir, los fenómenos de las experiencias mundanas) en una evidencia apodíctica —o *adecuada*.

Sin embargo, el «dominio de la experiencia apodíctica se extiende inmediatamente de modo indefinido»<sup>30</sup>. Las percepciones, repara Husserl, están rodeadas de un horizonte abierto de recuerdos y expectativas: «Si yo tomo esas experiencias vividas no como hechos fenomenológicos particulares del presente actual, sino más bien como pórticos de entrada al conocimiento del pasado y del futuro, entonces reconozco que la subjetividad trascendental se extiende hacia un pasado y un futuro sin fin». La pregunta es: «¿Acaso llega la evidencia apodíctica más allá del presente actual?»<sup>31</sup>.

La rememoración (*Wiedererinnerung*) es la respuesta; sin embargo, errores de memoria también son posibles en la actitud fenomenológica, advierte Husserl. Los fenómenos trascendentales momentáneos son identificables mediante la rememoración, empero el flujo del tiempo inmanente nos impide fijarlos y aprehenderlos de modo adecuado. «Pareciera pues —advierte Husserl— que nuestro viaje a la tierra amada de la filosofía ha llegado rápidamente a su fin. Nuestra pequeña nave ha quedado varada»<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> «(...) ésta, la más trivial de todas las trivialidades para los filosóficamente ciegos, esta maravilla de todas las maravillas para los filosóficamente capaces de ver» (*ibid.*, p. 207; *Hua XXXV*, p. 66).

<sup>29</sup> *LV*, p. 208.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>31</sup> «En primer lugar, observo que la percepción fenomenológica también tiene a su lado una memoria (*Erinnerung*) fenomenológica y una anticipación (*Vorerwartung*) que pueden llevar a cabo funciones de experiencias secundarias. De hecho, involuntariamente hago esto y también me tomo como un *ego* puro relacionado a un flujo temporal inmanente sin fin. Pero, ¿con qué derecho?» (*ibid.*, p. 221).

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>33</sup> «En el desarrollo interno de la fenomenología desde una descripción puramente inmanente de los fenómenos de la conciencia, observados de acuerdo a su propia esencia absoluta, la reflexión sobre el tipo y rendimiento de esta descripción conducen a la intelección: 1. que la totalidad de tal descripción sólo puede estar orientada a la generalidad, lo típico, y que sólo puede captar eso; 2. que todas esas descripciones puras eran descripciones adecuadas de posibilidades generales, necesidades, etc., cuya validez es independiente de la existencia de

Husserl busca una salida en la eidética<sup>33</sup>. En la actitud fenomenológica se reconocen categorías correspondientes a las experiencias, tal como existe una correspondencia entre una categoría objetiva para cada objeto en la actitud natural.

Para clarificar el paso de «las experiencias momentáneas fugaces» a sus tipos eidéticos, Husserl desarrolla un complicado argumento sobre la «conciencia de posibilidad» o «generalidad» en la que se experimentan estos tipos ideales. Empieza con el concepto común de evidencia comprometida con objetividades trascendentes, para de allí escalar al nivel de la *evidencia apodíctica* como *adecuación*.

Primero establece que la evidencia se halla «en una relación esencial con la 'experiencia', y mejor aún, la *experiencia* en un sentido general es lo mismo que evidencia»<sup>34</sup>. En la experiencia común, la percepción pone al objeto ante los ojos, «no mediatizado», en su «mismidad original». Esta «experiencia es la posesión evidente del objeto individual»<sup>35</sup>.

Una modificación de la experiencia no mediatizada es la rememoración. También participa de su evidencia, aunque carece de su inmediatez. Diferentes tipos de objetos tienen diferentes modos de dación «evidente», esto es, de «auto-dación». Una vez que Husserl asegura todo esto, las diferentes modalidades del recuerdo que pertenecen a la esfera individual pueden ser trasladadas a la esfera de las «posibilidades» o idealidades. En este nivel se puede también distinguir entre lo posiblemente «existente» y lo posiblemente no-existente; entre «posibilidades» presumidas versus aquéllas identificadas. Finalmente, «lo que resulta válido para las 'posibilidades', también es válido para las generalidades, para los objetos de la forma de 'un tipo de A', 'cualquier A', 'un A es B', 'cada A es B' (...)»<sup>36</sup>, o para los «estados de cosas», necesidades, imposibilidades, etc. Tal como ocurre en la esfera individual, «lo mismo ocurre en la otra esfera, y podemos preguntar por todos lados hasta qué punto es posible una auto-dación adecuada de las correspondientes objetividades (...)»<sup>37</sup>.

Husserl luego transfiere este argumento a la esfera egológica, en su pura *posibilidad* o *generalidad*, excluyendo toda trascendencia<sup>38</sup>. La «intuición eidética» «absolutamente adecuada y apodíctica» de sus «leyes esenciales» —sostiene— está libre de los errores de la rememoración fáctica.

Desde ese momento, de acuerdo a las Conferencias de Londres, los «pórticos de entrada» a la ciencia de la «evidencia adecuada y apodíctica», esto es, a la *filosofía primera*, nuevamente se abren: «Nuestro resultado final es que una fenomenología

---

ejemplos particulares casuales que puedan usarse; 3. que por ende estas descripciones tenían el carácter de aserciones objetivas y apodícticas» (*loc. cit.*).

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>35</sup> *Loc. cit.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>37</sup> *Loc. cit.*

<sup>38</sup> «En oposición al vaivén de figuras de <eventos> particulares, captamos el *eidós* absoluto y las leyes eidéticas que regulan absolutamente el universo de posibilidades subordinadas (*ibid.*, p. 225).

eidética como la primera de todas las filosofías es una meta posible y necesaria, que es la primera ciencia absolutamente justificada en el sentido del principio-guía de una evidencia adecuada»<sup>39</sup>.

#### § 4. Una exigencia kantiana: la «crítica trascendental de la experiencia»

Aun cuando la pretensión cartesiana a la adecuación se halla a la base del concepto husserliano de evidencia, siempre la someterá a estrategias críticas kantianas. Así, mientras recapitula las principales líneas de sus Conferencias de Londres, las lecciones de 1922/1923 de «Introducción a la filosofía»<sup>40</sup>, enfocan principalmente «la pretendida auto-crítica de la experiencia trascendental»<sup>41</sup>, por la cual se examinan las certezas apodícticas obtenidas mediante la auto-percepción y sus modalidades. La situación paradójica de la percepción de un tono que dura con un momento de «ahora» fugaz, y un pasado absolutamente indubitable, lleva a Husserl a concluir que «una riqueza yace en el fenómeno del presente inmanente que abarca la percepción fenomenológica». El pasado retenido —que «parece portar apodicticidad», pero que «continuamente tiene (...) el carácter de 'co-nadar'»<sup>42</sup>—aquí se examina como perteneciente a la unidad del presente concreto.

Husserl inicialmente quiere examinar la experiencia de acuerdo a su «principio de adecuación»<sup>43</sup>, mas lo que enseguida emprende es una «crítica *apodíctica* (no adecuada) de la experiencia», en sus diferentes modalidades<sup>44</sup>. Recapitulando los pasos principales de su «crítica trascendental», primero sostiene que la experiencia inmanente es sólo determinada a través de sus contenidos *típicos* (esto es, *«eidéticos»*)<sup>45</sup>; enseguida, busca asegurar sus resultados a través de un proceder *eidético* que ocupa casi toda la parte final del manuscrito.

Sin embargo, la «crítica trascendental» de Husserl puede no haber conseguido los resultados deseados de asegurar los «presupuestos» que sostienen toda su empresa: la «primera evidencia» como *adecuada* y apuntalada mediante la *eidética*.

Las dificultades que finalmente socavan las pretensiones de adecuación pueden deberse al desarrollo simultáneo de la fenomenología genética por parte de Husserl.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 225-226.

<sup>40</sup> El desarrollo de la «crítica trascendental» de la experiencia pertenece a las lecciones de 1922/1923, y no formaron parte de las Conferencias de Londres. Cfr. la «Introducción» de B. Goosens a LV, p. 191.

<sup>41</sup> Cfr. Hua XXXV, toda la sección cuarta, pp. 115-246.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 115-246; nosotros subrayamos.

<sup>45</sup> *Ibid.*, § 29, pp. 146-147.

Las pretensiones de la *eidética* encajan mejor con un tipo «estático» de investigación fenomenológica orientada hacia una «filosofía primera» radical, que pretende brindar a todas las ciencias sus «fundamentos y principios últimos» a través del «método de la reducción fenomenológica» en su forma «más principista» (*prinzipiellsten*): la «vía cartesiana al *ego cogito*»<sup>46</sup>. Esta «vía» también está atada a la reducción apodíctica<sup>47</sup>, que supuestamente conduce a la primera evidencia como *adecuada*.

Ahora bien, en nuestra opinión, la *génesis* trascendental<sup>48</sup> también obliga a Husserl a reconocer que un proceso unilateral de fundamentación entre *facta* y *eide* no corresponde totalmente a los fenómenos mismos. Las lecciones de Husserl de 1922/1923 inicialmente presuponen la fundación unilateral de todos los *facta* en *eide*, con lo cual la *adecuación* parece asegurada. Pero el resultado de la fenomenología genética revela que las *primeras evidencias* tendrán que satisfacerse con el criterio de la *apodicticidad*, mas no de la *adecuación*. Así, desde sus lecciones de 1923/1924 hasta sus *Meditaciones cartesianas*, Husserl progresivamente introducirá el claro divorcio entre *adecuación* y *apodicticidad*<sup>49</sup>.

En cambio, la estrategia de sus lecciones de 1923/1924 sobre «Filosofía primera», al examinar la evidencia adecuada del *ego*, no será la de una «crítica trascendental» para extender su validez a todo el dominio de la experiencia. Más bien, Husserl examina tanto la *filosofía primera* —a la luz de su pretensión a la *primera evidencia* (vale decir, su «primer principio» o su «último fundamento»)— como también el *círculo* que genera su dependencia mutua. Surge un primer dilema, pues, (a) sólo si la *filosofía primera* en su concreción se delimita *de avance* (esto es, como una ciencia universal, etc.), serán conocidos los rasgos que deben ser exigidos (*de antemano*) de su *primera evidencia*. Y sin embargo, (b) sólo una vez asegurada la *primera evidencia*, podrá determinarse la forma final de la *filosofía primera*, de acuerdo a su naturaleza. Ciertamente, (b) no podría saberse qué exigir a la *primera evidencia*, si (a) no se conoce aún el *ideal de ciencia* al que pertenece. Pero, ¿de dónde viene (a) el *ideal* anticipado de *filosofía*, si todavía no se posee su (b) *primera evidencia*?

<sup>46</sup> LV, pp. 200-201.

<sup>47</sup> Cfr. a este respecto, el examen de Ullrich Melle de los motivos cartesianos en la filosofía de Husserl, especialmente en las lecciones de 1922/1923 sobre «Introducción a la filosofía». Melle, Ullrich, «Apodiktische Reduktion: Die Kritik der transzendentalen Erfahrung und die Cartesianische Idee der Philosophie», en: Hubig, Christoph y Hans Poser (eds.), *Cognitio humana - Dynamik des Wissens und der Werte* (XVII. Deutscher Kongress für Philosophie), Leipzig: Workshop-Beiträge, vol. 1, 1996. De ahora en adelante, citado como Melle [1996].

<sup>48</sup> La renovación de los análisis husserlianos del tiempo con los *Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* de 1917/1918 (cfr. Hua XXXIII) puede muy bien marcar el punto de quiebre hacia la fenomenología genética.

<sup>49</sup> Melle sostiene que esta disociación tiene lugar «por primera vez» en las lecciones de 1922/1923 (en Ms, F I 29, p. 34b). Cfr. Melle [1996], pp. 623-624. Sin embargo, Husserl ya había encontrado la mencionada dificultad en sus lecciones de 1910/1911 sobre los *Problemas fundamentales de la fenomenología* (Hua XIII, p. 158 *passim*).

## § 5. La «idea de la filosofía» desde la motivación del filósofo que comienza

Como filósofos que comienzan, esto es, como voluntariamente orientados hacia la idea de una cognición universal absolutamente justificada, queremos seguir, en la generalidad más estricta deseada, los principios de la pura «evidencia»<sup>50</sup>

Husserl elige la primera alternativa. No comenzando desde una evidencia establecida teóricamente, sino desde la «situación original y única del filósofo que comienza», él enfrenta la «decisión» y asume el «riesgo» de *motivar voluntariamente* por él mismo el «ideal de una ciencia» que «debe ser» de una «claridad perfecta», esto es, trascendental «en el contexto pleno concreto de una subjetividad actuante (*leistende*)»<sup>51</sup>. La constitución motivada del *ideal* de una ciencia *primera, perennis*, única y universal, inspirada en el modelo cartesiano, es una responsabilidad ética<sup>52</sup>. Una ciencia tal debe primero obtener *para sí misma* una «fundamentación radical, universal y absoluta», sólo posible como subjetividad trascendental, el único dominio capaz de fundarse a sí mismo y de dar cuenta de la correlación misteriosa entre sus actos, significados y objetividades<sup>53</sup>. Husserl desea que la relación entre los dominios fundantes y fundados aparezca enteramente en una «totalidad luminosa, clara y cierta»<sup>54</sup>. A pesar de su aire moderno, este modelo —sostiene Husserl— nunca ha sido efectivamente realizado en la historia hasta la emergencia de la fenomenología<sup>55</sup>.

En efecto, en contraste con la modernidad, parece haber dos novedades en esta «idea de la filosofía»: 1. El *campo racional* involucrado es mucho más vasto que aquél de una mera cognición; y, 2. La filosofía misma aparece como una *idea límite que yace en la infinitud*.

1. En efecto, en relación con la primera novedad, Husserl dice que el «campo racional», más allá de sus facultades *cognitivas*, abraza en su significado esencial y universal

<sup>50</sup> Hua VIII, p. 32.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>52</sup> De acuerdo a Karl Schuhmann, podría estimarse una cierta influencia neokantiana en la coincidencia parcial de la fenomenología de Husserl como *filosofía primera* con la epistemología, en lo que concierne a la relación *razón-realidad*; al mismo tiempo, posibilita la *filosofía segunda*, que coincide con la metafísica (cfr. Schuhmann, Karl, «Husserl's Concept of Philosophy», en: *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 231, N° 3 [1990], p. 279). Husserl expresamente niega, sin embargo, la identificación entre la *filosofía primera universal* y la «teoría del conocimiento» (Hua VIII, p. 26), ya que, como se mencionó, la correlación entre la subjetividad y la objetividad llega mucho más lejos que el dominio meramente cognitivo. Es, sin embargo, cierto que Husserl mismo, en otros momentos, la identifica con la *teoría de la ciencia universal*, o con la *teoría total de la razón* llamada a renovar el instrumental científico (cfr. *loc. cit.*; Hua VII, p. 7).

<sup>53</sup> Hua VIII, p. 28.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>55</sup> Hua VII, p. 5.

el *dominio entero* de la vida productora de sentido (en los dominios sociales, científicos y prácticos)<sup>56</sup>. Y aunque argumenta que el *conocimiento*, en toda su extensión, es aquello que abarca la esfera total del *juicio* (creencias predicativas y ante-predicativas y sus modalidades), y lo que es racional e irracional, intuitivo y no-intuitivo, también sostiene que a su lado existen otras producciones (*Leistungen*) del sujeto egológico, de naturaleza voluntaria y afectiva<sup>57</sup>.

Por ello, lo que prevalece es la noción de una *interpenetración* esencial entre los niveles cognitivos y no cognitivos de la razón<sup>58</sup>, incluso en aquellos casos de conocimiento *científico* en los que la razón está totalmente orientada hacia el fin del conocimiento. Sin embargo, frecuentemente se ha malinterpretado a Husserl como defendiendo un racionalismo puramente intelectualista, no sólo por haber manifestado un deseo inequívoco de alcanzar la «luminosidad y la claridad» sino por argüir que «en última instancia» el *conocimiento* —«en la actitud del juicio y sus formas lógicas»— es aquello que «*garantiza* la autenticidad del valor y de la virtud de la meta alcanzada»<sup>59</sup>. Pero aquí mismo Husserl subraya la interpenetración originaria entre las experiencias cognitivas, afectivas y volitivas<sup>60</sup>, añadiendo que la «justificación suprema» o «la responsabilidad más alta y última corresponde, sin embargo, en el conocimiento que emerge de la actitud trascendental, a las producciones volitivas y afectivas constitutivas en última instancia»<sup>61</sup>. Por ende, si bien en la fenomenología trascendental el conocimiento parece tener primacía, es sólo porque el curso normal de la *ciencia* marcha de lo universal a lo particular<sup>62</sup>, mas no debido a una primacía en la cosa misma.

El segundo *círculo* concierne, así, a la *interpenetración* esencial de los dominios cognitivo, volitivo y afectivo en la descripción husserliana del *dominio último fundante* de la filosofía primera.

<sup>56</sup> *Hua VIII*, pp. 23, 26.

<sup>57</sup> «El conocimiento cubre, cuando es visto en su plena extensión, y como conteniendo razón y sin-razón, lo no intuitivo y lo intuitivo, etc., la esfera total del juicio, lo que es predicativo y ante-predicativo, toda suerte de actos egológicos de creencia, (...) y todas las modalidades de la creencia. (...) <Sin embargo> (...) queda todavía un resto bastante nutrido de aún otros géneros de actos egológicos, tales como amar y odiar, sentir placer o rechazo, desear, anhelar, querer» (*ibid.*, p. 193).

<sup>58</sup> «Por otro lado, todas esas funciones egológicas no yacen unas al lado de las otras, sino que se atraviesan unas a otras» (*loc. cit.*).

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>60</sup> Éste es el caso de todos los actos de valoración que tienen su fuente en experiencias volitivas y afectivas pre-predicativas (como en el puro gozo de una flor) a las cuales se añade la creencia en la existencia y propiedades de objetos percibidos y sus significados predicativos correlativos. «Con esto emerge claramente la universalidad mediante la cual el reino del conocimiento incluye toda suerte de actividades *originadas* en una subjetividad sintiente y volitiva; admitidamente, <allí emerge> también un involucrar correlativo similar, mediante el cual la disposición valorativa (*wertende Gemüt*) y la voluntad en el esfuerzo y en la acción *alcanzan la subjetividad total* y todas sus funciones intencionales» (*ibid.*, pp. 193-194; *cf.* también pp. 23-25; nosotros subrayamos).

<sup>61</sup> *Ibid.*, pp. 25, 194; nosotros subrayamos.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 26.

Un tercer dilema aparece cuando Husserl, estrechando su determinación de la «idea de la filosofía,» observa que ésta *incluye y funda en última instancia* a: a) la *teoría formal* del conocimiento o de la ciencia (la teoría formal de todas las teorías); b) las *teorías materiales* de las ciencias; y, c) a éstas mismas. Si la filosofía funda en última instancia (o es responsable por) todas las demás disciplinas, debe *inevitablemente fundarse* a (o ser responsable de) sí misma de un modo igualmente radical y absoluto, por lo que hay la posibilidad de caer en la paradoja de los enunciados auto-referenciales. Sin embargo, el proceder de Husserl aquí es *intuitivo, no argumentativo*, de modo tal que la última y más completa justificación emana de la *auto-responsabilidad* radical y absoluta. Así, la filosofía enfrenta «(...) —un círculo, de acuerdo con el cual ella no es solamente responsable de todas las demás disciplinas, sino sobre todo *auto-responsable* en el sentido más radical y absoluto»<sup>63</sup>.

Este círculo igualmente nos plantea la naturaleza de la *primera evidencia*, dando lugar a un cuarto dilema, que veremos en el siguiente párrafo.

2. La segunda novedad en la idea de la filosofía de Husserl es que sólo puede tratarse de una *idea-límite infinita*, ya que la realización de este *τέλος* abre horizontes nuevos e inagotables. La fenomenología trascendental es comparable al amor, en el que su realización es un *proceso infinito*, incompleto, esto es, sin fin<sup>64</sup>.

La idea absoluta de una comunidad de filósofos como «omnisciente», o la idea de un *absoluto progreso de la cultura filosófica*, más el carácter absolutamente transparente de la idea de la filosofía, han sido también frecuentemente entendidos fuera de contexto. Husserl repetidamente subraya que se refiere a un *τέλος* de límites ideales últimos que yacen en la infinitud y guían el curso efectivo del pensamiento filosófico. No son ni *hechos históricos*, ni productos de filósofos que trabajan individual o comunitariamente, ni tampoco meras diversiones filosóficas. Su «fuente» es la auto-responsabilidad absoluta, esto es, la *voluntad* por una vida filosófica, individual o mancomunada, absolutamente auto-responsable, por una intencionalidad «interpersonal» de personalidades «de un orden superior»<sup>65</sup>.

<sup>63</sup> «Todo lo que ella <la filosofía> establece debe hallar posteriormente su justificación a partir de sí misma, de modo tal que se halla a sí misma en un *círculo*, pero en uno inevitable que yace en la esencia de su naturaleza (*Sache*). (...) «De este modo, el pensamiento de la *responsabilidad* por esta ciencia universal gana también un significado enaltecido. La razón de ello es que todas las demás teorías obtienen de ella (...) una justificación última y perfecta, aunque ella misma no se halle en la cómoda posición, como las otras, de tener otra instancia más elevada a la cual acudir como un refugio. Más bien, como teoría de todas las teorías, se ha vuelto sobre sí misma y <está> referida a sí misma» (*ibid.*, pp. 195-196).

<sup>64</sup> *Ibid.*, pp. 14, 196; *Hua VII*, p. 5. «En la manera de la verdadera ciencia esta vía no tiene fin. Por ello la fenomenología demanda que los fenomenólogos renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en vista de una *philosophia perennis*» (*Hua IX*, p. 301).

<sup>65</sup> «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

La naturaleza práctico-axiológica de esta idea-τέλος roza el segundo dilema anteriormente mencionado, respecto de la interpenetración circular de las dimensiones cognitivas, volitivas y afectivas de la filosofía y su primera evidencia. Sin embargo, para el «filósofo que comienza» —sostiene Husserl— «la razón cognitiva es una función de la razón práctica» y «el intelecto es un sirviente de la voluntad», aun cuando la voluntad cognitiva también es reconocida como teniendo en este contexto precedencia sobre otras formas de la voluntad<sup>66</sup>.

En esta interacción primordial entre teoría y *praxis*, ni la «racionalidad» teórica es «transparente» ni tampoco es una «infinidad incondicional» —negada al entendimiento finito— reintroducida subrepticamente en el dominio práctico, como en el caso de Kant. En efecto, el dominio de la voluntad es contingente, reinando 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»<sup>67</sup>.

## § 6. La naturaleza de la «primera evidencia»

La «idea de la filosofía» representa valores de absolutez, apodicticidad y universalidad, *pero también* valores teleológicos de apertura al infinito y no-sistematización que desbordan la cognición, y de inspiración ética, arraigada en motivaciones afectivo-

---

este τέλος (...). Cuando nos percatamos 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 que todo conocimiento teórico puede experimentar un vuelco normativo, de acuerdo al 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 auto-responsabilidad: (...) Por cierto (...) el objeto individual es miembro de una comunidad; (...). La auto-responsabilidad 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 auto-responsabilidad para una comunidad, una voluntad para la auto-responsabilidad (...). 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» (Hua VIII, pp. 196-198).

<sup>66</sup> «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» (*ibid.*, p. 201).

<sup>67</sup> «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 sí al resultado 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.» (*ibid.*, pp. 201-202).

volitivas (auto-responsabilidad, libertad —por ende contingencia y peligro). Ahora debe determinarse la naturaleza de la «primera evidencia» que garantiza el proceso de su realización. Apoyándose en Descartes, el *comienzo* que sostiene la primera evidencia es el *ego cogito*. Husserl debe primero establecer *cómo* alcanzarlo y así *exhibir* su carácter pre-eminentes<sup>68</sup>.

Sin embargo, su idea de evidencia difiere de la *clara et distincta perceptio* de Descartes; tampoco entiende la «verdad» en su determinación analítica como proposicional<sup>69</sup>. En sus *Investigaciones lógicas* Husserl había definido la evidencia como la «vivencia (Erlebnis) de la verdad»<sup>70</sup>, un *modo de mentar* el objeto<sup>71</sup>, mediante el cual éste no se halla simplemente referido intencionalmente al vacío, sino calificado estrechamente como «dado en sí mismo» (*selbstgegeben*) en una plenitud intuitiva. El predicado «evidente» refiere «noéticamente» a la vivencia misma y «noemáticamente» a los «modos de dación» del objeto, o a sus «modalidades» (como ciertos, probables, dudosos), ocupando el «ser verdadero» un lugar preeminente. Husserl entonces se pregunta si hay o no manera de determinar alguna evidencia dada —de modo general, y como «eternamente válida». Se requeriría para ello «síntesis de plenificación» *absolutamente realizadas* entre intenciones significativo-expresivas e intenciones plenificadoras intuitivas. Así, los primeros principios (o últimos fundamentos) deberían ser correlatos de *intelecciones evidentes* y no requerir mayores justificaciones.

Llegado a este punto Husserl aborda otro círculo. Concierna la «idea de una ciencia *arqueológica*» (es decir, una ciencia de los *primeros* principios y evidencias) que se *origina* en la «idea de una ciencia *teleológica*», esto es, una ciencia de *metas* infinitas que sin embargo operan de antemano como un *proyecto*! El ἀρχή, insiste Husserl, proyectado hacia atrás desde la idea del τέλος, «debería» ser la fundación última, absolutamente evidente, no sólo del inicio, sino de *cada etapa* de la ciencia<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> Cfr. Hua VIII, pp. 3-10.

<sup>69</sup> Para Husserl «p' es pues exactamente verdadero, cuando p es el caso», de modo que «'verdadero' es aquí de acuerdo con su significado no un predicado judicativo, sino un predicado fáctico (*Sachverhaltsprädikat*)» (Ströker, Elisabeth, «Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft,» en: *Phänomenologischen Studien*, Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1987, pp. 11-12).

<sup>70</sup> Hua XVIII A 190, B 190; Hua XIX/2 A 594, B 22.

<sup>71</sup> En añadidura, no nos pone simplemente ante la simple correlación sujeto-objeto, sino que se aproxima al objeto en el *cómo de sus modos de dación*. Cfr. Hua XIX/1 A 376, B 400 ss.

<sup>72</sup> «Así logramos la idea-guía más elevada a la que apuntan todos nuestros esfuerzos cognitivos. De este modo, tal como ha surgido para nosotros en motivación evidente, esta idea tiene ya todo menos el valor de una explícita representación-guía de esta ciencia de lo primordial y a partir de lo primordial. En otras palabras, no nos hallamos todavía aquí en el comienzo disponiendo de un modelo de filosofía primordial claro y distinto, sino sólo de pensamientos-guía metódicos, formales y universales: que bajo este título es necesaria una ciencia mediante la cual se pueda investigar sistemáticamente, como una por ser denominada verdadera 'arqueología', aquello que implica en sí mismo el origen último y todos los orígenes del ser y la verdad, y pueda por consiguiente enseñarnos cómo, a partir de esta fuente primordial, todas las creencias y valideces de no importa qué conocimiento pueden llevarse a su forma racional más elevada y última, aquella de la fundación (*Fundamentierung*) absoluta y la justificación absoluta, a la última clarificación pensable del sentido y la ejecución de su legitimidad (...)» (Hua VIII, pp. 29-30).

Sólo el «yo pienso» puede funcionar como «primera evidencia» o ἀρχή. «Debe consistir —opina Husserl— de una justificación racional absolutamente «acabada», definitivamente válida, *apodíctica*, «tal que, una vez ya realizada, uno pueda dejarla de lado de una vez por todas»<sup>73</sup>. En efecto, su *auto-dación*, reconocible en una auto-reflexión evidente, es el estadio de perfección más alto, *pleno y óptimo*: aquel de la «adecuación». Mas nuevamente la sombra de un *regressus* inquieta a Husserl y a su «ideal de evidencia»<sup>74</sup>, añadiendo que la «evidencia adecuada» puede no ser sino una «idea aproximativa», de *facto* fuera de nuestro alcance<sup>75</sup>. Sin embargo sostiene que este tipo de evidencia «debe ser posible»<sup>76</sup> y que debe ser llevada a cabo «tan lejos como pueda esperarse de ella.» Así, en estas lecciones Husserl «(...) caracteriza a esta propiedad de la evidencia adecuada como *apodicticidad*. Es manifiesto que, por el contrario, toda *evidencia apodíctica es adecuada*»<sup>77</sup>, por lo cual la «primera evidencia» es innegable, esto es, su no-ser es impensable.

Sin embargo Husserl confronta genuinos dilemas en el cumplimiento efectivo de estas pretensiones. El *quid* de los mismos es que la «primera evidencia» como fuente unitaria de una justificación absoluta y autárquica es ella misma una presuposición que carece de presuposiciones «dadas desde afuera». Así, siguiendo a Descartes, concibe inicialmente al método como eliminando toda convicción previa<sup>78</sup>. Pero, ¿cómo puede esta demanda evitar caer víctima de la mencionada paradoja de los enunciados auto-referenciales? A este respecto, ya mencionamos que el proceder de Husserl no es argumentativo, sino intuitivo. Aquí, empero, evade la paradoja argumentando que *sí existe algún tipo de presuposición*: aquella que el filósofo admite *como un motivo*, salvaguardando con ello la demanda de que nada sea dado «desde afuera»<sup>79</sup>. Asimismo-

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>74</sup> Estas dudas asaltan a Husserl desde la *Investigaciones lógicas*, todavía bajo una cierta influencia de Brentano. En esta obra la evidencia o percepción adecuada difiere de la percepción inadecuada en que su *objeto* coincide con los *contenidos* puramente *inmanentes* (reales) del acto, no quedando intención necesitada de plenificación ulterior (sin posibilidad de gradación alguna). En las percepciones inadecuadas difieren los contenidos y los objetos, pues estos últimos son *trascendentes*, unilaterales y meramente presuntivos, y su dación sólo tiende de un modo crecientemente gradual hacia el polo ideal de una adecuación jamás satisfecha (cfr. Hua XIX/2 A 591-592, B 19-129; Hua III/1, pp. 77-79; 319-332; cfr. nuestro trabajo, «Fundación de validez y crítica trascendental de la experiencia: debate de Husserl con el cartesianismo y el neo-kantismo», en: R.P. Lerner, Rosemary [ed.], *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. I, Lima: Fondo Editorial/PUCP, 2004, pp. 143-180).

<sup>75</sup> Hua VIII, pp. 33-34.

<sup>76</sup> Él menciona para nuestra sorpresa que de hecho en verdad existen «evidencias adecuadas» tales como  $2 < 3$  —ejemplo que encaja difícilmente en el concepto original de adecuación (si consideramos que las entidades matemáticas son tan «trascendentes» como los objetos empíricos mismos) aunque sí corresponde exactamente a aquél de evidencia apodíctica (*ibid.*, p. 36). En un texto presumiblemente escrito en 1923, Husserl también hace uso de «adecuación» como aplicable a las entidades matemáticas. «Las ideas pueden ser constituidas *adecuadamente*, de modo tal que sean *perfectamente* dadas en una constitución cerrada (auto-dación primordial); éste es el caso de los *objetos ideales de las matemáticas*» (*ibid.*, Apéndice XXXI, p. 496).

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 39.

mo, Husserl aquí sospecha que la base trascendental del «yo soy» *no es adecuada*, una sospecha que puede ser rastreada desde antes de *Ideas I*.

En sus lecciones de 1923/1924 de «Filosofía primera» Husserl no tiene éxito justificando la supuesta evidencia *adecuada* del «yo soy». Sólo propone dos posibilidades para la génesis del inicio: (a) El «yo» ya es conocido, alcanzable de antemano; y si su experiencia carece de una «evidencia adecuada», siempre es intercambiable con una adecuada. No examina más esta alternativa. Y, (b) nos dejamos guiar por la idea de una ciencia de justificación absoluta, por la cual el «yo» como el «filósofo que comienza» es el portador de contenidos inmediatos de conocimiento —«yo soy» y «el mundo es»— contenidos que deben ser primero rechazados por la reducción y luego reactivados exclusivamente como valideces de su experiencia: como certezas apodícticas. Su examen lleva a la subjetividad trascendental como su *sola fuente*<sup>80</sup>. Sin embargo, no se ve por qué la evidencia del «yo soy» debiera ser preeminente, ya que cada «yo soy» está en verdad «confinado» en la evidencia de que «el mundo es». Sin embargo el «yo soy» no es una mera «instanciación» contingente de que «el mundo es», *puesto que la evidencia de este último es inacabada e inadecuada* mientras que el primero podría ser pensado más bien como el verdadero «principio de todos los principios» y la «primera proposición de toda filosofía verdadera»<sup>81</sup>.

Sólo en una de las últimas lecciones de 1923/1924 Husserl finalmente acepta el carácter «inadecuado» de la evidencia del «yo» al aseverar que «mi vida *en sí misma* (...) es una idea-límite que yace en la eterna distancia, encerrando nuevamente dentro de sí misma una infinidad de configuraciones-límite y de puntos distantes infinitos»<sup>82</sup>. Un año más tarde (1924/1925), él ya distingue entre adecuación y apodicticidad, sugiriendo la posibilidad de algún tipo de apodicticidad *no-adecuada* que él mismo, en aquel momento, todavía no comprende del todo<sup>83</sup>.

Y sin embargo, en un texto datado por Rudolf Boehm en 1925<sup>84</sup>, ambos términos todavía aparecen como equivalentes. Mientras que niega apodicticidad o adecuación a lo que aparece (*das Erscheinende*) —dado a través de múltiples escorzos— todavía sostiene la adecuación de auto-daciones no mediadas del yo, del «aparecer de» (*Erscheinung von*), y del «objeto (reducido) percibido como tal» o del «objeto que aparece».

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>81</sup> *Ibid.*, pp. 41-42.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>83</sup> «¿Acaso no debo considerar ningún conocimiento como absolutamente justificado si <no> tiene o <no ha> alcanzado el fin de la adecuación? ¿O acaso debo también admitir (contenidos de) conocimiento, procesos de conocimiento con ciertas producciones metódicas, tales que el progreso en su *método* y producciones se da por medio de principios (*Prinzipien*) apodícticos y adecuados, y así alcanzo precisamente en las correspondientes esferas del conocimiento —si bien no una adecuación efectiva (*wirkliche*)— por lo menos una *aproximación* a la meta: la meta de un polo ideal? Quizás en tales cosas, bajo el título de ciencias empíricas, yacza también un tipo de apodicticidad, que por el momento todavía no logro captar» (*ibid.*, p. 311).

<sup>84</sup> *Ibid.*, Apéndice XXVIII, pp. 465-472.

Obviamente Husserl aquí está nuevamente determinando los principios programáticos de su «primera evidencia». Mas en el Apéndice XXIX (1923) de sus lecciones de «Filosofía primera» (parcialmente titulado «dificultades *del comienzo*») <sup>85</sup> él restringe el alcance de la adecuación: no alcanza la «infinitud de mi vida (concreta)», aunque sí concierne nuestros presentes-vivientes, fluyentes, subjetivos plenificados (reducidos). No es posible variación modal alguna de su certeza. Y «luego se probará» —dice— la apodicticidad de la «aprehensión del presente de los *presentes fluyentes*» (esto es, del «presente fluyente en un sentido *secundario*») —«en el que el flujo de los presentes se establece» <sup>86</sup>. La fuente de toda otra apodicticidad es esta *originalidad primordial* (*Ur-originalität*) de lo inmanente en general. Dentro de estas restricciones, Husserl extiende el alcance de su primera evidencia un poco más lejos. No solamente está dada adecuadamente la «*posición de ser*» (*Seinsetzung*) del yo actual, sino también los *horizontes pasados y futuros* pertenecientes al presente —no en su contenido, mas sí en su *forma general o estructura*, esto es, los hechos intachables de que «podemos» reavivar el pasado en un cierto orden, que no podemos anular un evento pasado, que los eventos futuros pertenecen a todos los presentes, y que un contenido pertenece a toda forma. Los contenidos mismos son sólo «ideas-límite» (*Limes-Ideen*), aunque «una idea en un contexto adecuado y apodíctico» <sup>87</sup>. La adecuación, así, sólo concierne a un núcleo de experiencia trascendental, ella misma asechada de múltiples dilemas.

Por ende, ¿cómo es posible el auto-conocimiento como una «adquisición permanente», «más allá de la vivencia —del momento fugaz?» «¿Cómo es que trasciende a este último?» <sup>88</sup> ¿Cómo es posible la «validez absolutamente última del conocimiento de la experiencia egológica?» <sup>89</sup> La «validez última» (*Endgültigkeit*) emergerá así como una *Idea* <sup>90</sup>.

Los textos de 1923/1924 revelan dos puntos: a) Desde el desarrollo husserliano de la intencionalidad de horizonte, la inmanencia fenomenológica no puede simplemente ser identificada con la evidencia *adecuada*, ni puramente ser opuesta a la evidencia *inadecuada*; y, b) este resultado determina las propias tensiones al interior de la descripción husserliana de la primera evidencia, consecuencia de lo cual será el divorcio final entre las nociones de apodicticidad y de adecuación.

<sup>85</sup> *Ibid.*, Apéndice XXIX, pp. 472-479.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 468.

<sup>87</sup> *Loc. cit.* Husserl ya sostiene en *Ideen I* (*Hua III/1*, pp. 185-187) que el *flujo de las experiencias vividas* (*Erlebnisstrom*) en general, y cada vivencia singular y concreta, es —en relación con sus *contenidos*— sólo *dada* como una *idea en sentido kantiano*, y que «la determinación adecuada de su contenido, (...) es inalcanzable» (*ibid.*, p. 186). Aquí, por ende, sólo se dice que están dados adecuadamente los horizontes *formales* o *estructurales* (temporales) eidéticos del yo, así como el yo mismo en su «posición de ser» (*Seinsetzung*).

<sup>88</sup> «¿Cómo adquirimos un *conocimiento permanente* (...), cómo es posible una *adquisición cognitiva permanente*, y qué es eso en general, esta 'adquisición permanente' (...)?» (*Hua VIII*, p. 475).

<sup>89</sup> *Cfr. ibid.*, Apéndice XXXI, pp. 482-497.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 486.

## § 7. Balance provisional

Los dilemas enfrentados por el «filósofo que comienza» motivados por el ideal de una «filosofía primera» fundada en «evidencias primeras» incommovibles son pues: perspectivas, unilateralidad, no-adequación, infinita apertura de horizontes, afectividad irracional alimentando en secreto a la voluntad cognitiva, contingencia, peligro, error, lo desconocido, indeterminación, libertad (...).

Las dudas que asaltan a Husserl aun antes de *Ideas I* en relación con la «evidencia adecuada» se ven sometidas a una reflexión crítica más profunda desde las lecciones sobre «Filosofía primera». Luego, en *Lógica formal y trascendental* (1929) Husserl admite el carácter insuficiente de su previa crítica de las evidencias, y su ceguera respecto de la primera de todas las «críticas del conocimiento» —aquella del conocimiento fenomenológico mismo: «*La crítica de la cognición intrínsecamente primera*, aquella en la cual todas las demás están arraigadas, es el auto-criticismo trascendental *de parte de la cognición fenomenológica ella misma*»<sup>91</sup>, y añade en una pequeña nota a pie de página: «Yo intenté llevar a cabo actualmente esta crítica última en un curso de lecciones dadas cuatro horas semanales en el semestre de invierno de 1922/1923. Una copia de estas lecciones se ha previsto para mis jóvenes amigos»<sup>92</sup>. Esta «crítica» concernía especialmente el problema de la «evidencia adecuada».

Husserl prácticamente abandona la noción de «evidencia adecuada» en sus *Meditaciones cartesianas* de 1931 y la substituye con la de «evidencia apodíctica». Sin embargo, nunca abandona la convicción de que realmente ha descubierto un *a priori* estructural en la experiencia trascendental, ni su concepción de la apodicticidad del *ego* como el suelo absoluto de toda dación de sentido y validez. Como señaló Elisabeth Ströker, más que ofrecer intelecciones inmutables, el principio husserliano de la evidencia es una instancia crítica que apunta a la apertura del cuestionamiento, a ampliaciones, correcciones, y diferentes determinaciones con respecto al conocimiento de las objetividades y de los actos mismos. Asimismo, el «fundamento último» verdadero que sustenta inevitablemente la «primera evidencia», no es principalmente *cognitivo* y auto-transparente, sino *ético*<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> «Fue muy tarde antes de reconocer que no solamente la crítica entera de las evidencias, y particularmente de las evidencias judicativas (más precisamente, las evidencias incluídas entre las actividades categoriales) debía llevarse a cabo en el marco de la fenomenología —en la presente exposición está en curso de realización—, sino que también toda esta crítica conduce retrospectivamente a una *crítica última*: una *crítica de aquellas evidencias que la fenomenología lleva a cabo de modo directo en el primer nivel todavía ingenuo*» (Hua XVII, pp. 294-295).

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>93</sup> Previamente hemos examinado la *naturaleza ética* de la reducción trascendental (no la «reducción ética») de Husserl, en: R.P. Lerner, Rosemary, «La dimensión ética de la reducción trascendental de Husserl», en: Giusti, Miguel (ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*, Lima: Fondo Editorial/PUCP, 2000, pp. 343-354. Probablemente el esfuerzo más serio jamás emprendido para elaborar una interpretación global del pensamiento de Husserl desde la perspectiva ético-teleológica, y desarrollarla *secundum sententias Edmundi*, es el trabajo de James G. Hart, no sólo en sus múltiples artículos sino, sobre todo, en su obra *The Person and the Common Life: Studies in a Husserlian Social Ethics* (*Phaenomenologica*, vol. 126), Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1992.

Husserl puede haber temido que el descubrimiento de la raigambre fáctico-irracional de la razón mediante sus análisis intencionales pudiese ser explotado en sus consecuencias naturalistas y escépticas. Su mérito puede haber sido aquél de descubrir simultáneamente «vías» para impedir tales consecuencias. En este sentido, las valideces de una «filosofía como ciencia estricta» deben entenderse como conquistas parciales, relativas, provisionales, en un proceso que se espera continúe. Es una ciencia de la «última fundación», vale decir, una ciencia que emerge a partir de una «última auto-responsabilidad»<sup>94</sup>.

---

<sup>94</sup> *Hua V*, p. 139.

# Paul Ricoeur lector del último Husserl o las paradojas hermenéuticas de *La crisis*

Paul Ricoeur, Interpreter of the Last Husserl, or the Hermeneutical Paradoxes of *The Crisis*

**HÉCTOR HERNANDO SALINAS LEAL**

Pontificia Universidad Javeriana  
Colombia

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II. Artículos.*

*Círculo Latinoamericano de Fenomenología*, pp. 293-308.

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

Este trabajo se propone, en primer lugar, reconsiderar los alcances y límites de la fundamentación fenomenológica del último Husserl (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*) a partir de la lectura paradójica ofrecida por Paul Ricoeur. Desde esta lectura se insinúa, como segundo propósito, una línea de fuga que conduce de la fenomenología anclada en la subjetividad trascendental a una hermenéutica que descansa en la subjetividad entendida como historicidad. Así pues, el primer paso de la exposición considera el carácter paradójico de los conceptos de historia y mundo de la vida; y el segundo paso presenta la alternativa hermenéutica propuesta por Ricoeur frente a las paradojas que minan *La crisis* y los supuestos que la constituyen por su filiación fenomenológica.

This work sets out, in the first place, to reconsider the scope and limits of Husserl's last phenomenological foundation (*The Crisis of European Sciences and the Transcendental Phenomenology*) taking into account the paradoxical interpretation offered by Paul Ricoeur. As a second purpose, an escape line is intimated from this interpretation leading from phenomenology, as anchored on transcendental subjectivity, towards a hermeneutics based on subjectivity understood as historicity. Thus, the first step of the exposition considers the paradoxical character of the concepts of history and the life-world; and, the second step, presents the hermeneutical alternative proposed by Ricoeur to face the paradoxes undermining the *Crisis*, and its constitutive phenomenological assumptions.

Me propongo, en primer lugar, reconsiderar los alcances y límites de la fundamentación fenomenológica del último Husserl, presente en su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*<sup>1</sup>, a partir de una lectura paradójica ofrecida por Paul Ricoeur en sus artículos «Husserl y el sentido de la historia» (1949)<sup>2</sup> y «Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Krisis* de Husserl» (1980)<sup>3</sup>. Como segundo propósito, a partir de esta lectura, insinúo una línea de fuga que conduce de la fenomenología anclada en la subjetividad trascendental a una hermenéutica que descansa en la subjetividad entendida como historicidad. Así pues, el primer paso de la exposición considera el carácter paradójico de los conceptos de historia y mundo de la vida; y el segundo presenta la alternativa hermenéutica propuesta por Ricoeur frente a las paradojas que minan *La crisis* y los supuestos que la constituyen por su filiación fenomenológica<sup>4</sup>.

Este método de lectura cruzada se funda, sin duda, en el papel que ha cumplido la fenomenología en la configuración del pensamiento hermenéutico y en la reformulación de la fenomenología por parte de la hermenéutica. Además, esta relación sigue

---

<sup>1</sup> He seguido a Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991. Mientras no se especifique otra cosa, las citas con parágrafo y número de página pertenecen a esta edición. Para el caso de los importantísimos apéndices de la obra que no fueron traducidos en la edición castellana, he consultado la edición francesa: Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, prefacio y traducción francesa de Gérard Granel, París: Gallimard, 1976. En adelante, esta última edición se cita como *La crise*.

<sup>2</sup> Ricoeur, Paul, «Husserl et le sens de l'histoire» en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, LIV (1949), pp. 280-316. En adelante, se citará en el cuerpo del texto como «Husserl et le sens».

<sup>3</sup> Ricoeur, Paul, «L'originario et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl», en: Laruelle, François (ed.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, París: J.-M. Place, 1980, pp. 167-177.

<sup>4</sup> Quiero agradecer los comentarios y sugerencias de la profesora Marie-France Begué, quien hizo una lectura crítica de este trabajo, así como de las traducciones, incluidas en este volumen, de los artículos de Ricoeur citados en las notas 2 y 3. Los errores o deficiencias en estos trabajos, sin embargo, son responsabilidad mía.

siendo una tarea por descubrir y hacer. Por ello, considero que este pequeño trabajo, muy situado por cierto, contribuye a esta tarea en un doble sentido. Por un lado, recuperando la lectura ricoeuriana del último Husserl<sup>5</sup>, que, además, muestra una de las fuentes del pensamiento del autor francés, y, por otro lado, *simultáneamente*, revelando el carácter hermenéutico de la última apuesta de fundamentación de la fenomenología husserliana. Vamos entonces de una lectura del último Husserl desde Ricoeur, a una presentación somera de la apuesta hermenéutica de Ricoeur desde Husserl.

## § 1. Las paradojas de *La crisis: historia y mundo de la vida*

### § 1.1. Las paradojas del concepto de historia<sup>6</sup>

Las paradojas del concepto de *historia* tienen dos frentes. La articulación que se establece en *La crisis* entre la conciencia trascendental como fundamento de una filosofía de la historia, y la relación entre el sentido absoluto de la historia y su contraste con la historia empírica de la que se ocupan los historiadores. En ambos casos señalo aquí el estrato paradójico más importante.

#### § 1.1.1. Filosofía de la historia y subjetividad trascendental

La articulación fenomenología-historia se muestra problemática, en primer lugar, dado el carácter totalmente ahistórico de la casi totalidad de la obra de Husserl. Ricoeur recuerda cómo la fenomenología trascendental que inaugura las *Ideas* (y desde allí hasta las *Meditaciones cartesianas*) se mueve bajo el signo de la «preocupación lógica», que dio su tono a las *Investigaciones lógicas*. Ahora bien, el logicismo de las *Investigaciones* y la eidética de las *Ideas* anulan la historia (lo contingente), ya que el dato concreto es el punto de partida de un análisis que se eleva hacia las esencias invariantes (y ahistóricas): «la 'reducción eidética' que pone entre paréntesis el caso individual y sólo retiene el sentido (y la significación conceptual que él expresa) es, en sí misma, una reducción de la historia»<sup>7</sup>. Por otra parte, la captación de las esencias rechaza toda argumentación que pretenda configurarla como captación de la génesis del concepto o como una evolución. «Así, desde un comienzo, fue rechazada una filosofía de la historia, allí donde la historia es comprendida como una evolución, como una génesis

<sup>5</sup> Aquí no debemos perder de vista que el primer artículo dedicado al problema de la historia en Husserl pertenece a Ricoeur (cfr. nota 3) y fue publicado antes de la edición crítica de *La crisis* llevada a cabo por Walter Biemel: Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana*, vol. VI, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954.

<sup>6</sup> Para este primer conjunto de paradojas hemos seguido especialmente el trabajo «Husserl et le sens».

<sup>7</sup> Ricoeur, Paul, «Husserl et le sens», p. 283.

que hace derivar lo más racional de lo menos racional y, en general, lo más de lo menos»<sup>8</sup>. Por ello, en principio, el método fenomenológico rechaza las consideraciones históricas para instalarse en el ámbito de las esencias invariantes.

En segundo lugar, «la problemática propiamente trascendental (...) no comporta una preocupación histórica manifiesta», ya que «la fenomenología parece eliminar esta preocupación por la operación previa de la 'reducción trascendental'»<sup>9</sup>. Una historia tratada fenomenológicamente descansa en una reducción de la historia concreta que conduce la investigación hacia la conciencia trascendental constituyente. Por esta razón, la historia en sentido ampliado y positivo, la historia de los hombres, depende exclusivamente de la conciencia trascendental. «El espíritu de las sociedades históricas», el acontecer de la vida de los hombres *en el mundo*, «no es sino *para* e incluso *por* una conciencia absoluta que lo constituye»<sup>10</sup>. Ricoeur ve en este postulado, anclado en las más profundas convicciones fenomenológicas, «la fuente de todas las dificultades ulteriores». A partir de aquí, la articulación fenomenología-historia se configura como la gran paradoja de *La crisis*. Ricoeur ha enunciado esta paradoja en los siguientes términos: «¿Cómo comprender que de una parte el hombre histórico sea constituido en una conciencia absoluta y que, de otra parte, el *sentido* que desarrolla la historia englobe al hombre fenomenológico que opera esta conciencia? Al parecer, se anuncia una difícil dialéctica de lo englobante-englobado, entre el *Ego* trascendental y el *sentido* que unifica la historia»<sup>11</sup>.

A pesar de esta paradoja, Husserl va a fundamentar su filosofía de la historia por el camino de la homologación de la historicidad y la temporalidad de la conciencia. Es decir, va a dirigir el peso de la contienda entre el sentido y la conciencia, del lado de la conciencia absoluta, dado que la conciencia absoluta es, al nivel de su más profundo substrato, conciencia-tiempo; y, por ello, condición de posibilidad última de la historia, ahora como historicidad trascendental.

### § 1.1.2. Dogmatismo del sentido absoluto y escepticismo de la historia

El segundo núcleo paradójico se vincula con la distinción que Husserl establece entre el sentido de la historia y la historia empírica de los historiadores. El sentido de la historia exige la consumación de una tarea de la humanidad y ofrece una lectura de la historia de la filosofía. Según esta lectura, el sentido de la historia *unifica los acontecimientos* en torno a la presunción de un final y, por otra parte, se presupone que los hechos de los que se ocupa el historiador brotan como *acontecimientos contingentes*. De esta dicotomía, y de la dialéctica entre la contingencia de los hechos y su sentido

<sup>8</sup> *Loc. cit.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>11</sup> *Loc. cit.*

unificador, surge la paradoja del concepto de *historia*: «por una parte, se vuelve incomprendible 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»<sup>12</sup>.

Husserl defiende la unidad de la historia frente a su contingencia. Sin embargo, la historia de la filosofía y su tratamiento en el marco de una filosofía de la historia al estilo de *La crisis* permiten corroborar ese movimiento paradójico. Al dar el acento a la unidad de la historia, Husserl «sacrifica sistemáticamente la problemática *particular* de cada filósofo por una problemática *única*, etiquetada como el 'verdadero' problema»<sup>13</sup>. La historia intelectual de cada filósofo es leída desde el punto de vista de la Idea de la filosofía, omitiendo aquellos rasgos que no se ajusten a su perspectiva de lectura; así, el *telos* de la historia no puede evitar los acontecimientos contingentes, pero sí puede hacerlos prescindibles. De otro lado, a pesar del peso que Husserl ejerce sobre la lectura unificada de la historia desde su *telos*, no desaparece la posibilidad de la desviación de los hechos fuera de su sentido prefijado: no es otra la situación de crisis que ha motivado la tarea reflexiva de Husserl. De este modo, una vez más, los acontecimientos escapan al sentido. Además, el peligro de una lectura unificadora va más allá de la consideración que se hace a los filósofos y las filosofías del pasado en función de una Idea de la filosofía: «el peligro de una reducción de los filósofos a la filosofía es incluso el peligro de plegar toda *la* filosofía a la interpretación del *último* filósofo que toma conciencia de ella»<sup>14</sup>.

Con todo, no debemos perder de vista que, incluso, cancelando toda filosofía de la historia que se desenvuelva sobre la postulación de un sentido absoluto y *a priori*, fundamentado o no en una filosofía del *Cogito*, *la dialéctica y la paradoja entre el sentido y la contingencia de la historia se mantienen*. Desde el curso de una vida hasta una historia de la humanidad escrita desde la perspectiva del historiador de oficio, el juego entre la racionalidad de la historia (concebida en el plano de narrar el sentido de una vida o la historia de un pueblo o civilización) y la contingencia de los hechos (la posibilidad y el azar que definen todo acontecimiento de la historia) articula la estructura paradójica de la historicidad humana.

## § 1.2. La paradoja del mundo de la vida<sup>15</sup>

Por su parte, el ámbito que se propone ganar la fenomenología con el concepto de *mundo de la vida* también se presenta como paradójico. ¿Cuál es el estatuto del mundo

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>13</sup> *Loc. cit.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>15</sup> Aquí hemos seguido, en especial, el trabajo «L'originare et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl». En adelante, se cita como «L'originare».

de la vida presentado por *La crisis* como campo originario alcanzado por la reflexión fenomenológica?<sup>16</sup> En la perspectiva de Ricoeur, el resultado de las aproximaciones múltiples que sigue Husserl para recuperar el *mundo de la vida* (desde Galileo, desde Kant, desde Descartes), develan el talante siempre inconcluso e inacabado de la dilucidación de sus caracteres originarios, debido particularmente al talante perspectivístico y limitado de todo acercamiento posible al *mundo de la vida*. Además, la lectura desde Descartes compromete aún más los resultados buscados. «Por el método cartesiano de preguntar, (...) *el mundo de la vida* es fundamentalmente vulnerable a la duda»<sup>17</sup>. Por este nuevo camino se observa cómo la investigación de los supuestos que articulan la reflexión cartesiana tiene, como resultado paradójico, la afirmación de una duda metódica que cuestiona no sólo la validez de las ciencias constituidas, «sino incluso la validez del mundo de la vida precientífico y extracientífico»<sup>18</sup>.

En este punto de la investigación, a la luz de la apuesta cartesiana, lo que está en juego bajo la figura de esa duda metódica universal no es solamente la posibilidad de alcanzar una caracterización de los rasgos originarios del *mundo de la vida*, sino, incluso, su carácter efectivamente originario. ¿Cómo puede ser posible que lo originario sea objeto de una duda, de una *epoché*? ¿Acaso el suelo originario de las operaciones de la subjetividad puede ser también objeto de una reducción que ponga en duda su carácter originario? La duda de Descartes, desde este punto de vista, corroe el fundamento originario que la fenomenología trata de instaurar.

Con todo, el problema no se encuentra del lado del método, sino del lado de la pretensión sobre los resultados. Para Ricoeur, la divergencia de las aproximaciones «se debe, al parecer, a que la pregunta ha sido mal formulada. Lo originario, hay que decirlo, no es objeto de descripción. O, para decirlo de otra manera, el pretendido preñado jamás es dado de nuevo. La filosofía no es la repetición de lo originario»<sup>19</sup>. Esta tesis de Ricoeur alude al *mundo de la vida* como campo irrecuperable para una consideración reflexiva inmediata y para la reflexión filosófica que se fundamentaría sobre él. En cierto modo, el fundamento buscado sería siempre un fundamento a la vez necesario e irrecuperable. El intuitivo *mundo de la vida* estaría más allá de la descripción fenomenológica.

Para aclarar esta tensión entre las distintas aproximaciones al originario *mundo de la vida*, que en el caso de Descartes compromete incluso su carácter de fundamento originario, Ricoeur introducirá una distinción que permitirá reconsiderar el lugar que ocupan estas distintas aproximaciones al precio de aceptar y explicitar el carácter paradójico del concepto *mundo de la vida*. En palabras de Ricoeur, «la conciliación vuel-

<sup>16</sup> Cfr. Ricoeur, Paul, «L'originare», p. 168.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>18</sup> *Loc. cit.*

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 172-173.

ve a ser posible si se disocia la función ontológica de la *Lebenswelt*, como existente allá antes de toda interpretación, de su función epistemológica en tanto pretensión de validez»<sup>20</sup>.

Desde su función ontológica, el mundo de la vida se configura como el campo precategorial en donde tiene lugar «la vida inmediata al nivel de una *praxis* radicalmente precientífica»<sup>21</sup>, que en su radicalidad se encuentra ajena a todo preguntar y a toda esquematización teórica y, por lo tanto, más allá de la pregunta por su lugar en cuanto fundamento de toda operación científica. Esta pregunta, que observa el mundo de la vida como suelo de sentido de las operaciones científicas, determina esa esfera que Ricoeur ha llamado la función epistemológica del mundo de la vida. Estos dos rostros del mundo de la vida señalan su carácter paradójico y, con él, los obstáculos que enfrenta la fenomenología con su pretensión de recuperar el mundo de la vida. Desde el punto de vista ontológico «el mundo de la vida no es un mundo al que nosotros podamos regresar como Ulises a Ítaca, porque nosotros lo hemos abandonado para siempre, no solamente en beneficio de las matemáticas y la física, sino bajo la presión de una pregunta que se dirige también contra él: la pregunta sobre la fundación última»<sup>22</sup>. Esta última pregunta ya no pertenece al régimen ontológico del mundo de la vida, situado más allá de todo preguntar en su vivir absolutamente precientífico, sino que pertenece a su régimen epistemológico en cuanto la fenomenología designa el mundo de la vida como fundamento último de toda operación científica.

Por estas razones, Ricoeur considera que la investigación dirigida primordialmente sobre la función ontológica del *mundo de la vida* debe ser remplazada por la pregunta sobre su función epistemológica. Desde esta última, el *mundo de la vida* se cuestiona en dos sentidos: en cuanto fundamento de validez última de todo saber y, como consecuencia de ese primer sentido, se busca recuperar en el *mundo de la vida* un sentido englobante de la idea de ciencia que supere el estrecho marco de la dominante ciencia matematizada objetiva. En otras palabras, la función epistemológica del *mundo de la vida* se ocupa del problema de la Razón más allá de su reducción bajo el rostro del pensamiento científico moderno.

Sin embargo, bajo este nuevo rostro emerge con mayor fuerza la paradoja. El cambio de dirección de la pregunta sobre el *mundo de la vida* no puede desentenderse totalmente de su rostro ontológico, por el contrario, una vez más, él lo pone en cuestión. En palabras de Ricoeur, «Si el 'sentido de ser' propio de la *Lebenswelt* continúa siendo una pregunta abierta se debe a que no se comprende en absoluto cómo la pregunta por la validación absoluta podría proceder del mundo de la vida en tanto vivido»<sup>23</sup>. ¿Cómo reconocer en el *mundo de la vida* de la *praxis* precientífica el suelo de

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 173-174.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 174.

validez de las operaciones científicas y, a la larga, el campo de emergencia y develamiento de la Idea de ciencia y de la Razón, más allá de su expresión objetiva?

Ricoeur se apoyará en la exégesis del «Apéndice XVII» de *La crisis* para establecer los polos de esta distinción que articulan la gran paradoja que enmarca el *mundo de la vida* como suelo ontológico precategoral y como fundamento epistemológico de validez de las ciencias. En el «Apéndice XVII», Husserl establece «una doble significación, necesaria y peligrosa al mismo tiempo, del mundo, del territorio de la filosofía»<sup>24</sup> visto como dominio. En un primer sentido, el dominio se ocupa del mundo en sentido pleno, como figura precategoral total pre-dada. Es el *mundo de la vida* visto desde el punto de vista de su función ontológica. En un segundo sentido, el dominio se ocupa de los mundos que le están subordinados y que dependen de este primer mundo como englobante: los mundos científicos, culturales, axiológicos, con sus tareas teleológicas específicas; *incluyendo aquí también el dominio de la misma filosofía*. Es el rostro del *mundo de la vida* en cuanto campo de validación del saber y del obrar; y, en un sentido eminente, como campo de validación de la tarea filosófica. De este modo, el mundo pre-dado y el mundo que forman los resultados parciales de las ciencias y las obras humanas forman las dos caras del *mundo de la vida*.

En palabras de Ricoeur, «en un primer sentido, el 'dominio' precede a todos los fines y tareas; está más allá de toda fragmentación; es el suelo (*Boden*). Pero el conjunto de los fines y tareas por alcanzar o ya alcanzados constituye también una suerte de 'dominio'. El 'dominio' es aquí el lugar de las metas particulares, de las teleologías particulares, entre las que se encuentra la teleología de las diferentes ciencias»<sup>25</sup>.

La paradoja consiste en que la experiencia filosófica, como experiencia científica universal que se ocupa del *mundo de la vida* como un todo pleno (fundamento precategoral de sentido anterior a la fragmentación en teleologías particulares), es ella misma un fragmento, un mundo particular con sus operaciones y sus tareas particulares inmersas en el *mundo de la vida*. Una parte del todo, una operación particular quiere llevar su fundamentación hasta develar de nuevo ese suelo precategoral primigenio.

Esta paradoja, ampliada al conjunto de los saberes, proyectos y actividades humanas como dominios particulares que suponen el dominio pre-dado del *mundo de la vida*, ha sido presentada por Ricoeur en los siguientes términos: «La paradoja consiste en que el 'dominio' pre-dado no puede ser alcanzado sin la mediación de las metas particulares que constituyen tal o cual mundo cultural»<sup>26</sup>. Según este rodeo, el *mundo de la vida*, bajo el rostro de su función ontológica, se halla más allá de toda posible recuperación absoluta por la ciencia o la filosofía. Esta tarea pertenece a la función epistemológica del *mundo de la vida*, como campo de validación de los saberes. En ese

<sup>24</sup> Para la lectura de este apéndice sigo la edición francesa de *La crisis* a cargo de Gérard Granel, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 510.

<sup>25</sup> Ricoeur, Paul, «L'originnaire», pp. 174-175.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 175.

sentido, «el 'contraste' entre lo pre-dado, en tanto totalidad indivisible, y las formaciones teleológicas fragmentarias sigue siendo algo desconcertante»<sup>27</sup>. Husserl no ha podido mostrar la conexión entre el campo pre-dado de la vida precategorial como fundamento de sentido de las ciencias y de la filosofía, o sólo lo ha logrado al precio de hacer depender la claridad sobre esa conexión de los saberes que fundamenta. De nuevo un círculo que hace accesible el fundamento que busca la fenomenología por la mediación de los saberes que deben ser fundamentados sobre él.

En términos de la relación entre *mundo de la vida* y mundo objetivo, como uno de los ejes de la investigación general de *La crisis*, «parece ser una 'pregunta paradójica' hacer temático 'el' mundo, a pesar del hecho de que no pertenece a ninguno de los temas de ninguna de las ciencias objetivas. Allí está la última paradoja». En otras palabras, «A pesar de todos nuestros esfuerzos por englobar la ciencia en tanto operación en la estructura total del mundo de la vida, no cesa de expresarse una discordancia íntima entre lo precientífico y lo científico»<sup>28</sup>.

Desde esta última perspectiva, esta paradoja del *mundo de la vida* pone en riesgo el sentido general de la fenomenología trascendental: hallar por fin, y hacer objeto de un saber universal, el suelo originario que permita fundamentar definitivamente la filosofía como ciencia estricta, más allá de su reducción objetivista.

En resumen, si las paradojas de la historia ponen en tela de juicio la posibilidad de elevar la fenomenología al nivel de una tarea de la humanidad implícita en los orígenes de la filosofía, la paradoja del *mundo de la vida* cuestiona la posibilidad de fundamentar apodícticamente la fenomenología trascendental para hacer de ella el comienzo de la verdadera filosofía.

## § 2. Paul Ricoeur: lector de *La crisis* o la salida hermenéutica

Para enfrentar el núcleo paradójico que surge del concepto *mundo de la vida*, Ricoeur va a profundizar la distinción ya esbozada entre sus funciones ontológica y epistemológica. Por el lado de la función ontológica, Ricoeur señala dos formas de su enunciación que implican, la primera, un sesgo negativo y polémico; y la segunda, un sesgo positivo y asertórico. Bajo el sesgo polémico, la función ontológica del *mundo de la vida* «se opone a la pretensión contraria de la conciencia de erigirse en origen y dueña del sentido. La primera función de la *Lebenswelt* consiste en arruinar esa pretensión»<sup>29</sup>. Como podemos observar, aquí se trata de considerar la relación que se produce entre la *conciencia*, *el sentido* y *el mundo de la vida*. Relación en la que el *mundo de la vida*, como

---

<sup>27</sup> *Loc. cit.*

<sup>28</sup> *Loc. cit.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 176.

suelo pre-dado, ontológicamente anterior a la conciencia, cierra el camino de esta última hacia su consideración como «origen y dueña del sentido». Pero, ¿qué es el sentido? En el caso de *La crisis*, que unifica en un solo movimiento la autocomprensión de sí y la fundación final de la filosofía, el sentido es la postulación indubitable de un proyecto que se erige como el camino necesario e inevitable de la humanidad y de la filosofía. En el sentido amplio de la fenomenología, el sentido es el mundo constituido, como correlato intencional de las operaciones de la conciencia, y, en este caso, el mundo con su historia y su proyecto futuro.

En este punto, la lectura de Ricoeur se dirige a cuestionar el poder absoluto de la conciencia trascendental de postular el sentido de la historia, el sentido del hombre y el sentido del mundo. Y ello, ya que el suelo de lo pre-dado, del *mundo de la vida* en su función ontológica, siendo anterior a la conciencia, exige de ella un rodeo, un movimiento de reconocimiento que la vincule con ese pre-dado antes de la formulación del sentido. En virtud de ese rodeo, ese sentido ya no será el sentido puro emanado de la conciencia trascendental, sino el resultado de una conciencia que está instalada en el mundo antes de producir un sentido o un discurso sobre el mundo.

Así, para Ricoeur, si bien esa pretensión «posee un carácter contingente»<sup>30</sup> que se expresa en la historicidad de la filosofía trascendental, en cuanto tuvo lugar en un tiempo y un espacio determinados, «por el contrario, no es contingente la *hybris* que anima la pretensión denunciada aquí»<sup>31</sup>. Entendemos esta aclaración así: si el trascendentalismo (las filosofías del sujeto de Descartes a Husserl) es un acontecimiento en la historia, con su carga de contingencia y azar, sus presupuestos y su objetivo final (elevar la conciencia a fundamento del saber y del obrar) ya no lo son, y exhiben la desproporción de un pensamiento que pretende que la conciencia se instale a sí misma como fundamento, por encima incluso de aquello que, como pre-dado, demarca un límite para sus pretensiones absolutas. En sus palabras: «Quizá la emergencia de la conciencia como tema filosófico está ligada a semejante *hybris*. Instalarse, para la conciencia, es querer fundarse a sí misma»<sup>32</sup>.

Desde esta perspectiva, Ricoeur presenta el rostro positivo de la función ontológica del *mundo de la vida*: «El regreso a la *Lebenswelt* reduce esa *hybris* afirmando que el mundo precede a la conciencia desde siempre»; y por este camino, el *mundo de la vida*, como pre-dado, se configura como «el referente último de toda idealización, de todo discurso»<sup>33</sup>. Y, como tal, ya no será la conciencia la productora del discurso y del sentido, en un espacio de pureza trascendental, sino que ella misma dependerá del mundo como pre-dado.

---

<sup>30</sup> *Loc. cit.*

<sup>31</sup> *Loc. cit.*

<sup>32</sup> *Loc. cit.*

<sup>33</sup> *Loc. cit.*

Sin embargo, aunque la tesis ontológica reduzca las pretensiones de la conciencia, «no dice nada, ni bajo su forma polémica, ni bajo su forma asertórica, con respecto a la función epistemológica de las idealizaciones, de las objetivaciones, de las construcciones, de las configuraciones de sentido, etc. La tesis de la referencia última deja intacta la pregunta por la legitimación última»<sup>34</sup>. Ricoeur señala cómo el *mundo de la vida*, en cuanto campo de validación de las operaciones de la conciencia, ya no corresponde a su filiación como pre-dado, sino al dominio de los distintos saberes constituidos, con sus tareas y sus métodos particulares. Si más arriba aludió a la equivocidad del concepto de mundo en cuanto dominio, ahora, en la misma línea, se referirá a la equivocidad del concepto de fundamento, «que designa tanto el suelo sobre el cual alguna cosa se construye, como el principio de legitimación que gobierna la construcción de las idealidades sobre esta base»<sup>35</sup>. Así, pues, la función epistemológica del *mundo de la vida* está del lado, ya no de su dominio pre-dado, sino del lado de la Idea de ciencia, constituida como un campo específico (uno de los dominios fragmentarios que se levanta sobre el todo pre-dado) dentro del *mundo de la vida*, que sirve de baremo para garantizar la validez de las operaciones de la conciencia.

Por esta razón, Ricoeur afirma que la paradoja del *mundo de la vida* «consiste en afirmar simultáneamente una relación de contraste y una relación de dependencia»<sup>36</sup>. Por un lado, encontramos la relación ontológica de dependencia que sitúa al *mundo de la vida* en cuanto pre-dado, como suelo último de referencia de toda idealización y de toda construcción subjetiva. Por otro lado, la relación epistemológica de contraste sitúa los saberes constituidos sobre el dominio pre-dado del *mundo de la vida*, como suelo de validación último. En este caso, el contraste surge cuando aparece la pregunta de validez, bajo el rostro de la ciencia, en el campo del *mundo de la vida* como pre-dado. Para Ricoeur, la pregunta de validez y su forma más elaborada, la pregunta por el fundamento último de todo saber, ya no pertenecen al *mundo de la vida* como pre-dado. La ciencia ya es una operación de la conciencia sobre el pre-dado *mundo de la vida*. De este modo, si por un lado el *mundo de la vida*, como pre-dado, es el suelo de formación de los saberes en general; por el otro lado, la Idea de ciencia, como campo acotado del mundo de la vida, es el suelo de validez de todo discurso sobre ese mismo mundo.

El *mundo de la vida* como dominio, en el doble sentido ya esbozado, mantiene una dialéctica insoslayable. Como vemos, antes que solucionar la paradoja, Ricoeur se propone aclararla, justificarla y aceptarla. En sus palabras, y ya como uno de los postulados de su filosofar, la paradoja del *mundo de la vida* nos lleva a afirmar que vivimos en dos mundos: «Desde que comenzamos a pensar, descubrimos que vivimos ya en y

---

<sup>34</sup> *Loc. cit.*

<sup>35</sup> *Loc. cit.*

<sup>36</sup> *Loc. cit.*

por medio de 'mundos' de representaciones, de idealidades y de normas. En ese sentido, nos movemos en dos mundos: el mundo pre-dado que es el límite y el suelo del otro, y un mundo de símbolos y reglas, por cuya rejilla el mundo ya fue interpretado cuando comenzamos a pensar»<sup>37</sup>.

A pesar de las pretensiones de Husserl de alcanzar una fundamentación trascendental de la fenomenología, Ricoeur ha visto en *La crisis* una lectura que articula las operaciones de la conciencia sobre el mundo pre-dado como supuesto insuperable y cuya esquematización conceptual, en tanto ciencia del *mundo de la vida*, sólo es posible por el camino que ofrecen las mismas formaciones de sentido que pretende fundamentar y, por lo tanto, al precio de renunciar a una fundamentación trascendental. En pocas palabras: a pesar suyo, *La crisis* señala la mediación inevitable del lenguaje (como expresión general que designa los saberes e interpretaciones sobre el mundo) en el intercambio entre la conciencia y el mundo que la conciencia pretende constituir. Desde este punto de vista, aunque la conciencia debe abandonar la pretensión de adueñarse del sentido absoluto, no pierde radicalmente su estructura fundamental de ser *conciencia de*, es decir, de tematizar el sentido del mundo pre-dado, sólo que ahora reconoce el carácter limitado de ese sentido, en cuanto una ciencia consumada del *mundo de la vida* es irrealizable. Así, esta distinción de funciones del mundo de la vida presenta dos consecuencias profundas en el proyecto fenomenológico.

En primer lugar, el proyecto esbozado de una ciencia, de una ontología del *mundo de la vida* como fundamento y fundación de la filosofía como ciencia estricta, se desvanece por la dialéctica entre lo pre-dado y los saberes. La conciencia ya no accede al sentido más que por el camino de la apropiación de las experiencias científicas, normativas, prácticas y, en un sentido amplio, de la tradición que, como mediación mayor, constituye su propio mundo. Para una conciencia histórica, el mundo pre-dado ya no sólo es ese suelo ontológico inalcanzable, sino también la cultura y la historia que la precede. Así, la conciencia no puede más que reconocer su talante perspectívico, su finitud. Con esta distinción se quiebra el eje que define el proyecto fenomenológico y que ha servido como telón de fondo de esta reflexión. La fundación última de la filosofía se muestra inalcanzable.

En segundo lugar, esta intención de alcanzar fenomenológicamente la región *mundo de la vida* tenía como objetivo de fondo acceder a una comprensión fenomenológica absoluta e indubitable de la conciencia a partir del terreno de su experiencia más originaria. Así, para Husserl, el rasgo definitorio de la más auténtica filosofía trascendental, la fenomenología, sólo se logra «una vez que el filósofo ha conseguido alcanzar una clara comprensión de sí mismo en cuanto subjetividad que opera como fuente originaria»<sup>38</sup>. Este sueño de la claridad absoluta de la conciencia para sí misma se derrumba.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>38</sup> Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, § 27, p. 104.

Con estas dos consecuencias en mente, podemos ahora considerar la perspectiva que sigue Ricoeur frente a las paradojas de la historia en *La crisis*. En primer lugar, la gran paradoja de la filosofía de la historia de *La crisis* se hace insostenible desde la experiencia de una subjetividad finita. En ese nuevo lugar, la relación paradójica entre la conciencia absoluta que constituye el sentido último del mundo y el sentido de la historia que supera la conciencia absoluta pierde, por lo menos, uno de sus polos: la conciencia absoluta ha cedido su lugar a una conciencia finita anclada en su mundo histórico y su tradición. En segundo lugar, por lo que respecta a la teleología de la historia que Husserl se propuso fundamentar sobre esa subjetividad absoluta, ella también se derrumba. Ello ocurre porque esa gran teleología exigía, como su condición de posibilidad, la autocomprensión absoluta de la conciencia y desde esa autocomprensión, la fijación de tareas y objetivos universalizables y extensibles al campo de la historia. La cancelación de la conciencia absoluta supone la cancelación de la teleología absoluta de la historia. Por último, y como nueva situación insuperable, con el derrumbamiento del sentido absoluto de la historia se derrumba también la pretensión de verdad absoluta de la filosofía de la historia de *La crisis*.

Sin embargo, si la gran paradoja se desdibuja, su versión moderada, que articula la dialéctica entre un sentido que unifica la historia haciéndola comprensible y la historicidad que subraya la contingencia de los acontecimientos, se mantiene. Pero ya no al nivel de la conciencia trascendental, sino de la conciencia en el mundo. La comprensión de sí pasa por una lectura de la historia que define un sentido del pasado y proyecta el futuro, pero ya no de manera apodíctica, sino bajo los recursos que brindan los saberes, la historia, en términos generales *una tradición* anclada en el presente. Sin embargo, esa lectura debe aceptar el carácter contingente, imprevisto, de los acontecimientos que tienen lugar en la historia. Una vez más, antes que superar la paradoja que surge al nivel de la relación sentido-contingencia, la hermenéutica debe apropiársela y explicarla.

Una filosofía hermenéutica de la historia tiene que partir de esa paradoja que se mueve entre la instauración de una racionalidad en el devenir de los acontecimientos y la historicidad de la existencia y de la historia. La conciencia, una vez más, tematiza el sentido, esta vez, el sentido de la historia, pero al precio de reconocer que ese sentido está sujeto a nuevas lecturas y, especialmente, al paso mismo de la historia que lo recompone una y otra vez.

Ahora bien, ¿por qué razón aseguro que la hermenéutica es un viraje de la fenomenología y no su desaparición? En su artículo «Narratividad, fenomenología y hermenéutica» (1998)<sup>39</sup>, Ricoeur establece la filiación fenomenológica de la hermenéutica a partir de su preocupación conjunta por la subjetividad. Desde la perspectiva de la

<sup>39</sup> Ricoeur, Paul, «Narrativité, phénoménologie et herméneutique», en: Jacob, André (dir.), *Encyclopédie philosophie universelle. L'univers philosophique*, Vol. 1, 2a. ed., París: PUF, 1998, pp. 63-71. En adelante se citará como «Narrativité».

búsqueda fenomenológica de una claridad total de la conciencia frente a sus propias operaciones, que le permitiera autofundarse y fundar la filosofía trascendental, la hermenéutica funda su propio proyecto, bajo las restricciones que le impone una subjetividad finita que reconoce el mundo como suelo de sus formaciones de sentido.

Tanto la fenomenología como la hermenéutica pertenecen, dada esa preocupación por la comprensión de sí, a la corriente de la filosofía reflexiva que tiene su momento fundador en la filosofía del *Cogito* cartesiano. La filosofía reflexiva se ocupa de «la posibilidad de la comprensión de sí como sujeto de las operaciones de conocimiento, de volición, de estimación, etc.». Desde la perspectiva de esta filosofía, «la reflexión es el acto de regreso sobre sí por el cual un sujeto recoge, en la claridad intelectual y la responsabilidad moral, el principio unificador de las operaciones entre las cuales él se dispersa y se olvida como sujeto». El destino último de la filosofía reflexiva se instala en la claridad absoluta de la conciencia frente a sí misma: «En efecto, a la idea de reflexión se agrega el deseo de una transparencia absoluta, de una perfecta coincidencia de sí consigo mismo, que haría de la conciencia de sí un saber indubitable y, por este título, más fundamental que todos los saberes positivos»<sup>40</sup>.

La fenomenología y la hermenéutica reivindican el lugar eminente de la comprensión de sí como lugar de comprensión de los saberes positivos. Sin embargo, la fenomenología acoge en su totalidad la pretensión de alcanzar una lectura total de la conciencia. La fuente de esta lectura descansa en el carácter intencional de la conciencia que produce el sentido sobre el mundo en su inmanencia. Sin embargo, como subraya Ricoeur, «la fenomenología, en su ejercicio efectivo y ya no en la teorización que se aplica a ella misma y a sus pretensiones últimas, marca ya el alejamiento antes que la realización del sueño de una tal fundación radical en la transparencia del sujeto a sí mismo»<sup>41</sup>.

Como ha tratado de demostrar este trabajo, la investigación fenomenológica hasta el suelo originario del *mundo de la vida*, antes que alcanzar su pureza inmanente como primera experiencia de la conciencia intuitiva, revela su dependencia de los saberes y la tradición que la fenomenología pone entre paréntesis por la reducción. Por otra parte, del lado del substrato temporal de la conciencia, la pregunta-retrospectiva accede, antes que a un fundamento estable y sólido, al suelo móvil de la temporalidad como rasgo originario de la conciencia que, a pesar suyo, también es un núcleo aporético de la fenomenología. «La fenomenología —escribe Ricoeur— es así tomada en un movimiento de 'pregunta-en-reversa' en el cual su proyecto de autofundación radical se desvanece»<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Ricoeur, Paul, «Narrativité», p. 68.

<sup>41</sup> *Loc. cit.*

<sup>42</sup> La cita continua así: «Incluso los últimos trabajos consagrados al *mundo de la vida* designan bajo ese término un horizonte de inmediatez por siempre fuera de alcance. La *Lebenswelt* jamás es dada y siempre es presupuesta. Es el paraíso perdido de la fenomenología» (*Loc. cit.*).

La hermenéutica, como la fenomenología, es una filosofía del sujeto y del sentido. Esa doble filiación la articula sobre el proyecto fenomenológico: «la misma pregunta fundamental de la relación entre el *sentido* y el *sí*, entre la *inteligibilidad* del primero y la *reflexividad* del segundo»<sup>43</sup>. Y, desde la perspectiva ganada en este trabajo, la hermenéutica sería la realización extrema de la fenomenología, cuando ésta no sólo ha reconocido sus límites, sino que se los ha apropiado para asumirlos como nuevo punto de partida.

Desde este punto de vista, los análisis de *La crisis*, en cuanto a su recuperación del *mundo de la vida* como camino para limitar la hegemonía del objetivismo científico y alcanzar un campo de reflexión de la subjetividad, por un lado, y como camino para la fundamentación de la historicidad de la conciencia anclada en el ahora de su experiencia, por el otro, son con pleno derecho uno de los grandes descubrimientos, ya no de la fenomenología de Husserl, sino de la hermenéutica implícita y operante en su última obra. De este modo, la investigación de la subjetividad trascendental cede su lugar a una lectura de la subjetividad histórica en su facticidad y finitud.

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 69.

# DOCUMENTOS



# **Temporalización – Mónada**

(21/22 septiembre 1934)

**EDMUND HUSSERL**

(1859-1938)

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II. Documentos.*

*Círculo Latinoamericano de Fenomenología*, pp. 311-317.

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

## Nota de la traductora

Iso Kern, en su estudio introductorio al volumen XV de *Husserliana*, llamó mi atención por primera vez acerca de la importancia del texto que aquí se presenta. Dice: «El texto No. 38, por así decir como el 'testamento' de Husserl, bosqueja el conjunto de su concepción filosófica, que tiene como 'centro de ser' el '«presente» originariamente persistente (*stehende*)' del Todo de las mónadas interiormente unificado»<sup>1</sup>.

Husserl pone énfasis en la instalación de su filosofía en el ámbito trascendental. Si bien desde un punto de vista espacio-temporal la emergencia del ser humano como especie es «insignificante», vista desde el plano trascendental esa cualidad cambia radicalmente. Husserl no sólo resume en toda su extensión el proceso de constitución del yo por el *ego* intersubjetivo hasta llegar al todo de las mónadas, sino que señala conceptos fundamentales que articulan su pensamiento: el absoluto como razón, la historia como desarrollo de la temporalidad monádica racional, la implicación de lo absoluto como «irracionalidad» y la función arcóntica de la filosofía, que es otra forma de aludir a la responsabilidad que suprime la mentada «insignificancia» humana.

En resumen, este texto es índice del alcance temático de la Filosofía Segunda de Husserl, desplegándose siempre sobre la base de su Filosofía Primera.

JULIA IRIBARNE

Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires  
Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Argentina

---

<sup>1</sup> Kern, Iso, «Introducción del Editor», en: Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Parte III, editado por Iso Kern, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973 (*Husserliana* XV, *Edmund Husserl - Gesammelte Werke*), p. LXX. De ahora en adelante, *Hua* XV.

<Contenido:><sup>3</sup> Lo absoluto —el «presente» originario persistente del ego— el todo de las mónadas en temporalidad monádica, las modalidades temporales monádicas, entre ellas el presente como modalidad originaria —el «presente» originario persistente del todo de las mónadas interiormente unificado, en el que se constituye todo tiempo y todo mundo, monádica y mundanamente. Lo absoluto en su estructura absoluta como «factum». Contrasentido del discurso sobre factum, sobre facticidad. Infinitud en el absoluto como problema.

El ser humano y el animal en el *cosmos*. La especie *homo* entre las especies animales. Las especies animales vienen y van en la historia de la Tierra. Su lucha por la «existencia», ir muriendo de las especies —nacimiento de nuevas especies, transformación de las especies en la «adaptación» a nuevas condiciones de vida. Nacimiento de la especie humana. La adaptación continua del ser humano, lucha con las especies animales.

El mundo del ser humano como mundo a partir de la generatividad humana y de la comunitarización. El mundo humano en su desarrollo —siempre ya presupuesto como humano y como tal desarrollándose. Mantenimiento de la forma naturaleza como estructura abstracta. La forma humana: la naturaleza con rostro humano. Dentro de ella la «cultura», en correlación con el ser humano como ser racional, como persona en su desarrollo personal; la cultura, vale decir la naturaleza espiritualizada por medio de la razón.

El ser humano y la Tierra —nosotros y nuestra «Tierra»— «tierras» extrañas. El *ego* «humano». Implícitos en él los otros *egos* humanos, la «humanidad» como todo de las mónadas: ésta como mi humanidad (mi todo de mónadas), la de mi Tierra. A partir de /667/ allí, de mi mundo circundante terrenal y de mi humanidad terrenal, ahora siempre comprendidos trascendentalmente, el mundo circundante extra-cósmico, con las posibles tierras extrañas. En cierto modo, el sentido trascendental Tierra implica las tierras extrañas, tal como cada una de ellas implica todas las otras.

<sup>2</sup> Texto Nr. 38, pp. 666-670, en: *Hua* XV. Agradecemos a los Archivos Husserl de Lovaina, Bélgica, y a la Springer Science and Business Media su gentil autorización para publicar la presente traducción.

<sup>3</sup> Los corchetes del tipo «< >» y «| ]» corresponden al editor del texto original. Los corchetes del tipo «{ }» corresponden a la traductora (N.d.ed.).

Todo mundo humano implica mundos animales, los de cada especie. Pero el mundo de cada especie no implica los de las otras especies como los implica a todos el mundo humano. Para mí como *ego*: el modo como mi mundo-nosotros implica el de los leones, el de cualquier especie animal, no tiene su contraparte en que cada mundo animal implique otros mundos animales y humanos; «implicación» de diverso tipo. Análogamente: supuesto que cada estrella tenga su mundo animal, entonces caen en el horizonte de cada estrella todas las otras estrellas y sus mundos animales —a la manera de horizontes, aunque los horizontes sean «mudos». Pero sólo cada *Tierra* implica otras estrellas en el primero y propio sentido de estrella, y en verdad de nuevo tierras, y por su intermedio todo lo demás. Esto no es un simple juego de analogías.

Sea el mundo considerado como *cosmos*: como mundo objetivo espacio-temporal, mundo de estrellas con las tierras existentes entre ellas. Sobre nuestra Tierra el ser humano es un acontecimiento «insignificante». De modo semejante nuestra Tierra es un diminuto cuerpo celeste, tal como lo es toda tierra en el todo de las estrellas. ¡Todo lo contrario en la consideración trascendental! Ahora, empero, se dice: el ser humano se desarrolla sobre la Tierra, ha devenido como especie en la génesis universal de las especies sobre su Tierra, nacimiento de especie. Alguna vez la especie humana no existió. La Tierra misma alguna vez no existió, y cualquier tierra. ¿Es posible decir: alguna vez no existió el todo de las estrellas, y en él el todo de las tierras?

Esta es una manera de hablar temporal. Estamos en la trascendentalidad. *Yo soy*. A partir de mí el tiempo se constituye. La autotemporalización trascendental del *ego* en el pre-presente originario-persistente. En lo sucesivo constituye el mundo, mejor aún, el mundo temporalizado con sus tierras —por el camino de la temporalización del tiempo trascendental-monádico como forma del todo trascendental de las mónadas, del mismo que, objetivado, da como resultado el «nosotros los seres humanos» —nosotros los seres humanos, en primer lugar los de mi Tierra, los de nuestra Tierra. Toda mónada, todo otro *ego* y por lo tanto «yo mismo», tiene su lugar temporal en el tiempo monádico. El tiempo tiene sus modalidades, /668/ o sea todo de mónadas presente, pasado, etc. Cada una de las mónadas, a partir de mí como centro absoluto de todas las posiciones absolutas, como absolutamente puestas y como centro absoluto a partir del cual todas las otras mónadas «son objetivamente». Todo absoluto trascendental-intersubjetivamente idéntico e identificable, en sentido absoluto. Mi ser originario persistente-fluyente, luego mi presente autotemporalizado en el tiempo temporalizado de mi *ego*, como presente para mi pasado y futuro. Después repetición en la *empatía*<sup>4</sup>: la originariedad extraña persistente-fluyente, el presente extraño autotemporalizado, el pasado, etc. y el tiempo-del-sí-mismo {*Selbst-Zeit*} como idéntico

<sup>4</sup> Razones por las cuales prefiero traducir *Einfühlung* por «*impatía*» y no por «*empatía*»:

1. Desde mi punto de vista, y sin considerar que el uso del término «*empatía*» sea incorrecto, yo no lo empleo para evitar la confusión por la carga semántica habitual que tiene el término.

en todas estas modalidades. Además: síntesis intersubjetiva, constitución del presente simultáneo. Modalidad originaria de la coexistencia temporal, todos nosotros en la comunidad del ser, en la mutua exterioridad temporal, en la temporalizante interpenetración mutua. Allí se halla, vuelta hacia atrás, también una temporalización de las temporalizaciones, una temporalización de las originariedades originariamente temporalizantes, o una comunitarización interna de las mismas. Así también hay que hablar de la *vitalidad* {*Lebendigkeit*} *persistente originaria única* (del presente originario, que no es *ninguna modalidad temporal*) *como la vitalidad del todo de las mónadas*. Lo absoluto mismo es este presente universal originario; en él «se halla» todo tiempo y mundo en cualquier sentido. Realidad en el sentido estricto mundano: «presente», él mismo fluente: en la primacía del presente mundano como la «realidad propiamente dicha» se expresa la primacía de la totalidad originaria absoluta. Pero ella ha de ser alcanzada sólo a partir de mi presente originario (él mismo algo dado a partir de la pregunta retrospectiva) por el camino de la pregunta retrospectiva más allá de la temporalidad del mundo y de la temporalidad monádica, por lo tanto, sólo siendo explícitamente en esta operación fenomenológica —ciertamente— también una temporalización. Pero eso sólo siendo para mí y para toda mónada a la manera de horizonte, y este horizonte (correspondiente precisamente al de la humanidad terrenal y mundana) temporalizándose en el desarrollo.

---

El *Diccionario de la Real Academia Española*, versión de Internet, dice: «empatía, capacidad de identificarse con alguien y compartir sus sentimientos».

El *Diccionario del español moderno* dice: «empatía, resonancia o connotación afectiva con otros».

Todas las referencias a ese término que encontré vía Internet hacen referencia al aspecto emocional-afectivo. Es esa referencia lo que evoca inmediatamente el uso del término en español; y es esa evocación lo que intento descartar con mi preferencia por «impatía». El uso del término «impatía» obliga al lector al esfuerzo de desprenderse de lo que él ya sabe que significa «empatía».

La experiencia que Husserl describe con la palabra alemana «*Einführung*» es totalmente ajena a lo afectivo. Se refiere a la serie de operaciones con que la conciencia trascendental constituye el sentido «otro trascendental» u «otro mundano». Esas operaciones no incluyen ninguna operación de orden afectivo. Se trata de una articulación de efectuaciones que, precisamente cuando funcionan adecuadamente, son objetivantes y resultan en el *noema* y objeto constituido «el otro» o «el alter ego».

Hay un solo caso, esto es, cuando Husserl menciona «la primera impatía», en que no se trata de una experiencia objetivante, puesto que se da en el infante cuando, según lo expresa su comportamiento, reconoce en el orden afectivo-vivencial-corporal-perceptivo a su madre. Si nos atenemos a los estudios de Husserl en el ámbito de lo instintivo, esta experiencia formaría parte de los «instintos no-objetivantes». Se trata de un caso aislado del uso del término.

(Es un tema de investigación interesante para la fenomenología genética, estudiar tal arqueología de la impatía, pero, hasta donde llega mi conocimiento, Husserl no lo hizo).

Los tres volúmenes de *Hua* XIII, XIV y XV y *Meditaciones Cartesianas* se ocupan persistentemente de «impatía» como experiencia objetivante.

2. *Primera observación suplementaria*: En alemán el mismo prefijo «Ein» se traduce al español, en general, con el prefijo «in» (o sea «im» por razones ortográficas), por ejemplo, en el caso de «Eindruck», «impresión».

*Segunda observación suplementaria*: me atengo al sentido de la preposición «in» en latín, que usada en acusativo denota movimiento, dirección, fin, tendencia.

Ahora bien: todo-monádico —humanidad en total, de nuestra Tierra, de todas las tierras a una— iagregando a esto lo animal, lo infra-animal! Sí, todo eso es «fácticamente» así. Entonces, ¿es «casual» que haya seres humanos y animales? Este mundo es como es. Pero es un contrasentido decir casualmente, ya que la casualidad encierra en sí un horizonte de posibilidades, en el que aun lo casual /669/ significa una de las posibilidades, precisamente la que efectivamente se ha presentado. «'Factum' absoluto» —la palabra *factum*, de acuerdo con su sentido, está mal empleada aquí, lo mismo que «hecho» {*Tatsache*}, aquí no hay ningún hacedor {*Täter*}. Es precisamente lo absoluto, que tampoco puede caracterizarse como «necesario», lo que subyaciendo a todas las posibilidades, a todas las relatividades, a todas las condicionalidades, les está dando sentido y ser.

Todo es uno —lo absoluto en su *unidad*: unidad de una autotemporalización absoluta, lo absoluto en sus modalidades temporales temporalizándose en el fluir absoluto, del presente «viviente en el fluir», del presente originario, el del absoluto en su unidad, iunidad del todo!, que temporaliza y ha temporalizado en sí mismo todo aquello que, sea lo que sea, es. En esto entran los *grados* de lo absoluto: lo absoluto como todo de las mónadas «humano» absoluto. *Lo absoluto como razón y en la temporalización de la razón: desarrollo* de la totalidad monádico-racional: *historia en sentido estricto*. Este absoluto lleva en sí, temporalizado, lo absoluto como «irracionalidad» {*Unvernunft*}, como sistema del ser absoluto carente de razón, sin el cual lo racional «es imposible». Son grados del sistema absoluto del ser absolutamente temporalizado.

En la temporalización «humana», como desarrollo de las mónadas racionales de orden superior (= todo de las mónadas humanas), desarrollo como el de los *portadores singulares de la razón* y «conductores» —mónadas y sistemas de mónadas «arcónticos»— los científicos, los filósofos —la comunidad fenomenológica. Así, por último, pues también en el resto de la cultura y sus correlatos (arte-artistas) tenemos conducción, pero la conducción de la filosofía la precede. Pero la mónada singular filosóficamente humana y como tal arcóntica, ya ha temporalizado —en su presente viviente individual está el mundo, el todo humano de las mónadas, etc. «efectivamente» implicado. A partir de allí en cada uno, en otra manera en todo caso mediata —bajo la idea de que *cada* ser humano es, es «racionalmente» y en él se hallan posibilidades ideales de desarrollo, precisamente en cuanto «dispuestas» para la razón. La mónada arcóntica implica todo ser verdadero, según lo que ella ha conocido, actualmente, según lo que ella ha predelineado como horizonte, potencialmente —en finitud— como comunidad filosófica, arcóntica, /670/ en el tiempo monádico *in infinitum*. Pero cada una de tales mónadas tiene en sí el horizonte de la comunidad arcóntica. Implicación recíprocamente —*esta* implicación. Diverso significado de implicación.

Lo en sí anterior en el absoluto —el ser anterior en sí del sistema monádico arcóntico, o en pluralidad, arcónticos, con las posibilidades de desarrollo abiertas y necesarias, de llegar a la unidad. ¿*In infinitum*? ¿Qué quiere decir «infinitud»? ien el

absoluto! La temporalización del sistema monádico *humano*, del arcóntico como el que en sí «ingresa» más tarde. Sí, en la humanidad, en el *tiempo*. Pero tiempo y mundo son temporalizados en lo absoluto, que es un ahora persistente-fluyente.

El absoluto no es otra cosa que absoluta temporalización y ya su exposición como lo absoluto que yo encuentro directamente como mi originariedad persistente-fluyente, es temporalización, esto para el existente originario {zum Urseienden}. Y así el absoluto todo de las mónadas, o la originariedad total-monádica es sólo a partir de la temporalización. Ningún ser {Seiendes}, tampoco el ser absoluto, es de otro modo que en horizonticidad {Horizonthaftigkeit}, y así el todo del ser monádico es ser en horizonticidad, y a eso pertenece la infinitud —potencialidad infinita. Fluir infinito, que implica infinitudes del fluir, infinitud, reiteración de potencialidades.



# Husserl y el sentido de la historia

**PAUL RICOEUR**

(1913-2005)

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II. Documentos.*

*Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 319-349.*

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

## Nota del traductor

Este trabajo de Paul Ricoeur que presentamos hoy al público de lengua castellana es significativo por varias razones. En primer lugar es quizá uno de los primeros textos que inauguran la investigación sobre el problema de la historia en el último Husserl. Su fecha de publicación, 1949, en la famosa *Revue de Métaphysique et de Morale*<sup>1</sup>, se sitúa cinco años antes de la publicación de lo que entonces no eran otra cosa que los textos inéditos de la última e inconclusa obra de Husserl (Walter Biemel se encargaría de su edición en el volumen VI de las obras completas de Husserl conocidas como *Husserliana*. Cfr. Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Walter Biemel [ed.], La Haya: Martinus Nijhoff, 1954, 557 pp.). Por lo demás, el texto denota la temprana y permanente preocupación del futuro Paul Ricoeur por la fenomenología, la historia y sus paradojas hermenéuticas. Un año más tarde, en 1950, de nuevo en la *Revue de Métaphysique et de Morale* (LV, pp. 225-258), publica su versión francesa de la hoy famosa y entonces inédita Conferencia de Viena, que también fue incluida por Biemel en su edición de la *Krisis*. Además, ese mismo año, publica también su traducción francesa de *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, en la editorial Gallimard (*Idées directrices pour une phénoménologie pure*, París: Gallimard, 1950). Por estas dos razones, que podrían alimentarse de muchas otras, creemos muy valiosa esta traducción en nuestro medio. No sólo permite recuperar una de las primeras lecturas a propósito del último Husserl, también ofrece un camino para iniciarse en la futura obra del propio Ricoeur.

Quiero agradecer a la profesora Marie-France Begué por las invaluable observaciones que hizo a esta traducción y a la de «Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Krisis* de Husserl», traducciones ambas que presentamos en esta edición. Por cierto, no compartimos los errores que puedan contener, pues son sólo míos.

*Last but not least*, la muerte de Paul Ricoeur el pasado 20 de mayo nos ha tomado a todos por sorpresa. Que sea esta la ocasión para seguir conmemorando, celebrando y proyectando su obra, más allá de su muerte.

HÉCTOR HERNANDO SALINAS LEAL

Facultad de Filosofía- Pontificia Universidad Javeriana

Bogotá, Colombia

Junio de 2005

---

<sup>1</sup> Título original, Ricoeur, Paul, «Husserl et le sens de l'histoire», en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, LIV (1949), pp. 280-316. Una versión inglesa preparada por Edward G. Ballard y Lester E. Embree fue publicada en Ricoeur, Paul, *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 1967, pp. 143-174. Este ensayo ha sido incluido recientemente en una obra que reúne los textos del filósofo francés dedicados a la obra de Edmund Husserl: Ricoeur, Paul, *A l'école de la phénoménologie*, París: Vrin, 2004. Desafortunadamente, no hemos podido consultarla para la realización de esta traducción. En la edición de este texto se han respetado, en general, los criterios del original en francés. Agradecemos al Fondo Paul Ricoeur y a su representante, Catherine Goldenstein, por su autorización para publicar la presente traducción, autorización avalada por el propio Paul Ricoeur pocos días antes de su fallecimiento.

La preocupación por la historia en la última fase del pensamiento husserliano plantea un cierto número de preguntas, de las cuales las más importantes van más allá del caso de Husserl y conciernen a la posibilidad de una *filosofía de la historia* en general.

La primera pregunta se refiere exclusivamente a la comprensión psicológica del autor: ¿Qué *motivos* presidieron esa transformación de la problemática husserliana? Tenemos a este pensador, naturalmente extraño a las preocupaciones políticas —apolítico, se diría, por formación, por gusto, por profesión, en atención al rigor científico—, tomando conciencia de una crisis colectiva de la humanidad; un pensador que ya no habla exclusivamente del Ego trascendental, sino del hombre europeo, de su destino, de su posible decadencia, de su necesario renacimiento; un pensador que sitúa su propia filosofía en la historia, con la convicción de que ella es responsable de este hombre europeo y que sólo ella puede mostrarle el camino de la renovación. No contento de pensar la historia, de pensarse en la historia, el fenomenólogo descubre la tarea sorprendente de fundar una nueva época, como Sócrates y Descartes.

Las obras que evocaremos, en gran parte inéditas, datan de los años 1935-1939. Podemos suponer que, desde 1930, Husserl comenzó a vincular la comprensión de su propia filosofía con la comprensión de la historia, particularmente, la historia del espíritu europeo. El 7 de mayo de 1935, Husserl dio en el *Kulturbund* de Viena una conferencia con el título *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*; esta conferencia fue seguida, en noviembre de 1935, de un ciclo de conferencias en el «Círculo filosófico de Praga para la investigación sobre el entendimiento humano»; el conjunto de escritos, aún inéditos, que conducen al texto titulado //281// *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (cuyas dos primeras partes fueron publicadas en 1936 por la revista *Philosophia* de Belgrado<sup>2</sup>) compone el llamado grupo de la *Krisis*: éste com-

---

<sup>2</sup> La tercera parte, inédita, por sí sola es dos veces más larga que el conjunto de la *Krisis* I y II.

prende el primer esbozo de la conferencia de Viena, el presunto texto de la conferencia, una formulación modificada de la que aquí mismo publicamos una traducción, otra formulación más completa de ese mismo trabajo, el texto integral de la *Krisis* y diversos textos no destinados a la publicación que contienen las meditaciones continuadas de Husserl sobre los mismos temas.

La situación política de Alemania durante esta época se constituye visiblemente como el telón de fondo del curso de pensamiento husserliano: en ese sentido podemos afirmar que la tragedia misma de la historia inclinó a Husserl a pensar históricamente. Sospechoso 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 podía 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. De cualquier manera, fue debido a *la conciencia de la crisis* que en la época del nacionalsocialismo se entraba de hecho en la historia: por el honor del racionalismo se trataba de establecer qué era lo enfermo, es decir, dónde se encontraba el sentido del hombre y dónde el sinsentido.

Hay que agregar que muy cerca de él, su antiguo colaborador, Martin Heidegger, desarrollaba una obra que, por otro lado, implicaba también la condenación de la filosofía clásica, apelando, al menos implícitamente, a otra lectura de la historia, a otra interpretación del drama contemporáneo, a otra repartición de las responsabilidades. Así, el más ahistórico de los profesores era sometido por la historia a interpretarse históricamente.

Sin embargo, aún queda por comprender cómo la fenomenología podía incorporarse a una perspectiva histórica. Aquí, la transformación de una *problemática* filosófica excede cualquier exégesis de una *motivación* psicológica: la coherencia de la fenomenología trascendental //282// se encuentra en tela de juicio. ¿Cómo una filosofía del *Cogito*, del regreso radical al *Ego* fundador de todo ser, es capaz de convertirse en una filosofía de la historia?

Es posible responder parcialmente a esta pregunta a partir del examen de los textos husserlianos. La unidad del pensamiento husserliano se descubre, hasta cierto punto, si se subraya con fuerza el rol mediador entre la conciencia y la historia asignado a las *Ideas*, *Ideas* en sentido kantiano, comprendidas como tareas infinitas, que precisamente por ello implican un progreso sin fin y una historia.

Pero si el tiempo de los hombres es el desarrollo exigido por una idea infinita —como se observa ya en Kant (por ejemplo, en la *Idea de una historia universal en clave cosmopolita* y en sus otros opúsculos de filosofía de la historia)—, esa superación (*dépassement*) de una filosofía del *Ego* en una filosofía de la humanidad histórica plantea un

cierto número de preguntas radicales que conciernen a todas las filosofías socráticas, cartesianas, kantianas, a todas las filosofías del *Cogito* en sentido amplio. Más adelante haremos esas preguntas.

## I. La fenomenología trascendental y su rechazo de las consideraciones históricas

Nada en la obra anterior de Husserl parecía preparar una inflexión de la fenomenología en el sentido de una filosofía de la historia. Antes bien, se observan razones que permiten suponer que jamás se encontrará en su pensamiento algo como una filosofía de la historia.

1) La fenomenología trascendental que se expresa en *Ideen*, en *Formale und transzendentale Logik*, en *Méditations cartésiennes*, no anula, de ninguna manera, sino que integra de una manera especial<sup>3</sup> la preocupación lógica que guió *Logische Untersuchungen*. Ahora bien, esta preocupación lógica excluye en cierto sentido la historia. La lección de *Investigaciones lógicas*, en efecto, consiste en que el *sentido* de una estructura lógica —en el sentido estrecho de la lógica formal, así como en el sentido amplio de la *mathesis universalis*<sup>4</sup>, o en el sentido amplio de las //283// ontologías materiales que proceden del análisis de los géneros supremos que rigen la «región» naturaleza, la «región» conciencia, etc.—, ese *sentido* es independiente de la historia de la conciencia individual o de la historia de la humanidad que jalona el descubrimiento o la elaboración de ese sentido. El sentido se revela como sentido a la intuición que lo capta en las articulaciones. La historia del concepto, en tanto que expresión del sentido, no importa con respecto a la verdad del sentido; la verdad no es adquirida a la manera de una aptitud funcional en las especies vivas: la verdad sigue siendo una relación ahistórica entre una mirada «hueca», «vacía», y una presencia intuitiva (percepción sensible, introspección, percepción de otro, percepción «categorial»<sup>5</sup>, etc., o su modificación imaginativa o su modificación en el recuerdo) que «llena» esa mirada.

El pensamiento husserliano es, en principio, una conquista sobre el psicologismo; esta conquista continuó siendo la presuposición de toda la filosofía trascendental ulterior. Así, desde un comienzo, fue rechazada una filosofía de la historia, allí donde la historia es comprendida como una *evolución*, como una *génesis* que hace derivar lo más racional de lo menos racional y, en general, lo más de lo menos. A este

<sup>3</sup> Sobre la relación entre el «logicismo» y la fenomenología trascendental, *cfr.* nuestra *Introducción a la traducción de las Ideen I* (que aparecerá próximamente).

<sup>4</sup> *Cfr.* *Ideen I*, § 8 y 10.

<sup>5</sup> *Cfr.* *Logische Untersuchungen VI* (2a. parte).

respecto, la intemporalidad del sentido objetivo es inaccesible a la génesis empirista de las aproximaciones subjetivas de ese sentido.

La filosofía de la *esencia* que, al nivel de *Ideen*, prolonga el «logicismo» de *Logische Untersuchungen*, confirma esa desconfianza con respecto a las explicaciones genéticas: la «reducción eidética» que pone entre paréntesis el caso individual y sólo retiene el sentido (y la significación conceptual que él expresa) es, en sí misma, una reducción de la historia. Lo real mundano es con respecto a la esencia lo que lo contingente es con respecto a lo necesario: toda esencia «tiene» un campo de individuos que pueden ser aquí o allá, ahora o en otro tiempo<sup>6</sup>. Hay que ver con cuánta precaución Husserl delimita la palabra *Ursprung*: desde las primeras páginas de *Ideen I*, tiene el cuidado de subrayar: «No hablamos aquí en términos de historia. Esta palabra, origen, no nos obliga ni nos autoriza a pensar en alguna génesis entendida en el sentido de la causalidad psicológica o en el sentido de un desarrollo histórico (...)»<sup>7</sup>.

La noción de *Ursprung* sólo reaparecerá en otro estadio //284// del pensamiento, en un estadio propiamente trascendental, donde ya no significará génesis histórico-genética sino fundamento<sup>8</sup>.

El «logicismo» de *Logische Untersuchungen* y la «reducción eidética» de *Ideen* declaran la victoria definitiva sobre una cierta intrusión de la historia en la filosofía. Podemos estar seguros de que la historia del espíritu, que será objeto posterior de interrogación, no será jamás una génesis de sentido a partir de lo no-significante, una evolución de estilo spenceriano. El *desarrollo de la idea*, que implicará la historia, será algo completamente diferente a la *génesis del concepto*.

2) La problemática propiamente trascendental de la fenomenología no comporta una preocupación histórica manifiesta; además, la fenomenología parece eliminar esta preocupación por la operación previa de la «reducción trascendental».

Digamos dos palabras para situar la reducción trascendental en la problemática de conjunto de la fenomenología: por ella, la conciencia se desprende de una ingenuidad previa que Husserl llama la actitud natural y que consiste en creer espontáneamente que el mundo que está allá es simplemente dado; recobrando su dominio sobre esa ingenuidad, la conciencia descubre que ella es *dadora*, dadora de sentido (*Sinngebende*)<sup>9</sup>. La reducción no excluye la presencia del mundo; no suprime nada; tampoco suspende el primado de la intuición en todo conocimiento; antes que eso, la conciencia continúa *viendo*, pero sin entregarse a ese ver, sin perderse en él; ahora bien, el ver mismo se descubre como operación, como obra (*Vollzug, Leistung*)<sup>10</sup>, Hus-

<sup>6</sup> *Ideen I*, p. 8.

<sup>7</sup> *Ideen I*, p. 7, n. 1.

<sup>8</sup> Cfr. dos empleos de *Ursprung* en las *Ideen*, § 56, p. 108 y § 122, p. 253.

<sup>9</sup> *Ideen I*, § 55.

<sup>10</sup> Sobre *Vollzug*, cfr. *Ideen I*, § 122; sobre *Leistung*, cfr. un poco más adelante.

serl incluso habla una vez de creación<sup>11</sup>. Comprenderemos a Husserl, haremos fenomenología en el sentido trascendental, si comprendemos en nosotros mismos que la intencionalidad que culmina en el ver es precisamente una visión creadora<sup>12</sup>.

No podemos insistir aquí sobre los problemas de interpretación con respecto a este tema central de la fenomenología; digamos solamente que la actitud natural sólo es comprendida cuando es reducida, y que sólo es reducida cuando la constitución de todo sentido y de todo ser es positivamente iniciada. Por consiguiente, no puede definirse, *en primer lugar* qué es la actitud natural, *después* qué es su reducción y //285// *por último* qué es la constitución: habrá que comprender en bloque estos tres puntos de la problemática fenomenológica.

Ahora bien, nos interesa aquí que en la época de *Ideen*, Husserl cuenta entre las disciplinas de la actitud natural no sólo a las ciencias de la naturaleza, sino también a las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*): historia, ciencias de la civilización, disciplinas sociológicas de todo género son «mundanas»<sup>13</sup>; en el lenguaje husserliano, el espíritu como realidad social es una «trascendencia», es decir, un vis-à-vis, (frente a frente) un objeto (*Gegenstand*) en el que la conciencia pura se supera (*se dépasse*); el espíritu está «afuera», como la naturaleza que es su primer cimiento, como el cuerpo donde la conciencia se objetiva, como el alma entendida como realidad síquica individual. La mundanidad del espíritu significa que él se encuentra entre los objetos de una conciencia sujeto y que debe ser constituido de cara a la conciencia, «en» la conciencia, como el correlato de ciertos actos fundamentales que instalan el espíritu en el mundo, en la historia y en las sociedades. En ese sentido las «ciencias del espíritu» deben ser reducidas<sup>14</sup>: en lugar de perdernos en lo histórico y en lo social como en un absoluto, suspendemos la creencia en el ser-ahí (*Dasein*) del espíritu como ser de las cosas; en adelante, sabemos que el espíritu de las sociedades históricas no es sino *para* e incluso por una conciencia absoluta que lo constituye<sup>15</sup>. Esta es, a nuestro modo de ver, la fuente de todas las dificultades ulteriores: ¿Cómo comprender que de una parte el hombre histórico sea constituido en una conciencia absoluta y que, de otra parte, el *sentido* que desarrolla la historia englobe al hombre fenomenológico que opera esta conciencia? Al parecer, se anuncia una difícil dialéctica de lo englobante-englobado, entre el *Ego* trascendental y el *sentido* que unifica la historia.

Sin anticiparnos todavía sobre esta dificultad, afirmemos que la empresa de constituir al hombre (es decir, al alma psico-fisiológica, la persona psico-social y el espíritu como realidad histórica) fue efectivamente intentada por Husserl en *Ideen II*, aún inédito. Ese gran texto, que pudimos leer en los *Archivos Husserl* de Lovaina, contiene en

<sup>11</sup> «La espontaneidad de aquello que podría llamarse el comienzo creador (...)» *Ideen*, § 122.

<sup>12</sup> «Sobre la intuición donadora originaria», *Ideen I*, p. 36, p. 242.

<sup>13</sup> *Ideen I*, p. 8.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>15</sup> *Ideen I*, p. 142.

su segunda parte un extenso análisis de las operaciones de conciencia por las cuales se elabora el cuerpo como //286// organismo viviente, después como expresión y modo de acción del otro, y, por último, las operaciones por las cuales se constituyen los vínculos sociales entre las personas.

No hay, por consiguiente, a nivel de *Ideen* I y II, ningún privilegio para la historia. Por el contrario, el hombre histórico es un momento, un grado de la mundanidad, un «asiento» del mundo constituido: en ese sentido está «incluido» como toda «trascendencia» en la conciencia absoluta.

3) Es verdad que la historia, excluida doblemente como génesis explicativa y como realidad del historiador y del sociólogo, podría resurgir de una manera más sutil en el corazón mismo de la conciencia trascendental «en» la que se constituyen la naturaleza y la historia. Esta conciencia aún es conciencia *temporal*. Es una vida que dura. En una «multiplicidad» (*Mannigfaltigkeit*) de esbozos *sucesivos*, todo sentido se constituye como unidad vinculante de esa sucesión. Poco a poco, por pinceladas convergentes, en un *tiempo*, se elaboran el azul del mar, la expresión de una mirada, el sentido técnico de una herramienta, el sentido estético de una obra de arte, el sentido jurídico de una institución, etc. Por ejemplo, el tiempo es la dimensión manifiesta de la más primitiva de todas las conciencias, la conciencia de cosa, que «da» el primer asiento de la existencia mundana. La perceptibilidad de las cosas todavía desconocidas es la posibilidad de que aparezcan en un tiempo infinito nuevos aspectos que confirmarán o invalidarán el sentido naciente, motivarán un nuevo sentido<sup>16</sup>. La conciencia absoluta es, por consiguiente, temporal, según un triple horizonte de memoria, de expectación y de co-presencia instantánea.

Reducido el tiempo cósmico, se revela entonces el tiempo fenomenológico, que es la forma unificadora de todas las vivencias. Es verdad que este tiempo es, a su vez, un «enigma», en la misma medida en que el absoluto del yo trascendental es, incluso, sólo un absoluto desde un cierto punto de vista (con relación a los trascendentes), y exige una proto-constitución plagada de dificultades<sup>17</sup>. Es inútil ahora ocuparnos de esas dificultades radicales que suscita la constitución primordial de la *conciencia fenomenológica del tiempo*, de la que Husserl esbozó una primera elaboración desde 1905 en *Zeitbewusstsein*; estas dificultades nos alejarían bastante de nuestro problema: //287// en efecto, ese modo primitivo de vínculo de una vivencia de conciencia a otra vivencia de conciencia, esa proto-síntesis, es un *tiempo*, pero no es aún una *historia*; la historia está afuera, el tiempo es la conciencia misma; si se dice que el tiempo es constituido, ya no es en el sentido de aquello que estando afuera es constituido; el tiempo es proto-constituido en el sentido en que toda superación (*dépassement*) de la conciencia

<sup>16</sup> Sobre todo esto, *cf.* *Ideen* I, p. 74 ss., 202 ss. y la segunda *Méditation cartésienne*.

<sup>17</sup> *Ideen* I, p. 163 y sobre todo la cuarta *Méditation cartésienne*.

en un objeto trascendental que unifica unos esbozos, unos aspectos de la cosa trascendental, presupone que cada conciencia se supera (*se dépasse*) de manera inmanente, se supera (*se dépasse*) temporalmente en otra conciencia; así, la conciencia se convierte en el pasado inmediato de un nuevo presente para el cual hay todavía un futuro inmediato. El tiempo *trascendental* que es constituyente y, además, proto-constituido, no es la historia trascendente: ésta sólo es el correlato de una conciencia que la elabora por la percepción de huellas y documentos, por la comprensión del otro en esos documentos, por la elaboración del sentido de una comunidad que se desarrolla en el tiempo cósmico (el tiempo de los astros, de los relojes y de los calendarios). El tiempo fenomenológico es, a ese respecto, el absoluto en el cual se constituyen como *objetos* una naturaleza, unos hombres, unas culturas, una *historia*.

Sin embargo, no carece de interés que la conciencia última sea a su vez temporal; si la historia de los historiadores es reducida y constituida, otra historia, más cerca de la conciencia donante y operante, podrá quizá elaborarse: en ese sentido, la fenomenología trascendental coloca un jalón, con el tema del tiempo fenomenológico, en dirección de una filosofía de la historia.

4) Nos hace falta subrayar un problema en que se muestra el hiato entre la problemática fenomenológica y la problemática de una filosofía posible de la historia. Con el tiempo fenomenológico aparece también un *Ego* trascendental: el yo no es solamente mundano, dado como objeto psicológico, por consiguiente, como objeto por reducir y constituir; hay un yo que vive en toda conciencia constituyente: de él no podemos decir nada, sino que «a través» de tal mirada él vive un mundo (cosa, hombre, obra de arte, etc.)<sup>18</sup>. Es *él quien* percibe, imagina, siente, quiere, etc. El Yo del *Cogito* no puede convertirse en objeto de interrogación, ser «tematizado»; sólo pueden examinarse sus «maneras de relacionarse con...»<sup>19</sup>; por ejemplo: cómo presta //288// atención a (...), suspende o dirige, mantiene pasivamente una percepción, avanza activamente reuniendo un acto con otro. Hay, por consiguiente, más una fenomenología del *Cómo* del *Ego* a falta de una fenomenología del *Quid* del *Ego*. Con respecto a esta fenomenología «dirigida sobre el rostro sujeto» del *Cogito* se hace la afirmación de que el *Ego* difiere numéricamente con *cada* flujo de conciencia. Hay, pues, un axioma de los indiscernibles que instituye una pluralidad del *Ego* que no es la pluralidad mundana, constituida, de las conciencias psicológicas<sup>20</sup>.

¿Esta pluralidad de las conciencias es acaso la oportunidad de postular una historia? Sí, en última instancia, porque el sentido unificador de una historia humana tendrá por campo de desarrollo la pluralidad de las conciencias. Pero hay que obser-

<sup>18</sup> *Ideen I*, p. 109.

<sup>19</sup> *Ideen I*, p. 160.

<sup>20</sup> *Ideen I*, p. 165 y 167.

var cuántos obstáculos acumula en principio la fenomenología trascendental hasta llegar a las inmediaciones de la noción de historia. Así como el tiempo del Ego no es la única historia de los hombres, sino el tiempo de *cada* Ego, así la pluralidad de los Egos tampoco es la historia. Subsisten dos dificultades:

En primer lugar, la pluralidad de los Egos parece totalmente absoluta: ¿cómo hacer *una* historia con *unas* conciencias? Veremos que la filosofía de la *Idea* en el período de la *Krisis* responde a esta dificultad.

Ahora bien, si acaso puede comprenderse que el plural de las conciencias y el singular de la historia pueden hacerse correlativos por intermedio de una *tarea* común, la segunda dificultad parece mucho más difícil de superar: ¿En cuál conciencia se deposita la pluralidad de las conciencias? La pluralidad (que un sentido unificador, una tarea histórica, eventualmente atraviesa, no puede ser sobrevolada desde lo alto, de tal manera que yo, tú, nosotros, los otros, aparezcan permutables en una totalidad; esta totalidad se convertiría entonces en un absoluto que destronaría el Ego. Este obstáculo para una filosofía de la historia surge con una sorprendente evidencia con la lectura de la quinta *Méditation cartésienne*. Volveremos sobre este punto al final de este estudio, cuando hayamos comprendido mejor la naturaleza de la historia.

## II. Perspectivas sobre la teleología de la historia y de la razón

La historia, hemos dicho, entra en el campo de las preocupaciones del filósofo más ahistórico y más apolítico debido a la *conciencia* //289// de crisis. Una crisis de cultura es como una gran duda sobre la escalera de la historia. Por supuesto, esta duda sólo ejerce la función de duda metódica cuando es retomada por la conciencia de cada uno a título de interrogación filosófica. Pero, así transformada como una pregunta que *yo* me hago, la conciencia de crisis permanece en el interior de la historia; es una pregunta *sobre* la historia y *en* la historia: ¿A dónde se dirige el hombre? es decir, ¿cuál es nuestro sentido y nuestro objetivo, en cuanto nosotros somos la humanidad?

La primera interrogación de la filosofía de la historia va, pues, de la crisis a la idea, de la duda al sentido. La conciencia de la crisis invita a la reafirmación de una tarea, pero de una tarea que, por estructura, es una tarea para todos, una tarea que desarrolla una historia.

Por otro lado, la historia sólo se presta a una reflexión filosófica por la intermediación de su teleología: ella aparece implicada por un tipo original de estructura racional que, precisamente, exige una historia. No hay una reflexión directa sobre la historia en tanto flujo de acontecimientos, sino una reflexión indirecta como *advenimiento* de un sentido. Por ello, la historia es una función de la razón, su modo propio de realización.

Desde las primeras líneas de su conferencia de Viena, la perspectiva fue definida: filosofía de la historia y teleología son sinónimas: «quiero intentar (...) (dar) toda su amplitud a la idea de humanidad europea, considerada desde el punto de vista de la filosofía de la historia o también en sentido teleológico. Exponiendo en esta ocasión la función esencial que puede ser asumida por la filosofía y por nuestras ciencias como ramificaciones suyas, intentaré también someter la crisis europea a una nueva dilucidación». (Volveremos más abajo sobre las dos convicciones que son sobreentendidas inmediatamente: que en Europa el hombre posee un «sentido teleológico», una «idea», y que esta «idea» es la filosofía misma como totalidad de comprensión y como perspectiva infinita de las ciencias).

El comienzo de la *Krisis I* vincula aún más concretamente la historia a la filosofía por intermedio del «sentido teleológico»: «Este escrito (...) intenta fundar la necesidad ineluctable de una conversión de la filosofía en fenomenología trascendental por el camino de una toma de conciencia (*Besinnung*) teleológico-histórica aplicada a los orígenes (*Ursprünge*) de la situación //290// crítica en la que nos encontramos sobre el plan de las ciencias y de la filosofía. Este escrito constituye, por ello, una introducción independiente a la fenomenología trascendental».

Así, la historia se encuentra tan lejos de ser sólo una adición secundaria a la filosofía que se convierte en una vía privilegiada de acceso a su problemática. Si la historia sólo es comprendida por la idea que se realiza en ella, entonces el movimiento de la historia puede convertirse para la filosofía en el indicador original de los temas trascendentales, si es verdad que esos temas dan a la historia su cualidad de historia propiamente humana.

Pero antes de entrar más a fondo en las preguntas metodológicas que plantea la noción de teleología histórica y el uso de esa teleología como «introducción independiente a la fenomenología trascendental», no es inútil dar una idea sumaria de la aplicación del método; a este respecto, el texto modificado de la conferencia de Viena es más esclarecedor que la *Krisis II*, ya que éste, debido a su carácter fragmentario, no permite observar los grandes matices; la *Krisis II* es, en suma, una historia de la filosofía de Galileo a Kant. Las perspectivas del conjunto sobre el espíritu europeo y sobre las relaciones de la filosofía de la historia, y la filosofía reflexiva de estilo trascendental son bastante raras, aunque de una precisión inestimable (en particular los §§ 6, 7 y sobre todo 15; volveremos sobre este punto).

Sólo Europa posee una «teleología inmanente», un «sentido». Mientras que la India y la China poseen solamente un tipo sociológico empírico, Europa posee la unidad de una figura espiritual; Europa no es un lugar geográfico, sino un lugar espiritual, la unidad «de una vida, de una acción, de una creación de orden espiritual». Se observa ya la sobreestimación que beneficia a la noción de espíritu (*Geist*): el espíritu, ya no proyectado del lado de la naturaleza, sino retenido del lado de la conciencia

constituyente, en la medida misma en que el vínculo entre los hombres no es un simple tipo sociológico, sino un «sentido teleológico».

Esta afirmación de que sólo Europa posee una *Idea* parece menos sorprendente si se completa doblemente. En primer lugar, hablando en sentido absoluto, hay que decir que es toda la humanidad la que posee un sentido; Europa sólo se escinde geográfica y culturalmente del resto de la humanidad (*Menschenheit*) al descubrir el sentido del hombre (*Menschentum*): su puesta aparte descansa precisamente en su //291// universalidad. Por otra parte, la filosofía es la única *Idea* que es *Idea* para todos. La filosofía es la «entelequia innata» de Europa, el «proto-fenómeno» de su cultura. Vemos que ser europeo es menos una gloria que particulariza, que una responsabilidad que reúne a todos. Aún hay que entender muy bien ese término: filosofía. Entendida como sentido del hombre europeo, no es un sistema, una escuela o una obra fechable, sino una *Idea*, en el sentido kantiano del término: una tarea. La idea de la filosofía, he ahí la teleología de la historia. Razón por la cual la filosofía de la historia es, en último término, la historia de la filosofía, indiscernible ella misma de la toma de conciencia de la filosofía.

Ahora bien, ¿qué es la filosofía como idea, como tarea?, ¿cuál es su relación con el conjunto de la civilización?

Señalar la filosofía como idea significa subrayar desde un comienzo sus dos rasgos de totalidad e infinito. Husserl la denomina, incluso, un *telos*, un objetivo final; la filosofía es el *telos* de la ciencia de todo el ser. Dado que la filosofía aspira al cumplimiento de la ciencia de todo lo que es, la idea de la filosofía no puede ser más que una «forma normativa situada al infinito», un polo «infinito». Cada realización histórica de la filosofía tiene aún por horizonte la idea inaccesible.

Debido a su infinitud, la idea comporta una historia, un proceso sin fin. En efecto, antes de la filosofía y fuera de ella, el hombre tiene una historicidad, pero no tiene aún sino tareas finitas, cerradas, sin horizonte, medidas por intereses de corto alcance, reguladas por la tradición. En el siglo VI a. C. apareció en Grecia «el hombre dirigido a tareas infinitas»; la idea de la filosofía fue conducida por hombres aislados, por algunos grupos que, en seguida, desgarraron la tranquilidad limitada del «hombre dirigido a tareas finitas». El salto fue hecho del querer-vivir (*vouloir-vivre*) al asombro, de la opinión a la ciencia. Una duda nace en el corazón de la tradición; la pregunta sobre la verdad es formulada; lo universal es exigido; una «comunidad puramente interior» se crea alrededor de la tarea del saber; esta comunidad filosofante irradia su actividad más allá de sí misma, por la cultura y la educación, y, poco a poco, transforma el sentido de la civilización.

Así, pues, Husserl ve la historia de Occidente implicada por la función filosófica, entendida como reflexión libre, universal, abrazando todos los ideales, teóricos y prácticos, y el ideal de la totalidad de los ideales, en pocas palabras, el todo infinito de todas las normas. La filosofía //292// es la «función arcóntica»: «Sin duda, la filosofía

universal y todas las ciencias particulares representan un aspecto parcial de la cultura europea: pero toda mi interpretación implica que esta parte ejerce, por así decirlo, el rol de cerebro; de su normal funcionamiento depende la verdadera salud espiritual de Europa».

Si esa es la humanidad europea —significada por la idea de filosofía—, la crisis de Europa no puede ser más que una indigencia metodológica, que afecta al conocer, no en sus realizaciones parciales, sino en su intención central: no hay una crisis de la física, de las matemáticas, etc., sino una crisis del proyecto mismo del saber, de la idea directriz que constituye la «cientificidad» (*Wissenschaftlichkeit*)<sup>21</sup> de la ciencia. Esta crisis es el *objetivismo*, la reducción de la tarea infinita del saber al saber físico-matemático, que ha sido su realización más brillante.

Volveremos sobre la significación de esta crisis cuando sigamos el camino inverso de la reflexión, el regreso de la historia de la filosofía a la filosofía, y en el que la fenomenología será considerada como la *catharsis* del hombre enfermo.

Ahora, gracias a esta presentación sumaria de la interpretación husserliana de la historia de Occidente, estamos en capacidad de examinar los problemas metodológicos que están aquí implicados.

Las relaciones entre la reflexión filosófica y la interpretación de la historia constituyen, evidentemente, el punto crítico: ¿cómo reconocer esa teleología de la historia? ¿Por inspección directa de la historia? ¿Acaso el historiador de oficio aceptará leer toda la historia de Occidente como el advenimiento de la filosofía? ¿Si la filosofía susurra al oído del historiador la palabra-clave, para qué el recorrido por la historia y por qué no tomar la vía corta y directa de la reflexión?

La conferencia de Viena sólo contiene algunas alusiones con respecto a esta dificultad que manifiestamente dirige el ritmo de la filosofía de la *Krisis*. Por el contrario, algunos párrafos de la *Krisis* abordan directamente ese punto capital del método<sup>22</sup>.

De un lado, es claro que un presentimiento filosófico permite comprender la historia como el advenimiento de un sentido, //293// como un desarrollo (*Entwicklung*) en dirección de un polo eterno y, por consiguiente, permite pasar de la tipología social a la Idea del hombre —una razón más fuerte para escapar de la trampa de una zoología de los pueblos. «Este presentimiento nos sirve de guía intencional para discernir en la historia de Europa un encadenamiento de la más alta significación: siguiéndolo paso a paso, elevamos el presentimiento a la dignidad de la certeza controlada. El presentimiento es, en todos los órdenes de los descubrimientos, el indicador afectivo».

Con mayor fuerza, el § 15 de la *Krisis*, titulado *Reflexiones sobre el método de nuestras consideraciones históricas*, subraya la oposición del método de la *Krisis* con respecto al

<sup>21</sup> *Krisis* I, § 2, etc.

<sup>22</sup> En parte, § 7, 9 (al final), 15 y algunos inéditos *zur Geschichtsphilosophie*.

método de la historia en el sentido de los historiadores: la investigación de una teleología es inseparable del proyecto de «arrojar claridad sobre sí mismo». La historia es un momento de la comprensión sobre nosotros mismos en tanto nosotros cooperamos con esa historia: «Intentamos descifrar la *unidad* que reina a través de todas las posiciones históricas de objetivos, a través de la oposición y la solidaridad de las transformaciones; a favor de una crítica que nunca retiene más que el encadenamiento del conjunto de la historia, como nuestra historia personal; intentamos finalmente discernir la tarea histórica que sólo nosotros podemos reconocer como nuestra propia tarea personal. Una mirada que no parte del exterior, del hecho: como si el devenir temporal, en el cual nos hacemos nosotros mismos, no fuera más que una simple sucesión causal exterior; la mirada procede del *interior*. Nosotros que no sólo poseemos una herencia espiritual, sino que somos también, de parte a parte, unos seres en devenir según el espíritu histórico (*historisch-geistig Gewordene*), solamente bajo ese título, tenemos una tarea que sea verdaderamente nuestra» (*ibid.*). Porque la historia es *nuestra* historia, el sentido de la historia es nuestro sentido: «Este género de elucidación de la historia por el cual regresamos para interrogar la fundación original (*die Urstiftung*) de los objetivos que vinculan las generaciones por venir (...), esta elucidación, digo, no es más que la auténtica toma de conciencia, por parte del filósofo, sobre *el término verdadero de su voluntad*, de aquello que en él es voluntad, *a partir* de la voluntad, y *en tanto que* voluntad de sus antepasados espirituales» (*ibid.*).

Sin embargo, se diría, estos textos muestran claramente que la historia del espíritu no posee autonomía alguna y depende de la comprensión de //294// sí mismo. Ellos no muestran que la comprensión de sí deba pasar por la historia del espíritu.

Aquí se encuentra la novedad en el pensamiento de Husserl: los rasgos fundamentales de la Idea de filosofía sólo pueden leerse sobre la historia; la historia no es ni un desvío ficticio, ni un desvío vano: ya que la razón como tarea infinita implica una historia, una realización progresiva, en consecuencia, la historia es el indicador privilegiado de un sentido suprahistórico. Descubriendo un origen (*Ursprung*), una fundación originaria (*Urstiftung*), que sea también un proyecto en el horizonte del porvenir, una fundación final (*Endstiftung*), yo puedo saber quién soy. El carácter histórico de la comprensión de sí es manifiesto cuando se vincula a la lucha contra el prejuicio: Descartes profesaba que la evidencia es una lucha contra el prejuicio; ahora bien, el prejuicio siempre tiene una significación histórica; antes que ser pueril es ancestral; es del orden de lo «sedimentario» (*Krisis* II, § 15): todo aquello que «va de suyo (*Selbstverständlichkeit*) es el suelo (*Boden*) de todo trabajo previo y ahistórico» (*ibid.*). Por lo tanto, sólo puedo liberarme de una historia establecida o sedimentada, renovándola con el sentido «oculto» (*verborgene*) bajo las sedimentaciones, haciéndolo presente, presentificándolo (*vergegenwärtigen*). Así, con un solo gesto aprehendo la unidad teleológica de la historia y la profundidad de la interioridad. Sólo accedo a mí comprendiendo de nuevo la perspectiva de lo anterior, y sólo puedo comprenderla instituyén-

dola como sentido actual de mi vida. Husserl denomina este proceso a la vez reflexivo e histórico *Selbstbesinnung* (que nosotros traducimos por toma de conciencia [prise de conscience] y al que llega al comentar las expresiones: *historische Rückbesinnung* [ibid] o *historische und kritische Rückbesinnung* § 7).

En pocas palabras, sólo la historia restituye a la tarea subjetiva de filosofar la envergadura de la infinitud y la totalidad; cada filósofo propone una interpretación de sí mismo, una clave de su filosofía; «pero cuando seamos interrogados, por una investigación histórica, tan precisa como se quiera, sobre esas 'interpretaciones privadas' (cuando, incluso, las hayamos hecho para toda una serie de filósofos), no estaremos más instruidos sobre la última *perspectiva voluntaria* que, en el corazón mismo de todos esos filósofos, residía en la oculta unidad de su interioridad intencional, constituyendo únicamente ella, la unidad de la historia. Sólo en la posición de un //295// fundamento final (*in der Endstiftung*) se revela esta intención: solamente partiendo de él se puede descubrir la dirección única de todas las filosofías y de todos los filósofos; partiendo de él se puede acceder a esa luz en la que se comprenden los pensadores del pasado como ellos jamás habrían podido comprenderse a sí mismos». Por esta razón, de nada sirve citar textos aislados y hacer una exégesis parcial de ellos: el sentido de un filósofo sólo resurge a partir de una «visión crítica del conjunto» (§ 15) que revela su intención total personal en relación con la intención total de la Idea de la filosofía.

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 *Menschen-tum* es ya un índice notable de esta evolución de la filosofía reflexiva misma.

Para condensar en una única expresión todas las nuevas adquisiciones del pensamiento husserliano, como reacción generada por la reflexión histórica, podemos afirmar que la fenomenología se desplegó como una filosofía de la *razón* dinámica, retomando la oposición kantiana entre razón y entendimiento (Este acercamiento con Kant podría ser llevado muy lejos, y sobre el mismo terreno de la filosofía de la historia). Kant ya subraya la desproporción entre el entendimiento como legislación *efectuable* de los fenómenos y la razón como exigencia *inefectuable* de la totalización, de la conminación de lo condicionado en lo incondicionado; esta exigencia, presente en cada una de las Ideas trascendentales, provocaba, lo sabemos, las *ilusiones* metafísicas de la psicología racional; pero sobrevive al develamiento de la *ilusión* bajo la forma de principios reguladores. Ahora bien, Kant tuvo conciencia, al retomar la expresión platónica de Idea, de permanecer fiel al genio mismo del filósofo griego, para quién la Idea era, indivisiblemente, principio de inteligibilidad (como Idea matemática y cosmológica) y principio de exigibilidad y de acción (como Idea ética: justicia, virtud, etc.). La razón siempre es exigencia de orden total y, por lo tanto, se constituye en ética del pensamiento especulativo y en inteligibilidad de la ética.

Husserl recobra y prolonga esa vena platónica y kantiana, //296// cuando reúne bajo el término de *razón* los cuatro o cinco rasgos que hemos presentado en un orden disperso en el curso del anterior análisis:

1º La razón es más que una crítica del conocimiento: es la tarea de unificar todas las actividades significantes: especulativas, éticas, estéticas, etc. Ella cubre todo el campo de la cultura en el que se constituye como proyecto indiviso. En *Ideen I* la razón tenía un sentido mucho más especulativo relacionado con el problema de la *realidad*: la razón declara la validez universal del ver, de la intuición originaria, para fundar la evidencia (*cfr.* sobre este punto la sección cuarta de *Ideen I* titulada *Razón y realidad*). En este sentido, la razón exigía ya un acabamiento, una consumación, la consumación de toda perspectiva en una visión.

En la *Krisis* la razón toma, por su carácter total, un acento «existencial»: ella cubre «las preguntas por el sentido y el sinsentido de la entera existencia humana» (§ 2); a ella concierne la posibilidad para el hombre, «en tanto decide libremente su conducta respecto del entorno humano y extrahumano, en tanto es libre en sus posibilidades, de dar una figura racional a sí mismo y a su entorno» (*ibid.*). El § 3 subraya el carácter «absoluto», «eterno», «supratemporal», «incondicional», de estas Ideas e Ideales que coronan los problemas de la razón; sin embargo, esos caracteres constituyen precisamente la dignidad de una existencia humana, más allá de toda definición puramente especulativa. La razón es la esencia misma del *Menschentum*, en tanto reúne el sentido del hombre y el sentido del mundo (§ 5).

2º La razón se comprende dinámicamente como un «hacerse racional»; ella es «el movimiento de la razón hacia sí misma». Un importante texto inédito de ese período lleva como exergo esta frase (que le da su título): «La filosofía, en tanto ella es la toma de conciencia de la humanidad, el movimiento de la razón para realizarse a través de grados de desarrollo, requiere, como su función propia, que esa toma de conciencia se desarrolle ella misma por grados (...)». El mismo texto habla de «la *ratio* en su movimiento incesante para aclararse a sí misma». *Por esta razón una historia es posible, pero posible solamente como realización de la razón*. Ella no es una evolución, lo que equivaldría a una derivación del sentido a partir del sinsentido, ni una aventura //297// pura, lo que llevaría de nuevo a una sucesión absurda del sinsentido; ella es una permanencia en movimiento, la auto-realización temporal de una identidad de sentido eterna e infinita.

3º La razón posee un acento ético que se expresa en el término frecuente de *responsabilidad*: «La razón, dice el texto inédito evocado más arriba, se dirige a la toma de conciencia últimamente responsable del hombre autónomo»; y aún: «la razón es el querer-ser-razonable».

- 4º Una tarea de carácter ético encierra un *tiempo* de carácter *dramático*: la conciencia de crisis nos asegura que la idea infinita puede ser ocultada, olvidada y que, incluso, puede degradarse. Toda la historia de la filosofía, como veremos, es un combate entre una comprensión de la tarea como tarea infinita y su reducción naturalista, o, como se dirá en la *Krisis*, entre el trascendentalismo y el objetivismo. La desproporción entre la Idea de la filosofía y las posibilidades efectivas de un conocimiento mundano, privado o común, hace que el hombre pueda traicionar su tarea. El drama nace de que, toda realización de la tarea es la amenaza de una pérdida de la tarea misma. También todo éxito es ambiguo: Galileo es el gran testimonio de esa victoria-fracaso, —Galileo: quien encubrió la Idea al *descubrir* la Naturaleza como matemática encarnada (*Krisis* II, § 9). Esta ambigüedad y este peligro, inscritos en la teleología misma de la historia, no dejan de recordar el poder de ilusión que, según Kant, contiene la vocación misma de la razón. Solamente que, en Husserl, la ilusión es el positivismo y no la metafísica; y ésta última supo orientar el conflicto, en el sentido de un drama histórico, hacia el seno mismo de la tarea humana, entre la perspectiva inefectuable y la obra efectuada. Por esta razón, Husserl se acercaría un poco a las meditaciones que inauguran la *Philosophie* de Jaspers, sobre la desproporción entre nuestra pregunta por el ser absoluto y la estrechez de nuestra existencia. Aquí, también, la trampa de nuestra estrechez es el saber objetivo.
- 5º Infinitud de la tarea, movimiento de realización de la razón, responsabilidad de la voluntad, peligro de la historia: todas estas categorías de la razón culminan en la nueva noción de hombre. Ya no «yo, el hombre» (*Ideen* I, §§ 33, 49, 53) que la reducción fenomenológica considera como realidad mundana, constituida por el camino de la percepción, de la simpatía, del relato histórico, de la inducción sociológica, sino el *hombre como correlato de sus ideas //298// infinitas*: «el hombre de tareas infinitas», según la conferencia de Viena. El texto inédito citado más arriba contiene esta anotación: «La filosofía como función de humanización del hombre (...) como existencia humana según su forma final, la cual es al mismo tiempo la forma inicial de dónde partió la humanidad (...)». Y aún: «La razón es el elemento específico del hombre (...)». Más adelante: «Esta razón constituye su humanidad (...); la razón designa aquello hacia lo cual el hombre en tanto que hombre tiende en su ser más íntimo, aquello que puede únicamente contentarlo, hacerlo 'feliz'».

Todo el § 6 de la *Krisis* I está consagrado a esta identificación del hombre europeo y del combate por la razón. Aquello que distingue el «Telos innato al hombre europeo» del «simple tipo antropológico empírico» de la China o de la India es esa tarea racional. Debido a la razón, la humanidad enumerativa (o en extensión) (*Menschenheit*)

se subordina a la humanidad significativa (o en comprensión) (*Menschentum*): «La cualidad de hombre (*Menschentum*) es esencialmente de ser hombre (*Menschsein*) en grupos humanos (*Menschheiten*) vinculados por la descendencia y por relaciones sociales; y si el hombre es un ser razonable —*animal rational*— sólo lo es en la medida en que toda su humanidad es humanidad según la razón (*Vernunftmenschheit*), donde está orientada, ya sea de manera latente hacia la razón, o manifiestamente hacia la entelequia que, una vez llegada a sí misma y hecha manifiesta a sí misma, desde entonces conduce conscientemente el devenir humano. Filosofía y ciencia serán entonces *el movimiento histórico por el cual se revela la razón universal, 'innata' a la humanidad (Menschentum) como tal*» (*ibid.*).

Así, pues, la noción de hombre cualifica existencial e históricamente la noción de razón, mientras que la razón hace al hombre significativo. El hombre es a imagen de las ideas y las ideas son como el paradigma de la existencia. Por esta razón, una crisis que afecta a la ciencia en su objetivo, en su Idea, o como dice Husserl en su «cientificidad» (*Wissenschaftlichkeit*) es una crisis de existencia (§ 2): «Las ciencias de hechos producen hombres de hechos» (*ibid.*). «Por esta razón la crisis de la filosofía significa la crisis de las ciencias modernas que son las ramas del tronco filosófico universal: crisis primero latente, pero cada vez más manifiesta, que afecta al hombre europeo en su capacidad global de dar un sentido a su vida cultural (*in der gesamten Sinnhaftigkeit seines //299// kulturellen Lebens*), en su 'Existencia' (*Existenz*) global» (§ 5)<sup>23</sup>.

Husserl anuncia, así, la posibilidad, para una filosofía de la razón en la historia, de reunir una filosofía crítica y una intención existencial: «Toda toma de conciencia que procede de razones 'existenciales' es por naturaleza crítica» (§ 9 al final, p. 135).

Notemos, para terminar este vistazo sobre las nuevas categorías de la razón, el desplazamiento de sentido sufrido por la noción de *apodicticidad*; esta noción, especulativa por excelencia, es ahora imantada por la nueva idea del hombre. *Ideen I* llamaba apodicticidad a la necesidad de un juicio que particulariza una proposición general de orden eidético (*Ideen I*, § 6) y la oponía a la simple «perspectiva asertórica de un individuo» (*ibid.*, § 137). En el grupo de textos de la *Krisis* la apodicticidad es sinónimo del cumplimiento que exige la razón; la apodicticidad sería la verdad del hombre como razón cumplida: por este título la apodicticidad es el polo infinito de la historia y la vocación del hombre; el texto inédito titulado *La filosofía como toma de conciencia de la humanidad* (y que no está destinado a la publicación) evoca «al hombre alcanzando la última comprensión de sí: se descubre responsable de su propio ser, se comprende como un ser que consiste en ser llamado (*Sein im Berufensein*) a una vida bajo el signo de la apodicticidad; esta comprensión no suscitará una ciencia apodíctica de orden

<sup>23</sup> En el mismo sentido, el § 7 habla de la «contradicción existencial» de la cultura contemporánea que ha perdido la Idea y que, no obstante, sólo puede vivir de ella y le opone el «Sí existencial» de nuestra fidelidad o de nuestra traición.

abstracto y en el sentido ordinario de la palabra; sería una comprensión que realizaría la totalidad de su ser concreto bajo el signo de la libertad apodíctica, de una razón que el hombre haría suya a través de toda su vida activa: esta razón hace que su humanidad, como lo hemos dicho, se comprenda racionalmente»<sup>24</sup>. Así, la apodicticidad sigue expresando una obligación, pero la obligación de una tarea total.

Por consiguiente, 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 //300// 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.

### III. De la crisis de la humanidad europea a la fenomenología trascendental

Ahora podemos dar cuenta de las perspectivas de Husserl sobre la *crisis* de la filosofía y de las ciencias contemporáneas; éstas constituyen lo esencial de la *Krisis* II. El análisis de algunos textos inéditos citados más arriba permite dar lugar a esta interpretación limitada al período contemporáneo.

El Renacimiento es el nuevo punto de partida del hombre europeo; la conversión griega es, por el contrario, dejada en la sombra e, incluso, minimizada con relación al segundo nacimiento del hombre moderno<sup>25</sup>.

Los tres rasgos principales de esta interpretación de conjunto del espíritu moderno son los siguientes:

- 1º «El objetivismo» es responsable de la *crisis* del hombre moderno: en Galileo se resume toda la empresa moderna del conocimiento.
- 2º El movimiento filosófico que representa la *idea* de la filosofía frente al objetivismo es el *trascendentalismo*, en sentido amplio, que se remonta a la duda y al *Cogito* cartesianos.
- 3º Sin embargo, ya que Descartes no osó ir hasta el final de su inmenso descubrimiento, Husserl regresa a la *fenomenología trascendental* para radicalizar el descubrimien-

<sup>24</sup> En el mismo sentido, *Krisis* (*passim* y en particular § 5 y 7). - La filosofía de la historia toma prestado su concepto de apodicticidad a la lógica formal, como toma prestado el concepto de entelequia a la ontología aristotélica y su concepto de *Idea* al kantismo.

<sup>25</sup> Es también curioso que, contrariamente al texto modificado de la conferencia de Viena, la *Krisis* I retire al pensamiento griego, y singularmente a la geometría euclidiana, la gloria de haber concebido una tarea infinita al saber: § 8.

*to cartesiano y retomar victoriosamente la lucha contra el objetivismo: de esta manera el trascendentalismo se siente responsable del hombre moderno y capaz de curarlo.*

Esta interpretación de la filosofía moderna como un //301// único combate entre el trascendentalismo y el objetivismo no deja lugar a problemáticas estrictamente singulares; los filósofos son puestos en perspectiva, situados en esta única historia, confrontados por un único dilema: o el objeto o el *Cogito*. Únicamente la unidad de la problemática filosófica permite salvaguardar el principio de una teleología de la historia y, finalmente, la posibilidad de una filosofía de la historia. Retomemos esos tres puntos:

1º La originalidad de la perspectiva de Husserl sobre «el objetivismo» reside en la distinción fundamental entre la idea de ciencia y los métodos propios de las ciencias: Husserl no piensa dirigir el debate hacia el terreno de la metodología científica o de la «teoría física». La «crisis» de principios que interesa a sabios como Einstein o de Broglie, a los metodólogos como Duhem, Meyerson o Bachelard, no está aquí en tela de juicio: esa crisis de principios se mueve completamente en el terreno de la objetividad; sólo concierne a los sabios y sólo puede ser resuelta por el progreso mismo de las ciencias. La crisis que está en cuestión concierne al «significado de las ciencias para la vida» (el § 2 se titula: «La crisis de las ciencias como pérdida de su significación para la vida»). Esta crisis se produce al nivel de la Idea, del proyecto del hombre. Crisis de la razón que *es* una crisis de la existencia.

Las dos auténticas conquistas del espíritu moderno —que, al realizar parcialmente el camino de una comprensión del todo, han alterado la Idea de la filosofía— son la generalización de la geometría euclidiana en una *mathesis universalis* de tipo formal y el tratamiento matemático de la naturaleza. La primera innovación se encuentra aún en la línea de la ciencia antigua, pero la sobrepasa, como lo infinito sobrepasa lo finito, de un lado, elaborando una axiomática que circunscribe el campo cerrado de la deducción, y de otro lado llevando la abstracción de su objeto al extremo: gracias al álgebra, después al análisis geométrico y, por último, a un análisis universal puramente formal, la ciencia se abre a una «teoría de la multiplicidad» (*Mannigfaltigkeitslehre*) o «logística», según el antiguo proyecto del cálculo universal de Leibniz, en el cual el objeto sería la pura «cosa en general» (*Krisis* II, § 8 y 9, p. 118-120)<sup>26</sup>. Así es conquistado el reino de la exactitud absoluta //302// y, en primer lugar, el reino de las «figuras-límite» de la geometría pura, con respecto al cual, toda figura percibida o imaginada no es más que aproximativa: ese reino es un conjunto cerrado, racionalmente vinculado, susceptible de ser dominado por la ciencia universal.

<sup>26</sup> Sobre el concepto de «multiplicidad», cfr. *Logische Untersuchungen* I, 69-72, *Ideen* I, § 72 y sobre todo *Formale und transzendente Logik*, § 28-36. Ver además, I. Cavailles, *Sur la logique et la Théorie de la Science*. París: PUF, 1947, pp. 44 ss.

La segunda innovación está ligada al nombre de Galileo; a él son consagrados los análisis más densos y más largos de la *Krisis II* (el § 9 sobre Galileo no tiene menos de 37 páginas). El fue el hombre que proyectó una ciencia de la naturaleza que sería pensada como «multiplicidad matemática» en el mismo rango que las figuras ideales. Ahora bien, la motivación de este designio genial debe ser enteramente reconstituida porque ella reposa al mismo tiempo sobre un «suelo sedimentado» de pretendidas evidencias que hay que hacer aflorar a la conciencia; ellas están en la fuente de ese objetivismo que engendró nuestros males.

En primer lugar, Galileo es el heredero de un pensamiento geométrico ya consagrado por la tradición: al retirarse de la tradición, la conciencia viviente ya no percibe «el origen», a saber, las operaciones (*Leistungen*) idealizantes que arrancan las figuras-límite al basamento percibido, al «mundo circundante vital» (*Lebensumwelt* o *Lebenswelt*) que es como la matriz de todas las obras de la conciencia<sup>27</sup>. «Galileo vive en la ingenuidad de la evidencia apodíctica».

La segunda evidencia de Galileo consiste en suponer que las cualidades percibidas son puras ilusiones «subjetivas» y que la «verdadera realidad» es de orden matemático: a partir de esta evidencia, la exigencia de tratar matemáticamente la naturaleza «va de suyo»; la invención, formidable por sus consecuencias, es «ingenua» y «dogmática» en sus presuposiciones. La genialidad consistió en haber invertido el obstáculo que oponía la cualidad a la medida y al cálculo, tratando toda cualidad «subjetiva» como índice, como el anuncio (*Bekundung*) de una cantidad objetiva. Pero la hipótesis de trabajo, por no criticarse a sí misma, no reconoció este movimiento como una audacia del espíritu operante. Esta «matematización indirecta de la naturaleza» sólo podía verificarse, desde entonces, por el éxito de su extensión, sin que jamás pueda ser roto el círculo de la anticipación hipotética y la anticipación sin fin: todo el enigma de la inducción está inscrito en ese círculo. Sólo podría escapar a ese círculo, una reflexión más radical que relacionara toda la //303// física con su presencia previa, con la presencia «predonada» del espacio circundante vital. Ya veremos como, por esa reflexión, la fenomenología ejercerá su función crítica con respecto al objetivismo.

Aún hay que agregar a las seudo-evidencias que la reflexión contemporánea descubre en la motivación de Galileo, la intensificación del proceso de «sedimentación» después de Galileo: el álgebra ha hecho pasar toda la matemática y la física matemática a un estadio «técnico» en el que la manipulación de los símbolos, semejante al juego de cartas o al ajedrez, expulsa la comprensión de la propia marcha del pensamiento. De esta manera, la ciencia se aliena (*veräusserlicht*) y la conciencia pierde la clave de sus «operaciones».

<sup>27</sup> Volveremos sobre estas dos nociones cardinales de *Bewusstseinsleistung* y de *Lebenswelt*.

Por todas estas razones, que no pueden ser elucidadas en la misma época de Galileo, el fundador de la física matemática es el genio ambiguo que, al *descubrir* el mundo como matemática aplicada, lo encubre como obra de la conciencia<sup>28</sup>.

Comprendemos aquí, en su vitalidad, el estilo propio de la exégesis histórica de Husserl: él tiene la certeza de que esta inspección de los motivos de Galileo no puede ser más que una retrospección, la crisis actual aclara la *Ursprungmotivation*, al mismo tiempo que ésta última hace inteligible el desorden del presente. Se trata menos de comprender psicológicamente a Galileo que de comprender históricamente el movimiento de la idea que lo atraviesa; también por ello, sólo importa el sentido de conjunto que procede de su obra y que acaba de decidirse en la historia que genera esa misma obra. Este *Motivationsanalyse* podría llamarse un psicoanálisis racional, como J.-P. Sartre habla de un psicoanálisis existencial, siendo la historia el indicador específico del proyecto.

2º Un doble malestar podía ya sugerir que el dogmatismo naturalista debía ser criticado: ¿por qué subsisten dos lógicas, una *mathesis universalis* y una lógica experimental, o, si se quiere, dos matemáticas y dos legalidades: de una parte, una matemática ideal y una legalidad *a priori*; y, de otra parte, una matemática aplicada indirectamente a la naturaleza y una legalidad *a posteriori*?

Con todo, el malestar más insoportable se presentaba del lado de la psicología: si la naturaleza era universalmente matematizable, había que separar a la vez lo psíquico de lo físico; primero, ya que lo físico sólo era dominado por la abstracción hecha sobre //304// las conciencias —para construir lo psíquico sobre el modelo de lo físico— y segundo, ya que el método de las ciencias de la naturaleza era por principio universalizable. Pero las dificultades suscitadas por el dualismo y el naturalismo psicológico atestiguaban silenciosamente que algo estaba perdiéndose: la subjetividad.

Hay que reconocerle a Descartes la primera reflexión radical acerca de la prioridad de la conciencia sobre todos los objetos; por esta razón, él es el fundador del *motivo trascendental*, único capaz de socavar la ingenuidad dogmática del naturalismo.

El alcance de las dos primeras *Méditations* es más vasto de lo que jamás se podrá suponer y de lo que el mismo Descartes presintió.

Su duda inaugura toda crítica imaginable sobre la suficiencia propia de las evidencias matemáticas, físicas y sensibles. En principio, Descartes emprende el camino de «atravesar el infierno de una epojé cuasi-escéptica, apenas ya superable, para alcanzar la puerta de entrada al cielo de una filosofía absolutamente racional y constituida ella misma como un edificio sistemático» (*Krisis* II, § 17). Llegando hasta el objetivo de la universal «suspensión» del ser, Descartes hizo surgir el «suelo apodáctico»: *Ego cogito cogitata*. Esta fórmula, desarrollada, significa que el mundo, perdido como

---

<sup>28</sup> *Krisis* II, § 9, p. 128.

declaración de un en sí, sólo puede ser reafirmado como «aquello que yo pienso»; el cogitatum del *Cogito* es el único ser indudable del mundo. Al extender a los *cogitata*, que él llama ideas, la esfera del *Cogito* invencible a la duda, Descartes establece implícitamente el gran principio de la intencionalidad (§ 20) y, con ello, comienza a vincular toda evidencia objetiva con la evidencia primordial del *Cogito*.

No obstante, Descartes fue el primero en traicionarse a sí mismo. Descartes continuó siendo prisionero de las evidencias de Galileo; también para él, la verdad de la física es matemática y toda la empresa de la duda y del *Cogito* sólo sirven para reforzar el objetivismo; por ello, el yo del yo pienso es comprendido como la realidad psicológica que permanece cuando se suprime la naturaleza matemática, como la *res cogitans*, el alma real; en contrapartida, hay que probar que esta alma posee un «afuera», que Dios es la causa de la idea de Dios, que la «cosa» material es la causa de la idea de mundo. Descartes no percibió que el Ego «desmundanizado» por la epojé ya no es alma, que el alma «aparece» como cuerpo: «él no descubrió //305// que todas las distinciones del tipo yo y tú, dentro y fuera, sólo se constituyen en el Ego absoluto» (*Krisis* II, § 19).

Este desprecio, unido al designio de confirmar la ciencia objetiva, explica el extraño destino del cartesianismo, que engendró, a la vez, al racionalismo de Malebranche, Spinoza, Leibniz, Wolff, completamente dirigido sobre el conocimiento absoluto del ser en sí, y al empirismo escéptico que saca todas las consecuencias de la interpretación psicologista del *Cogito*. El racionalismo se dedicó a eliminar el motivo de duda y la «reducción al Ego», y el empirismo se engañó groseramente sobre la naturaleza de la subjetividad fundadora y arruinó la posibilidad de toda verdad.

3° Puede parecer extraño que Husserl se detenga antes en Galileo y Descartes que en Kant. ¿No es acaso Kant el filósofo trascendental por excelencia, según su propio vocabulario? ¿Por qué tantas reticencias en elogiar a Kant en las conferencias de Viena y Praga? La *Krisis* ofrece las razones de esta admiración mitigada: la interpretación de Kant está unida a la interpretación de Hume; ahora bien, el sentido *oculto* del pensamiento de Hume es más profundo que en Kant, porque Hume, si se comprende bien, finalmente está más cerca de la duda cartesiana que Kant. Es bien sabido que Hume, comprendido tal como se ofrece, significa la «bancarrotta de la filosofía y de la ciencia» (§ 23). Sin embargo, «el verdadero motivo filosófico que estremece el objetivismo, *oculto* en el absurdo escepticismo de Hume», consiste en permitir, finalmente, la radicalización de la Epojé cartesiana; cuando Descartes se aleja de la Epojé en beneficio de una justificación del objetivismo, el escepticismo de Hume devela todo conocimiento —precientífico y científico— del mundo como un gigantesco *enigma*. Emergió, pues, una teoría del conocimiento que se hizo absurda al descubrir que el mismo conocimiento es un *enigma*. Por fin, el *Welträtsel* accede a su «tematización» filosófica; por fin se puede ir hasta las últimas consecuencias y asegurar «que la vida

de la conciencia es una vida operante (*leistendes Leben*), que opera un sentido del ser (*Seinssinn*) legítimo o viciado; y que ella ya es tal, en cuanto ciencia intuitiva de nivel sensible, y con mayor razón en tanto conciencia científica» (p. 165). En pocas palabras, el objetivismo en general —el objetivismo del racionalismo matemático y de la experiencia sensible— fue sacudido en sus fundamentos milenarios. //306//

Esta rehabilitación última de Hume en nombre de su «motivo oculto» es la clave de todas las reservas de Husserl sobre Kant: la filosofía de Kant no es la respuesta a la pregunta «oculta» en el fondo del escepticismo de Hume, sólo es su respuesta con respecto a su sentido manifiesto; por esta razón, en un sentido profundo, Kant no es el verdadero sucesor de Hume; él permanece encerrado en la problemática del racionalismo post-cartesiano, de Descartes a Wolff, que, precisamente, ya no compartía el enorme descubrimiento de las dos primeras *Méditations*. Por esta razón, Kant no se dirige al *Ego*, sino a formas y a conceptos que siguen siendo un momento objetivo de la subjetividad. Por supuesto, sin duda Kant merece el título de filósofo trascendental, ya que conduce de nuevo la posibilidad de toda objetividad a esas formas; por esta razón, por primera vez y de manera novedosa «el regreso cartesiano a la subjetividad de la conciencia se manifiesta bajo la forma de un subjetivismo trascendental» (p. 170). Sin embargo, a Kant le preocupa más la consolidación de la objetividad a partir de esa fundación subjetiva que la *operación* misma de la subjetividad que da sentido y ser al mundo: la reconstrucción de una filosofía de lo en sí, más allá de la filosofía del fenómeno, es un índice grave de ello<sup>29</sup>.

No nos detendremos aquí en los rasgos propios de esa filosofía trascendental: la exégesis de ese «subjetivismo trascendental radical». La interpretación particular de las dos nociones solidarias de «operación de conciencia» y de «espacio circundante vital», que ofrecen los ejes principales de esta última filosofía de Husserl, constituiría en sí misma un vasto problema crítico. Además, la *Krisis II* no se ocupa de ello directamente, sino a través de la filosofía de la historia, como una pregunta que se elabora, como una problemática que se busca y se radicaliza a través de las pseudo-evidencias de Galileo, del *Cogito* cartesiano, del problema de Hume y del criticismo kantiano<sup>30</sup>. //307//

Ya que el «telos» del hombre europeo coincide con el advenimiento del trascendentalismo, nos limitaremos a resumir en algunas formulas breves ese «motivo trascendental».

- 1) El trascendentalismo es una filosofía en forma de *pregunta*. Es una *Rückfrage* que reconduce al Sí como última fuente de toda posición de ser y de valor: «Esta fuente lleva el título: yo mismo, y comprende toda mi vida de conciencia real y posible y, finalmente, mi vida concreta en general. Toda la problemática trascen-

<sup>29</sup> La *Krisis III* se encadena con la *Krisis II* al retomar la crítica a Kant.

<sup>30</sup> El tema de la *Krisis III* (inédito) es precisamente la *Lebenswelt*.

dental gira en torno a la relación entre *este* yo mío —'el Ego'— con aquello que fue, en principio, puesto en su lugar como evidente de sí, a saber: mi *alma*; y después, de nuevo, esta problemática se dirige sobre la relación de ese Yo y de mi vida de conciencia con el mundo, en el que yo soy conciente y en el que reconozco el ser verdadero en mis propias formaciones cognitivas» (p. 173). Por su forma de pregunta, esta filosofía sigue de cerca la *Idea* misma de la filosofía.

- 2) «La operación» (*Leistung*) de la conciencia es una donación de sentido y de ser; hay que ir hasta el estremecimiento radical de la objetividad para ir hasta el límite de esta convicción: El *Welträtsel* nos revela la *Leistung* de la conciencia.
- 3) El Ego primitivo es llamado una vida (*Leben*); su primera obra es, en efecto, precientífica, perceptiva; toda matematización de la naturaleza es un «revestimiento» (*Kleidung*), segundo con respecto a la donación original de un *mundo de la vida* (*Lebenswelt*). Esta sola regresión al mundo de la vida fundada en el Ego hace relativa toda obra de grado superior, todo objetivismo en general.

La *Krisis* II se detiene en este punto. El texto modificado de la conferencia de Viena nos permite reubicar ese fragmento de la historia de la filosofía en la perspectiva de conjunto que retomará la *Krisis* III; la coronación de toda esta historia de la filosofía es la *catharsis* del enfermo espíritu moderno; la oportunidad del hombre moderno es el regreso al Ego. Descartes, al sustraer a la duda las costumbres y la religión, no concibió un designio histórico tal.

La crisis de la humanidad no revela ningún absurdo irreducible, ninguna fatalidad impenetrable; la teleología de la historia europea exhibe su misma motivación.

¿Cómo se resolverá, entonces, la crisis de la humanidad? Dos resultados siguen siendo posibles: o «la alienación creciente» en «el odio espiritual y la barbarie», o el renacimiento de Europa mediante una nueva //308// comprensión y una nueva afirmación del sentido de la historia a seguir. Aquí se manifiesta la responsabilidad del filósofo cuyo reconocimiento es la base dominante de todos estos desarrollos: «Somos (...) por nuestra actividad filosófica funcionarios de la humanidad» (p. 93 y 146).

#### IV. Observaciones críticas

Estas reflexiones de Husserl sobre el sentido de la historia y sobre la función de la historia de la filosofía tienen, al menos, el mérito de provocar una interrogación que cuestiona la posibilidad misma de una filosofía de la historia.

En este momento nos asaltan tres grupos de preguntas:

1º El primer grupo se dirige a cuestionar el rol de las ideas en la historia y, particularmente, el rol conductor de la filosofía en la historia de Occidente. El lector es sorprendido de inmediato por el contraste entre el pensamiento de Husserl y el pensamiento de Marx. Sin embargo, esa oposición no debería cristalizarse, al menos si no se reduce el marxismo a su caricatura positivista. Una concepción dialéctica que permanezca atenta a la reacción de las ideas sobre la infraestructura de las sociedades no puede dejar de reflexionar sobre los orígenes mismos de las herramientas humanas: la herramienta, que encarna la técnica, procede de la ciencia; y el proyecto mismo de la ciencia de la naturaleza está unido precisamente a ese proyecto de conjunto del que se ocupa Husserl, al llevar a cabo la exégesis de la «motivación de las ciencias matemáticas de la naturaleza en Galileo». Hay, por consiguiente, un advenimiento de la idea que, hasta un cierto punto, da cuenta de un aspecto importante de la historia. Esta lectura es tanto más legítima en cuanto forma parte de la responsabilidad del filósofo quien, por medio de esta comprensión, ejerce su oficio de filósofo.

Por el contrario, esta lectura de la historia como historia de las ideas exige, al parecer, ser criticada doblemente: por una parte, confrontándose sin cesar con la *historia de los historiadores* y, por otra parte, corrigiendo reflexivamente su misma noción de idea.

El diálogo del filósofo de la historia con el historiador puro parece imponerse desde que se afirma que la idea no es solamente la tarea, el «deber», sino la realidad histórica de Occidente. Es necesario, entonces, que la lectura propuesta sea confrontada con //309// otras lecturas posibles de la historia, por ejemplo, como historia del trabajo, del derecho, del Estado, de la religión, etc. ¿Una filosofía de la historia digna de ese nombre no tendrá por primera tarea enumerar las diversas lecturas posibles, contrastarlas críticamente y, quizá, componerlas? No podemos decir que la filosofía posea un rol «arcóntico», que ella es el «cerebro» de Occidente, sin elaborar un sistema de conjunto que justifique el privilegio de la exégesis filosófica sobre toda otra exégesis. En lugar de seguir una sola línea melódica —historia de la filosofía, historia del derecho, historia económica y social, etc.— se intentaría escribir un arte del contrapunto que compusiera todas las líneas melódicas; o, para dar otra imagen de esa tentativa dialéctica, se intentaría corregir por medio de una lectura «vertical» cada una de las lecturas «longitudinales» de la historia. En tal caso, solamente la interpretación husserliana, demasiado simple y *a priori* para el gusto del historiador, tendería a hacer coincidir en el infinito una exégesis *a priori* y una exégesis *a posteriori* de la historia. Sin embargo, en el estado actual de la historia de las civilizaciones, esta coincidencia parece casi inaccesible.

Esta confrontación con la historia de los historiadores, es decir, con una síntesis inductiva y cambiante, no toca en esencia, es verdad, la interpretación de Husserl, puesto que la convicción de 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. Si la historia es racional —o, si se prefiere, en tanto la historia es racional—, debe llevar a cabo la misma significación que aquella que puede alcanzar la reflexión sobre sí misma. Esta identidad del sentido de la historia y del sentido de la interioridad funda la filosofía de la historia en Husserl. Esta identidad le da su carácter *a priori* con relación a la historia de los historiadores. Pero, entonces, ¿no requiere una crítica propiamente filosófica, en la cual el tema sería, poco más o menos, en qué condición la Idea misma puede vincular la historia y la interioridad? Aquí, el *sentido* de la historia puede presentarse más secreto que toda Idea de filosofía, al menos bajo su forma especulativa. Por supuesto, Husserl comprende esa Idea como una totalidad infinita; pero tiende sin cesar a interpretarla como una ciencia e incluso como el proyecto de una teoría del conocimiento, sacrificando así los aspectos éticos, //310// estéticos y los otros rasgos culturales de la Idea; ¿la exigencia de justicia, de amor y de santidad es una tarea que aún contiene la Idea de ciencia, incluso si se le confiere una extensión más vasta que a todo el saber objetivo? Más aún, ¿la Idea capaz de fundar a la vez la historia y la subjetividad no debe también ser un Acto —un Acto bastante poderoso para hacer la historia y bastante íntimo para instituir el hombre interior? Pero entonces, ¿una filosofía del *Cogito*, un subjetivismo trascendental, acaso es suficiente?

Una crítica de la filosofía de la historia tendrá, por consiguiente, por tarea, hacer coincidir en el infinito el sentido *a priori* de la historia: 1. con el sentido *a posteriori* que una inducción propiamente histórica podría proporcionar; 2. con la subjetividad más radical del Ego. Bajo su segunda forma, esta crítica conduciría a una dificultad residual que es común a todas las filosofías que Husserl llama «trascendentales». Esta dificultad la examinaremos en último lugar.

2º Nos preguntábamos si la historia puede tener por sentido y tarea la realización de la Idea de la filosofía. Esta pregunta supone otra: ¿una Idea, una tarea general, desarrolla una historia verdadera? ¿Un *advenimiento produce un acontecimiento*?

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.

Ahora bien, en el caso de Husserl, si la unidad de la historia es fuertemente sostenida, por el contrario, la historicidad misma de la historia se complica.

Esta debilidad emerge en diversas ocasiones: el esbozo de una historia de la filosofía en la *Krisis II* sacrifica sistemáticamente la problemática particular de cada filósofo por una problemática única, etiquetada como el «verdadero» problema, el problema «oculto» (de Descartes, de Hume, etc.); esta puesta en perspectiva no carece de peligro: todos los aspectos de un filósofo que no se presten a esta lectura unificadora de la historia son omitidos; la interpretación que el filósofo hace de sí

mismo se considera prescindible. Podemos preguntarnos si el carácter particular, incomparable de cada filósofo no es un aspecto de //311// la historia tan importante como la racionalidad en la que se inscribe. Comprender un filósofo, ¿no es también acceder a la pregunta que él solo ha descubierto, formulado, acceder a la pregunta pensante en tanto él mismo es pensamiento?, ¿no es acaso tratar de coincidir con ella, por una suerte de «lucha amorosa», bastante parecida al esfuerzo que hacemos por comunicarnos con nuestros amigos?

Por lo tanto, quizá habría que decir que la historia es a la vez discontinua y continua: discontinua como las existencias particulares que organizan su sistema de pensamiento y de vida alrededor de una tarea propia; y continua como la tarea común que hace razonable su tentativa.

Esta sospecha de una estructura paradójica de la historia puede llegar a nosotros de otra manera, con la lectura misma de Husserl: el peligro de una reducción de los filósofos a *la* filosofía es incluso el peligro de plegar toda *la* filosofía a la interpretación del *último* filósofo que toma conciencia de ella; este peligro de orientar todo el sentido de la historia hacia su propia problemática es común a todos los filósofos de la historia que, con todo gusto, acentúan la tarea que «viene a sí» —que «ad-viene»— antes que la particularidad de los existentes que «surgen» en la reflexión filosófica; la filosofía de la historia de Hegel y la filosofía del *Progreso de la conciencia* de Léon Brunschvicg compartirían los mismos escrúpulos.

Hay que confesar que la dificultad es grande, pues la paradoja de la historia encierra finalmente una paradoja de la verdad. Si un autor atribuye algún valor a sus propias tentativas, ¿no les reconoce entonces alguna verdad de la cual no es acaso él mismo la medida?, ¿no tiene el derecho de esperar que los otros también la reconozcan?, ¿no puede esperar que la historia las realice? Quien quiera que piense invoca la autoridad de lo verdadero y busca, por esto mismo, la consagración de la historia, en tanto la historia es racional.

Pero, por el contrario, ¿cómo no confesaría yo que la intención o la intuición de cada filósofo es, para una comprensión modesta, rebelde a toda asunción bajo una única tarea?, ¿cómo no renunciaría yo a *declarar* el sentido de la historia, si es verdad que esta pretensión supone que yo sobrevuele el todo de las existencias pensantes y que yo mismo me constituya como el punto de llegada y la supresión de la historia? Así, transpuesta en términos //312// de verdad, la dificultad de la filosofía de la historia se agrava: la racionalidad de la historia implica un dogmatismo naciente para el cual la historia es Idea y la Idea pensable por mí; la *historicidad* de la historia insinúa un escepticismo naciente para el cual la historia es irremediabilmente múltiple e irracional.

Quizá una filosofía de la historia tenga por segunda tarea situar correctamente los términos de esa paradoja. No se ha dicho con ello que se haga una filosofía con paradojas. Por lo menos, en primer lugar, hay que asumirlas si se piensa poder superarlas.

Ahora bien, la reflexión de Husserl sobre la historia no siempre sacrifica el acontecimiento en el advenimiento; también tiene cómo conducirnos a las inmediateces de la paradoja: esta historia, que se comprende como «viene a sí» de la razón, es también una historia tal que, puesto que hay una crisis de la humanidad europea, el abandono de la tarea de la razón es posible. Su carácter racional no excluye su cariz dramático. ¿Será necesario señalar que el nacimiento mismo de la filosofía en Grecia, la caída de la invención en tradición, la corrupción de la Idea de la filosofía por el objetivismo, el despertar de Descartes, la pregunta de Hume, el nacimiento de la misma fenomenología husserliana, son otros tantos *acontecimientos* finalmente imprevisibles, acontecimientos sin los cuales no habría el advenimiento de un sentido? El lenguaje mismo de Husserl lleva la huella de esta tensión: «La *apodicticidad* del fundamento», es decir, la coacción de la Idea, supone la *responsabilidad* del hombre pensante, que puede hacer avanzar, estancar o estropear la Idea. Finalmente, las perspectivas de Husserl sobre el porvenir están acuñadas por la paradoja. De un lado, alimenta su ánimo con un optimismo fundado sobre la racionalidad de la historia: pues «las ideas son las más fuertes»; de otro lado, hace un llamado a la responsabilidad de quien quiera que piense: pues Europa puede hacerse «siempre más extranjera frente a su propio significado» o «renacer del espíritu de la filosofía griega hacia un heroísmo de la razón».

*Optimismo de la Idea y tragedia de la ambigüedad* reconducen a una estructura de la historia donde la pluralidad de los seres responsables, el acontecimiento del pensar, son el anverso de la unidad de la tarea, del advenimiento del sentido.

3º Todas las preguntas que nos presenta la tentativa de Husserl de instituir una filosofía de la historia culminan en una última //313// dificultad. Si la historia toma su sentido de una tarea que ella lleva acabo, ¿cuál es el fundamento de esa tarea?

Dos tendencias contrarias parecen dividirse la filosofía de la *Krisis*. Por una parte, Husserl parece acercarse a Hegel; Husserl llega a hablar del espíritu (*Geist*) en un sentido bastante cercano del gran filósofo idealista: «sólo el espíritu es inmortal». Por otra parte, todo el sentido de la historia europea es llevado por el «subjetivismo trascendental»; este motivo filosófico es llamado «el retorno al Ego», «mi Ego», «mi vida de conciencia», mi «operación de conciencia», cuya primera obra es «mi espacio circundante vital».

La pregunta es tanto más sorprendente cuanto precisamente en la *Krisis* la teoría de la *Bewusstseinsleistung* y la teoría de la *Lebenswelt* alcanzan su punto culminante. La misma obra, por consiguiente, instaura una filosofía del espíritu histórico y lleva a su paroxismo una filosofía del *Ego cogito*. ¿Cómo es esto posible?

Para dar a esta pregunta un alcance general, podríamos preguntarnos ¿una filosofía socrática, cartesiana, trascendental —cualquiera sea el nombre que pueda recibir una filosofía del «retorno al Ego»— es capaz de configurar una filosofía de la histo-

ria? De un lado, ¿una filosofía trascendental (en el sentido amplio que propone Husserl) no funda todo ser, comprendido el otro y la historia, en el *Ego cogito*? Y, de otro lado, ¿una filosofía racionalista de la historia no funda toda tarea privada en un gran designio común, y el *Ego* mismo en la *Idea* histórica?

El gran interés de la última filosofía de Husserl consiste en haber asumido esa antinomia aparente y en haber intentado superarla. La confrontación entre la quinta *Méditation cartésienne* y el ciclo de la *Krisis* es muy aclaradora a ese respecto.

La quinta *Méditation cartésienne* intenta llenar la gran laguna del cartesianismo que no comporta ninguna teoría de la existencia del otro. Allí se establece que el otro es un ser que se constituye «en» mi *Ego*, pero que se constituye precisamente como *otro Ego* que se me escapa, que existe como yo y *con* el cual yo puedo entrar //314// en una 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).

Procediendo a una última *Epojé*, esta *Méditation* «suspende» todas las certezas y todas las experiencias que tenemos de nuestra relación con el otro: la creencia en un mundo común de percepción y la creencia en un mundo común de cultura. Así es puesta al desnudo la esfera «propia» del *Ego*, su «esfera primordial de pertenencia»; es, poco más o menos, lo que la *Krisis* llamará el «espacio circundante vital». «En» esa esfera última de vida y de experiencia, «al interior» de ese ser propio, se elabora la experiencia del otro, justamente como siéndole «extranjero».

Este dirigirse a lo «extranjero» en el mismo seno de lo «propio» es el problema que hay que asumir; la inherencia de lo otro en tanto otro en mi propia vida es todo el enigma de la *Einfühlung*. De un lado, es cierto que todo ser es «fenómeno» para y en el *Ego*; y no obstante, de otro lado, aquello que es «en» mi esfera de pertenencia no es, del todo, una modalidad de mí mismo, un contenido de mi conciencia privada: el otro se da en mí como otro distinto de mí.

Dejemos de lado el análisis concreto de esta «apercepción por analogía», que Husserl llama «apresentación» (porque sólo es «presente» el cuerpo del otro allá pero no su vivencia propia)<sup>31</sup>. Este análisis daría por sí mismo para un estudio independiente. Nosotros sólo retenemos aquí el movimiento de conjunto de esta *Méditation*, en la medida en que nos acerca al círculo aparente que forman en conjunto el yo y la historia.

Toda la teoría de la constitución fenomenológica —sea que se trate de cosas, de seres animados, de personas, etc.—, nos enfrenta a esta paradoja de una inmanencia

---

<sup>31</sup> «En esta accesibilidad indirecta pero verdadera de aquello que es inaccesible directamente y en sí mismo se funda para nosotros la existencia del otro» (§ 52).

que es un dirigirse hacia una trascendencia. Esta paradoja culmina en la apercepción del otro, puesto que esta vez el objeto intencional es un sujeto como yo: en relación estrecha con su cuerpo, otro y el mundo de otro se constituyen como otra mónada por «apresentación en la mía» (§ 52). //315//

Si llegamos a comprender correctamente qué es esta constitución, esta inherencia que no es una inclusión real, sino intencional, ya no sería enigmático «que yo pueda constituir en mí otro yo, o, para hablar de una manera aún más radical, que yo pueda constituir en mi mónada otra mónada y, una vez constituida, aprehenderla precisamente en calidad de otro; también comprendemos este hecho, inseparable del primero, de que yo pueda identificar la naturaleza constituida por mí con la naturaleza constituida por otro, o, para decirlo con toda la precisión necesaria, con una naturaleza constituida en mí en calidad de constituida por otro» (§ 55); más adelante: «Admitir que los otros se constituyen en mí en tanto que otros es el único medio de comprender que ellos puedan tener para mí el sentido y el valor de existencias y de existencias determinadas»; sin embargo, son justamente mónadas «que existen para ellas mismas de la misma manera que yo existo para mí» (*ibid.*); puedo decir entonces, que «el otro también me aprehende inmediatamente como otro para él y que yo le aprehendo como otro para mí» (§ 56).

¿Ha triunfado Husserl al sostener, a la vez, la historia como real y el yo como único fundamento? El cree triunfar allí donde Descartes y Hume fracasaron, puesto que él es el primero en haber concebido un idealismo *intencional*, es decir, un idealismo que constituye todo otro ser —incluso otra persona— «en» el yo, pero para el cual la constitución es una perspectiva intuitiva, un rebasamiento, un dirigirse a. Esta noción de intencionalidad permite, en último término, fundar al hombre sobre la historia y a la historia sobre mi conciencia; su pretensión final es justificar una verdadera trascendencia de la historia sobre el fundamento de un subjetivismo trascendental.

Solamente podemos preguntarnos si la constitución es una operación efectiva, 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. //316//

Al menos, Husserl delimitó el contorno del verdadero problema: ¿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? ¿Cómo guardarse, al mismo tiempo, de la trampa hegeliana de una historia absoluta, alabada al igual que una divinidad extranjera, para mantenerse fiel al estremecedor descubrimiento de las dos primeras *Méditations* de Descartes?<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Este problema, bajo el aspecto de la paradoja, puede encontrarse directamente, sin pasar por Husserl; *cfr. Dimensions d'une recherche commune* (Esprit, dec. 1948).



**Lo originario y la pregunta-retrospectiva  
en la *Krisis* de Husserl**

**PAUL RICOEUR**

(1913-2005)

*Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen II. Documentos.*

*Círculo Latinoamericano de Fenomenología*, pp. 351-362.

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Bogotá, Sociedad de San Pablo - Colombia, 2005.

## Nota del traductor

En la misma línea de «Husserl y el sentido de la historia», este artículo de Paul Ricoeur publicado en 1980<sup>1</sup>, relee de nuevo la apuesta fenomenológica del último Husserl a propósito del problema de la *Lebenswelt* y su búsqueda de una fundación originaria, en un período en que el pensamiento del filósofo francés ya ha ofrecido importantes frutos como *Philosophie de la volonté*. I. *Le volontaire et l'involontaire* (1950), *Philosophie de la volonté*. II. *Finitude et culpabilité* (1960), *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965), *Le conflit des interprétations* (1969) y *La métaphore vive* (1975). Por ello, a diferencia del primer artículo aludido, cuya traducción también presentamos en este volumen, éste ya se mueve plenamente en el campo de la hermenéutica propuesta por Ricoeur, señalando la imposibilidad del regreso radical a lo *originario* (la función ontológica del *mundo de la vida*), que ahora cede su lugar a un regreso mediado por el camino de las creaciones de la cultura (la función epistemológica del *mundo de la vida*).

No hay que olvidar aquí, sin embargo, que este artículo se inscribe también en el trabajo permanente de Ricoeur sobre los textos centrales de la fenomenología para reconocer en ella una de las fuentes de su propio pensamiento, siendo de este modo, paralelo a otros como «Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl» (1975, incluido en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* II [1986]) y «Narrativité, phénoménologie et herméneutique» (1987, publicado en: Jacob, André [dir.], *Encyclopédie philosophique universelle. L'univers philosophique* Vol. I), ambos ya disponibles en traducción castellana. Por último, señalemos la relación que establece con la tradición fenomenológica y filosófica francesa, aquí en especial con Emmanuel Levinas y con Jacques Derrida, como otra muestra del ejercicio dialógico de Paul Ricoeur.

HÉCTOR HERNANDO SALINAS LEAL  
Facultad de Filosofía - Pontificia Universidad Javeriana  
Bogotá, Colombia  
Junio de 2005

---

<sup>1</sup> Título original: Ricoeur, Paul, «L'originare et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl», en: Laruelle, François (ed.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, París: J.-M. Place, 1980, pp. 167-177. Este ensayo ha sido incluido recientemente en una obra que reúne los textos del filósofo francés dedicados a la obra de Edmund Husserl: Ricoeur, Paul, *À l'école de la phénoménologie*, París: Vrin, 2004. Desafortunadamente, no hemos podido consultarla para la realización de esta traducción. En la edición de este texto se han respetado, en general, los criterios del original en francés. Agradecemos al Fondo Paul Ricoeur y a su representante, Catherine Goldenstein, por su autorización para publicar la presente traducción, autorización avalada por el propio Paul Ricoeur pocos días antes de su fallecimiento.

No podría olvidar mi primer encuentro a fondo con Husserl: tuvo lugar al leer el trabajo de Emmanuel Levinas *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl*. Aquel libro simplemente fundó los estudios husserlianos en Francia a partir de una interpretación de las *Investigaciones lógicas*, especialmente dedicada a la sexta Investigación, a la que Levinas gusta regresar aún hasta el día de hoy. Poco después del fin de la guerra, a pesar del duelo y más allá del holocausto, Emmanuel Levinas reabría una vez más el campo fenomenológico. Esta vez lo desplegaba *entre* Husserl y Heidegger. Desde entonces, ese intervalo no ha cesado de determinar la amplitud del campo fenomenológico mismo.

El ensayo que sigue prolonga, en una de las regiones de la fenomenología //168// igualmente querida por Emmanuel Levinas, el impulso que imprimió en dos ocasiones a los estudios husserlianos. Me permito dar a conocer las circunstancias en las que esta investigación ha tomado forma: invitado a interpretar el método de reducción de las ideologías a la *praxis* en la *Ideología alemana* de Marx, recordé el brillante estudio sobre *El origen de la geometría* de Jacques Derrida que, por vez primera, puso de relieve el método de la «Rückfrage», que él tradujo felizmente con la expresión «pregunta-retrospectiva» («question en retour») (aceptaría también la traducción «pregunta-en-reversa» («questionnement à rebours»). Y me planteé el problema de saber si ese método de reducción, considerado en su conjunto en la *Krisis* de Husserl, no constituía un paradigma admisible para resolver la famosa inversión («renversement») en Marx, que la metáfora de la *camera obscura* más que aclarar oscurecía. Elaborando ese modelo de inteligibilidad, no olvidaba que Husserl y Marx no tenían a la vista las mismas idealidades. Marx considera las idealidades religiosas, políticas, éticas y «todo el resto» como ideología, según una expresión de la *Ideología alemana*. Husserl considera las idealidades lógicas, matemáticas y filosóficas derivadas. No obstante, me parecía que los dos

pensadores tenían en común el mismo gesto filosófico, precisamente el «questionnement à rebours». Me parecía, en efecto, que ese gesto filosófico suscitaba las mismas preguntas, a saber: la pregunta por el sentido de la operación misma, la pregunta por el estatuto del último término de la reducción —*praxis* en un caso, *Lebenswelt* en el otro—, y, por último, la pregunta por el estatuto epistemológico de las «representaciones», ideologías e idealidades, una vez ellas fueran reducidas a su suelo de ser y de sentido. Además, me parecía que la *Krisis* constituía un caso más simple y, por esa razón, más favorable a la construcción de un modelo de discusión de las paradojas de la *Ideología alemana*. En primer lugar, el caso ejemplar de idealización —la *mathesis universalis*— es más fácil de teorizar que el primer núcleo de la ideología en Marx, a saber, la religión. En segundo lugar, el principio de extensión del modelo inicial está más claramente definido en Husserl: la matematización de la totalidad de la naturaleza, erigida en práctica teórica, regulada por una cierta teleología inmanente, constituye, en efecto, un proceso más fácilmente identificable que la extensión, en Marx, del modelo ideológico primitivo en las idealidades políticas a la esfera entera de las representaciones ideológicas. Si, en efecto, la extensión del modelo es más homogénea en Husserl que en Marx, esto se debe a que el proceso es, en lo esencial, de naturaleza puramente epistemológica y sólo concierne, por consiguiente, a las prácticas teóricas, a lo menos en sus etapas iniciales: mientras que la extensión, en Marx, del primer núcleo al resto de la ideología recorre de hecho, una serie de prácticas sociales difícil de ordenar: política, derecho, cultura, etc. Pero, sobre todo, el método mismo de reducción de las idealidades cumple el papel, en Husserl, de una reflexión explícita que autoriza una tentativa ulterior de transposición de Husserl a Marx. De ello resulta que la vigilancia crítica de Husserl le //169// da una mejor posición para determinar una empresa de reducción que no sea reduccionista.

Ofrezco al fundador de los estudios husserlianos en Francia el relato de esta empresa.

## I. El método de la «Rückfrage» en la *Crisis*

Partimos de la tesis fundamental de que la *Lebenswelt*, que está en el horizonte de la investigación de la *Krisis*, no cae jamás bajo alguna intuición directa, sino que sólo se alcanza indirectamente por el rodeo de una «meditación-retrospectiva» (*Rückbesinnung*), o, mejor, por la «pregunta-retrospectiva» (*Rückfrage*). El punto de aplicación de esa pregunta-en-reversa se encuentra en el estado contemporáneo de las ciencias, pero no en la «cientificidad» comprendida en el sentido de exactitud (*Exaktheit*) interna, sino en la pretensión de las ciencias de encontrar en ellas mismas su propio fundamento y erigir ese fundamento en medida de racionalidad. Husserl parte, por consiguiente, de una cierta situación previa que él encuentra y que caracteriza, de una

parte, por la sobreestimación de las idealidades matemáticas en toda nuestra cultura, y de otra parte, por la duda general que hoy afecta al sistema entero de los valores —*die allgemeine Bewertung* (*Krisis*, p. 3)— derivada de aquella hipóstasis. Sería legítimo preguntarse si la descomposición del sistema hegeliano, y su transformación en aquello que Marx llamaba las ideologías alemanas, puede ser comparada, en el plano de la motivación filosófica, a aquello que Husserl percibió como constituyendo la crisis de las ciencias europeas. El paralelismo —si tiene algún valor— no quita nada al hecho de que para Husserl el origen de la crisis se sitúa a fines del Renacimiento en tiempos de Galileo y Descartes. Pero si se considera aquello que he llamado el gesto filosófico eventualmente común a los dos pensadores, se imponen entonces los «motivos más profundos» (*Krisis*, p. 5) de tal transformación; es entonces cuando Husserl habla, de una manera análoga a Marx, de *Wende*, *Wendung* y *Umwendung*: la humanidad europea, escribe, operó en el Renacimiento una «inversión (*renversement*) revolucionaria» («*revolutionäre Umwendung*») (*Krisis*, p. 5); y más adelante: la consecuencia necesaria de todo el pensamiento ha sido «una extraña inversión» (*eine sonderbare Wende*) (*Krisis*, p. 9).

Esta inversión, a su turno, exige una inversión con miras a una nueva fundación. Pero esta fundación jamás será una proyección utópica: se necesita «la penetración de una *meditación-retrospectiva, histórica y crítica*», que pasa por «una pregunta-retrospectiva sobre aquello que, originalmente y cada vez, ha sido querido en tanto que filosofía y ha continuado siendo querido a través de la historia en la comunión de todos los filósofos y de todas las filosofías; pero esto se hará también mediante el *examen crítico* de aquello que, en la determinación del objetivo y del método, denota esta última //170// autenticidad de origen, la cual, una vez percibida, constriñe apodícticamente la voluntad» (*Krisis*, p. 16; trad.: Granel, pp. 23-24<sup>2</sup>).

Este texto introduce el método de la pregunta-en-reversa (*questionnement à rebours*) que será en adelante nuestro hilo conductor.

Se imponen ahora tres observaciones. Señalemos, en primer lugar, el carácter indirecto del método, a pesar del hecho de estar orientado hacia lo último, lo más originario, lo más auténtico. En segundo lugar, el regreso al origen olvidado presupone que todo el proceso de idealización sea reconocido como una subrepción, como una «*Ueberschiebung*», por la cual el mundo matemáticamente construido sobre aquel (*substruierte*) es tomado por el mundo real, el único accesible a la percepción, en pocas palabras, por nuestro «mundo de vida cotidiano» (*Krisis*, pp. 48-49). Permanece como un problema saber hasta qué punto esta subrepción puede aclarar la metáfora del viraje óptico —de la *camera obscura*— en Marx. Por último, tercera observación, el origen hacia el cual se dirige la pregunta-en-reversa no consiste en alguna intuición pasiva, receptiva, sino en una vida *operante*. Se impone el término de «operación» (*Leis-*

<sup>2</sup> Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, prefacio y traducción francesa de Gérard Granel, París: Gallimard, 1976, pp. 23-24 (nota del traductor).

*tung*) que incluye el de *praxis*: antes de la geometría de los idealistas está la medición práctica que ignoran los idealistas (*Krisis*, p. 49). Esta «operación pre-geométrica» es, por tanto, el fundamento de sentido (*Sinnesfundament*) de la geometría. Debido a una fatal omisión, declara Husserl, Galileo no dirigió su pregunta-en-reversa hasta la operación originariamente donadora de sentido. Así, la idealización progresó sobre un suelo originario que es en sí mismo del orden de la actividad, de la operación, pero que ya con Galileo, fue encubierto. La oposición entre idealización y operación, alcanzada por el método de pregunta-en-reversa, merecería, a mi modo de ver, ser comparada con la oposición entre representación y *praxis* en Marx.

## 2. Los criterios de lo originario

Sugerí más arriba que la pregunta-en-reversa era, quizá, en sí misma, un nudo de paradojas. La primera concierne a los criterios de lo originario. No podrían disimularse, en efecto, las discordancias en las observaciones dispersas de Husserl a ese respecto.

La *reflexión a partir de Galileo* sugiere un primer grupo de rasgos. En primer lugar, este rasgo: antes de las entidades geométricas, antes del espacio y el tiempo geométricos, se encuentra un viviente activo en un cierto entorno. Si se siguiera únicamente esa línea de pensamiento, conduciría a la idea de un mundo de la vida, no solamente cerrado sobre sí mismo, sino cerrado a toda interrogación. ¿No dice Husserl que el mundo de la vida permanece inalterado en su estructura esencial propia, sea lo que sea que hagamos «*kunstlos oder als Kunst*» (*Krisis*, p. 51)? Pero un segundo rasgo corrige el primero: la acción que caracteriza ese nivel envuelve algún «pre-tener» //171// (*Vorhaben*), algún «tener-a-la-vista» (*Vor-meinen*): «Toda *praxis* con sus anticipaciones implica inducciones» (*ibid.*). La línea divisoria no pasa, pues, entre la vida y la predicción o inducción, sino entre la inducción en tanto pertenece a la esfera de la *praxis* y la inducción «extendida al infinito» (*ibid.*). En otros términos, la transformación decisiva consiste en la idealización en el sentido de iteración *infinita*. Esa línea es más difícil de trazar en la medida en que la anticipación parece estar potencialmente abierta al proceso infinito, característico de la idealización. Un tercer rasgo parece reforzar el primero, pero en cierto modo, al nivel del segundo: el nuevo proceso permanece finalmente extrínseco a la *praxis*; Husserl se arriesga aquí a hablar de «ropaje de las ideas» (*Ideenkleid*) que, al mismo tiempo, representa (*vertritt*) y disfraza (*verkleidet*) el mundo de la vida (p. 52). Ese travestismo impidió a Galileo comprender la significación verdadera de su método, de sus formulaciones y de sus teorías. Por ello, Galileo es el genio que a un tiempo «descubre y encubre» (p. 53).

La *reflexión a partir de Kant* sugiere otro grupo de rasgos. Kant pretende fundar en un sistema categorial la presuposición de todas las presuposiciones. Hay que situar, pues, el problema de la pregunta-en-reversa igualmente en términos de presuposi-

ción (este vocabulario tampoco es extraño a Marx). En este nuevo cuadro de referencia, el mundo de la vida es designado como fundamento no interrogado de toda presuposición (*Krisis*, p. 106). Lo que Kant ha olvidado es del orden de la operación, la operación de la subjetividad trascendentalmente formadora. El vocabulario kantiano es preservado y al mismo tiempo subvertido. Ya no es cuestión de una actividad de síntesis, sino del «mundo circundante de la vida cotidiana en tanto existente» (*Krisis*, p. 106). Las implicaciones de esta modalidad específica de pregunta-en-reversa son sensiblemente diferentes de las que provienen de la noción de una *praxis* pre-geométrica. En primer lugar son subrayados los predicados *culturales* del mundo. Las ciencias, dice Husserl, son «hechos culturales en este mundo» (*Krisis*, p. 107). Se comprende por qué en este lugar y en esta ocasión es subrayada la dimensión cultural del mundo de la vida. Con Kant, en efecto, nuestra reflexión se mueve en el plano de las preguntas de validación (*Geltung*). La manera apropiada de reducir las validaciones ideales a su fundamento en la experiencia es hacer aparecer la experiencia misma como un proceso «de evaluación» y a los sujetos como «sujetos de validación» (*Krisis*, p. 107). Husserl observa a este respecto que los modos de validez pueden convertirse en «adquisiciones habituales», pero que pueden ser «reactualizados» a voluntad; así continúan siendo «nuestras validaciones». Esta dimensión axiológica del mundo de la vida no es eliminada por la apología de los aspectos «sensuales» y «corporales» del mundo de la vida en tanto que «mundo de los sentidos» (*Sinnenwelt*), aspectos en los cuales Husserl se detiene largamente en el mismo párrafo consagrado a las presuposiciones no expresadas de Kant (*Krisis*, par. 28). Se podría //172// sugerir que la transición entre el mundo sensible y el mundo axiológico está asegurada por el «yo puedo» y el «yo hago», que hacen del sujeto un «sujeto de afecciones y de acciones» (*Krisis*, p. 109).

Sea lo que fuera de la coherencia de las dos descripciones del mundo como mundo sensible y como mundo de evaluación, la dimensión «comunal» del mundo de la vida se injerta en la actividad de evaluación. Vivir es «vivir unos con otros en el mundo» (*Krisis*, p. 110); esta condición hace de los «sujetos de acto» un nosotros potencial, como lo demostraron los análisis de Alfred Schutz.

Poniendo así el acento sobre los rasgos culturales y axiológicos del mundo de la vida, Husserl prepara la inclusión de la misma ciencia en la esfera de la *praxis*, a título de *praxis* teórica. La noción de mundo de la vida es así extendida al punto de englobar su contrario, el mundo objetivo, que tampoco es verdadero en tanto que objetivo, sino en tanto él mismo es el producto de una operación. La ciencia es una operación, la obra de la comunidad dedicada a la actividad científica (*Krisis*, par. 34, e): incluso las proposiciones en sí de Bolzano son obras del hombre, reenviando a «actualidades y potencialidades» del hombre; «ellas pertenecen así a la unidad concreta del mundo de la vida cuya concreción se extiende, por tanto, más lejos que la concreción de las cosas» (*Dinge*) (*Krisis*, p. 133).

Pero esta inclusión de la *praxis* teórica en el universo englobante del mundo de la vida no constituye aún la última palabra. La dimensión cultural y comunal de la vida práctica en el mundo hace de ésta una «subjetividad anónima», no solamente, al parecer, porque su fuente, su suelo, haya sido olvidado en tanto que *Leistung*, sino porque la *Leistung* misma es anónima, al nivel de la teleología que orienta la vida sobre configuraciones discernibles, sobre *Gestalten* (*Krisis*, p. 114). Comprendo de la manera siguiente este último desarrollo. Cuando Husserl fue confrontado con la consecuencia posible de que el mundo de la vida fuera un mundo privado, incomunicable, como sería el caso si solamente fuera subrayado el aspecto «subjetivo-relativo», dirigió su atención sobre la suerte «de unidad inquebrantable del complejo de significación y de validez que atraviesa todas las operaciones del espíritu» (*Krisis*, p. 115). Siempre se encuentra una *Leistung* universal precediendo todas las operaciones individuales y culturales, presupuesta por toda *praxis* humana, por toda vida precientífica y científica (*Krisis*, p. 115).

Esta exigencia de una «subjetividad universal funcionando de manera última (*letzt-fungierende*)» (*Krisis*, p. 115), sólo puede ser formulada al término de una reflexión de segundo orden que toma su apoyo sobre la Filosofía Trascendental de Kant.

Si la investigación sobre los criterios de lo originario es tan poco concluyente, si ella misma parece perderse en direcciones divergentes, se debe, al parecer, a que la pregunta ha sido mal formulada. Lo originario, hay que //173// decirlo, no es objeto de descripción. O, para decirlo de otra manera, el pretendido predonado jamás es dado de nuevo. La filosofía no es la repetición de lo originario.

La reflexión precedente sobre los criterios de lo originario nos ofrece algunas razones para esta conclusión negativa. Descubriremos otras nuevas en el momento oportuno.

En primer lugar, resulta que el concepto de *Lebenswelt* no puede ser separado del método mismo de *Rückfrage* que tiene su punto de partida en el campo de las idealizaciones y objetivaciones producidas por la actividad científica y cultural. En ese sentido, la *Lebenswelt* está fuera de nuestro alcance. Es la presuposición última que, en tanto tal, no puede ser transpuesta en una nueva vida paradisíaca.

Además, el mundo percibido —que Husserl llama *Sinnenwelt*— que seríamos tentados a identificar con la *Lebenswelt* y su práctica, no está, él mismo, desprovisto de interpretación. Waldenfels nos lo recuerda: *Wahrnehmung ist Deutung* (la percepción es interpretación). La *Krisis* misma lo atestigua: los mundos circundantes de los negros africanos y de los campesinos chinos no tienen para ellos los mismos valores perceptivos que el mundo circundante del occidental. De una manera diferente pero convergente, el mundo pregeométrico ya está ordenado por anticipaciones que abren el camino al mundo geométrico. Nosotros estamos desde siempre más allá de lo predonado —que permanece predonado, jamás dado de nuevo.

Pero hay que ir más lejos: el supuesto mundo de la vida no está al abrigo del cuestionamiento. Si por una pregunta-en-reversa que parte de Galileo o incluso de Kant puede parecer sin presuposición, por el modo cartesiano de preguntar, que no hemos aún introducido, el mundo de la vida es fundamentalmente vulnerable a la duda. En el parágrafo 17: «retracción (*Rückgang*) hasta el *ego cogito*», está claramente afirmado que la duda radical de Descartes abraza no solamente la validez de todas las ciencias anteriores, sino incluso la validez del mundo de la vida precientífico y extracientífico (*Krisis*, p. 77). Esta afirmación parece, a primera vista, incompatible con la caracterización de la *Lebenswelt* como presuposición última. La conciliación vuelve a ser posible —y anticipo aquí la solución que esbozaré más adelante— si se disocia la función ontológica de la *Lebenswelt*, como existente allá antes de toda interpretación, de su función epistemológica en tanto pretensión de validez. El camino cartesiano tiene por resultado precisamente el someter la *Lebenswelt* a la duda cartesiana en cuanto a su pretensión de validez. Pero si esta distinción puede ser establecida y mantenida, entonces la raíz ontológica, aislada de su pretensión de legitimidad, está más alejada que nunca de toda repetición en una experiencia intuitiva. Esta es quizá la razón por la cual Husserl habla «del motivo cartesiano originario» como «el infierno —*die Hölle*— de una epojé insuperable y cuasi-escéptica» (*Krisis*, p. 78). Esta sorprendente declaración deja entrever que el mundo de la vida no es //174// un mundo al que nosotros podamos regresar como Ulises a Ítaca, porque nosotros lo hemos abandonado para siempre, no solamente en beneficio de las matemáticas y la física, sino bajo la presión de una pregunta que se dirige también contra él: la pregunta sobre la fundación última. Esta pregunta, en efecto, no pertenece ella misma al mundo de la vida. Ella fue propuesta por lo que Husserl llamó «la nueva humanidad» (*Krisis*, par. 33), es decir, los griegos. La pregunta griega sobre el fundamento último no pertenece ya al mundo de la vida en cuanto tal, si esto debe significar la vida inmediata al nivel de una *praxis* radicalmente precientífica.

### 3. La función epistemológica de la *Lebenswelt*

Hay que remplazar la pregunta sobre los criterios de lo originario por la pregunta sobre la función epistemológica de la *Lebenswelt*. Esta pregunta, es verdad, tampoco está desprovista de paradojas. Pero, quizá, éstas sean menos rebeldes a una tentativa de armonización o conciliación.

Una cosa es ahora cierta: el regreso a la *Lebenswelt* sólo es un momento, un grado intermediario de un «regreso» más fundamental, el regreso a la ciencia en cuanto tal, a la razón en cuanto tal, más allá de su limitación en el pensamiento objetivo. Hay que comprender que para restaurar el concepto de Ciencia en su sentido auténtico, debe hacerse el rodeo de una pregunta-en-reversa que tome el pensamiento objetivo

como punto de partida, que ponga al descubierto su carencia de fundamentación y lo dirija hacia aquello que lo precede absolutamente. Se debe tratar de reconocer y comprender esa función de la «*Rückfrage zur Lebenswelt*» con relación a la restitución de la significación verdadera de la razón y la ciencia.

Esta tesis, con todo, no carece de nuevas paradojas.

Si el «sentido de ser» propio de la *Lebenswelt* continúa siendo una pregunta abierta (*Krisis*, p. 124) se debe a que no se comprende en absoluto cómo la pregunta por la validación absoluta podría proceder del mundo de la vida en tanto vivido. La cientificidad de lo precientífico sigue siendo una pregunta opaca. Se requiere una cientificidad diferente de la cientificidad objetiva, lógica (*Krisis*, p. 127), y que, «en tanto que fundación última, no sea inferior a la ciencia objetiva sino superior a ella» (*ibid.*). Ahora bien, ¿cómo puede una ciencia tal hacer justicia al mismo tiempo a su contrario más despreciado, la *doxa*?

El Apéndice XVII presenta de otra manera la paradoja de una fundación absoluta en el mundo de la vida. Husserl reconoce la «equivocidad» (*Doppeldeutigkeit*) necesaria, pero al mismo tiempo peligrosa, del mundo en tanto «dominio» (*Gebiet*). En un primer sentido, el «dominio» precede a todos los fines y tareas; está más allá de toda fragmentación; es el suelo (*Boden*). Pero el conjunto de //175// fines y tareas por alcanzar, o ya alcanzados, constituye también una suerte de «dominio». El «dominio» es aquí el lugar de las metas particulares, de las teleologías particulares, entre las que se encuentra la teleología de las diferentes ciencias. La paradoja consiste en que el «dominio» pre-dado no puede ser alcanzado sin la mediación de las metas particulares que constituyen tal o cual mundo cultural, por ejemplo, el mundo precientífico y el mundo científico. El «contraste» entre lo pre-dado, en tanto que totalidad indivisible, y las formaciones teleológicas fragmentarias, sigue siendo algo desconcertante. Husserl concede: *Hier ist wieder ein Verwirrendes* (*Krisis*, p. 462). «Aquí hay de nuevo en qué enredarse». ¿Cómo coordinar lo pretemático y lo ya tematizado? Parece ser una «pregunta paradójica» hacer temático «el» mundo, a pesar del hecho de que no pertenece a ninguno de los temas de ninguna de las formaciones teleológicas constitutivas de las ciencias objetivas. Allí está la última paradoja. A pesar de todos nuestros esfuerzos por englobar la ciencia en tanto operación en la estructura total del mundo de la vida, no cesa de expresarse una discordancia íntima entre lo precientífico y lo científico. Husserl reconoce, al menos una vez, el carácter irreductible de esta paradoja: «las paradójicas interrelaciones del 'mundo' objetivamente verdadero y del 'mundo de la vida' hacen enigmática la forma de ser de ambos» (*Krisis*, p. 134). El enigma consiste en que los dos mundos están inseparablemente unidos e irremediabilmente opuestos.

Por consiguiente, 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 fundación última. Esta lucidez confina a veces en el desasosiego: «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?» (*ibid.*). Y más abajo: «Somos principiantes absolutos y carecemos de una lógica susceptible de establecer normas» (*Krisis*, p. 136): «No solamente debido a la magnitud de la tarea sino también debido a la extranjería esencial y al carácter esencialmente precario de los pensamientos que será necesario poner en juego» (*Krisis*, p. 137).

#### 4. La función epistemológica y la función ontológica del regreso al mundo de la vida

Para resolver —o tratar de resolver— estas paradojas, y quizá también paradojas parecidas en Marx, quisiera retomar la sugerencia, hecha más arriba, de disociar la función epistemológica de la función ontológica del mundo de la vida. //176//

La función ontológica se enuncia bajo dos formas: la primera es negativa y polémica, la segunda es positiva y asertórica. Es común a Marx y Husserl la necesidad de que la función ontológica deba tomar, en principio, la forma polémica. La tesis, en efecto, se opone a la pretensión contraria de la conciencia de erigirse en origen y dueña del sentido. La primera función del concepto de *Lebenswelt* consiste en arruinar esa pretensión. Ciertamente, esa pretensión posee un carácter contingente. Por esta razón Husserl y Marx no la identifican con el mismo momento histórico. En efecto, es un hecho contingente de nuestra historia que Galileo, Descartes y Kant hayan dado a nuestra modernidad la orientación que conocemos. Asimismo podría decirse, por analogía, que es contingente que la filosofía hegeliana del Estado y del saber absoluto haya ofrecido a Marx el punto de partida de su proceso de reducción. Por el contrario, no es contingente la *hybris* que anima la pretensión denunciada aquí. En ese sentido, Kant acertó: la razón se encuentra siempre confrontada con la necesidad de «la ilusión trascendental». Quizá la emergencia de la conciencia como tema filosófico está ligada a semejante *hybris*. Posicionarse (*se poser*), para la conciencia, es querer fundarse en sí misma. El regreso a la *Lebenswelt* reduce esa *hybris* afirmando que el mundo precede a la conciencia desde siempre. Esta aserción constituye el lado positivo de la tesis ontológica. Consiste en designar a la *Lebenswelt* como el referente último de toda idealización, de todo discurso. Husserl escribe: «Gracias a ese enraizamiento, la ciencia objetiva tiene una constante referencia de sentido con el mundo (*beständige Sinnbeziehung auf die Welt*) en el que vivimos siempre, incluso como hombres de ciencia y, por consiguiente, también en la comunidad ampliada de los hombres de ciencia» (*Krisis*, p. 132).

Sin embargo, esta tesis ontológica no dice nada, ni bajo su forma polémica, ni bajo su forma asertórica, con respecto a la función epistemológica de las idealizaciones, de las objetivaciones, de las construcciones, de las configuraciones de sentido, etc. La tesis de la referencia última deja intacta la pregunta de la legitimación última.

Aquí se producen los malentendidos. No sólo aquellos que Husserl disuelve, sino aquellos que suscita. Todos estos malentendidos se resumen en la equívocidad del concepto de fundamento que designa tanto el suelo (*grundende Boden*) sobre el cual alguna cosa se construye, como el principio de legitimación que gobierna la construcción de las idealidades sobre esa base. Sólo al distinguir esos dos sentidos del término «fundamento» se puede poner fin a la paradoja, percibida por Husserl, que afecta las relaciones entre el mundo objetivamente verdadero y el mundo de la vida. Esta paradoja, se sigue de ello, consiste en afirmar simultáneamente una relación de contraste y una relación de dependencia. La paradoja desaparece, o si se quiere, se convierte en lo que es precisamente, a saber: una paradoja, si se disocian la relación epistemológica de contraste y la relación ontológica de dependencia.

Por «contraste» hay que entender la emergencia de la pregunta de //177// validez en una situación que no la contiene en cuanto tal. Esta pregunta es distinta de aquella que concierne a la referencia última. Por esta razón se puede decir que la noción de ciencia, de *Wissenschaft*, debió ser instaurada por una nueva humanidad, los griegos. Que el mundo de la vida preceda a toda idealización no requiere ninguna «ciencia griega». La idea de ciencia, en tanto fuente de toda legitimación, no procede del mundo de la vida. Marx, antes que Husserl, debió confesar una distinción similar en el momento más decisivo de su argumento con respecto a la relación entre ideas dominantes y clase dominante.

Esta distinción entre la tesis ontológica y la tesis epistemológica sugiere la idea de una dialéctica irreductible entre la relación de dependencia y la relación de contraste, y, finalmente, entre el mundo real, en tanto suelo, y la idea de ciencia, en tanto principio de toda validación. El mundo real tiene la prioridad en el orden ontológico. Se pueden, por consiguiente, «derivar» las idealidades, en el sentido en que ellas se refieren al mundo real. Pero no se puede derivar su exigencia de validez. Esta exigencia reconduce a la idea de ciencia, originaria en otro sentido diferente al 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. Desde que comenzamos a pensar, descubrimos que vivimos ya en y por medio de «mundos» de representaciones, de idealidades y de normas. En este sentido nos movemos en dos mundos: *el* mundo pre-dado que es el límite y el suelo del otro, y *un* mundo de símbolos y reglas, por cuya rejilla el mundo ya fue interpretado cuando comenzamos a pensar.

Se puede continuar llamando a esta relación de presencia recíproca una paradoja: la paradoja según la cual el mundo de la vida como pre-dado precede a la exigencia de legitimación que desde siempre ha superado este mundo de la vida. 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.

# COLABORADORES



### **Pedro Juan Aristizábal Hoyos**

Estudió Filosofía y Letras en la Universidad de Caldas, Manizales (Colombia). Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Actualmente prepara una tesis doctoral en la Universidad Bolivariana de Medellín sobre el tema del solipismo y las relaciones de intersubjetividad en la filosofía de Edmund Husserl. Es profesor de tiempo completo en Bellas Artes y Humanidades (Escuela de Filosofía) de la Universidad Tecnológica de Pereira y Director del grupo de investigaciones «Fenomenología y teoría crítica de la sociedad». Ha publicado *Intimidad y temporalidad. Fenomenología e intuición poética*. Tiene diversos artículos publicados sobre fenomenología y otras materias. Es Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: [juansipaso@utp.edu.co](mailto:juansipaso@utp.edu.co)

### **Víctor Casallo Mesías**

Licenciado y Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú, con estudios de Ingeniería Industrial en la misma Universidad. Ha participado en proyectos de desarrollo educativo intercultural. Actualmente es profesor del Departamento Académico de Humanidades de la PUCP y trabaja en el Departamento Académico de Comunicaciones de esta casa de estudios. Es Miembro Colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: [vcasall@pucp.edu.pe](mailto:vcasall@pucp.edu.pe)

## Mariana Chu García

Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Su área de interés es la fenomenología husserliana y la fenomenología scheleriana, en especial el tema de la intersubjetividad, en sus dimensiones antropológicas, éticas y políticas. Actualmente, sigue los estudios de Doctorado en el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Ha publicado artículos sobre Husserl. Fue asistente de la Secretaría del Círculo Latinoamericano de Fenomenología de 1999 a 2003. Es Miembro Colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Direcciones electrónicas: M.Chu@student.isp.ucl.ac.be, mchu@pucp.edu.pe

## Eduardo González di Pierro

Licenciado en Filosofía por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, México, con la tesis *Fenomenología del rostro en Emmanuel Levinas*, mención honorífica. Maestro en Filosofía por la misma Universidad con la tesis *Significación filosófica del historicismo de José Gaos en la filosofía mexicana*. Fue Secretario Académico de la Facultad de Filosofía de 1996 a 1998. Obtuvo el Doctorado en Filosofía por la Pontificia Universidad Lateranense de Roma, Italia, con la tesis *La antropología fenomenológica de Edith Stein como fundamento para una filosofía de la historia*, Summa cum laude, bajo la dirección de la Dra. Ales Bello. Es profesor e investigador en la Facultad de Filosofía de la Universidad Michoacana y del Departamento de Idiomas de la UMSNH. Ha participado como ponente en diversos foros nacionales e internacionales, destacándose congresos y encuentros de filosofía en Barcelona, Madrid, Málaga, Milán y Roma. Es profesor titular de literatura mexicana de los programas de intercambio académico de la Universidad de California y fue *visiting professor* en la Universidad de Kentucky, Lexington. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas, nacionales e internacionales, y es co-autor del texto colectivo *Claves de la Razón Poética. María Zambrano* (Trotta). Es autor del libro *De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein* (México, 2005). Sus líneas de investigación, dentro de la fenomenología, privilegian la filosofía de Edith Stein, la fenomenología del Círculo de Gotinga y los desarrollos fenomenológicos de lengua española, principalmente los de María Zambrano y José Gaos. Es Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Direcciones electrónicas: dipierro@zeus.ccu.umich.mx, feryedo@yahoo.com.mx

## Edmund Husserl (1859-1938)

Nacido en Prossnitz, Moravia, nacionalizado prusiano y fallecido en Friburgo, Alemania, es ampliamente reconocido como uno de los filósofos de mayor influencia en el siglo XX. Fundador de la llamada corriente fenomenológica, desde la publicación de sus *Investigaciones lógicas* en dos volúmenes en 1900 y 1901 —una de las pocas obras que han influido en filósofos tan distanciados como Frege y Heidegger— su obra ha tenido eco en muchos movimientos filosóficos del siglo XX, incluso en algunos que luego lo recusan (hermenéutica, existencialismo, teoría crítica social, estructuralismo, deconstruccionismo, etc.). Entre sus obras publicadas en vida se hallan, además de la mencionada, el primer volumen de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), *Lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo* (1928), *Lógica formal y lógica trascendental* (1929), *Meditaciones cartesianas* (1931) y *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936). Su obra póstuma y manuscritos de investigación fueron rescatados de las hordas nazis y salvaguardados en el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina. Allí se fundaron los Archivos Husserl desde donde se continúa la labor de edición y de publicación de su obra en las célebres colecciones de la *Husserliana*, con el apoyo de las sucursales de los mencionados archivos en Colonia y Friburgo en Brisgovia. Su obra ha tenido una difusión a nivel mundial. La recientemente creada Organización de Organizaciones de Fenomenología cuenta con más de 120 organizaciones afiliadas, de todas partes del orbe. El desarrollo de su pensamiento no sólo ha sido fructífero en el campo de la filosofía, sino de otras disciplinas de las ciencias y la cultura.

## Julia Iribarne

Doctora, Licenciada y Profesora de Filosofía de la Academia Nacional de Ciencias de Argentina. Actualmente, es representante de la Península Ibérica y América Latina en la Organization of Phenomenological Organizations (OPO) y Directora de la Sección Fenomenología y Hermenéutica de la Academia Nacional de Ciencias. Entre sus principales publicaciones se hallan: *La libertad en Kant* (1981), *La intersubjetividad en Husserl*, tomos I y II (1987/88), *Husserls Theorie der Intersubjektivität* (1994), *Sueño de sombras* (1999), y *E. Husserl. La fenomenología como monadología* (2002). Es Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: [julaiiribarne@fibertel.com.ar](mailto:julaiiribarne@fibertel.com.ar)

## Nam-In Lee

Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Seúl, Corea. Es autor de *Edmund Husserls Phanomenologie der Instinkte* (*Phaenomenologica* 128, Kluwer Academic Publishers, 1993), y de numerosas otras publicaciones, entre las que destacan el artículo sobre «Korea» en la *Encyclopedia of Phenomenology* (ed. Lester Embree, Kluwer Publishing Co., 1997), o el artículo «Practical Intentionality and Transcendental Phenomenology as a Practical Philosophy» (en: *Husserl Studies*, Vol. 17, N° 1, 2000). En 1999 estuvo a cargo de *The Aron Gurwitsch Memorial Lecture*, con la ponencia «Practical Intentionality and Transcendental Phenomenology as a Practical Philosophy», en el marco del encuentro anual de la *Society for Phenomenology and Existential Philosophy*.

Dirección electrónica: [naminlee@snu.ac.kr](mailto:naminlee@snu.ac.kr)

## Zeljko Loparic

Doctor en Filosofía por la Universidad de Lovaina. Durante el periodo de 1966-69, cursó estudios de post-gradó en Alemania, asistiendo al seminario sobre Heráclito de Martin Heidegger en 1966/67. Es Profesor Titular en la Universidad Estadual de Campinas, en el área de historia de la filosofía; es docente también en la Pontificia Universidade Católica de São Paulo y la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. En la Unicamp, fundó y dirigió (1980-88) la revista *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* y fue Coordinador del Centro de Lógica (1982-85). Es miembro fundador (1988) y fue el primer Presidente (1989-94) de la Sociedade Kant Brasileira. En 1999, en la PUCSP, fundó la revista internacional *Naturaleza humana*, dedicada a la filosofía del psicoanálisis desde una perspectiva heideggeriana, de la cual es Editor Científico. En el 2004, fue electo Presidente de la Sociedad Brasileira de Fenomenologia. Es autor de los libros: *Heidegger réu. Um ensaio sobre a periculosidade da filosofia* (1990), *Ética e finitude* (1995; 2004, segunda edición), *Descartes heurístico* (1997), *A semântica transcendental de Kant* (2000; 2002 segunda edición), *Sobre a responsabilidade* (2003) y *Heidegger* (2004); además de numerosos artículos consagrados a temas de epistemología y heurística (Mach, Carnap, Kuhn), de historia de la filosofía (Descartes, Kant, Heidegger) y de filosofía del psicoanálisis (Freud, Winnicott), publicados en obras colectivas o revistas nacionales e internacionales. Es Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y ha sido Coordinador del mismo en Brasil.

Dirección electrónica: [loparicz@uol.com.br](mailto:loparicz@uol.com.br)

## Paul Majkut

Profesor Asociado de la National University de Estados Unidos. Recibió el título de Doctor en Literatura Americana de la University of Pennsylvania en 1987. Ha dictado cursos sobre cine y literatura en México, Arabia Saudita, Canadá, Estados Unidos y, como becario de la Fullbright, en Argentina. Asimismo, se ha desempeñado como editor de periódicos y revistas. Ha publicado más de 100 reseñas, ensayos, columnas diarias, novelas, autobiografías y publicaciones políticas. Son ejemplos de esta producción, entre otros: *Asterion, the Minotaur* (novela, 1992), «Radical Empiricism Phenomenological Descriptiveness in Friar Laurence's 'Earth Monolog' in *Romeo and Juliet*» (en: *Analecta Husserliana*, Vol. LXXI, 2000), «Edith Stein», en: *Catholic Women Writers* (Greenwood: 2001), «The Phenomenological Flaneur and Robert Irwin's 'Phenomenological Garden' at the Getty Center» (en: *Analecta Husserliana*, Vol. LXXVIII, 2002). Ha recibido más de 20 premios periodísticos y ha sido Presidente de The Society for Phenomenology and Media. Es Miembro Asociado del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: majkut@cox.net

## Katherine Mansilla Torres

Licenciada en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha cursado estudios de pre-grado en Filosofía en la Escuela Superior Antonio Ruiz de Montoya de la Compañía de Jesús y en la Pontificia Universidad Católica del Perú. El 2003 sustentó su tesis de licenciatura titulada *Del silencio a la palabra en la Fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty*. En este trabajo revela su interés personal en la fenomenología de Merleau-Ponty y en el lenguaje, tratándose sobre todo del lenguaje corporal, tema que le ha permitido participar en el Coloquio de Estudiantes de Filosofía de 2002, en la misma Universidad, con la ponencia «Analogías: el lenguaje y la pintura en la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty». Por otra parte, ha publicado una investigación para el Centro de Estudios y Acción para la Paz (CEAPAZ) con el título *Objeción de conciencia* y un módulo educativo para jóvenes sobre Cultura de Paz, y ha participado en la publicación *Juventud y buen gobierno, experiencia de vigilancia ciudadana* (Lima: Consorcio Juventud y País, 2004). Actualmente, cursa la Maestría de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Dirección electrónica: a20004441@pucc.edu.pe

### **Ana Patricia Noguera de Echeverri**

Licenciada, Magíster y Doctora en Filosofía. Actualmente es Profesora Titular y Emérita de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales y es Coordinadora de la Red Latinoamericana de Pensamiento Ambiental. Asimismo, es fundadora y Directora de la revista *Ideas ambientales* del Instituto de Estudios Ambientales y fundadora y subdirectora de la revista *El cable*, del Departamento de Arquitectura, ambas de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Manizales. También se desempeña como Coordinadora del Grupo de Trabajo Académico en Pensamiento Ambiental, acreditado por COLCIENCIAS, organismo rector de la investigación en Colombia. Es autora, entre otras cosas, de *El mundo de la vida, elementos para la elaboración de modelos de educación ambiental rural* (2003), en co-autoría con Carlos Augusto Ángel Maya y otros, *Escisión y reconciliación: Movimiento autorreflexivo de la modernidad estética* (1998), *Aproximaciones a una teoría crítica del espacio moderno* (1989) y *Fundamentos filosóficos de la arquitectura medieval* (1985), además de numerosos artículos en revistas nacionales e internacionales sobre ética, estética, educación y filosofía ambiental, desde una visión fenomenológica. Es Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: [anoguera@nevado.manizales.unal.edu.co](mailto:anoguera@nevado.manizales.unal.edu.co)

### **Guillermo Pérez La Rotta**

Doctor en Filosofía por la Universidad Javeriana, con la tesis *Génesis y sentido de la ilusión fílmica* (Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad del Cauca, 2003). Especializado en estética filosófica y del cine. Profesor Titular del Departamento de Filosofía de la Universidad del Cauca. Autor del libro *La estética de Nietzsche en la novela: Muerte en Venecia de Thomas Mann* (2004). Ha realizado series documentales sobre arte e historia en el Departamento del Cauca (Colombia). Es Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: [Guipe420@hotmail.com](mailto:Guipe420@hotmail.com)

## Walter Redmond

Doctor en Filosofía por la Universidad Mayor de San Marcos. Ahora jubilado, fue Jefe del Departamento de Filosofía en Austin, Texas, Estados Unidos y ha enseñado filosofía en Perú, Alemania, México y Bolivia. Ha traducido *Potenz und Akt* y *Erkenntnis und Glaube*, ambas de Edith Stein. Es autor de diversos trabajos sobre lógica, historia de la lógica y filosofía de la religión, tales como *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America* (1972), *La lógica mexicana en el Siglo de Oro* (1985, en coautoría con Mauricio Beuchot), *Pensamiento y realidad en Fray Alfonso de la Vera Cruz* (1987), *La teoría de la argumentación en el México colonial* (1995), *La lógica en el Virreinato del Perú* (1998), *Lógica simbólica para todos* (1999) y *La lógica del Siglo de Oro* (2002). Es Miembro Asociado del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: [wredmond@texas.net](mailto:wredmond@texas.net)

## Paul Ricoeur (1913-2005)

Uno de los filósofos franceses más importantes y prolíficos del siglo XX, su pensamiento se vio influenciado por el existencialismo cristiano de Mounier y Marcel, la fenomenología —en particular de Edmund Husserl, cuyas *Ideas I* tradujo al francés—, y el pensamiento de Karl Jaspers, a quien le dedica su primer libro, *Karl Jaspers y la filosofía de la existencia* (1947). Ricoeur multiplica sus intereses de manera creativa a lo largo de su vida, desde su atención privilegiada a un número de teólogos protestantes, pasando por la hermenéutica (de Schleiermacher a Gadamer), el psicoanálisis (y la crítica del *cogito* clásico), la teoría crítica social y la filosofía del lenguaje ordinario. Fue conocido como el «filósofo de todos los diálogos», por haber hecho dialogar a numerosos —y hasta opuestos— movimientos filosóficos contemporáneos. Fenomenología y Existencialismo, Hermenéutica y Teoría Crítica, Filosofía Continental y Filosofía Analítica. Entre sus obras se encuentran clásicos de la filosofía como *Filosofía de la voluntad* (1950-1960) (I. *Lo voluntario y lo involuntario*, 1950; 2. *Finitud y Culpabilidad*, I. *El hombre falible*; II. *La simbólica del mal*, 1960); *Historia y verdad* (1955); *Sobre la interpretación, ensayo sobre Freud* (1965), *El conflicto de las interpretaciones, ensayo de hermenéutica* (1969); *La metáfora viva* (1975); *Tiempo y relato* (1983-1985); *En la escuela de la fenomenología* (1986); *Sí mismo como otro* (1990); *Ética y responsabilidad* (1994); *La ideología y la utopía* (1996); *La hermenéutica bíblica* (2001); *Sobre la traducción* (2004), entre otras. Desarrolló su actividad docente entre París y Chicago, y consagró hasta el final de su vida buena parte de su tiempo a la *Revue de métaphysique et de morale* (que dirigió) así como al Instituto Internacional de la Filosofía.

### **Rosemary R.P. Lerner**

Doctora en Filosofía por el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina. Profesora Principal de Filosofía del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es coordinadora de la Maestría de los Estudios de Graduados de Filosofía de la PUCP desde 1993. Ha dictado cursos de filosofía en la Universidad de Lima y en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, así como un segmento del curso doctoral sobre Fenomenología en la Universidad Católica de Buenos Aires (2004). Miembro del Comité Editorial de *Areté, revista de filosofía* del Departamento de Humanidades de la PUCP desde 1989, editora de los números 2-5 de la revista *Estudios de filosofía* del Instituto Riva-Agüero de la PUCP, así como editora del libro colectivo *El pensamiento de Edmund Husserl en la reflexión filosófica contemporánea* (1993), y del primer volumen del *Acta fenomenológica latinoamericana* (2003). Ha publicado numerosos artículos sobre Husserl y la fenomenología, tanto en el Perú como en otros países de América y Europa. Está preparando la próxima edición de los libros *La agonía de la razón. Del fundacionalismo teórico a la responsabilidad práctica, reflexiones fenomenológicas*, y *First Philosophy and Ultimate Foundations. Husserl's Cartesian Meditations Revisited*. Es Miembro Ordinario y Secretaria del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, así como Coordinadora del mismo en el Perú, desde 1999. Asimismo, es Miembro Ordinario y Secretaria del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica desde el 2004.

Dirección electrónica: rrizopa@pucp.edu.pe

### **María Lucrecia Rovalletti**

Doctora en Filosofía y Licenciada en Psicología. Es Docente Autorizada en el Departamento de Humanidades Médicas, en las especialidades de Historia de la medicina (Antropología Médica) y Bioética, y en el Departamento de Salud Mental. Actualmente es Profesora Regular en la Universidad de Buenos Aires, a cargo de la Cátedra II de Psicología Fenomenológica y Existencial en la Facultad de Psicología, y Docente Autorizada en la Facultad de Medicina, a cargo de Antropología Médica y Bioética en el Curso Superior de Formación Docente. Es Investigadora Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Docente Investigadora, categoría «I» del Consejo Inter-universitario Nacional (Argentina); Investigadora Asociada en el Instituto de Bioética y Humanidades Médicas de la Fundación Mainetti. Es Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Direcciones electrónicas: mlrova@psi.uba.ar, mlrova@arnet.com.ar

### **Héctor Hernando Salinas Leal**

Filósofo e historiador por la Pontificia Universidad Javeriana de Colombia. Actualmente es Profesor de medio tiempo encargado de los cursos de Historia de filosofía medieval y participa del proyecto *Edición crítica de dos obras javerianas de lógica del siglo XVIII*, incluido en el marco del proyecto *El pensamiento filosófico en Colombia en el periodo colonial (1620-1820)*. Sus áreas de interés son la fenomenología, la hermenéutica y Paul Ricoeur. Ha participado del XII Coloquio interno de profesores de filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana (2004) con la ponencia *Los lugares de la memoria en Tomás de Aquino*, participó también en el XIV Foro Nacional de Filosofía de la Universidad del Valle (2003) con la ponencia *Paul Ricoeur lector del último Husserl o las paradojas hermenéuticas de La crisis*. Ha publicado, además, el artículo *La escritura nietzscheana. Expresión del cuerpo-pensamiento y disolución de la Obra-Nietzsche* (*Eidos*, N° 2, 2004). Es Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: [hsalinas@javeriana.edu.co](mailto:hsalinas@javeriana.edu.co)

### **Edgar Sandoval**

Doctorando en Antropología en la línea de investigación en Semiótica y Hermenéutica, por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Maestro en Comunicación y Política por la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco. Licenciado en Psicología Social, por la misma Universidad. Profesor adjunto en el Doctorado en Ciencias del Lenguaje, ENAH. Ha sido profesor en distintas universidades y Director del «Seminario de Comunicación» (SC), Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Ha tenido diversos reconocimientos académicos. Las líneas de investigación en las que actualmente trabaja son: Semiótica de los sentidos (creador de la línea), Antropología moral (creador de la línea) y Lógica, verdad y conocimiento. Pertenece a asociaciones científicas nacionales e internacionales. Es Miembro Colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: [sed\\_08@yahoo.com.mx](mailto:sed_08@yahoo.com.mx)

### **Germán Vargas Guillén**

Filósofo de la Universidad de San Buenaventura (1984). Maestría en Filosofía Latinoamericana, Universidad de Santo Tomás, Bogotá (1990). Doctor en Inteligencia Artificial y Procesos de Razonamiento en la Universidad Pedagógica Nacional (2003), con la investigación *La representación computacional de dilemas morales. Investigación fenomenológica de epistemología experimental*. Profesor Asociado de Epistemología en la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, desde 1989. Publicaciones: *Fenomenología del ser y del lenguaje* (2003), *Tratado de epistemología* (2003), *Filosofía, pedagogía, tecnología* (2003, segunda edición), *Pensar sobre nosotros mismos. Introducción fenomenológica a la filosofía en América Latina* (2002), *Fenomenología en América Latina* (2000, editor con Antonio Zirión). Es Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Direcciones electrónicas: [g\\_vargas\\_g@LatinMail.com](mailto:g_vargas_g@LatinMail.com), [gevargas@uni.pedagogica.edu.co](mailto:gevargas@uni.pedagogica.edu.co)

### **Jaime Villanueva Barreto**

Bachiller en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Actualmente cursa la Maestría de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde también se desempeña como Jefe de prácticas. Ha sido Profesor del Seminario de Filosofía del Siglo XX-I (Fenomenología), y de Introducción a la Filosofía en la UNMSM. Sus áreas de interés son la fenomenología husserliana, la subjetividad trascendental, la ética fenomenológica y la teoría del conocimiento. Es Miembro Colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.

Dirección electrónica: [a20034900@pucp.edu.pe](mailto:a20034900@pucp.edu.pe)

### **Antonio Ziri3n Quijano**

Doctor en Filosofía por la UNAM. Cursos de Estética, Ética, Introducción a la filosofía, Metafísica, Filosofía alemana, Filosofía de Husserl y Antropología filos3fica en UNAM, desde 1980, y en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo desde 1997. Técnico académico en el Instituto de Investigaciones Filos3ficas (UNAM) desde 1984. Jefe de Publicaciones del mismo Instituto de 1988 a 1990. Desde 1991 desarrolla el proyecto del *Diccionario Husserl*, y desde 1992 coordina el del *Glosario-guía para traducir a Husserl* (URL: <http://www.filosoficas.unam.mx/~gth/gthi.html>). Ha publicado *La muerte en el pensamiento de Albert Camus* (1981, con Ana Rosa Pérez Ransanz), *Fragmentos del poema* (1982), *Historia de la fenomenología en México* (2003), diversos artículos de introducción a la fenomenología y difusión del pensamiento de Husserl. Compilador de *Actualidad de Husserl* (1989). Ha traducido *Hume* de Barry Stroud (1986), *Teorías y cosas* de W.V.O. Quine (1986), y, de Edmund Husserl, *Las conferencias de París* (1988), *El artículo de la Enciclopedia Británica* (1990), *Ideas II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* (1997). Desde 1997 coordina la edición de las *Obras completas* de José Gaos. Es Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, Coordinador del mismo en México y está a cargo de su sede electrónica.

Dirección electrónica: [azirionq@yahoo.com.mx](mailto:azirionq@yahoo.com.mx)

TALLER SAN PABLO  
BOGOTÁ  
IMPRESO EN COLOMBIA — PRINTED IN COLOMBIA

# CÍRCULO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA

## Secretaría

Pontificia Universidad Católica del Perú

Departamento de Humanidades

e-mail: [clafen@pucp.edu.pe](mailto:clafen@pucp.edu.pe)

[www.pucp.edu.pe/~human/fil/index.html](http://www.pucp.edu.pe/~human/fil/index.html)

## Sede electrónica

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Filosóficas

e-mail: [clafen@filosoficas.unam.mx](mailto:clafen@filosoficas.unam.mx)

[www.filosoficas.unam.mx/~clafen](http://www.filosoficas.unam.mx/~clafen)

El *Acta fenomenológica latinoamericana* fue fundada por el Comité de Dirección del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN), durante la realización del segundo Coloquio Latinoamericano de Fenomenología en la ciudad de Bogotá, del 22 al 25 de mayo de 2002. El Círculo, fundado en 1999, pensó que había llegado el momento de lanzar un órgano dedicado a la difusión de sus trabajos y animado por el mismo espíritu del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* que Edmund Husserl inauguró en 1913.

Parte importante del segundo volumen está constituida por las «Actas del III Coloquio Latinoamericano de Fenomenología». Una segunda sección está dedicada a cinco importantes «Artículos» llegados a la edición fuera del marco del coloquio. Una tercera sección, de «Documentos», presenta tres contribuciones importantes: la traducción realizada por Julia V. Iribarne del texto de Edmund Husserl, «Temporalización - Mónada» del volumen XV de la serie *Husserliana*, y la traducción realizada por Héctor Hernando Salinas Leal de dos trabajos hasta este momento inéditos en castellano de Paul Ricoeur, «Husserl y el sentido de la historia» y «Lo originario y la pregunta-retrospectiva en la *Krisis* de Husserl», cuya autorización para aparecer en nuestro volumen fue dada por el propio Ricoeur pocos días antes de su fallecimiento.

El comité editorial hace suya la motivación original del Anuario expresada inicialmente por Husserl: «Este anuario tiene como meta (...) unificar en un trabajo compartido a aquellos que desean una reforma fundamental de la filosofía mediante la ejecución pura y estricta del método fenomenológico». Los editores tienen la esperanza de que este esfuerzo sea un «paso decisivo en dirección a las cosas mismas».



Pontificia Universidad Católica del Perú



SAN PABLO

ISBN:958-692-860-1



9 789586 928601